

Рэндалл Коллингз

СОЦИОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЙ

Глобальная
теория
интеллектуального
изменения

RANDALL COLLINS

7III

THE SOCIOLOGY OF PHILOSOPHIES

*A Global Theory
of Intellectual Change*



THE BELKNAP PRESS OF
HARVARD UNIVERSITY PRESS
Cambridge, Massachusetts, and London, England • 1998

РЭНДАЛЛ КОЛЛИНЗ

СОЦИОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЙ

*Глобальная теория
интеллектуального изменения*

**Сибирский хронограф
Новосибирск
2002**

ББК
К 60?

Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project»
при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса), Россия
и Института «Открытое общество», Будапешт,
а также благодаря поддержке
Посольства США (Public Affairs Section), Москва, Россия

*Перевод Н. С. Розова (предисловия, введение, главы 1-3, 5, 12-15,
эпilog, приложения 1 и 2), Н. С. Розова и Ю. Б. Вертгейм
(главы 4, 6-11, приложение 3 и указатели)*

В книге развернут новый подход социологии интеллектуальных сетей, включающий теорию интерактивных ритуалов, социальную концепцию творчества и формирования долговременных репутаций, модель динамики пространства интеллектуального внимания, подкрепленные детальным сравнительно-историческим анализом основных традиций мировой философии.

Детально проанализированы древнегреческая и эллинистическая, древняя и средневековая китайская, древняя и средневековая индийская, средневековая японская, арабская и еврейская мыслительные традиции, европейская традиция периодов Средневековья, Нового Времени, XIX века. XX век представлен анализом неопозитивизма и Венского кружка, французской структуралистской и экзистенциальной философии, англо-американской ветви. Развитие философского мышления проанализировано в контексте смежных интеллектуальных традиций: богословия, естествознания, математики и логики, с особым вниманием на сетевые контакты (связи личных знакомств между интеллектуалами) и структурные факторы внешнего социального окружения.

Книга предназначена прежде всего профессиональным философам и социологам: специалистам по истории философии, социологии знания, интеллектуальной истории и сравнительному анализу культур. Книгу также оценят все, кто интересуется проблемами творчества, философии, истории идей, рациональными подходами к изучению разнообразия мыслительных традиций.

ISSBN 5-87550-165-0

©Randall Collins, 1998
© President and Fellows of Harvard College, 1998
О Русский перевод, Н. С. Розов, Ю. Б. Вертгейм, 2002
© Вступительная статья, Н. С. Розов, 2002
© Сибирский хронограф, 2002

В каждом волоске есть бесконечное число львов, и к тому же все волосы вместе с этим бесконечным количеством львов, в свою очередь, составляют единственный волос. Эта последовательность бесконечна, подобно драгоценным камням в небесной ткани Господа Индры.

Фа Цан (династия Тан)

Гомер ошибался, говоря: «Да сгинет вражда как между богами, так и между людьми». Потому что, если бы случилось это, то сгнуло и исчезло бы все.

Гераклит

ОГЛАВЛЕНИЕ

III

Н. С. Розов. «Социология философий» Рэндалла Коллинза — новый этап самосознания интелкктуалов в мировой истории.	7
<i>Предисловие к русскому изданию.</i>	32
<i>Предисловие к первому изданию.</i>	39
<i>Благодарности.</i>	43
Введение.	45

КАРКАС ТЕОРИИ

Глава 1. Коалиции в разуме.	65
Глава 2. Сети сквозь поколения.	109
Глава 3. Распределение пространства внимания: случай Древней Греции.	143

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ

Часть I. Азиатские тропы

Глава 4. Инновации через противостояние: Древний Китай.	209
Глава 5. Внешняя и внутренняя политика интеллектуального мира: Индия.	257
Глава 6. Организационные революции: буддийский и неоконфуцианский Китай.	373
Глава 7. Инновация через консерватизм: Япония.	434

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ

Часть II: Западные тропы

Глава 8. Напряжения между собственными и заимствованными идеями: ислам, иудаизм, христианский мир.	514
Глава 9. Академическая экспансия как обоюдоострый меч: средневековый христианский мир.	594
Глава 10. Скрещение сетей и наука быстрых открытий.	681
Глава 11. Секуляризация и философская метатерриториальность.	741
Глава 12. Интеллектуалы получают контроль над своей организационной основой: немецкая университетская революция.	802
Глава 13. Постреволюционная ситуация: междисциплинарные границы как философские головоломки.	893
Глава 14. Писательские рынки и академические сети: французский круг.	977

МЕТАРАЗМЫШЛЕНИЯ

Глава 15. Последовательности и ветвления в социальном производстве идей . . .	1021
Эпилог: Социальный реализм.	1110
Приложение 1. Скопление интеллектуального творчества среди современников ..	1139
Приложение 2. Неполнота нашей исторической картины.	1147
Приложение 3. Ключи к рисункам.	1150

<i>Именной указатель.</i>	1204
<i>Предметный указатель.</i>	1235
<i>Список литературы.</i>	1246
<i>Аналитическое содержание.</i>	1275

«Социология философий» РЭНДАЛЛА КОЛЛИНЗА— НОВЫЙ ЭТАП САМОСОЗНАНИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ В МИРОВОЙ ИСТОРИИ

Книга профессора социологии Пенсильванского университета (Филадельфия, США) Рэндалла Коллинза *«Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения»* является, без преувеличения, крупнейшим событием философской и научной жизни на рубеже XX-XXI веков.

В первую очередь, это громадный компендиум по главным мировым философским традициям на протяжении 25 столетий. Детально проанализированы древнегреческая и эллинистическая, древняя и средневековая китайская, древняя и средневековая индийская, средневековая японская, еврейская и арабская философские традиции, европейская традиция периодов Средневековья, Нового времени, XIX века. XX век представлен анализом неопозитивизма и Венского кружка, немецкой и французской экзистенциальной философии, англо-американской традиции. Кроме того, развитие философского мышления представлено в контексте смежных интеллектуальных традиций богословия, естествознания, математики и логики, с особым вниманием к структурным факторам внешнего социального контекста.

При всем этом, главную ценность книги представляет не экстраординарная широта охвата (которая не является редкостью в энциклопедических изданиях по истории философии, особенно в немецкой и английской традициях), но целостность и глубина теоретического видения, социологическая проницательность, обилие новых нетривиальных концептуальных моделей, причем подкрепленных детальным сравнительно-историческим анализом.

Когда *«Социология философий»* Рэндалла Коллинза будет по-настоящему освоена интеллектуальным сообществом, что-то очень существенное изменится в характере философского мышления. Произойдет своего рода социологическое взросление философов и философии, так что прежние способы интеллектуального поведения покажутся новым поколениям если не наивными, то по крайней мере принадлежащими уже прошедшей — «социологически дорефлексивной» эпохе.

* * *

Рэндалл Коллинз (р. 1941 г.) вырос в семье американского дипломата (в связи с чем в детстве провел несколько лет в Москве), получил престижное образование в Гарвардском университете (1959-1963), где тогда преподавали ученики Питирима Сорокина. Большое впечатление на Коллинза произвели лекции Т. Парсонса, особенно о подходе Макса Вебера к анализу мировых религий, о теории символов и социального членства у Дюркгейма. Здесь же Коллинз изучает философию, знакомится с Куайном, слушает лекции П. Тиллиха. В это время в Гарварде вел сравнительно-исторические исследования аграрных революций классик исторической социологии Баррингтон Мур. Гарвардские психологи внимательно изучали труды Л. С. Выготского, в том числе о культурно-исторической природе человеческой психики, мышлении как интериоризированной речи и т. д. Это влияние достаточно ощутимо в трудах Коллинза, в том числе и в *«Социологии философий»*. Докторскую степень Коллинз получил в Беркли (Калифорния), где учился в 1964-1968 гг. В этом университете как раз в середине 1960-х — начале 1970-х гг. происходил бурный расцвет социологической науки. Здесь учителем Коллинза был приехавший из Чикаго Герберт Блумер — один из сильнейших учеников Дж. Мида, фактический создатель теории и школы символического интеракционизма. Большое влияние на Коллинза оказал также работавший в то время в Беркли Ирвинг Гофман, талантливейший микросоциолог, исследователь ритуалов повседневного общения. Коллинз ассистирует крупному теоретику-макросоциологу и специалисту по Веберу Рейнхарду Бендиксу в исследованиях по сравнительной политологии. Там же в Беркли старшим коллегой Коллинза был Артур Стинкомб — еще один блестящий современный социолог-теоретик, к сожалению, у нас почти неизвестный. После получения докторской степени Коллинз начинает преподавать в Калифорнийском университете Лос-Анжелеса (UCLA), где знакомится с лидером школы этнометодологии Гарольдом Гарфинкелем, занятым в то время разработкой новых методов микросоциологии. Коллинз получил возможность стажировок в ведущих европейских интеллектуальных центрах — он, в частности, работал в Парижской Высшей нормальной школе, в Венском университете, в Лундском университете (Швеция), в нескольких немецких академических центрах, в Кембридже. В начале 1970-х гг. Коллинз знакомится с Пьером Бурдьё, и они вместе с Элвином Голднером основывают новый журнал *«Theory and Society»*. Триумвират в скором времени распался, но Коллинз с тех пор поддерживает научное общение с Бурдьё и развивает свою теорию интеллектуальных сетей и культурного капитала в соотнесении и противопоставлении параллельным разработкам Бурдьё. Дальнейшая академическая карьера Коллинза (где главными этапами являются работа в Калифорнийском университете в Риверсайде, пригороде Лос-Анжелеса, и в Пенсильванском университете в Филадельфии — по настоящее время) отмечена тремя особенно-

стями — необычайной продуктивностью, широчайшим историко-социологическим кругозором и блеском теоретического мышления.

Отнюдь не случайно столько внимания здесь посвящено научным контактам Коллинза. Он сам представляет блестящий пример верности одного из важнейших собственных тезисов: творчество мыслителя является результатом его прошлых сетевых взаимодействий. В связях Коллинза наиболее любопытными являются тесные контакты с представителями как микро-, так и макросоциологии, специалистами по абстрактной рафинированной философии, политологами, историческими социологами и психологами. В терминах модели интеллектуальных сетей Коллинз находится всего лишь в двух сетевых «шагах» (через Куайна) от всех членов Венского кружка, является также «сетевым внуком» М. Вебера (через Парсонса) и Дж. Мида (через Блумера), прямым учеником Р. Г. Бендикса, Г. Гарфинкеля и И. Гофмана, причем это далеко не все связи, а лишь указание на выгодную центральную позицию в пересечении различных сетей. В творчестве Коллинза все соответствующие ингредиенты представлены, причем не как эклектическая смесь, а как единое стройное здание микро-, мезо- и макросоциальных теорий.

Оставим в стороне сотни статей Коллинза и перечислим лишь его основные книги и учебники: *«Социология конфликта: по направлению к объяснительной науке»* (1975), *«Открытие общества»* (1978), *«Общество дипломов: историческая социология образования и стратификации»* (1979), *«Социологи с середины века»* (1981), *«Веберовская социологическая теория»* (1986), *«Теоретическая социология»* (1987), *«Социологический инсайт»* (1992). Наконец завершив свою 25-летнюю работу, Коллинз издает в 1998 г. свой монументальный труд *«Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения»*, а уже через два года заканчивает новую книгу *«Макроистория: эссе по социологии длительных исторических процессов»* (2000). К научным книгам Коллинза нужно прибавить и его детективный холмсианский роман (изданный от имени, как и подобает, д-ра Дж. Ватсона) *«Случай с кольцом философов»* (1978), где Шерлок Холмс встречается с Бертраном Расселом и другими философами по поводу очередного спасения западной цивилизации.

Для российского читателя нельзя не отметить такой пункт в творческой биографии социолога, как теоретическое предсказание распада «Советской империи» (т. е. Варшавского блока с доминирующим СССР — всей территории, которая контролировалась советскими войсками). Это предсказание, выведенное из общей геополитической теории, было сделано и доложено в ведущих американских университетах в 1980 г., опубликовано в книге *«Веберовская социологическая теория»* (1986). Кардинальным отличием его от многих других предсказаний (Л. Троцкого, Э. д'Анкосс, А. Амальрика и др.) является корректная схема дедуктивного вывода из общей теории (полученной из анализа совсем иных случаев — не России!) и начальных условий для Варшавского блока и СССР в

1980 г. В статье 1995 г. Коллинз сделал основательный методологический анализ успеха и ограничений своей работы; с переводом этой статьи можно ознакомиться в первом выпуске альманаха *«Время мира»* (Новосибирск, 1998/2000).

* * *

Обратимся теперь к самой книге. Один из американских рецензентов остроумно заметил, что книга Коллинза по отношению к самому содержанию мировой философии напоминает грандиозный труд по истории оперного искусства, имеющий лишь один недостаток: автор этого труда — глухой. Действительно, те, кто попытается найти в книге Коллинза обычный для истории философии пересказ и детальный анализ идей прошлого, будут жестоко обмануты. Это совсем не тот жанр.

Коллинз не является ни философом, ни историком философии; сам он называет себя историческим социологом или макросоциологом. Фактически он выстроил новую дисциплину, название которой и вынес в титул книги: *социология философий*. Эта дисциплина является дочерней по отношению к *социологии науки*. Если последняя сосредоточена на современности и редко «снисходит» даже до XIX в., оставляя прошлое другой дисциплине — *истории науки*, то социология философий по Коллинзу — это прежде всего социология интеллектуального развития на протяжении большой исторической длительности.

Главным предметом исследования являются не учения и не философы, но *сети* личных связей между ними, как «вертикальные» (учитель — ученик), так и «горизонтальные» (кружки единомышленников, соперничающие между собой). На основе изучения множества биографических источников Коллинз выстроил несколько десятков «сстевых карт» — схем личных знакомств между философами и учеными для всех рассмотренных им традиций. Этими картами охвачено 2 670 мыслителей. Громадность эмпирического материала не подавляет, поскольку он осмыслен в единой стройной теоретической схеме.

Это единство социологической теории, применяемой к разным эпохам и культурам, следует особенно подчеркнуть, поскольку оно находится в прямом противоречии с цивилизационным подходом, до сих пор почитаемым среди отечественных ученых и подразумевающим уникальность, несравнимость, смысловую замкнутость каждой крупной культурной традиции (то, что Коллинз называет «партикуляризмом»).

Автору книги удается пройти между Сциллой и Харибдой. С одной стороны, везде с интеллектуалами происходит «одно и то же»: идет кристаллизация групп (*<фракций>*); мыслители и их группировки ищут и используют *организационные основы*, спорят между собой, что составляет основу *интеллектуальных ритуалов* с обменом *культурным капиталом* и *эмоциональной энергией*, формулируют *интеллектуальные позиции*, соперничают между собой за *пространство внимания*,

делятся на группы или объединяются в соответствии с линиями противостояния и внешней ситуацией **организационных основ**, заимствуют и распространяют свои идеи, комментируют классиков, переживают периоды расцвета творчества и времена идейного застоя, образуют соответствующие **интеллектуальные сети** (те самые связи личных знакомств между мыслителями), завоевывают **долговременные интеллектуальные репутации** при условии непрерывности спора во многих поколениях, достигают все более высоких **уровней абстракции и рефлексии**, развивая космологические, метафизические, эпистемологические и иные **последовательности**.

С другой стороны, везде и во все времена это происходит по-разному: уникальность отнюдь не игнорируется, но Коллинз показывает, каким именно образом эти неповторимые конфигурации складываются из принципиально общего состава «ингредиентов» интеллектуального творчества.

Этот вызов нашим привычным установкам и ходам мысли является лишь одним из множества содержащихся в книге. Почти каждую крупную тему Коллинз начинает с «расчистки поля» — устранения самых расхожих идейных клише, связанных с данной темой. Это касается таких наших привычных представлений, как «обусловленность творчества личной гениальностью автора», «непознаваемость истоков творчества, лежащих в глубине уникальной и неповторимой личности», «смещение древнегреческой философии к индивидуализму вследствие поглощенности полисов огромной империей», «неподвижность китайской мыслительной традиции», «неспособность китайского стиля мышления к отвлеченным абстракциям», «гармоничное единство индийской религиозно-философской традиции», «вторичность и догматизм мусульманской философии», «передаточная роль мусульманских и иудейских философов от Греции к средневековой Европе», «догматический и нетворческий характер средневековой схоластики», «угнетающее влияние религиозного догматизма и благотворное влияние свободы мысли на творчество», «секуляризация в Европе XVIII-XIX вв. как дух времени», «немецкий классический идеализм как естественное развитие интеллектуальной традиции Просвещения», «утрата былой целостности философии при расщеплении ее на отдельные направления мысли в XX в.», «индивидуализм экзистенциалистов» и т. д. Избавление от иллюзий и мифов, постоянная встреча с новым неожиданным поворотом мысли, который оказывается подкрепленным вполне солидными сравнительно-историческими доводами, — вот один из источников интеллектуального наслаждения от знакомства с книгой Коллинза. Но и это еще не является ее главным достоинством.

В каких же понятиях ухватить основное значение этого фундаментального труда? «Социология философий» являет собой плод интеллектуального творчества, поэтому вполне законно применить к этой работе понятия, модели, концепции, представленные в ней самой. В книге есть достаточно материала для трактовки крупных интеллектуальных свершений. Коллинз не склонен присоединяться

к общему привычному хору восхваления грандиозных творческих фигур, будь то даже Платон, Аристотель, Декарт или Кант. Мысль автора состоит в том, что такого рода мыслителям посчастливилось «пожать плоды» признания той работы, которая в немалой части была выполнена до них и рядом с ними — в интеллектуальных сетях, накапливающих разнородный культурный капитал. При непременном сочетании больших амбиций, достаточной эмоциональной энергии и способности синтезировать разные идейные линии складывается феномен «великого мыслителя». Такая работа всегда связана также с подъемом на новый уровень абстракции и рефлексии, открытием благодаря этому новых концептуальных и проблемных областей, крутым поворотом интеллектуальных траекторий в творчестве последующих поколений.

Рассмотрим с этой точки зрения эмпирическую и теоретическую стороны книги самого Коллинза. Специалисты по истории философии уже высказывают претензии к «вторичности» подхода и недостаточному знанию автором конкретного материала. Действительно, по большей части Коллинз писал книгу не на основе знакомства с оригинальными текстами индийской, китайской, японской, греческой, арабской философий, а лишь используя англоязычные пересказы и комментарии, в некоторых случаях — переводы. Для узкого специалиста по частной философской традиции это скандал: вместо того, чтобы корпеть над изучением древних языков, изучать оригиналы, рукописи и черновики, человек просто берет и использует готовые результаты. В некотором смысле Коллинз действительно «снял сливки», используя весьма солидный объем накопленного в западной традиции материала по истории идей.

Зададимся таким, вопросом: насколько знали и знают о результатах работы друг друга специалисты, например, по китайской, французской, иудейской, индуистской и арабской философским традициям? Можно предположить, что сетевой анализ показал бы если не изолированность, то существенную оторванность соответствующих сетей специалистов друг от друга. В этом разрыве можно убедиться достаточно просто, анализируя библиографии соответствующих работ: арабисты ссылаются почти исключительно на арабистов, а японисты — на японистов, исследователи греческой классики — на таких же классицистов и т. д. Между историко-философскими традициями есть невидимые, но очень жесткие и почти непроницаемые перегородки (существует традиция сравнительной философии, но по большей части работы здесь ограничиваются частными парными сравнениями восточных и западных философских концепций; крупных концептуальных прорывов на этом пути не отмечено).

Значение труда Коллинза не только и не столько в том, что он свел эти традиции вместе: он еще и получил новый синтез. В свое время «снимали сливки» с накопленных интеллектуальных традиций и Платон, и Аристотель, и Шанкара, и ал-Газали, и Фома, и Декарт, и Лейбниц, и Кант, и Гегель. Согласно Коллинзу, их имена стали великими, поскольку полученный ими синтез был не только подье-

мом на новый уровень абстракции и рефлексии, но каждый раз символизировал тот или иной поворотный пункт в долговременных траекториях мышления, открывающий новые пространства проблем.

Сумел ли сам Коллинз в своем синтезе подняться на новый уровень абстракции-рефлексии? приведет ли появление его книги к резким поворотам интеллектуальных траекторий в научном и философском творчестве последующих поколений? открыл ли он сам новые пространства проблем? — вот ключевые вопросы относительно долговременной значимости *«Социологии философий»*. Моя задача здесь состоит только в том, чтобы ориентировать внимание тех читателей, которых данные вопросы заинтересовали.

Что касается нового уровня абстракции-рефлексии, то важно само выделение Коллинзом такой реальности, как *пространство интеллектуального внимания*, в котором появляются и борются между собой идейные позиции. Философская книга теперь выступает не как «самореализация» личности автора или «отражение» конкретно-исторического контекста, а как своего рода шахматный ход в борьбе мыслителей за интеллектуальное внимание в конкретной расстановке соперничающих идейных позиций. Насколько приложима эта весьма абстрактная схема к философскому творчеству разных времен и народов — вот вопрос для вдумчивого и критически настроенного читателя.

Кардинальная роль личных контактов и «сетевой близости» с выдающимися современными мыслителями в уровне значимости интеллектуального творчества — другая абстрактная тема данной книги, распространенная на основные традиции мировой философии. Сюда же относятся раскрытые механизмы с необходимыми и достаточными условиями интеллектуального расцвета, причины рутинизации, схоластизации, стагнации и т. д.

Еще более высокий уровень обобщения достигается Коллинзом в его сравнительном анализе долговременных процессов развития философии в разных регионах мира (гл. 15). Здесь идет учет количества поколений в непрерывно существующем интеллектуальном сообществе, схождения и расхождения крупных идейных линий, взаимовлияния больших сетей и т. д. Нельзя сказать, чтобы такие макропроцессы не рассматривались в истории идей вообще и в истории философии в частности, но такого сочетания жесткой каузальной логики, четкого сравнительно-исторического анализа и широты охвата интеллектуальных традиций, пожалуй, до сих пор еще не было.

Социолог Коллинз после рассмотрения многих сотен концепций философов не избежал соблазна и самому выступить в роли философа. В эпилоге он представляет свою позицию, обозначенную как «социологический реализм». Здесь не место обсуждать ее ценность, истинность, обоснованность или новизну. Но нельзя не отметить, что «болевы́е точки» для своего философского анализа Коллинз выбрал предельно точно: это реальность объектов в современных естественных, математических и социальных науках. Опять же главным козырем

автора является использование ранее накопленного культурного капитала, в данном случае опыта обсуждения проблематики «социальной конструктивности» знания в социологии науки, этнометодологии, радикальной микросоциологии ит. д. Соединение крайне «субъективистских» идей микросоциологии с крайне «объективистскими» представлениями о разветвленных сетях и долговременных «ииниях» преемственности, связывающих интеллектуалов, дает весьма нетривиальный синтез, во многом спорный (особенно в отношении «коммуникативной» природы математических объектов), но очень любопытный и будящий мысль результат. По крайней мере, мнение о том, что Коллинз «глух» к самой философии (см. выше), оказывается попросту неверным.

Можно ли считать, что книга Коллинза откроет новые познавательные пространства, и предполагать существенную последующую смену траекторий научного и философского мышления?

Что касается истории и исторической социологии мышления, то сомнений в этом не возникает. После освоения *«Социологии философий»* нынешним и следующим поколениями полноценная работа в области истории идей будет с необходимостью предполагать учет сетевых факторов, анализ хода борьбы отдельных мыслителей и групп за пространство внимания, изучение специфики и закономерностей связи разных организационных основ с соответствующими перегруппировками интеллектуальных фракций, исследование закономерностей расцвета и стагнации, идейных заимствований и «идейного экспорта», рассмотрение контекста включенности в долговременные интеллектуальные последовательности.

Здесь вполне резонно ожидать резкого поворота интереса исследователей от «личной биографии» мыслителя и «исторического контекста» к сетям, сообществам, структурам пространства внимания, смещению его фокуса, ритуалам, идеям и доктринам как символам группового членства, системам покровительства, влиянию политических и экономических событий на системы поддержки интеллектуальной жизни (нечто подобное уже произошло в литературоведении — смещение внимания от отдельного текста к интертекстуальным связям, в мировом системном подходе к антропологии и т. д.).

Более трудный, но и более интригующий вопрос касается влияния книги Коллинза на современное философское сообщество и на развитие философии вообще. Здесь я вижу семь основных сценариев.

Сценарий 1. Первый и самый простой вариант состоит в игнорировании книги, если не везде, то по крайней мере во многих национальных традициях. К такому «нулевому» развитию событий есть немалые основания, главное из которых то, что книг хороших и разных и так уже очень много, а добавление еще одной ничего в принципе не меняет и изменить не может. Такого рода «приговор» может стать окончательным, но может оказаться характеристикой лишь слабой восприимчивости ныне живущих поколений. Тогда уже нам, а не книге Коллинза, вынесут «приговор» будущие исследователи. Для национальной философской

традиции (например, российской) риск еще больше, поскольку есть прямая опасность в очередной раз остаться на обочине мирового интеллектуального развития. Но к этой теме мы еще вернемся.

Сценарий 2: резкое неприятие книги. Чего в книге хватает, так это поводов для благородного негодования. Рассмотрим, например, такой вопрос: что важнее для нас, философов и обществоведов,— стремление к истине или к утверждению собственной репутации? Большая часть книги Коллинза посвящена демонстрации и обоснованию справедливости второго ответа. Данный аспект книги, особенно вкупе с присвоением рангов философам («первостепенные», «второстепенные» и «третьестепенные»), непременно вызовет волну благонамеренного протеста, формулу которого можно представить примерно так: «Этот Коллинз — типичный американский интеллектual, выросший в атмосфере вечной гонки за статусом и репутацией, меряет всю великую мировую философию на свой аршин. Ему невдомек, что существует и бескорыстное стремление к самой истине».

Те, кто беспокоится прежде всего о чести своего мундира, сохранении «высокого духовного престижа» профессии и собственного спокойствия, вообще могут заменить чтение данной книги повторением на разные лады вышеприведенной формулы. Те, у кого хватит любопытства и терпения на внимательное изучение аргументации Коллинза, с удивлением обнаружат, что траектории «стремления к истине» выдающихся мыслителей прошлого с удивительным постоянством следовали по руслу борьбы за внимание и репутацию в наличной конфигурации противостоящих позиций. Это не означает, что стремления к истине нет или что философам протестовать против тезисов Коллинза не следует. Именно последнее и требуется, но не на уровне поверхностного поношения книги как «оскорбляющей философию», а на уровне действительного анализа обоснованности и глубины аргументов. Лучшей же критикой книги Коллинза будет успешная попытка выскользнуть в своем мышлении и творчестве за пределы и закономерности, заданные Коллинзом. Если кто-то думает, что это легко, пусть попробует.

* **Сценарий 3** также традиционен, но касается уже «модных» и «шумных» книг. Накатывают волны бурного восторга и неприятия, терминология книги становится модным жаргоном, кругом начинают искать и неизменно находить реалии, выделенные Коллинзом, подобно тому как везде находили «детские травмы» по Фрейду, «оппозиции» по Леви-Строссу, «парадигмы» по Куну, «карнавальность» и «полифоничность» по Бахтину. После спада волны популярности появляются новые волны — внимание публики переключается на новые идеи и книги. При этом идеи *«Социологии философий»* окажутся частью сглаженными и ассимилированными в расхожий «джентльменский набор», частью забытыми. В принципе, все остается по-старому, как и в первом случае, по крайней мере до тех пор, пока в следующих поколениях кто-то книгу не откроет и не прочтет заново.

Сценарий 4 состоит в утилитарном использовании некоторых идей Коллинза соперничающими между собой интеллектуалами и группами. К известным философам выстроится очереди честолюбивых юношей, желающих прорваться в «центр сети», появится море новых попыток «идейного синтеза» всего и вся, каждые три философа, собравшиеся вместе, будут объявлять себя «творческим кружком» и «ядром интеллектуальной сети», начнется более целенаправленная и жесткая битва за старые «организационные основы» (политическое покровительство, академические позиции, издательский рынок) и новые (гранты). Переключение внимания с содержания философии на социальную борьбу, разумеется, ударит по качеству мышления, но вряд ли ситуация изменится кардинально. В указанных Коллинзом направлениях деятельности возникнет «структурное давление», полезные ранее стратегии покажут в новых условиях гораздо меньшую эффективность. Непременно появятся «чистые философы», демонстрирующие презрение к социальным гонкам и претендующие на интерес только к содержательным проблемам; за это они в случае успеха получают свою долю репутации и престижа, той же материальной поддержки и т. д. Иными словами, утилитарное использование «социальных технологий успеха», вычитанных у Коллинза, сделает борьбу за внимание и поддержку более интенсивной и жесткой, кардинально ситуацию не изменит, зато на какое-то время дискредитирует саму концепцию Коллинза как «идеологию интеллектуальных карьеристов». Но и это со временем будет преодолено. ' *

Сценарий 5 также состоит в практическом использовании результатов работы Коллинза, но уже не в плане борьбы за репутацию отдельных интеллектуалов, а в плане рациональной организации философской жизни в целях создания оптимальных условий для расцвета творчества; данный сценарий не противоречит остальным и может осуществляться параллельно с каждым из них. Действительно, если получено достоверное знание о необходимых и достаточных условиях расцвета философии (см. конец гл. 6), то почему бы той или иной ассоциации философов (например, Российскому философскому обществу) или исследовательским фондам (РГНФ, РФФИ, МИОН, ИОО и др.) не провести серию мероприятий, направленных на приближение именно к этим условиям? Например, требуется обеспечить такие условия, как «обилие разнородных организационных основ, поддерживающих оппозиционные фракции», «плотные сетевые связи между фракциями» и «долговременное поддержание общего фокуса интеллектуального внимания между фракциями». Прямо и механически этих условий не создать. Здесь нужна самостоятельная теоретическая, программная, организационная, возможно, даже правовая и экономическая работа. Гарантий автоматического появления великих философских учений нет, но на существенную интенсификацию и повышение качества философской работы вполне можно рассчитывать. Даже провал такого рода усилий будет бесполезен, поскольку позволит философам уточнить положения исходной концепции

и больше узнать о социальных условиях и закономерностях собственного творчества.

Сценарий 6 практически невероятен, но все же я его приведу для полноты спектра. В качестве мыслительного эксперимента представим себе ситуацию, что данная книга получила исключительно большую популярность и стала оказывать доминирующее влияние на современное российское интеллектуальное сообщество. В мировой истории мысли так было неоднократно с учениями Платона, Аристотеля и Канта, происходило с доктринами Плотина, Фомы Аквинского, Лейбница, Гегеля, а также (в соответствующих традициях) — с учениями Шанкары, братьев Чэн и Чжу Си, ал-Газали и ал-Фараби. Не так давно сама русская философия находилась почти в полном идейном подчинении у марксизма, причем этот факт нельзя сводить к чисто политическому принуждению. Чем же грозит догматизация «учения Коллинза»? Есть ли чего остерегаться? Постоянный упор в самой доктрине на интеллектуальные конфликты, споры и противостояния не позволит превратить ее в единую жесткую идеологию. Скорее всего, быстро произойдет раскол, например на «философствующих» и «социологизирующих», на «субъективистских» и «объективистских» толкователей учения. Непременно появится мощная «антиколлинзовская» оппозиция. Вместе с тем, чтобы уверенно отстаивать доводы против положений «социологии философий», представители оппозиции вынуждены будут взять в руки то же оружие — широкий историко-сравнительный анализ и альтернативную социологическую теорию. Борьба таких «тяжеловесов» вполне может стать весьма острой и плодотворной. При равновесии сил и возникновении патовой ситуации, скорее всего, появится скептицизм под лозунгом «чума на оба ваших дома» и/или обобщающий синтез с последующим новым циклом расщепления сильных позиций, слияния слабых и т. д. Иными словами, интеллектуальное развитие будет опять-таки продолжаться по модели того же Коллинза, хоть его догматизированное учение и будет раскритиковано. Опасность может представлять только такое доминирование нового учения, которое принуждает отказываться от прежних местных традиций, от собственных идейных культурных корней (см. об этом ниже в обсуждении закономерностей «идейного импорта»). С учетом этой поправки серьезное принятие идей Коллинза, вплоть до «подчинения» им, не остановит интеллектуальную динамику, но лишь сообщит ей новый импульс и глубину.

Сценарий 7 — это тот вариант реакции философского сообщества на книгу Коллинза, который представляется самым интригующим и перспективным. Возможно ли, освоив богатое положительное содержание книги Коллинза, сосредоточить внимание на том, чего в ней нет, но что можно в ней вычитать?

Прислушаемся к тому, что говорит сам автор книги о других учениях: «...несовершенства больших доктрин являются источником их вызова. Но должно быть величие обеих сторон: великие доктрины и великие несовершенства» (гл. 1). Для уточнения существа «великих несовершенств» у Коллинза есть

ключевой термин — *глубокие затруднения*. Это такие проблемы, попытки решения которых ведут к многообещающим результатам, но неизбежно приводят и к следующему слою проблем. Коллинз поставил и решил очень много сложных задач в своей фундаментальной работе, но все же главное ее достоинство носит как бы «апофатический» характер: это то, на что он замахнулся, на что указал, о чем намекнул, что можно у него вычитать, но решения чего в книге нет.

Укажем на самые очевидные примеры в сфере научных проблем. Коллинз утверждает в первой, теоретической, главе возможность предсказывать содержание творчества, представляет для этого резонные доводы, но в остальной части книги почти ничего не предсказывает. Далее, Коллинз обоснованно утверждает, что при *перегруппировках* сильные позиции делятся, а слабые соединяются, но какие позиции и при каких условиях окажутся сильными, а какие слабыми, — до сих пор остается во мраке неизвестности. Коллинз смелыми крупными мазками рисует соединения идейных последовательностей в разных традициях мировой философии, где скрещиваются космологическая, метафизическая, эпистемологическая, оккультная, естественнонаучная, математическая *последовательности*, но почему, при каких условиях это должно происходить так или иначе — опять же неизвестно. Замах сделан, а броска нет. Для многих критиков это будет поводом для злорадства и ехидных насмешек, но рано или поздно найдутся смельчаки, которые осмелятся этот интеллектуальный бросок совершить.

Область глубоких философских затруднений, открывающаяся благодаря «*Социологии философий*», менее ясна, чем область научной проблематики. Более или менее уверенно можно указать на следующие возможные направления мышления.

При всей законной гордости за достоинства философской рефлексии, нам, философам, полезно признать, что весьма основательную рефлексию процессов и закономерностей философского творчества на этот раз совершил отнюдь не философ, а исторический социолог. Однако в книге Коллинза представлена именно *социологическая рефлексия*, что оставляет обширное поле возможностей для философской трактовки нового ценнейшего материала. Действительно, *философская рефлексия* теперь уже не может устраниваться от рассмотрения интеллектуальных сетей, интерактивных ритуалов между философами, идей как символов группового членства, борьбы за внимание, конъюнктуры меняющихся организационных основ и т. д. Все эти реалии теперь должны быть как-то совмещены с нашим философским видением сущности философского же творчества. Особенно перспективными представляются проблемы онтологического статуса выделенных Коллинзом реальностей, таких как «пространство интеллектуального внимания», «культурный капитал», «эмоциональная энергия», «иерархия уровней абстракции-рефлексии» и т. д. Также намечается новый виток развития проблематики, связанной с социальной обусловленностью познания вообще и философского познания в особенности, но теперь уже не в примитивных схемах «со-

циального заказа» или «отражения социального бытия», а при посредстве новых рафинированных моделей макро-, мезо- и микросоциального обусловливания философского творчества. Назовем эту первую выделенную проблемную область **философским осмыслением социальной и макроисторической динамики интеллектуального творчества.**

Второй самостоятельной темой для осмысления становится отношение между теми философскими проблемами, которые мы ставим и решаем (хотя чаще ходим вокруг да около), и всей накопленной сокровищницей мировой философской мысли. Раньше для западных (и русских) философов основным идейным каркасом была европейская традиция, идущая от Древней Греции через средневековую схоластику к философии Нового времени, XIX и XX вв. К остальной философии интерес был скорее «этнографический» — как к далекой экзотике. Идейные заимствования (например, у Шопенгауэра, Толстого или Швейцера) носили частный и спорадический характер. При освоении концептуального и сравнительно-исторического содержания *«Социологии философий»* мы оказываемся в иной ситуации. Философские идеи уже представляются как «единая субстанция» с общими закономерностями развития; отмахнуться от этой реальности — значит, подобно страусу, зарыться головой в песок. Сам принцип соотношения сегодняшней работы отдельного философа с накопленным идейным арсеналом и движением мировой философской мысли становится проблемой. Позволю себе сослаться на личный опыт. Решение о переводе книги Коллинза пришло ко мне в середине выполнения проекта по написанию большой философско-исторической и теоретико-исторической книги. Начиная работу над переводом, я планировал после ее окончания вновь приняться за свой начатый труд. Однако на середине перевода книги стало ясно, что прежним способом писать собственную работу уже нельзя: не учитывать сделанного Коллинзом — значит не использовать новое пространство рефлексии, новое обобщение развития разнородных философских традиций и соответствующие идейные возможности. При этом любые попытки полностью учитывать и детально анализировать раскрытые Коллинзом реалии философского творчества — от личных встреч с другими философами до анализа структуры пространства внимания и динамики борьбы между окружающими интеллектуальными фракциями — приводят к остановке самого решения поставленных задач. Такое затруднение, когда перед каждым шагом требуется сделать еще сорок вспомогательных шагов, может быть полусутоливо названо **проблемой философской сороконожки.**

Если бы это касалось только частных творческих затруднений отдельного философа, не стоило бы здесь об этом говорить. Мой тезис, однако, состоит в том, что «проблема философской сороконожки» имеет более широкую общность и более высокий статус. Это то, что Коллинз называет **глубоким затруднением**, — проблема, попытки решения которой приводят к новым, более глубоким проблемам. Действительно, любое решение о способе и характере учета сетевых,

микро-, мезо- и макрореалий философского творчества в самом этом творчестве (включая «нулевое» решение о полном игнорировании данного уровня рефлексии) требует собственного обоснования. При этом ни из каких научных данных такое обоснование вывести уже нельзя, оно должно носить философский характер. Любые же серьезные попытки такого обоснования открывают новые области философского творчества.

Третья крупная проблемная область, открывающаяся благодаря книге Коллинза, касается сущности философии, особенностей ее динамики и перспектив в будущем. Здесь я имею в виду прежде всего противопоставление Коллинзом закономерностей развития философии, социальных наук, с одной стороны, и естествознания, математики — с другой. Если очень коротко, то в первой группе действует динамика расколов и слияний фракций, *закон малых чисел* (см. начало гл. 2) без достижения какого-либо уровня согласия, тогда как во второй группе достигнутое согласие между исследователями по поводу результатов наблюдений, экспериментов, доказанности теорем устанавливает общую платформу познавательного консенсуса и фокусирует внимание на переднем крае науки, смещающемся к новым проблемам (см. гл. 10 и Эпилог). Вопрос состоит в том, согласны ли философы и социальные исследователи мириться с тем, что их дисциплины навечно обречены на «пробуксовку» — бесконечное движение на месте или коловращение в калейдоскопе абстракций без поступательного и кумулятивного движения, свойственного естествознанию и математике.

«Нулевое» решение, состоящее в любых формах оправдания такого «вечного возвращения», опять является самым очевидным, находится в полном соответствии с видением Коллинза, но ни к чему не ведет. Гораздо более обещающим (хоть и не гарантирующим успеха) является протест против такой трактовки Коллинзом философии и социальных наук. Что касается последних, то здесь уже имеются очень серьезные основания надеяться на прорыв к достижению консенсуса относительно достоверности многих эмпирических результатов и некоторых объяснительно-предсказательных теорий, к соответствующей поступательной динамике социально-научного познания (здесь я имею в виду работы самого Коллинза по предсказанию распада Варшавского пакта и СССР, а также теоретические результаты Р. Карнейро, А. Стинчкомба, Т. Скочпол, К. и М. Эмберов, М. Манна, Д. Литтла, К. Чейз-Данна, Т. Холла, С. Сандерсона, А. В. Коротаяева, Н. Н. Крадинд и многих других, см. выпуски альманаха *«Время мира»*).

С философией дело обстоит сложнее. Если определить ее как *мышление, направленное на предельное обоснование любых суждений и построение целостного осмысленного образа окружающего мира и места в нем разумных существ*, то можно усмотреть внутреннюю противоречивость и определенную безнадежность в самом этом «проекте». Действительно, чем более глубокие, специальные или достоверные основания мы изобретаем для самых разных суждений, тем меньше шансов построить из этого материала целостный осмысленный образ мира. И

напротив, чем более целостен и концептуально строен такой образ, тем больше будет сомнений относительно обоснованности соответствующих суждений, причем от самых общих до самых конкретных, касающихся мелких фрагментов окружающего мира. Все сказанное только еще раз подтверждает коллинзовское видение философии как непрекращающегося движения «острия философской абстракции». В противопоставлении с естествознанием и математикой становится ясно, что это движение «в никуда», своего рода «бег на месте».

Теперь вопрос поставим так: можно ли, не теряя сущностных черт философии — ее претензий на трактовку предельных оснований любых суждений и целостное осмысление мироздания, — выскользнуть из модели «вечного возвращения» и встать на путь, схожий с поступательным, кумулятивным развитием, основанным на систематическом достижении познавательного консенсуса, который характерен для математики и естествознания? Вопрос этот не является абсолютно новым — к полной достоверности системы философии (диалектики, логики, метафизики) стремились и Аристотель, и Прокл, и Ибн Рушд, и Фома Аквинский, и Декарт, и Спиноза, и Лейбниц, и Кант, и Фихте, и Гегель, и многие другие. В незападных традициях также есть серьезные попытки построения стройных и завершенных философских систем (Нагарджуна, Дигнага, Шанкара, Фацзан, Ибн Сина, ал-Газали, Ибн Рушд, Маймонид и т. д.). В XX веке примерно такая же задача ставилась Расселом и ранним Витгенштейном, формулировалась Гуссерлем в построении «философии как строгой науки», а проект «освобождения от метафизики» и создания совершенного научного языка в Венском кружке был вдохновлен примерно тем же интеллектуальным стремлением. Новизна же поставленного вопроса касается смещения внимания от частной философской системы (которая уж точно не может быть абсолютной и окончательной, что касается, между прочим, и любых естественнонаучных теорий) к самому пути развития мировой философии. Итак: как должно быть преобразовано философское творчество, чтобы, не отказываясь от своих высоких претензий (см. выше), встать на путь кумулятивного поступательного развития с накапливаемым интеллектуальным согласием? Метафорически тот же вопрос можно поставить так: как «спрыгнуть» с «философской карусели», но не перестать при этом быть философом?

Сформулируем тот же вопрос по-другому. Есть ли вообще философское знание, либо удел философии — всего лишь накапливающиеся мнения? Возможны ли в философии настоящие *открытия*? Заметим, что историко-философское знание о взглядах философов прошлого является лишь эмпирическим научным, но никак не философским знанием. Открытие нового философского манускрипта или факта идейного влияния опять же будет научным, но не философским открытием. Появление новых понятий, моделей, схем, логических ходов аргументации — это важнейшие интеллектуальные накопления, но не открытия в собственном смысле слова. Используя социологическую трактовку Коллинзом

революции в математике и естествознании как появления «науки быстрых открытий» (гл. 10), сформулируем следующий критерий. Необходимыми характеристиками **знания** являются как достаточно широкий уровень согласия среди профессионалов, так и их способность разными способами и с надежно воспроизводимым результатом подкрепить достоверность этого знания в ясной последовательности познавательных процедур. **Открытием** при этом следует считать прорыв к такому надежно подкрепляемому знанию.

Разумеется, философы, особенно иррациональной и обскурантистской направленности, вольны приводить другие, специфические характеристики философского знания *per se*. Однако это не отменяет жесткого приговора, сделанного с учетом высокой планки эпистемологических требований «по гамбургскому счету»: **до сих пор в философии настоящих знаний нет.**

Сам Коллинз прямо об этом не говорит. Напротив, книга полна вежливыми реверансами социолога в сторону философов и философии. Поэтому здесь я специально с особой жесткостью формулирую вывод, прямо следующий из анализа Коллинзом различия философского и научного познания. **Ни знаний, ни открытий в философии нет; в ней накапливаются только мнения; соответственно, в философии нет и поступательного познавательного продвижения.**

Последний тезис обескураживает, а у философов, стремящихся к истине как таковой, должен вызывать естественное желание его опровергнуть. Легкий путь дискредитации самой книги и автора уже рассматривался выше, в интеллектуальном отношении этот ход предсказуем, тривиален и концептуально малопродуктивен. Гораздо более смелым шагом было бы доказать обратное делом: показать, кто и когда совершил философское открытие и получил настоящее, достоверное философское знание, причем согласно вышеприведенному критерию. Есть возможность и еще более амбициозная: стремиться к получению настоящих знаний и совершению настоящих открытий. Такая направленность подразумевает готовность к достижению согласия относительно уже полученных философских результатов и способность их использовать в смещающемся к новым проблемам фронте исследований. Представим на минуту, что появилась такая долговременная традиция с наслаивающимися достоверными результатами и достижением согласия среди философов на каждом уровне. Резонно предположить, что рано или поздно кто-то не устоит перед соблазном обрушить всю эту стройную башню, предложив совсем иные критерии философского обоснования. Это и будет следованием предсказанной Коллинзом конфликтной стратегии в вечной круговерти — динамике философских противостояний согласно «закону малых чисел». Заметим, что в науке также существуют и плодятся защитники идеи «плоской Земли» и ниспровергатели теории относительности. Разница в том, что никакого признания среди профессионалов они не добиваются — караван получения новых научных знаний идет своим путем. Вырвется ли когда-нибудь философия из пространства мнений в пространство знания? Возможно ли это вооб-

ше? Если да, то что для этого нужно? Если нет, то на каком основании философия считается сферой познания, а не, скажем, интеллектуализированного эстетического «дискурса»?

Так или иначе, наибольшую пользу философы и философия извлекут из книги Коллинза, если воспримут ее как серьезнейший вызов, ставящий под сомнение всю эту почтенную традицию. Именно вследствие осознания такого рода глубоких интеллектуальных кризисов и могут появиться новые значимые результаты, может произойти прорыв к новым областям философского мышления.

«Социология философий» не только толкает к постановке такого рода глобальных вопросов, но и предлагает богатейший материал для размышления и использования. Поставим, например, такой вопрос: что может играть роль «твердой платформы» для достижения согласия между философами, сходной с достоверностью математических доказательств и воспроизводимостью естественнонаучных экспериментов? У Коллинза сразу можно найти, как минимум, следующие относительно твердые и надежные основы, которые не могут игнорироваться современной философией:

а) логика аргументации, отточенная математическими методами, само поступательное развитие математики как науки об абстрактных структурах (см. гл. 13, Эпилог);

б) достигнутые естественнонаучные знания и сам факт поступательного развития естественных наук (гл. 10, 15); развитие материальных технологий, превращающих интеллектуальные конструкты в реалии повседневности (гл. 10, Эпилог);

в) общая история философии, структурированная либо великими творческими фигурами (гл. 2), либо периодами расцвета и застоя (гл. 6-10), либо интеллектуальными сетями и линиями идейной преемственности (материал гл. 3-14), либо сдвигами материальных основ интеллектуальной жизни (гл. 12, 14), либо «глубокими затруднениями» и последовательностями уровней абстракции-рефлексии (гл. 15);

г) сама возможность появления общего пространства внимания — той «реальности», которая может быть общей для участников дискуссии (интеллектуального ритуала), даже когда встречаются идейные оппоненты.

Достаточно ли этих ингредиентов, какие нужны еще, реализуема ли вообще или является изначально утопической идея превращения философии в поступательный процесс, основанный на накоплении общего согласия, — вопрос самостоятельного исследования и отдельного изложения. Здесь важно лишь зафиксировать, что историко-социологический труд Коллинза наталкивает мышление на новые вполне философские проблемы или новые подходы к ключевым проблемам философии. Проблема «философской карусели» — показательный, но далеко не единственный пример.

Четвертое проблемное направление относится к этической традиции. В связи с книгой Коллинза новое звучание получает почтенный этический вопрос о

предназначении «мудреца», «совершенного мужа», философа. Акцент с индивида смещается даже не на социальный слой («интеллигенцию»), а на все долговременное интеллектуальное сообщество, насчитывающее десятки поколений на протяжении двух с половиной тысяч лет.

Упорное противопоставление Коллинзом интеллектуальных и «мирских» забот неизбежно внушает образ интеллектуального мира как единого огромного монашеского ордена, общего для всех стран и континентов, существующего уже многие десятки поколений. Именно самосознание этой глобальной общности интеллектуалов всей мировой истории, достижению которого явно послужит *«Социология философий»*, порождает новый пласт этических проблем.

Достаточно ли для философа обычного комфорта принадлежности к группе, тем более столь древней, престижной и могучей? Есть ли настоящие основания для такой гордости? Не напоминаем ли мы порою перемигивающихся римских авгуров? Что означает для жизни философа и для его профессиональной работы осознание себя частью большого исторического целого — «глобального ордена интеллектуалов»? У трезво мыслящего социолога Коллинза такого рода вопросы не возникают, по крайней мере, в книге они не формулируются, но после знакомства с нею эта проблемная область высвечивается. Несказанное оказывается не менее (а то и более) важным, чем сказанное.

Нельзя не коснуться еще одной темы, достаточно щекотливой и болезненной. Речь идет о практически полном отсутствии России и русской философии в представляемом русским читателям солидном издании почти энциклопедического масштаба.

Мы еще можем скрепя сердце мириться с тем, что греческая и западноевропейская, китайская и индийская философские традиции старше, богаче и более уважаемы, чем наша русская философия. Но если автор уделяет также специальные главы японской, арабской, еврейской, американской философским традициям, которые мы привыкли считать второстепенными, и при этом ничего не говорит о русской — это уже скандал. Не скрою, мне, как и большинству соотечественников, такой расклад кажется весьма обидным и несправедливым. Появляющиеся в одной из схем европейской интеллектуальной сети (гл. 14, рис. 14.2) имена Белинского, Герцена, Бакунина, Чернышевского, Писарева вместе с Тургеневым, Достоевским и Нечаевым (!) могут просто вызвать нервный смех. Единственный раз, когда речь идет о французском экзистенциализме, Коллинз вскользь упоминает «бердяевский кружок консервативных богословов-эмигрантов». Ни о Чаадаеве, ни о Соловьеве, Кропоткине, Розанове, Шестове, Франке, Булгакове, Богданове, Ильине, Флоренском, ни о Вернадском, Савицком, Лосеве, Бахтине в основном тексте книги не говорится вообще. И все это на фоне достаточно детальных сведений о множестве, прямо скажем, не первостепенных по философской значимости и большинству неспециалистов вовсе неизвестных арабских, японских, индийских авторов, не говоря уже об упоминании в тексте

книги и ее гигантском справочном аппарате даже не сотен, но тысяч имен философов (что-то в отношении нашей интеллектуальной традиции Коллинз попытался исправить в своем предисловии к русскому изданию, но болезненность ситуации, конечно же, не исчезла).

Весьма слабым оправданием может служить ограничение Коллинзом временных пределов своего повествования (до конца XIX в.), поскольку строго этот принцип не выдерживается: для западноевропейской и американской философии сделано исключение.

Кто-то из русских читателей может попросту отбросить с негодованием такую книгу, не вынеся оскорбления. Попробуем все же рассудить, какую пользу можно извлечь из учета действительно обидного факта игнорирования автором книги одной из наших национальных святынь — русской философии.

Во-первых, перед нами оказалось не сдобренное светской вежливостью или «политкорректностью» реалистическое представление о том, какое действительно место русская философия занимает в основных историко-философских трудах западных (и не только западных) авторов, послуживших главным материалом книги Коллинза. Найди он в них больше материала о русских философах, чем, скажем, об арабских или японских, он, без сомнения, включил бы в книгу и русскую главу.

Во-вторых, по уже упомянутому принципу великих несовершенств, то, что не сделано Коллинзом на материале русской философии, вполне может (и должно!) быть сделано кем-то другим, прежде всего теми отечественными специалистами в данной сфере, которые найдут подход Коллинза перспективным. Если, например, взять за основу такой представительный компендиум, как *«История русской философии»* В. В. Зеньковского, то открывается обширное поле для социологического изучения интеллектуальных сетей русских философов. Это, кстати, представит прекрасную возможность независимой проверки закономерностей, выявленных Коллинзом, для других философских традиций. (Вероятно, именно с этой мыслью Коллинз в своем предисловии к русскому изданию представил максимально сжатую и четкую схему своего метода сетевого анализа.)

В-третьих, книга Коллинза, представляющая западную историко-философскую традицию, где места для русской философии почти нет, как ни парадоксально, может сослужить хорошую службу для нового расцвета и соответствующего подъема мировой репутации русской и современной российской философии. Рассмотрим данный пункт более детально.

Что бы ни толковали модные политические публицисты, история вовсе не кончилась, в том числе и интеллектуальная история. Никакие прошлые предсказания о конце света не сбылись; следует думать, что, несмотря на глобальные трудности, с которыми столкнется наступивший XXI век, жизнь человечества на планете не прекратится. Через 100, 200 и 300 лет будут города, университеты,

профессора, в том числе те, кто занимается интеллектуальной историей, а значит, и историей идей начала XXI века, т. е. нашего сегодняшнего времени.

Что же они увидят? Что привлечет их внимание? Какую оценку получит соответствующий период развития русской философии? Увы, западные исследователи XX века, чьи труды послужили главными источниками исследования Р. Коллинза, уделили крайне мало внимания русской философии XVIII-XIX вв. и даже XX в. Возможно, они полагают ее полностью производной от западноевропейской философии и не считают нужным особо выделять в сравнении, например, со шведской, финской, норвежской, португальской, канадской, турецкой, бразильской, мексиканской и прочими национальными философскими традициями, которым также почти не уделяется внимание.

Почему же в столь выигрышном положении оказались китайская, индийская, арабская и японская философии? Ответ очевиден: древность, самобытное самостоятельное развитие, внутреннее идейное богатство. К этому надо прибавить активность агентов «идейного экспорта» (в терминологии Коллинза), примерами которых могут служить Судзуки, Рамакришна, Радхакришнан и др. Напрашивающийся вывод из проведенной аналогии имеет изоляционистскую направленность: отказаться от «идейного импорта», развивать только свои исконные мыслительные традиции, соответственно, свести к минимуму переводы западной литературы и, конечно же, не тратить время и силы на изучение огромной книги Коллинза, тем более что сам он русскую философию практически исключил из общемировой традиции.

Читатель, вероятно, ждет быстрого и стандартного опровержения такого изоляционистского вывода. Однако вопрос, оказывается, имеет двойное дно. Дело в том, что перманентная зависимость от идейных заимствований, поступающих с Запада,— это действительно беда русской философской мысли. Не успевая «переварить» поступившие доктрины и приступить к собственному творчеству, русские мыслители уже вынуждены осваивать еще более новую идейную моду.

Тот же Коллинз говорит много любопытного о роли заимствований («идейного импорта»), хоть и в применении к другим историческим случаям (см. конец гл. 8). Между прочим, это имеет прямое отношение и к ситуации перевода и издания самой книги Коллинза в России. Читатель может догадаться, какие чувства испытывал автор этих строк, когда переводил, например, эмпирическое обобщение, состоящее в том, что заимствование идей души творчество самих «идейных импортеров», а новое конструктивное творчество обычно появляется лишь по прошествии поколений после заимствования (там же).

Является ли замыкание спасением? Увы, после начала широких культурных контактов (как минимум, после воцарения Романовых в начале XVII в.) надежды на это беспочвенны. Запреты были реальны и сильны: при Екатерине — на французское вольнодумие и масонство, при Николае I — на немецкую философию, при Александре III и Николае II — на немецкие социалистические и французские

демократические идеи, при Сталине, Хрущеве и Брежневе — практически на всю современную зарубежную философию как «буржуазную». Однако чем сильнее были запреты, тем сильнее была тяга к запретному плоду, тем большую сакральность приобретали соответствующие идеи и имена.

Как же выскользнуть из перманентной зависимости от идейного импорта? Как усилить процессы самостоятельного философского развития? Из книги Коллинза можно почерпнуть много полезного для ответа на эти вопросы. Помогает опять же широкий исторический кругозор автора. Со сходными проблемами зависимости от идейного импорта сталкивались китайские буддисты по отношению к индусам (гл. 6), японцы по отношению к китайцам (гл. 7), мусульманские философы по отношению к греческой традиции (гл. 8), иудейские философы по отношению к мусульманским (там же), ранние средневековые схоласты по отношению к арабской философии и аристотелизму (гл. 9), итальянские гуманисты по отношению к греческой и латинской классике (там же), немцы XVIII в. по отношению к французам (гл. 11-12), французы XIX — начала XX в. по отношению к немцам (гл. 14). Изоляционизм не помогал нигде, но факторами успеха были скорее освоение, «переваривание» — соединение привнесенных идей с местной традицией и превращение в собственные интеллектуальные орудия, построение синтетических конструкций, соединяющих разнородные элементы. Наконец, одним из главных стимулирующих начал оказывается как раз «экспорт идей»!

Практические выводы по поводу использования результатов Коллинза российским философским сообществом достаточно прозрачны. Воспользоваться можно и тем, что сам Запад, прежде всего США и Западная Европа, еще далеко не освоили этот монументальный труд. (В присланном мне шутовском «отчете» о том, как происходило обсуждение *«Социологии философий»* в одном из известных и респектабельных американских университетов, сказано следующее: «Высказывания разделились на две категории: „Ну, да-а-а, крупно, весьма крупно, э-э-э" и „М-да-а, крупно, но я не уверен, что убежден во всем, н-да-а, не убежден". Другие варианты мычания: „А как это вообще можно измерить?" и „Ну, это совершенно мужской подход"».)

По каким-то причинам самой динамичной в интеллектуальном освоении книги оказалась Канада, где уже прошел посвященный *«Социологии философий»* симпозиум с участием самого Коллинза и таких видных фигур, как Марио Бунге. Летом 2000 г. вышел целый номер журнала *«Philosophy of Social Science»*, посвященный только этой книге. Освоение культурного капитала, заложенного в *«Социологии философий»*, ставит любого современного интеллектуала (философа, социолога, историка) в весьма выгодную позицию: он может превратить представленное в ней информационное богатство западной историко-философской традиции и теоретическую глубину мысли автора книги в свой собственный арсенал интеллектуального творчества. Если русская философская

мысль настолько хороша и сильна, как мы хотим думать, то ее достоинств должно быть вполне достаточно, чтобы обретенный культурный капитал сделать из чужого своим. Так, например, поступали схоласты с Аристотелем, гуманисты — с Платоном, английские эмпирицисты — с Декартом, немецкие идеалисты — со Спинозой и Юмом, французские экзистенциалисты — с Гуссерлем и Хайдеггером, американские социологи — с Вебером и Дюркгеймом. (Между прочим, советские философы сделали такой «идейный импорт», как учение Маркса, своим культурным капиталом, причем он до сих пор остается краеугольным камнем в отечественной философской традиции, а забвение философии марксизма было бы непозволительным обеднением современной российской мысли.)

Главное требование для эффективного идейного заимствования — не переходить полностью и некритично на новый язык, забывая собственные достижения (что характерно, например, для нынешних московских адептов постмодернизма), поскольку из такого ненадежного седла скоро выбьет новая ударная волна идейных заимствований.

Следующий шаг состоит в формировании в современной российской философии общего пространства внимания, в осознании сути противоречий между имеющимися основными позициями (например, марксизм, цивилизационный анализ, религиозно-идеалистическая традиция, веберизм и др.). Творчество будет развиваться именно благодаря энергии конфликта. С этого плацдарма можно и нужно осуществлять уже обратную экспансию — «экспорт идей», вмешиваясь в текущие споры европейского, американского (и шире — англоязычного), а также японского, арабского, латиноамериканского и других интеллектуальных миров, показывая везде силу разработанных в России интеллектуальных орудий.

Проведем небольшое обобщение: импорт технологии для последующей экспансии на внешний рынок и экспорта готового продукта — нормальная и эффективная схема производства в современном мире глобальных коммуникаций. Как видим, она вполне подходит и для «интеллектуальной технологии» (сравнительно-исторического и социологического анализа мировой философии), духовного производства (конструктивного философского мышления в России) и «готового продукта» — новых идей, рожденных российскими мыслителями и предлагаемых мировому философскому сообществу.

* * *

Скажу несколько слов о принципах, положенных в основу перевода. В целом, если не считать объема, перевод не составил сверхъестественных трудностей. Мысль Коллинза обычно сильна и ясна, язык достаточно прозрачен, нередко афористичен, встречающиеся меткие образы и смелые метафоры не затемняют, но оживляют текст. Тем не менее читатель нашего перевода, по-видимому,

встретится с трудностями в понимании, испытает определенную напряженность, а то и неудовольствие от насыщенности некоторых мест специальной терминологией, встречающейся тяжеловесности и громоздкости синтаксических конструкций, непривычности лексики. При желании вполне можно было бы «обтесать» перевод, сгладить острые углы, разбавить интеллектуальную плотность текстовой фактуры. Речь здесь идет о самой стратегии перевода научно-философских текстов.

Главное в книге Коллинза — не красота слога, не общедоступная легкость, но интеллектуальная новизна. Новое не может и не должно восприниматься гладко, легко и без усилий, в том числе и в плане неизбежной необходимости освоения читателем нового понятийного строя, новой логики мышления. Поэтому главным приоритетом при переводе была *адекватная передача мысли автора*. Почти на каждой странице оригинала есть места, где требования к гладкости и привычности русского языка вступают в противоречие с адекватностью и полнотой передачи мысли.

Чтобы объяснить принятые при переводе приоритеты, расскажу маленький эпизод, который произвел на меня большое впечатление. Бывший у меня в гостях коллега — университетский профессор философии, владеющий несколькими европейскими языками, — ознакомился с оригиналом книги Коллинза и, разумеется, попросил почитать. Поскольку книга была нужна для перевода, я мягко отказал, сказав, что в будущем будет возможность ознакомиться уже с русским переводом. Ответная гримаса поначалу меня обидела, но суть неудовольствия состояла в следующем: философские книги при переводе на русский так безбожно перевираются и упрощаются, что от их подлинного смысла остается лишь намек. Результатом этого краткого разговора было мое твердое внутреннее решение сделать перевод максимально адекватным смыслу оригинала, как бы потом меня ни ругали за трудность понимания текста, тяжеловесность русского языка и т. д. В связи со сказанным хочу выразить благодарность моей аспирантке, выполнившей большую работу по редактированию и общей подготовке текста, Юлии Борисовне Вертгейм, за практическое следование этому принципу, редакторам Алле Дмитриевне Журавлевой и Елене Владимировне Мишуровой, а также руководству издательства «Сибирский хронограф» за проявленное (хоть не без понятного сопротивления) понимание.

Как переводчики, мы рады бы претендовать на то, что не сделали ни одной смысловой ошибки, но такое просто невозможно при подготовке столь объемного перевода в сжатые сроки. Поэтому мы будем благодарны за все замечания, касающиеся неточности или искажений в передаче интеллектуального содержания текста и готовы внести исправления при допечатке тиража или следующем издании.

Вторым приоритетом перевода было приемлемое качество русского языка, именно приемлемость, но не простота, не изящество и не красочность. Упреки

относительно качества синтаксиса и лексики мы также принимаем, но желательно вместе с конструктивными предложениями: как в каждом конкретном случае передать без искажений мысль автора лучшим образом.

Наконец, третьим приоритетом была лексическая и интонационная адекватность перевода. Из нескольких вариантов передачи предложения или фрагмента, удовлетворяющих первым двум критериям, выбирался тот, что сохранял максимум лексических значений и коннотационных нюансов соответствующей части оригинала. При этом, где возможно, мы следовали прямо за текстом, а в иных случаях старались передать частные значения и интонации собственными средствами русского языка, но весьма редко отступая далеко от оригинала. Опять же, насколько успешно мы справились с этой задачей — судить читателю.

* * *

В конце статьи хочу вернуться к обсуждению масштаба значимости *«Социологии философий»* Рэндалла Коллинза для глобального самосознания интеллектуалов и для теоретического осмысления истории идей. Лучший способ оценки здесь — соотнесение с уже известными работами, сопоставимыми по тематике и широте охвата. Признаюсь: работ такого теоретического уровня, посвященных философско-богословскому и научному творчеству с единством взгляда на традиции разных мировых регионов, мне не известно. Что касается анализа только западной традиции философии, то и здесь можно поставить рядом лишь знаменитые историко-философские труды Гегеля и Б. Рассела, возможно, исследования по логике и истории науки Т. Куна, К. Поппера и И. Лакатоса (кстати, у Коллинза есть неявные идейные переклички со всеми этими авторами). Верна или нет столь высокая оценка *«Социологии философий»*, покажет время, но именно такова высота планки для оценки интеллектуальной значимости этого фундаментального труда.

Масштаб значимости данной работы, в точном соответствии с моделью самого Коллинза, будет адекватно оценен лишь по прошествии трех-четырех и более поколений. Современность — это «густой туман», но даже в нем просматриваются контуры той интеллектуальной громады, которую выстроил Коллинз. Высказанное в начале статьи утверждение о том, что книга Коллинза может стать началом движения мировой философии от одной эпохи («социологически наивной») к другой («социологически зрелой»), сделано мною совершенно серьезно и с полной ответственностью.

* * *

Особую признательность выражаю автору книги Рэндаллу Коллинзу. Дело не только в том, что он уделил достаточно большую часть своего времени и вни-

мания консультациям по переводу. Сама работа над переводом этой книги, несмотря на постоянные трудности и гигантский объем, доставляла нам истинное интеллектуальное наслаждение — удовольствие от долгой плодотворной беседы с умным и знающим человеком, радость от встречи со столь щедро рассыпанными в книге новыми, глубокими и сильными мыслями.

Позвольте выразить надежду, что, несмотря на все погрешности перевода, читатель *«Социологии философий»* разделит с нами это дивное чувство соприкосновения с мощью теоретического мышления автора, блеском его таланта и эрудиции, ощущение присутствия при грандиозном интеллектуальном прорыве как в социологии, так и в самой философии.

Доктор философских наук, профессор Н. С. Розов
Апрель 2001 г., Новосибирск, Академгородок

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Данная работа является попыткой применить социологический метод к объяснению фрагментов мировой истории идей. Используемый здесь метод отличается от некоторых других форм социологии знания, поскольку исходит из того, что непосредственное социальное влияние на конструирование идей оказывает сетевая структура отношений между интеллектуалами. Обстоятельства, связанные с общественными классами, экономические и политические факторы находятся скорее на заднем, чем на переднем плане социальной причинности, а их влияние опосредовано действием социальных сетей. Этот метод анализа может быть применен к гораздо большему числу случаев, чем было исследовано мной в данной книге. Метод включает следующие шаги.

Во-первых, следует собрать большое количество исторических описаний некоторой области культурного производства: это могут быть философы, ученые какой-то конкретной специальности, музыканты, писатели или художники. К настоящему времени большая часть такой работы проделана относительно отдельных случаев из определенных периодов мировой философии; однако вполне резонно предположить, что такой подход может быть распространен и на другие сообщества философов и деятелей культуры во многих других областях.

Во-вторых, нужно ранжировать таких интеллектуалов в соответствии с долей внимания, полученной ими в позднейших исторических источниках. В последующем обсуждении я буду касаться только философов, но должно быть понятно, что данный подход мог бы быть применен и к другим видам культурного производства. Лучше использовать некий исторический метод, чем полагаться на свою собственную интерпретацию культурной значимости тех или иных авторов. Дело в том, что настоящая значительность философа может быть установлена, только когда большая сеть, простирающаяся на несколько поколений, развивает определенные идейные течения и делает их фокусом внимания для противостоящих друг другу соперничающих способов мышления. Поэтому невозможно провести социологически удовлетворительный анализ творчества наших собственных современников или даже представителей предшествующего нам поколения (иными словами, тех, кто был уже стар, когда мы были молоды; я считаю, что полная смена поколений в области культурного производства происходит

примерно в течение 35 лет). Мы еще не можем понять, кто из наших современников значителен, а кто будет представлять лишь третьестепенный или временный интерес, до тех пор, пока два последующих поколения не разовьют программы, дающие место идеям тех или иных наших современников; в более «социологическом ключе» я бы сказал так: невозможно оценить значительность современников до тех пор, пока более поздние поколения не станут использовать имена прежних мыслителей как символы, или эмблемы, определенных способов мысли, широко распространенных в собственных сетях этих поколений.

В-третьих, проводится исследование личных связей между философами. Кто был учителем каких учеников? Кто был чьим другом или коллегой, особенно на ранних, формативных стадиях жизненных карьер? Кто был чьим соперником или противником? Велись ли споры в частном порядке, на публике или в письменной форме? Теперь на основе информации о связях такого рода мы можем начертить сетевую схему. В типичном случае мы получим структуру, распространяющуюся в нескольких направлениях: «вертикально» во времени — от одного поколения к другому, «горизонтально» — среди современников, являющихся коллегами, союзниками, а также соперниками, которые критикуют друг друга в связи с интеллектуальными вопросами. Мы также включаем в эти сетевые схемы тех индивидов, у которых нет связей с другими лицами в данной сети. Мы полагаемся на исторический материал при решении вопроса о том, кто находится в области культурного производства и насколько близко от центра; поэтому в сравнительных целях мы также нуждаемся в информации о тех, кто находится на периферии или в изоляции. На основе результатов моего исследования я полагаю, что в типичном случае мы обнаружим устойчивую структуру, или паттерн, тесных личных связей между наиболее значительными мыслителями (получившими наивысшие ранги по методу, указанному выше), однако нам следует считать этот факт эмпирическим — тем, который в каждом случае должен быть заново установлен. В гл. 2 я показываю некоторые методы вычисления связей между философами, учитывающие не только прямые, но также опосредованные контакты, накапливающиеся на протяжении нескольких звеньев и вертикальных, и горизонтальных цепочек. Хорошо было бы исследовать эти паттерны опосредованных связей для каждого нового изучаемого нами случая; дело в том, что такие опосредованные связи показывают, каким образом более крупный процесс культурного творчества пронизывает структуру интеллектуального сообщества.

Такого рода сетевая схема некоторой области культурного производства представляет пространство внимания. Иными словами, в ней описывается модель наиболее интенсивно сфокусированных процессов общения между людьми, которые транслируют прежний культурный капитал и превращают его в новую культуру. Сетевой метод предполагает некую лежащую в основе социологическую теорию, поскольку в действительности все методы подразумевают некую теорию, в рамках которой они полезны: в данном случае теория состоит в том,

что в непосредственных личных контактах повышается интенсивность эмоций, а внимание сосредоточивается на вполне определенных центральных спорах. Благодаря личным контактам также быстрее всего происходят сдвиги в аргументации, поэтому индивиды, находящиеся ближе других к центру данных сетей, пользуются преимуществом при осуществлении очередных шагов и формулировании последующих идей, которые и дальше будут удерживать внимание. Конечно же, есть возможность получать идеи посредством чтения других авторов, и можно было бы применить более традиционный метод учета «идейных влияний» через изучение того, кто какие книги читал. Однако в моей социологической теории утверждается, что в конкуренции за ограниченное пространство внимания весьма значительное количество индивидов имеют доступ к уже имеющемуся культурному капиталу, который позволяет им формулировать новые идеи; однако только те немногие индивиды, которые сделают данные шаги быстрее всего, получат социальное внимание, а наряду с ним и эмоциональную энергию для продолжения разработки своей позиции в пространстве интеллектуального внимания.

Когда мы уже составили сетевую схему для изучаемой области культурного производства, остается сделать еще два шага анализа. Мы можем продвинуться «внутри» в содержание идей — тех аргументов, которые выдвигаются мыслителями данной сети. Здесь социологическая программа состоит в изучении того, каким образом идеи, формулируемые индивидами, обуславливаются положением последних в сети, как «вертикально» — в терминах предшественников, так и «горизонтально» — в терминах союзников и соперников. Моя теория состоит в том, что существует лишь малое число позиций в пространстве внимания, доступных в каждом поколении, причем это не просто одна позиция, но, как минимум, две или три позиции, а максимально примерно шесть позиций, способных успешно привлекать сторонников в следующем поколении. Мы можем проверить это утверждение, прослеживая цепочки учителей и учеников; мы можем проверить его также, рассмотрев способы, с помощью которых современники, молодые мыслители, входящие в интеллектуальное поле в одном и том же поколении, вырабатывают противостоящие друг другу позиции. Моя стратегия написания интеллектуальной истории состоит в весьма детальном изучении сетевых схем, с постоянным учетом трансформации позиций в данной сети, являющейся, так сказать, действующим лицом на исторической сцене. В процессе написания истории сети и составляется социологическое объяснение конструкции идей.

Очень важно избежать связанности знанием об исторических результатах. Зная о том, что определенный человек — например Гегель — становится значимой фигурой, соотношенной с несколькими последующими интеллектуальными движениями, мы должны освободиться от подразумеваемой предпосылки, что «Гегель» всегда со своей ранней юности обладал качествами, обуславливающими его последующее превращение в столь значимую историческую фигуру. Вме-

сто этого мы должны стремиться восстановить сетевую структуру того периода, когда много таких юношей потенциально могли принять участие в перестройке всего интеллектуального пространства внимания; мы хотим показать, как эта сетевая структура позволила сделать определенные ходы, как конкретные индивиды оказывались в центре все более сфокусированного внимания, как они все больше наполнялись энергией для совершения работы, которая и привела к отождествлению этих индивидов с данными интеллектуальными трансформациями. С неизбежностью в первую очередь до нас доходит исторический материал относительно знаменитостей; наша задача как социологов состоит в превращении этой информации в знание о сети, а затем в реконструкции взаимодействий, составивших данную сеть, и в соответствующем оформлении «внутренней политики пространства внимания». Мы пытаемся прочертить путь к беседам, формировавшим данную сеть, а также к внутренним беседам в головах мыслителей, составлявших в своем разуме коалиции, что и становится созданием новых идей.

В дополнение к этому изучению «внутренней» политики сети мы можем также исследовать «внешние» социальные условия. Однако будем помнить, что мы не намереваемся устанавливать классовую принадлежность индивидов, а стремимся выяснить социальные основы для целых сетей. Поэтому нам нужно изучить ту материальную организацию, которая позволяет людям посвятить себя культурному производству: церкви, системы образования, аристократическое покровительство, государственную поддержку, коммерческие рынки издания книг и журналов или другие такого рода организации, дающие средства к существованию авторов и несущие материальные издержки культурного производства. (В некоторых сферах, таких как сочинение музыки, создание произведений живописи или архитектуры, эти материальные затраты могут быть очень важными детерминантами того, что производится; в других областях затраты на интеллектуальное производство могут быть гораздо ниже.) Моя социологическая теория включает то, что я назвал «двушаговой социальной причинностью интеллектуального производства»: изменения в экономических и политических условиях имеют свои культурные последствия, но не потому, что они прямо производят идеологии, отражающие соответствующие крупные экономические и политические интересы, а потому что данные изменения открывают возможности для появления новых ответвлений социальных сетей интеллектуалов; также и потому, что они уменьшают или вообще прекращают материальную поддержку других сетевых ветвей.

Именно при изменении материальных условий интеллектуальной жизни сети вынуждены реорганизовываться; согласно «закону малых чисел», существуют от трех до шести позиций, могущих быть успешными в пространстве внимания; создание новых материальных основ позволяет формулировать новые позиции, часто расщепляя прежние на новые соперничающие фракции. Сходным образом разрушение некоторых сетевых линий преемственности из-за подрыва их

материальных основ также дает возможность выжившим сетям реорганизовать пространство внимания. Поэтому как социологи мы хотим соотнести между собой три типа данных и три уровня анализа: сети, связывающие между собой самых активных интеллектуалов (или шире — деятелей культурного производства), возможности для альянсов и соперничества в пространстве внимания, что составляет «внутреннюю политику» конструирования новых идей, а также меняющиеся материальные основы интеллектуальной жизни, которые находятся под влиянием экономических и политических сил. Производители идей связаны с обширным внешним миром и происходящими в нем экономическими и политическими сдвигами, а также действуют в своей собственной внутренней сфере сетевого пространства внимания. Перед нами как социологами стоит задача показать всю эту сложность, а не сводить анализ всего лишь к той или иной стороне поля социальных сил.

«Социология философий» — это очень большая книга. Более 25 лет мною проводились сбор данных и анализ социальной истории соответствующих сетей для избранных столетий истории Китая, Японии, Индии, Древней Греции, средневекового исламского мира и Западной Европы. Если бы я мог прожить намного дольше, то с удовольствием включил бы гораздо больше материала из мировой интеллектуальной истории, представляющего огромный интерес и значимость. Пришлось оставить это для последующих книг, которые, возможно, будут написаны кем-то другим. Например, я бы хотел изучить интеллектуальную историю Китая последних столетий, а не останавливать свой анализ на XVI веке; я также не сумел проследить значимую историю философских течений, экспортированных из Индии и продолжавших развиваться в Тибете; то же касается и не охваченной в данной книге интеллектуальной истории Кореи, которая пригодилась бы для полезного сравнения с условиями, способствовавшими развитию конфуцианских и буддийских линий преемственности в Китае и Японии.

Определенные части мира с богатым интеллектуальным развитием лишь едва затронуты в моей книге. Так, я сумел проследить процессы интеллектуального развития в России XIX в. только при демонстрации причин того, почему немецкие и французские интеллектуальные движения XX в., в особенности экзистенциалисты, так сильно восхищались русскими мыслителями, которых считали своими предшественниками.

Слабость моей книги в этом отношении, как я надеюсь, вдохновит ученых, более компетентных в интеллектуальной истории России, провести сетевой анализ развития соответствующих пространств творческого внимания. Моя собственная трактовка роли Бакунина, Герцена, Тургенева, Чернышевского, Писарева и Достоевского (рис. 14.2 и обсуждение в гл. 14) — это лишь слабый и, вероятно, не вполне адекватный набросок некоторых русских связей, воспринятых в Западной Европе. Можно было бы гораздо больше написать о положении таких фигур, как Чаадаев, Хомяков, братья Киреевские, Леонтьев и Соловьев в соот-

ветствующих поколениях. Замечательный всплеск творчества происходит в начале XX в., который включает такие фигуры, как Шестов, Франк, Бердяев, Булгаков, Лосский, Лосев, Павлов, Выготский, Лурия и другие. Похоже, что российские интеллектуальные сет[^] были в значительной мере реорганизованы в результате университетских реформ, произошедших на рубеже XIX–XX вв. (особенно реформ, начавшихся в 1889 г. и связанных с расширением учебных программ). В XIX в. в условиях царской цензуры российских интеллектуалов поддерживала в первую очередь роль журналиста-критика и романиста, укорененная в расширявшемся рынке книгоиздания; результатом же было то, что в тот период русская литература служила своего рода двигателем философских и политических идей, замаскированных и помещенных в литературную форму. В других случаях мировой истории реформа системы образования, а особенно освобождение университетов от прямого религиозного управления и контроля, приводили к существенной перегруппировке интеллектуальных сетей и всплеску творческого производства идей. Я бы предположил, что сходный сдвиг в основах интеллектуального производства привел к значительному творчеству во множестве областей, которое в начале XX в. имело место в сетях вокруг российских университетов.

Случай, представляющий особенно большой интерес для дальнейшего социологического анализа,— это движение, которое позже в XX в. стало известно на Западе как «русский формализм». Во французской и более поздней англоязычной семиотике и теории литературы этим собирательным именем обозначались несколько кружков, составивших некую сеть в период между 1900 и 1930 гг.; таковы футуристы вокруг Маяковского и Хлебникова; творчество этого движения подвергалось критическому анализу петербургским «Обществом изучения поэтического языка» (ОПОЯЗ), включавшим Виктора Шкловского, Юрия Тынянова, Бориса Эйхенбаума и Осипа Брика; затем последовало соперничество с Московским лингвистическим кружком, связанным с европейскими движениями благодаря ученикам Гуссерля и Соссюра и включавшим Романа Якобсона, Григория Винокура и Бориса Томашевского. Позже эта группа вошла в Московскую государственную академию; в конце 1920-х гг. весьма значимые работы были выполнены Михаилом Петровским и Владимиром Проппом. В тот же период в Ленинграде — что продолжило старое соперничество между Санкт-Петербургом и Москвой — возникла группа антиформалистов, соединявших темы марксизма с идеями психологии Выготского; в особенности Михаил Бахтин и Павел Медведев возвели некоторые формалистские техники на новый уровень рефлексивной изощренности. Таким образом, оказывается, что в основе этого всплеска интеллектуального творчества в России также лежит социологическая модель соперничающих групп, соединенных сетями в некое пространство внимания, а также происходит формирование новых позиций из этой структуры соперничества. Тематика, весьма достойная изучения, являются характер переоткрытия работы формалистов и их соперников вне российского интеллек-

туального контекста в 1950-е и последующие годы, когда в Париже развивались структуралистское и семиотическое движения, а также последующий экспорт идей «русских формалистов» в университеты англоязычного мира. Отношение между российскими интеллектуальными сообществами и западным миром — время от времени включавшее и изоляцию, и заимствование, и экспорт идей — составит область многообещающих исследований для новых поколений социологически ориентированных исследователей.

Я в значительной степени обязан Николаю Розову за его многостороннюю работу в сфере коллективной интеллектуальной деятельности по распространению и развитию идей. Разумеется, я благодарен ему за организацию и осуществление перевода этой книги, но также и за его работу, которую он ведет уже несколько лет, связывая сети российских ученых с теми сетями на Западе, которые занимаются сходными проблемами. Здесь важно отметить группу по изучению макроисторической динамики, проводящую регулярные встречи в рамках Ассоциации социальных наук и истории (Social Science History Association, the network «Macrohistorical Dynamics», www.ssha.org/networks/macro/), работу по расширению интеллектуальных сетей посредством самых современных технологий Интернета — через «список рассылки» по философии истории и теоретической истории (PHILOFHI — the mailing list for PHILosophy OF History and theoretical history, www.nsu.ru/filf/pha/philofhi/) и Архив философии истории (РНА — Philosophy of History Archive, www.nsu.ru/filf/pha/).

Очень приятно и в интеллектуальном отношении ценно быть связанным с этими группами российских ученых, где порождается столь много интеллектуальной энергии, сосредоточенной на новой конфигурации пространства интеллектуального внимания. Именно такие сети совершали творческое развитие на всем протяжении прошлой истории и будут продолжать это делать в будущем.

Рэндалл Коллинз
Кембридж, Соединенное Королевство
Февраль 2001 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Двадцатое столетие — первое, в котором стало возможно всеохватывающее постижение мировой истории. Препрежние поколения ученых знали слишком мало о других частях мира. Начало не ограниченного локальной культурной или национальной традицией, так сказать, космополитического подхода к изучению истории было положено немецкой университетской революцией около 1800 г., причем накопление исследований такого рода достигло критической массы в первые годы XX в. Так возникла первая великая попытка вырваться из рамок евроцентристских представлений и обрисовать контуры мирового масштаба: Вебер, Шпенглер, Тойнби, Крёбер. Их работа сегодня оценивается неоднозначно, что неудивительно для отношения к усилиям первооткрывателей; одновременное появление данных трудов указывает на то, что их основой было некое внутреннее смещение в средствах интеллектуального производства. Литература этого поколения — произведения Т. С. Элиота, Эзры Паунда, Джеймса Джойса и Германа Гессе — также открывает сокровищницу мировой культуры; в *«Бесплодной земле»* могли быть цитаты как из древней Индии, так и из доклассической Греции, а *«Cantos»* Паунда расширили круг аллюзий — от итальянского Возрождения до средневекового Китая.

Двумя поколениями позже мы находимся в положении, позволяющем уже гораздо глубже понимать мировую культуру. Ирония в том, что теперь, когда гуманитарные науки заполнили лакуны и дали более четкие контуры тому, что ранее только входило в фокус внимания, перед нами встают и новые препятствия для понимания. Мы страдаем от информационной перегрузки, от того, что накопилось слишком много знаний, чтобы их можно было усвоить. Дисциплинарная специализация и субспециализация предсказуемы с учетом масштаба академической занятости, которая с 1960-х гг. выросла во всем мире настолько, что любые аналоги в прошлом представляются ничтожно малыми. По этой причине с тех пор, как европейские университеты сравнительно недавно превратились из элитарных систем в массовые, стали одна за другой появляться доктрины, ставящие под сомнение саму возможность познания. Хотя мир, разумеется, не является текстом, сегодня, когда ежегодно появляется несколько сотен тысяч публикаций по гуманитарным и социальным наукам и еще

миллион по естественным, вполне можно почувствовать себя утонувшими в море текстов.

Закроем ли мы глаза на познание мировой истории как раз в то время, когда у нас появились возможности и ресурсы вырваться из наших региональных культур? Нельзя сказать, чтобы совсем не было тех, кто ведет сравнительные исследования в мировом масштабе; такие ученые, как Бродель, Нидэм, Макнил и Абу-Луход продолжили расширение восточно-западных перспектив, а Мальро открыл двери «музея без стен» мирового искусства. Хотя современные западные ученые часто огорожены забором историцистского партикуляризма (доктрины уникальности и несопоставимости явлений истории), азиатские ученые, такие как Сигэру Накаяма и Хадзимэ Накамура, сделали смелые попытки написать транслोकальную историю, представляя ее с другой стороны. В будущем, в XXI веке, когда экономические связи и взаимная миграция действительно приведут к появлению общей мировой культуры, образованные люди, вероятно, будут смущены тем, что знают столь мало об интеллектуальной истории других частей света. Но что делать с указанной выше практической проблемой? Чтобы быть грамотным человеком сегодня, надо жить в библиотеке Хорхе Луиса Борхеса, где почти бесконечные коридоры книг объемлют вселенную, но нет ключа к их содержанию. Моя стратегия состояла в том, чтобы сосредоточиться на интеллектуальных сетях (intellectual networks) — социальных связях между теми мыслителями, чьи идеи передавались в последующих поколениях. Я выбрал философов, поскольку их интеллектуальная роль является архетипической, уходящей на несколько тысяч лет в прошлое в каждой мировой цивилизации, причем именно от философии ответвилось большинство специализированных дисциплин. Моей первой задачей было составить такие сети для Китая, Индии, Японии, Греции, исламского мира, средневекового христианского мира и современной Европы, относящиеся к весьма длительным периодам времени. Собираение этих сетей само стало малой историей; я работал над некоторыми частями проекта более 25 лет.

Сети являются мнемоническим приемом, способом проследить направления развития интеллектуальной истории за пределами тех немногих мест, которые нам всем знакомы. Сети являются также основой теории; я утверждаю, что если кто-то способен понять принципы, определяющие интеллектуальные сети, то у него есть объяснение причин происхождения идей и их изменений. Строго говоря, именно сети являются действующими лицами на интеллектуальной сцене. Сети представляют собой устойчивую, длящуюся во времени структуру, или паттерн, связей между микроситуациями, в которых мы живем; социология сетей глубоко проникает в сами формы нашей мысли. Сетевая динамика интеллектуальных сообществ дает нам внутреннюю социологию идей, избавляя от редукционизма традиционной экстерналистской социологии. Кроме того, историческая динамика социальных самосознающих целостностей (social identities), развертывающаяся в сетях, позволяет поставить вопрос о каноничности в ином све-

те. Нам не требуется впадать в платонизм вечных сущностей, чтобы избежать полемического упрощения, сводя интеллектуальную репутацию к социополитическому господству; существует социальная конструкция значительности <мыслителей>, воздающая должное внутренним процессам интеллектуальной жизни.

Я попытался приводить названия исторических мест и имена лиц в наиболее принятой форме. Китайские названия и имена латинизированы согласно правилам транскрипции Уэйда — Джайлса*. Индийские имена обычно приводятся в наиболее знакомой санскритской форме и, подобно греческим, персидским, арабским и японским именам, набраны здесь с минимумом диакритических знаков. Санскритские *s* и *ś* переданы как *ś* (*sh*).

Век, период в сто лет, есть условная единица, основанная на конвенциях десятичной системы. Век не соответствует чему-либо особо значительному в долговременном движении социальных сообществ. Привычка говорить о веках ввергает нас в ложные овеществления** — представления о веках как о реальных вещах, например: «XVII век — век гениев» или «золотой век греков — V век до Р. Х.». Теоретически более корректным было бы описание интеллектуальной истории в терминах активных поколений — примерно три поколения в сто лет. Период в 33 года —* это приблизительная продолжительность активной интеллектуальной работы. К концу этого времени когорты мыслителей фактически замещается новым взрослым поколением. Поколенческие периоды примерно соответствуют минимальной единице структурного изменения в пространстве интеллектуального внимания. Полезно представить китайские интеллектуальные цепочки как построенные из шести поколений от Конфуция до Мэн-цзы и Чжуан-цзы — то же расстояние, что от Фалеса до Сократа и Демокрита. Сами мы живем через пять поколений после Гегеля (раннего, двигавшегося ощупью мирового историка) и через 10 поколений после Декарта.

Я не настолько смел, чтобы переписывать знакомые даты в совершенно новой системе. Желательно по меньшей мере отступить от западной религиозной схемы, снабжающей даты метками «от Рождества Христова» (*A. D.* — *Anno Domini*) и «до Рождества Христова» (*B. C.* — *Before Christ*), и от столь же ограниченного летосчисления «от хиджры Мохаммеда» (*Anno Hijra* — *A. H.*) или привязки китайской хронологии к имени мифического императора Фу Си (2698 г.

* Это пояснение относится к английскому оригиналу; в русском переводе имена даны по стандартным правилам передачи путунхуа. — Здесь и далее подстрочные примечания со знаком * принадлежат переводчикам.

** *Reification* — овеществление, или реификация. Один из основных терминов книги, означающий представление субстанциональным (объективно существующим как автономная целостность — вещь) того, что в действительности таковым не является (будучи, например, стороной или артефактом социального или интеллектуального процесса). «Овеществления» («реификации») по Р. Коллинзу вполне сопоставимы с «превращенными формами» по К. Марксу в трактовке М. К. Мардашвили.

до Р. Х.). Я использую обозначение «до н. э.» (В. С. Е. — Before Common Era) и «н. э.» (С. Е. — Common Era), которые хоть и смоделированы по образцу западного календаря, но представляют собой попытку специалистов по мировой истории установить транслокальный временной каркас. Насколько это возможно, я постараюсь делать численные ссылки на временные периоды — «300-е гг. до н. э.» или «1200-е гг. н. э.», избегая овеществления веков путем присвоения им имен, хотя есть почти неукротимая тяга соскользнуть к общепринятому словопотреблению, когда речь идет о нашем собственном времени.

Библиография отнюдь не является краткой, но я где охватил всей специальной литературы даже на знакомых мне западных языках. Как писал В. К. С. Гутри во введении к своей *«Истории греческой философии»*, предпочтительнее закончить работу в течение моей собственной жизни.

БЛАГОДАРНОСТИ

Я обязан многим людям за оказанную ими помощь в виде чтения глав, критики, информации, среди них: Джо Брайант (Joe Bryant), Джон Рист (John Rist), Александр Мюррей (Alexander Murray), Джеральд Ларсон (Gerald Larson), Александр Розенберг (Alexander Rosenberg), Алан Сика (Alan Sica), Жан-Луи Фабиани (Jean-Louis Fabiani), Йохан Хейлброн (Johan Heilbron), Конрад Ярауш (Konrad Jarausch), Майкл Махони (Michael Mahoney), Дэвид Макгрегор (David MacGregor), Эйко Икэгами (Eiko Ikegami), Гаррисон Уайт (Harrison White), Стивен Капберг (Stephen Kalberg), Сэл Рестиво (Sal Restivo), Стефан Фукс (Stephan Fuchs), Чарльз Бэйзерман (Charles Bazerman), Дэвид Глидден (David Glidden), Алан Биле (Alan Beals), Дэвид Блур (David Bloor), Джин Андерсон (Gene Anderson), Александра Мариански (Alexandra Maryanski), Карл Моррисон (Karl Morrison), Сигэру Накаяма (Shigeru Nakayama), Норберт Уайли (Norbert Wiley), Мишель Ламон (Michele Lamont), Джоан Ричарде (Joan Richards), Йохан Гудсблом (Johan Goudsblom), Мюррей Милнер (Murray Milner), Роберт Вутноу (Robert Wuthnow), Поль Димаджо (Paul DiMaggio), Стив Фуллер (Steve Fuller), Дэвид Кауфер (David Kaufer), Чарльз Лемерт (Charles Lemert), Вольфрам Эберхард (Wolfram Eberhard), Никки Кедди (Nikki Keddie), Натан Сивин (Nathan Sivin), Брайн Копенгавер (Brian Copenhaver), Роберт Уэстман (Robert Westman), Джудит Макконнел (Judith McConnell), Джонатан Тернер (Jonathan Turner) и Сэм Каплан (Sam Kaplan). Я также благодарю за комментарии участников коллоквиумов в Высшей нормальной школе (Париж), в университетах Упсапы, Амстердама, Марселя, Гарварда, Принстона, Вирджинии, Дейтона, Риверсайда, а также в Калифорнийском университете, Международном христианском университете и университете Дзёэцу. Цзе-ли Ли (Jie-li Li), Энтони Макконнел-Коллинз (Anthony McConnell-Collins), Мэрен Макконнел-Коллинз (Maren McConnell-Collins) и Пэт Ханнёман (Pat Hanneman) помогали делать рисунки сетей и географические карты. Карта 11.1 взята из атласа «*The Penguin Atlas of Modern History to 1815*» Колина Макэведи [Penguin Books, .1972, p. 33] и воспроизведена по разрешению Penguin Books Ltd. Майкл Аронсон (Michael Aronson) из издательства «Harvard University Press» был бесконечно терпеливым редактором и оказал мне большую помощь, Аманда Хеллер (Amanda Heller) продемонстрировала мировой, класс в

редактировании рукописи. Важной была поддержка проекта Донной Бувье (Donna Bouvier), которая весьма эффективно вела его через производство. Шведский «Консорциум углубленных исследований в социальной науке» благосклонно принимал меня в один из периодов выполнения проекта. В неменьшей степени я хочу принести дань уважения памяти моих учителей, исследователей социально-исторического времени и пространства: Толкотта Парсонса (Talcott Parsons), Рейнхарда Бендикса (Reinhard Bendix), Вольфрама Эберхарда (Wolfram Eberhard) и Джозефа Бен-Дэвида (Joseph Ben-David).

Рэндалл Коллинз

Переводчики выражают благодарность Е. В. Афонасину, Ю. Б. Большаковой, С. В. Камышану и А. В. Смирнову за ценные консультации по русской транскрипции имен и названий.

Н. С. Розов, Ю. Б. Вертгейм

ВВЕДЕНИЕ

Интеллектуальная жизнь — это в первую очередь конфликт и несогласие. Преподавание может создать противоположное впечатление, когда мы передаем начинающим то, на знание чего претендуем; но на переднем фронте, где создаются идеи, всегда была дискуссия между противостоящими сторонами. Не признавать это ядро несогласия трудно, ведь отрицать данное положение — значит подтверждать его еще одним примером. Нельзя сказать, чтобы вообще не было никакого согласия. Оставим в стороне вопрос, когда появляется консенсус относительно частных моментов и появляется ли он вообще. Даже в высшей точке дискуссии число мнений не возрастает до максимально возможной степени. Интеллектуальный конфликт всегда ограничен сосредоточением на определенных темах и поиском союзников. Не борющиеся индивиды, но малое число противоборствующих лагерей является устойчивой структурой (паттерном) интеллектуальной истории. Конфликт — это энергетический источник интеллектуальной жизни, и при этом он ограничен сам собой.

Данная книга представляет динамику конфликта и альянса в интеллектуальных сетях, которые наиболее длительное время существовали в мировой истории. Замысел книги находится в сегодняшнем контексте борющихся позиций, как в социологии, так и в интеллектуальной жизни в целом. Кто-то мог бы сказать, что это саморазрушительная попытка, что из всех времен мировой истории наше время является наименее подходящим для сравнительного, глобального рассмотрения, стремящегося раскрыть всеобщее и фундаментальное. Но противоположности структурируют одна другую; я мог бы с тем же успехом сказать, что никакое иное время в истории не соответствует должным образом данному замыслу.

Позвольте мне представить свой подход, критически осмысливая некоторые противостоящие ему взгляды.

1. *Идеи порождают идеи.* Традиция историков интеллектуального процесса состоит в том, чтобы войти в круг некоторых доводов и понятий, показывая, как один набор идей ведет к другому. Такая профессиональная привычка не позволяет решать, что возможно и что невозможно в качестве объяснения. Сильнейший аргумент против трактовки идей в терминах чего-либо иного, чем они сами, был

выдвинут Лейбницем и повторен Сёрлем. Если кто-либо представит человеческий мозг увеличенным до гигантских размеров, говорит Лейбниц, а себя — бродящим среди всей этой машинерии, он не увидит ничего, что напоминало бы идею, насколько бы пристально он ни изучал структуры мозга (*«Монадология»*, 17)*. Сёрль воскрешает данный аргумент, обращая его против компьютерных моделей искусственного интеллекта, а также распространяет его против любой психологической и неврологической теории, которая описывает разум как компьютер. Компьютеры созданы людьми, имеющими разум, а входы и выходы компьютеров всегда интерпретируются человеческим сознанием. Считать, что компьютер мог бы думать, — это лишь *façon de parler*** . Это мы вкладываем го-мункулуса в компьютер, это человеческий разум решает, каким образом схема электронных ветвлений должна быть интерпретирована как осмысленные идеи. Вещи и идеи образуют несводимые друг к другу миры; просто нет пути перехода от внешнего описания вещи к внутреннему смыслу идеи [Searle, 1992].

С тем же успехом могло бы показаться, что аргумент Лейбница — Сёрля противостоит различным способам социологического сведения (редукции); действительно, наблюдаемые формы экономического и политического поведения классов и государств имеют иную природу, чем идеи, которые предполагается объяснить с их помощью. Тем не менее Лейбниц указывает на ключ: связь между идеями и пространственным миром человеческих тел бесконечно таинственна, если они действительно являются различными субстанциями; идеи и тела сопряжены, потому что они представляют собой аспекты единого вида сущего. Действительно, не найти идей среди машинерии мозга или компьютера, если искать идею-вещь среди материальных вещей. Идеи вовсе не похожи на вещи, покуда мы не представим их в символах, написанных на каком-то материале, например на бумаге; прежде всего они являются общением (коммуникацией), что означает взаимодействие между людьми, обладающими телесностью. Войти в физический мозг (либо внутрь компьютера) — это уж точно ложный путь для восприятия идей, поскольку идеи обнаруживаются в процессе общения между одним мыслящим человеком и другим и мы воспринимаем идеи другого мозга, только получая их сообщенными нам. То же имеет место и с отдельным человеком: кто-либо воспринимает свои собственные идеи, только покуда он(а) находится в режиме общения. Мыслители не предшествуют общению, но сам коммуникативный процесс создает мыслителей в качестве своих узлов.

* «Если мы вообразим себе машину, устройство которой производит мысль, чувство и восприятия, то можно будет представить ее себе в увеличенном виде с сохранением тех же отношений, так что можно будет входить в нее, как в мельницу. Предположив это, мы при осмотре ее не найдем ничего внутри нее, кроме частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем бы можно было объяснить восприятие». Русский перевод (Е. Н. Боброва) дан по изданию: Г. В. Лейбниц. Сочинения: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 415.

** Оборот речи (*франц.*).

В этом направлении не обнаруживаются трудности сведения идей к политической экономии. Экономическая и политическая деятельность является не просто физической, но также осмысленной, прежде всего потому, что она социальна. Сила антиредукционистской позиции в том, что определенные виды идей, которые нам интересно объяснить, не могут быть объяснены ссылкой на социальное действие, где этот вид общения не имеет места. Есть области социологической редукции, где объяснение грубо и не приводит к успеху. Экономические и политические макроструктуры не объясняют многое в абстрактных идеях, поскольку такие идеи существуют только там, где имеется сеть интеллектуалов, сосредоточенных на своих собственных аргументах и накапливающих свой собственный понятийный багаж. Именно внутренняя структура этих интеллектуальных сетей формирует идеи с помощью паттернов «вертикальных» цепочек сквозь поколения и их «горизонтальных» альянсов и противостояний. Редукция является ошибочной не потому, что мы совершаем примитивную категориальную ошибку касательно идей и вещей, но потому, что мы ищем определяющую структуру коммуникативного действия, которая слишком удалена от фокуса внимания, где происходит сама интеллектуальная деятельность.

2. Индивиды порождают идеи. Здесь также имеется долгая традиция: культ гения, или интеллектуального героя. Будучи выраженным в подобных терминах, это представление кажется старомодным. Оно сохраняется, будучи очищенным от некогда окружившей его лстивой риторики, поскольку укоренено в категориях, посредством которых мы мыслим самих себя. Индивиды определены в современном праве и политике как облеченные ответственностью лица; гофманианские* ритуалы повседневной жизни обожествляют автономию и защищенную независимость (privacy) индивидуального «я». Образ героя работает столь же успешно в облики антигероя: Витгенштейн, в своем кожаном пиджаке нарушающий условности «высокого стола»** в Кембридже, представляет собой героя-лидера в неменьшей степени, чем мраморный бюст Аристотеля или Ньютона. Попытки разрушить канон оставляют невредимой категорию столь чтимых индивидов; само представление о пренебрегаемом мыслителе, нецененной женщине-философе или же романтический образ художника, творящего на забытой мансарде, говорят об индивиде как о находящемся вне рангов привилегированных представителей канона.

Мы обнаруживаем индивидов, только абстрагируясь от окружающего контекста. Нам кажется естественным так делать, поскольку мир, как нам видится, начинается с нас самих. Но чтобы прийти к единственному индивидуальному

* О применении И. Гофманом теории ритуалов Э. Дюркгейма к анализу повседневного общения см. гл. 1.

** Стол для профессоров и членов совета в столовой английского колледжа; обычно находится на небольшом возвышении.

сознанию, социальный мир следует заключить в скобки; и действительно, только в рамках конкретной традиции интеллектуальных практик мы научились конструировать эту чисто индивидуальную исходную позицию, подобно Декарту, забравшемуся в крестьянскую печь и решившему усомниться во всем, в чем только можно усомниться. В случае идей, рассматриваемых здесь, идей, имевших историческое значение, можно показать, что индивиды, выдвигающие такие идеи, помещены в типичные социальные структуры: интеллектуальные группы, сети и структуры соперничества.

История философии есть в значительной степени история групп. Ничего абстрактного здесь не имеется в виду — ничего помимо групп друзей, партнеров по обсуждениям, тесных кружков, часто имеющих характерные черты социальных движений. Возьмите подъем немецкого идеализма, от Канта до Гегеля и Шопенгауэра. Первое, что должно потрясти нас, — это даты: все главные работы располагаются между 1781 (*«Критика чистого разума»* Канта) и 1819 гг. (*«Мир как воля и представление»* Шопенгауэра) — 38 лет, то есть примерно длительность одного поколения. Есть и социальное ядро — это Фихте, Шеллинг и Гегель, которые некогда жили вместе в одном доме. Вначале Фихте берет на себя инициативу, вдохновляя остальных на общение, когда они были молодыми студентами Тюбингена в 1790-х гг.; затем благодаря его усилиям Йена превращается в философский центр, где возникает течение, вскоре ставшее знаменитым; затем в бурные 1799-1800 гг. Фихте перебирается в Дрезден, чтобы посещать романтический кружок братьев Шлегелей (где у Каролины, жены Августа Шлегеля, был роман с Шеллингом, после чего последовали скандальный развод и новое замужество). Позже Фихте направляется в Берлин, вступая в союз со Шлейермахером (также из круга романтиков) и с Гумбольдтом, чтобы основать университет нового типа; сюда в конце концов приезжает Гегель, основывает свою школу, и там же Шопенгауэр читает свои лекции в бесплодном соперничестве с ним. Еще многое можно сказать в этой связи: анализом данного материала мы займемся в гл. 12.

Дело не в том, чтобы превознести Фихте; у него своя роль в структуре, типичная роль организационного лидера¹. Движение от группы к группе, нахождение организационных ресурсов и последующее движение к установлению центров всегда типично для людей в такой структурной позиции. Организационный лидер не обязательно является интеллектуальным лидером. Теоретически успешна та группа, в которой присутствуют оба. Это позволяет нам понять роль Канта, который является интеллектуальным родоначальником идеализма, хотя в то же время социально он был несколько отстранен, будучи притом намного старше остальных. Тем не менее именно в дальнем Кенигсберге формировалась

¹ См. теоретико-групповую модель, основанную на изучении научных сообществ молекулярных биологов и социологов в период 1930-70-х гг. [Mullins, 1973; Griffith and Mullins, 1972].

растущая сеть, несколько членов которой (в частности, Гаман и ученик Канта Гердер) достигли своей творческой славы прежде самого Канта. Кант изначально не был идеалистом; его первая *«Критика»* запрещает как раз тот вид философии, который стали развивать его последователи. Кант вел игру на другой интеллектуальной арене. Его идеи были подхвачены и превращены во вздымающееся подобно волне философское движение именно тогда, когда появилась организованная группа. В своих поздних работах Кант обратился к идеализму, когда это движение уже существовало. Здесь вновь связующим звеном является Фихте; он был единственным из идеалистов, вошедшим в личный контакт с Кантом, и начал свою собственную карьеру благодаря его поддержке.

Фихте, можно сказать, сделал Канта тем, кем он оказался для истории философии. Но это не означает замену одного героя другим; вернее сказать, «Фихте» сделал «Канта» тем, кем он оказался. Здесь «Фихте» — это условное обозначение социального движения внутри интеллектуального сообщества. Данное движение, рекрутируя новых членов, заражало их творческой энергией и предлагало им перспективные задачи на вновь открывавшихся направлениях мышления. Это движение имело внутреннюю структуру, а также определялось внешними условиями на втором уровне социальной причинности. Идеалистическое движение появилось как раз во время борьбы за трансформацию немецких университетов, что привело к автономии философского факультета и рождению современного исследовательского университета.

Отщепенцы (dissidents) во многом являются частью той же сетевой структуры, что и фавориты: здесь мы находим Шопенгауэра, оказавшегося на краю данной группы и не способного никак прорваться в нее, и Шеллинга, бывшего однажды любимчиком движения, а позже ставшего горьким изгнанником. Такие паттерны тоже являются частью поля структурных возможностей, распределенных между теми, кто находится в ядре пространства внимания, и не зависящими от притяжения и отталкивания на периферии. Рассматривая развивающиеся идеи как удлиненные тени, отбрасываемые величественными фигурами, мы остаемся заключены в рамках принятых овеществлений. Нам нужно научиться видеть сквозь личности, вплести их в сеть процессов, которые ввели этих индивидов как исторические фигуры в круг нашего внимания.

Такие структуры <групп и сетей> задают линии развития философии во всех исторических регионах. Если мы обращаемся к Древней Греции, мы находим историю философии, которая может быть описана как последовательность взаимосвязанных групп: пифагорейское братство и его отпрыски; кружок Сократа, породивший так много других кружков; утонченные спорщики мегарской школы; друзья Платона, основавшие Академию; отколовшаяся фракция, которая стала аристотелевской школой перипатетиков; перестройка сети и ее кристаллизация в виде противостояния Эпикура и его друзей (здесь связи были очень тесны), удаляющихся в свое сообщество Сада, с его соперниками — афинскими стоиками

и их ревизионистскими кружками на Родосе и в Риме; последующие движения в Александрии.

Много параллелей может быть приведено для Китая. Я упомяну только одну: неоконфуцианцы в период династии Сун, наиболее важное движение китайской философии с раннего периода Воюющих царств. Как и немецкие идеалисты, неоконфуцианцы ворвались на сцену двумя перекрывающимися поколениями, в данном случае активными приблизительно в 1040-1100 гг., причем группой, связанной личными узами. Известными стали братья Чэн Хао и Чэн И, их учитель Чжоу Дуньи, двоюродный брат их отца Чжан Цзай и их сосед Шао Юн. В группе были трения и разногласия, а в поколении учеников от нее откололись разнообразные направления. Вновь мы видим организующее ядро: братья Чэн играли решающую роль в установлении связи между остальными, и именно благодаря их деятельности самому раннему мыслителю, Чжоу Дуньи, ретроспективно была приписана репутация основателя. (Эта ситуация переобозначения родоначальника философского направления> в некоторой степени параллельна случаю с Кантом.) Последующая политика данного движения, когда оно распалось на соперничавшие фракции, а в четвертом поколении от Чжу Си и Лу Цзююаня получило свою каноническую форму, служит примером структурированных процессов, которые являются исторически общими.

В Европе такие группы структурировали главные интеллектуальные движения с 1600-х гг. до настоящего времени. Корреспондентская сеть, сформированная Мерсенном в Париже в 1620-х гг. и распространенная на Англию Генри Олденбургом, была организационной основой того, что в конечном счете стало в 1660-х гг. Французской Academie des Sciences и Английской Королевской академией. «Невидимый колледж» в более широком смысле существовал более 60 лет, являясь организационным ядром для поколения основателей современной западной философии. Рост общей численности населения или увеличение общего числа образованных интеллектуалов не делают анахронизмом эти сосредоточенные группы, которые овладевают вниманием в новаторском ядре. В наше время мы опять обнаруживаем две тесно связанные группы, сделавшие основной интеллектуальный вклад: Венский кружок в 1920-30-х гг., чьи позднее рассеявшиеся последователи (и посещавшие его молодые мыслители, такие как Айер и Куайн) стали доминировать в англоязычной философии через полвека, а также парижские экзистенциалисты 1930[^]0-х гг., наследниками которых является большинство знаменитостей 1960-70-х гг.

Другим паттерном творчества являются межпоколенные сети, цепочки выдающихся учителей и учеников. Примеры их легко привести из всех эпох, а анализом сетей мы займемся в последующих главах. Вот лишь немногие самые знаменитые <вертикальные цепочки>: Фалес — Анаксимандр — Анаксимен; Парменид — Сократ — Платон — Аристотель — Теофраст — Аркесилай — Хрисипп; Панетий — Посидоний — Цицерон; Уайтхед — Рассел — Витгенштейн; или,

ближе к настоящему времени, Brentano — Гуссерль — Хайдеггер — Гадамер (как и Хайдеггер — Маркузе и Хайдеггер — Арендт). Творчество не распределяется случайным образом среди индивидов, оно сосредоточивается в межпоколенных цепочках.

Третьей характеристикой интеллектуальных полей является структурное соперничество. Какая-либо интеллектуальная работа почти всегда ведется в то же время, что и другая работа, сходная по степени новаторства и охвата. Выдающиеся философы появляются парами или триадами, причем эти соперничающие позиции развиваются одновременно (т. е. они активны на протяжении одного поколения, приблизительно 35 лет). Можно считать символичным, что Гераклит, приверженец идеи абсолютной изменчивости, был современником (ок. 490-470 гг. до н. э.) Парменида, приверженца идеи абсолютно неподвижного Бытия. Эпикур и Зенон Стоик основали с промежутком в пять лет (306-301 гг. до н. э.) две школы, которым предстояло господствовать в эллинистической и римской интеллектуальной жизни в течение многих столетий. В более позднюю эпоху ведущие христианский и языческий философы Ориген и Плотин появились почти одновременно (ок. 220-250 гг. н. э.), покинув одного и того же учителя. В Китае ок. 340-300 гг. до н. э. Мэн-цзы, Чжуан-цзы и Хуэй Ши были современниками и соперниками; столетиями позже (1170-1200 гг. н. э.) рационалистическое и идеалистическое направления неоконфуцианства отстаивали знакомые между собой Чжу Си и Лу Цзююань. Ближе к нашим дням логические позитивисты, феноменологи и экзистенциалисты не только были современниками, но и развивали некоторые из самых памятных своих доктрин в противостоянии друг другу. Паттерн творчества современников-оппонентов сравнимого статуса почти универсален в истории.

Эти соперничества не обязательно носят личный характер. Современные друг другу защитники соперничающих позиций не всегда направляют свои атаки друг против друга и не всегда даже обращают на такие атаки внимание. У Эпикура и Зенона были собственные программы, они спорили в основном против философских направлений и доктрин прошлых поколений, а явное соперничество между их школами развилось только в последующих поколениях. В моменты основания школ открываются пространства, которые наполнены не просто индивидами, но малым числом интеллектуальных движений, которые перестраивают пространство внимания, оттесняя друг друга в противоположных направлениях. Таковы конфликты на линиях различия между позициями, имплицитно являющихся наиболее ценными приобретениями интеллектуалов. По этой причине история философии есть история не столько разрешенных проблем, сколько создания новых линий противостояния, дающих возможность дальнейшей эксплуатации возникающих затруднений>.

Не забыли ли мы индивида? В конце концов, не все интеллектуалы принадлежат к этим группам. Горделивый, замкнутый Гераклит не является единственным в

своем роде. Некоторые влиятельные интеллектуалы (хотя и немногие) изолированы в течение определенного времени, лишены современников, способных выступать как структурные соперники. Помимо этих эмпирических возражений, есть более основательное и принципиальное. Творческие интеллектуалы обычно интроверты, а не экстраверты. Интеллектуальное творчество осуществляется не в групповых ситуациях, но в индивидуальной работе, обычно занимающей по многу часов в день. Однако противоречие это только кажущееся. Интеллектуальные группы, цепочки «учитель — ученик» и линии соперничества между современниками вместе создают то структурное поле сил, в котором и происходит интеллектуальная деятельность. Причем существует путь от таких социальных структур к внутреннему опыту индивидуального разума. Группа присутствует в сознании индивида, даже когда он один: для индивидов, являющихся творцами исторически значимых идей, именно это *интеллектуальное* сообщество является первостепенным, когда он(а) находится в одиночестве. Человеческий разум как вереница мыслей в отдельном теле конституирован историей личного участия человека в цепочке социальных столкновений. Для интеллектуалов это особые виды социальных цепочек и тем самым особые виды разума.

Социология разума не является теорией того, как на интеллектуалов влияют «неинтеллектуальные» мотивы. Поставить вопрос таким образом — значит предположить, что мышление обычно осуществляется независимо, в чистом самодостаточном царстве, и не движется ничем, кроме как самим собой. Однако мышление было бы вовсе невозможно, если бы мы не были социальны; у нас бы не было ни слов, ни абстрактных идей, ни энергии для чего-либо за пределами сиюминутного чувственного опыта. Урок 1-й главы в том, что мышление состоит в создании «коалиций в разуме», интериоризированных из социальных сетей и мотивированных эмоциональными энергиями социальных взаимодействий. Моя задача заключается не в обращении к «неинтеллектуальным мотивам», но в том, чтобы показать, чем являются сами интеллектуальные мотивы.

То, что идеи не зарождаются в индивидах, трудно принять, потому что это кажется направленным против ключевой точки зрения эпистемологии. Аналитически здесь вопрос уже не касается склонности к почитанию интеллектуальных героев. В эпистемологии предполагается, что сама по себе объективная истина зависит от существования чистого наблюдателя, или мыслителя, не ограниченного ничем, но лишь созерцающего истину. Согласно такому представлению, социальное есть непременно вмешательство и нарушение, чуждое вторжение в эпистемологию; если идеи детерминированы социальными взаимодействиями, то они не могут быть детерминированы истиной. Это возражение возникает настолько естественно, что трудно мыслить как-то иначе, вне этой дихотомии: либо существует истина, независимая от общества, либо истина социальна и в силу этого не является объективно верной. Здесь есть два предубеждения. Одно состоит в предпосылке, что конструирование идеализированного индивида, незави-

симого от всего социального, дает такую выигрышную точку зрения, которую социальные сети не могут обеспечить. Напротив: гораздо труднее соединить такого бестелесного индивида с миром, чем соединить с ним социальную группу, поскольку группа уже в некоторой степени расположена в мире времени и пространства.

Второе предубеждение, или молчаливая предпосылка, состоит в том, что критерий истины существует в свободно парящей реальности вместе со свободно витающим мыслителем-наблюдателем. Однако само понятие истины было развито внутри социальных сетей и менялось вместе с историей интеллектуальных сообществ. Сказать это не означает автоматически утверждать ни сомневающийся в себе релятивизм, ни несуществование объективности. Мы просто указываем на исторический факт, когда говорим, что никогда не ступали за пределы человеческого мыслящего сообщества; а социология мышления предполагает, что мы никогда и не выйдем за эти пределы. Само понятие выхода за пределы было развито исторически конкретными ветвями интеллектуальных сетей; то же касается и полемики о якобы разъедающем воздействии социологии идей. В эпилоге я буду детально доказывать, что в основе социального устройства познания лежит реализм, а не антиреализм и что утверждение социальности познания является более надежной защитой реализма, чем обычные методы утверждения нашей веры в объективную реальность.

3. Культура порождает себя. Современная аргументация обычно утверждает автономию культуры. Эпитет «редукционистский» берется как самоочевидное опровержение того, к чему он может быть применен. При этом нет неоспоримых доказательств того, что культура автономна, что ее формы и изменения объяснимы только в ее собственных терминах.

Некоторые социологи приводят антиредукционистский довод, указывая на то, что многие культурные установки — этническое сознание, религиозная вера, политические идеологии — не коррелируют с социальным классом или иными привычными социологическими переменными. Культура автономна в том статистическом смысле, что нельзя предсказать культуру личностей лишь по их/социальной позиции. Напротив, культура развивается своими собственными путями; например, французские округа, которые поддерживали революционных левых, делают это снова и снова в разные исторические периоды; среди американских профессионалов высшего слоя среднего класса всегда были как прогрессисты, так и их оппоненты. Скрытой предпосылкой здесь является рассмотрение социального только как относящегося к социальному классу и нескольким иным переменным, используемым в традиционном обзорном исследовании, которое оставляет за скобками этническую принадлежность, религию, идеологию и подобные вещи. Здесь проявляется неспособность продумать до конца, что за эмпирическая действительность лежит за такими терминами, как «этничность» или «политическое убеждение». Каждое из этих явлений является типом социального

взаимодействия, особой формой дискурса, имеющего смысл для конкретной социальной сети, набором взаимодействий, отделяющим некоторых людей как имеющих конкретное этническое, или религиозное, или политическое самосознание от тех, у кого такого самосознания нет. Культура не автономна от общества, поскольку мы никогда не узнаем ничего, стоящего за термином «культура», кроме как описывая вещи, которые происходят в социальном взаимодействии. Сказать, что культура автономна, что культура объясняет саму себя, и неточно, и избыточно: неточно, если культура определена как нечто исключаящее социальное, поскольку такая культура никогда не существовала; избыточно, если она определена широко, поскольку в таком случае понятие культуры совпадает по объему с понятием социального, что делает культурные объяснения социологическими. В лучшем случае, метафорическое представление об «автономно культурном» указывает на определенные регионы, сети и зоны направленного внимания внутри социального.

Иногда приводится более абстрактный аргумент: культура есть нечто метасоциальное, та основа, которая делает возможным социальное. В племенных обществах большая часть поведения структурирована правилами родства; более общо, социальная жизнь состоит в занятии социальными играми, которые конституированы соответствующими правилами. Обычно в данную теорию включается утверждение, что такие метаструктуры являются исторически специфичными; различные племена, группы, исторические эпохи играют в различные игры и живут в несводимо отличных друг от друга мирах. Применительно к истории идей эта линия аргументации в пользу партикуляризма <как принципа несопоставимости культур между собой> принимает форму представления о том, что пределы и возможности мышления задаются языком; будто бы сама природа синтаксиса определяет, какие философские учения могут быть сформулированы на его основе. Если это так, то философии мира являются герметически замкнутыми из-за различия языков, таких как индоевропейские, семитские и китайский.

Согласно такого рода аргументации, именно китайский язык с его нехваткой эксплицитного синтаксиса мешал философским направлениям развивать формальную логику силлогизмов и прокладывать путь к эпистемологии [Hansen, 1983]. Время осталось в пренебрежении, поскольку у глаголов нет грамматических времен. У существительных нет различий между единственным и множественным, абстрактным или конкретным. При отсутствии определенного артикля предметы в основном предстают как обозначенные вещественными существительными (как «вода» — «water» в английском языке) без четкого обозначения отдельности («данный стол» — «the table»). Целые царства философских рассуждений как бы отрезаны. То, что строится в характерном для китайцев мировоззрении, укоренено в языке. Одно и то же слово может часто использоваться как существительное, прилагательное или глагол, порождая западающие в память множественные смыслы китайской поэзии; в то же время избегается греко-

европейский стиль философствования через сшивание отдельных абстрактных различий. Этому свойству языка обязаны своим центральным положением такие понятия, как *дао*, в которых имеет место специфически китайское смешение процесса и субстанции. Для китайского языка невозможна никакая абстрактная метафизика; характерное для него мировоззрение состоит *sui generis** в том, чтобы быть одновременно конкретным и бесплотным.

Однако язык не является статичным. Благодаря процессам философской аргументации производятся новые концептуальные термины; развитие философии есть развитие ее языка. Это не означает, что языки не могут оказывать сопротивления и что не требуется времени для его преодоления; но поступь философского движения довольно медленна во всех частях мира и редко приводит более чем к одному концептуальному шагу в каждом поколении, длящемся 35 лет или около того. Скорость концептуальной трансформации китайской философии в периоды наиболее интенсивных споров, в 365-235 гг. до н. э., равна скорости подобных трансформаций в любом ином месте.

Приведенный аргумент, будучи примененным к китайскому языку, имеет лишь частное, локальное значение. Другие языки точно так же создают свои затруднения для философии. У греков не было слов, чтобы различать «сходное» и «тождественное»; оба значения передавались как *omoios*, что создавало проблемы уже для пифагорейцев и софистов [Guthrie, 1961-1982, vol. 1, p. 230]. В арабском языке нет глагольной связки, а в индоевропейских языках есть трудность в различении экзистенциального значения глагола «быть» («to be») и значения его как связки. Тем не менее философы сделали явными эти различия, попавшие в фокус внимания благодаря дебатам. Ибн Сина хорошо осознавал отсутствие связки, трудности, к которым это приводило, и модифицировал глагол «существовать» (<*ваджада*), чтобы привлечь внимание к «экзистенциальным предложениям» (*ивуджудийя*), в противоположность предложениям из длинного списка пропозициональных типов [Afnan, 1958, p. 97; Graham, 1978, p. 25-26]. Средневековые латинские философы использовали арабский философский капитал, чтобы заострить смысл различных значений глагола «быть», окружая их следующими друг за другом метафизическими изменениями, основанными на различии между существованием и сущностью, причем 3^ю делалось в противоречии с существующим строем языка". У ранних греков идиоматическое сочетание прилагательного с артиклем («этот беспредельный» — «the unlimited», «этот холодный» — «the cold») приводило к тому, что естественной была неспособность

* В своем роде (*лат.*).

² Тибетский язык, напротив, содержит естественное различие между глаголом, означающим существование, и глаголом-связкой; это различие не столь ярко выражено в санскрите и полностью отсутствует в греческом [Halbfass, 1992, p. 39]. Дофилософская предрасположенность языка не особенно сильно коррелирует с направленностью мышления, характерной для каждого из данных регионов.

различать абстрактное и конкретное; однако Аристотель преодолевал эту трудность с помощью своего арсенала различий, созданных для занятия выигрышной позиции более высокого уровня абстракции.

Все философские сообщества начинают с конкретных слов в их обыденных значениях. В архаичном Китае *дао* имело лишь конкретный смысл дороги или пути; оно начало приобретать первое из многих своих абстрактных значений в книге *«Беседы и суждения» («Лунь юй»)*, когда вокруг Конфуция формировалось интеллектуальное сообщество. Как и все языки, китайский язык заставил старые конкретные слова служить для передачи абстракций. То же самое у греков: слову *аег* (туман, мгла, темнота) дал значение «вещества», «субстанции» Анаксимен; *logos* было общепринятым греческим словом со множеством значений, пока Гераклит не создал для него философское значение [Guthrie, 1961-1982, vol. 1, p. 124-126, 420-434]. Когда работа китайских философов опиралась на достаточно плотную аргументативную сеть*, они расширяли смысловой объем и заново истолковывали взятое из ресурсов собственного языка (в том числе с помощью уточнения посредством частиц и объяснений) для проведения новых различий и достижения более высоких уровней абстрактности, что устанавливало передний край их дебатов; к середине 200-х гг. до н. э. моисты прорвались через конкретные слова к явным абстрактным различиям и сформулировали правила логической аргументации.

Короче, язык — это не *deus ex machina*, объясняющий философию. Не является он и навечно фиксированным; как язык, так и философия изменяются, причем именно изменения интеллектуального сообщества продвигают язык к более абстрактным и точным терминам.

Все тот же аргумент в более общем виде — любая культурная деятельность нередуцируемо задана своими отличительными метаправилами — может критиковаться тем же способом. Исторически неверно, что культурные практики являются фиксированными и неизменными, хотя этнографические описания их выборочных срезов, вырванных из времени, и могут создать такое впечатление. Также в социологической теории необязательно принимать предпосылку, что социальная деятельность подобна игре, полностью заданной правилами. Совсем иной путь постижения социального действия будет представлен в гл. 1.

4. Все течет; невозможно определить какие-либо контуры или выстроить четкие объяснительные концепции. Этот аргумент в пользу автономии или особого (particularistic) течения культуры объединяется с более общей позицией, называемой постструктуралистской, постпозитивистской или постмодернистской. Никакие общие объяснения невозможны; не может быть общей теории идей, ни социологической, ни какой-либо еще. В то же время парадоксальным

* Под аргументативной сетью (argumentative network) автор понимает совокупность лично знакомых мыслителей, ведущих оживленные дискуссии на протяжении длительного времени.

образом постмодернизм сам является общей теорией идей. Элементы этой теории накапливались в интеллектуальных сетях в течение нескольких поколений. Одним из ее истоков являлось феноменологическое движение, в котором велся поиск сущностей сознания и которое было развито Гуссерлем в учение о кризисе европейской науки, а Хайдеггером — в доктрину о кризисе живого смысла. Другой поток шел от сосюрдовской семиотики структуры языка через формалистическую теорию литературы и поиск Леви-Строссом кодов, лежащих в основе каждого элемента общества и культуры. Свой вклад сделала и аналитическая философия Витгенштейна с соответствующими доводами о раздроблении мышления на множество языковых игр. Популяризации всего этого движения послужила его смесь с марксизмом и фрейдизмом, широко распространявшаяся среди французских интеллектуалов после 1960 г.; затем при повороте, отделившем интеллектуальную победу от политического поражения, произошел сдвиг к постмарксизму, возглавленному потерявшими иллюзии активистами, которые обратили марксистскую технику идеологического разоблачения (и родственную технику фрейдистского разоблачения) против самих этих великих нарративов.

Наложившись друг на друга, данные течения составили теорию идей, соединяясь в своей рефлексивности и отрицании любой фиксированной позиции, с которой могло бы быть проведено объяснение. В то же время постмодернизм сам является объяснением. Большая часть его объяснительной установки параллельна (или даже происходит из ветви) социологии, изучающей социальное производство идей. В поколении Манхейма и Шелера эта линия исследований была названа социологией знания; около 1960 г. данное направление стало областью исследования для социологии науки, изучающей сети ученых, публикации и карьеры; в конце 1970-х гг. этот подход был углублен микросоциологическими этнографами, изучающими повседневную жизнь посредством лабораторных исследований локального социального устройства научного познания, и теоретизирован неодюркгеймианцами, такими как Дэвид Блур и представители эдинбургской школы. Широко распространенное постструктуралистское представление о том, что мир составлен из-условных оппозиций, имеет корни в классической социологии: Соссюр находился под влиянием Дюркгеймовой социологии идей, с другой стороны, структуралисты восприняли эту тему от Леви-Стросса (ученика племянника Дюркгейма — Марселя Мосса) в форме кода бинарных оппозиций, отвергая в то же время специфику структуралистской теории. Этнометодология Гарфинкеля, ставшая парадигмой для изучения локального производства знания в научных лабораториях, вышла из той же линии гуссерлианской феноменологии, которая в другом сетевом ответвлении дала Жака Деррида³.

³ Хотя я не довожу сети философов до сегодняшних поколений, в гл. 13 и 14 показаны связи многих из наших предшественников, включая Дюркгейма, Фрейда, Витгенштейна и Гуссерля.

Постмодернисты радикализуют социологию идей, отвергая возможность общего объяснения, в том числе причинные или динамические принципы Маркса, Дюркгейма или Леви-Стросса. Разоблачение (срывание масок) оборачивается против самого себя. Идеи не могут быть объяснены через социальное, потому что ничто не может быть объяснено чем-либо еще, главным образом, потому, что само закрепление жестких, вещных границ подрывается этим разоблачением. Обернуть таким образом рефлексивность против самой себя в некотором отношении означает вернуться к прежним позициям философского скептицизма, сходного с пирроновской традицией скептиков эллинистическо-римского периода, хотя постмодернизм и отличается от пирроновского квиетизма, поскольку принял агрессивно морализирующую и полемическую позу, заключив альянс с движениями радикальных феминисток, теоретиков гомосексуального освобождения и сторонников этнического и расового бунта. Стирание границ служит для нападок на привилегии и открывает возможность перестройки социальных категорий (хотя бы только временной) принципиально различными путями. На самом общем теоретическом уровне мы должны признать, что постмодернизм здесь является Дюркгеймовым социальным детерминизмом категорий, радикализированным в такое последующее неустойчивое состояние, из которого уже выброшена дюркгеймовская эволюционная направленность; постмодернизм является Марксовой социологией идеологий, порвавшей с его идеей последовательной смены способов производства ради состояния перманентной эпистемологической революции.

Не обязательно-отвергать общее социологическое понимание динамики исторических путей для осознания того, что дюркгеймианский или марксистский однолинейный эволюционизм слишком ограничен. Признание того, что социальные существа не подобны вещам, не заставляет нас считать, что процессы, которыми они в сущности являются, не имеют ни структуры, ни причинно обусловленных контуров.

Предметом этой книги является социология философий, иначе говоря, абстрактных концепций, произведенных сетями специализированных интеллектуалов, которые обращены внутрь к их собственной аргументации. Данная сеть демонстрирует определенную социальную динамику по мере разворачивания мировой истории. Предмет исследования — не тот же самый, что производство популярной культуры, такой как реклама, «раскручивание» поп-звезд, индустрия туризма, одежда, электронные сети и множественные перекрестные сочетания всего этого, составляющие предметы постмодернистской социологии культуры. Даже сегодня остается различие между интеллектуальными сетями и этими коммерческими рынками, а в прошлом такое различие было еще острее. В общей риторике постмодернистской критики обычно объявляют неправомерным очерчивание любых аналитических границ; однако это всего лишь голословное утверждение.

Можно говорить, что личное — это политическое, утверждать отсутствие жесткой границы между тем, что делают интеллектуалы, и экономическими, политическими, этническими и тендерными отношениями в рамках соответствующей исторической эпохи. Но степень, в которой являются верными такого рода утверждения, не может быть определена прежде исследования того способа, каким действуют интеллектуальные сети. Действительно, личное есть политическое, но политика интеллектуальной практики в рамках обращенной внутрь себя сети специалистов не является тем же самым, что политика достижения власти в государстве или политика хозяйственных и сексуальных отношений между мужчиной и женщиной. Завоевание центра внимания в соревновании между философами осуществляется с помощью специфических интеллектуальных ресурсов, которые для интеллектуальных сетей являются особыми социальными ресурсами. Имеется изобилие исторических свидетельств того, что при попытке игроков на этой арене проложить себе путь единственно с помощью оружия внешней политики они выигрывают битву лишь ценой утери своей интеллектуальной репутации в сообществе большой исторической длительности. Интеллектуальное и политическое — это не одна и та же игра; и в тех случаях в истории, когда одна игра сводится к другой, интеллектуальная игра не уступает настолько, чтобы совсем исчезнуть: она возрождается тогда, когда внутреннее пространство вновь это позволяет. Без внутренней структуры интеллектуальных сетей, порождающих свою собственную матрицу аргументации, нет идеологических влияний на философию; в таких случаях мы находим только внешние для интеллектуального сообщества идеологии, грубые и упрощенные.

В некоторых кругах модно декларировать, что нет различий между внутренним и внешним, между «микро» и «макро», местным (локальным) и обширным, продолжительным. Силу таким утверждениям дает то, что «микро» и «макро», местное и отдаленное действительно связаны; «макро» построено из цепочек микростолкновений в локальных ситуациях. В каком-то отношении аналитически первичными являются локальные ритуалы, устанавливающие сиюминутную реальность в таких цепочках и заряжающие символы значительностью. Это дает возможность человеческим существам сохранять от одной микролокальной ситуации до другой чувство непрерывной целостности. Подобное представление не означает разложения всех понятий такого рода: невозможно сформулировать представление об отношениях между микроситуационным и транслокальным, если нет понятий для их обозначения. Любая социология, которая пытается устранить такие термины, скоро обнаруживает, что сама вновь проводит контрабандой все те же различия, только в других словах.

Постмодернизм является радикализацией социологии идей, отчасти побуждаемой освобожденным от иллюзий экс-марксизмом, а отчасти — воинствующими идеологиями новейших социальных движений. В академическом мире альянсы постмодернизма со специализированными факультетами литературы и

культуры, как правило, ведут к ослаблению сосредоточенности социологической теории на объяснении. Эти несколько уровней интеллектуальной политики не делают социологию философий невозможной. На самом же деле они делают ее еще одной в семье воюющих между собой двоюродных сестер; но конфликт в межпоколенных линиях наследования отнюдь не является аномальным: в действительности это и есть основной паттерн интеллектуальной истории.

Если имеется родство среди всех ветвей социологии идей, означает ли это, что моя социология философий, как и все ее родственницы, рефлексивно сама себя подрывает? Некоторые ветви данной семьи воспринимают такого рода парадокс с охотой или даже с энтузиазмом; другие его отвергают. Моя собственная позиция состоит в том, что социология философий не является саморазрушительным скептицизмом или релятивизмом; что у нее есть определенные исторические контуры, как и у общей теории интеллектуальных сетей, которая, будучи далекой от подрыва самой себя, служит сама для себя примером и тем самым саму себя подкрепляет. Этот аргумент более детально развернут в конце данной книги, в эпилоге, после рассмотрения всей массы исторических сетей.

Возражение, опирающееся на якобы скептические или саморазрушительные выводы из социологии идей, является эпистемологическим. Другой тип возражения имеет моральный характер: будто бы социология идей с ее общими принципами социальной причинности является антигуманной. Индивиды суть узлы сетей социального взаимодействия — человеческие тела, где накапливаются эмоциональные энергии, а потоки идей-символов кристаллизуются в виде воображаемых коалиций в разуме. Не клевета ли это на нас — сводить наш живой опыт к эпифеноменам и, наше с трудом завоевываемое человеческое достоинство к результату тоталитарного давления со стороны группы? Я специально представил данную позицию резко, чтобы опровергнуть любые выводы такого рода.

Разве мы не способны на активную деятельность? Это вопрос <масштаба> аналитической перспективы. «Активность» («agency») является отчасти термином для обозначения первичных основ социологического объяснения, отчасти кодовым названием свободы воли. Разве человеческие существа не делают усилий, не напрягают каждый нерв — или не позволяют себе расслабиться; разве они не принимают решений или не избегают их? Опыт такого рода существует, подобные переживания являются частью микроситуационной реальности, потока человеческой жизни. Я отрицаю только то, что анализ должен на этом остановиться. У кого-то есть опыт силы желания или воли; он меняется, приходит и уходит. Откуда он приходит? Как вы желаете желать или волите волить? Ведущая назад причинная цепочка заканчивается после очень малого числа звеньев. То же самое может быть сказано относительно мышления. Разве не являются чьи-то мысли его (или ее) собственными? Конечно, являются; но почему они приходят в чью-то голову в определенный момент либо выходят из губ или из-под пальцев в определенной последовательности сказанных или написанных

слов? На эти вопросы нельзя ответить на основе одной лишь микросоциологической теории мышления. Объяснять мышление не значит отрицать, что мышление существует, равно как объяснять культуру не значит отрицать, что культура существует. Культура на макроуровне является средой, в которой мы движемся, так же как мысль и чувство являются средой микролокального опыта в наших собственных наделенных сознанием телах. Ничто из этого не представляет собой конечную точку, отделенную каким-либо барьером от возможности дальнейшего анализа.

Продолжим рассуждение. Понимать, каким образом наши эмоции и мысли являются потоками в социальных сетях, не означает отрицать ситуацию нашего человеческого существования. Можно воспринимать все эти уровни одновременно. Вы и я, *именно будучи конкретными индивидуумами* со всей нашей уникальностью, в то же время являемся уникальным образом конституированными потоками чувства и мысли внутри нас и через нас. Напряжение между конкретным и локальным, с одной стороны, и окружающими связями, которые являются социальными и определяют саму нашу конкретность, с другой стороны,— вот в чем состоит ситуация человеческого существования.

Проследивать социальную причинность везде, без исключений для каких-либо привилегированных областей, не означает, что история считается лишь жесткой последовательностью явлений. Социальная структура интеллектуального мира, предмет данной книги,— это продолжающаяся борьба между цепочками личностей, заряженных эмоциональной энергией и обладающих культурным капиталом, за заполнение малого числа центров внимания. Такие точки фокусировки, составляющие ядра интеллектуального мира, периодически перегруппируются; существует ограниченное количество внимания, которое может быть распределено через всю интеллектуальную сеть, но кто и что находится в этих узлах, меняется по мере того, как старые интеллектуальные движения сходят на нет, а новые начинаются. Узлы в пространстве внимания растут: возникая при первых малых успехах основателей, они усиленно развивают начинания прошлого, накапливая и монополизируя внимание, при том что одновременно это внимание уходит от альтернативных узлов. Нет жесткой закреплённости самосознательных целостностей (*identities*), которые мы называем интеллектуальными личностями: они являются великими мыслителями, если энергетически заряжены импульсом роста господствующих узлов внимания, менее значительными мыслителями или же вовсе недостойными упоминания, если заряжены не столь сильно. Именно из-за того, что социальная структура интеллектуального внимания является текучей, мы не можем овеществлять (*reify*) индивидов, героизируя деятеля, который будто бы является жестко определенным носителем силы воли и сознающего прозрения, причем столкновение его с другими людьми будто бы оставляет лишь пыль на его психической оболочке. Такая овеществленная индивидуальность может быть увидена только ретроспективно, если начинать анализ с личностей, известных по

их конечным репутациям, и проецировать репутации в прошлое, как будто бы они и обусловили жизненный путь этих личностей. Моя социологическая задача состоит как раз в противоположном: увидеть сквозь интеллектуальную историю сеть связей и энергий, которые придавали форму самому появлению и развитию данной истории во времени.

Первые три главы представляют общую теорию. Гл. 1 намечает теорию цепочек интерактивных ритуалов (обрядов взаимодействия), которая является микроядром аргументации в пользу социальной предсказуемости мышления интеллектуалов. Гл. 2 дает теорию сетевой структуры, которая детерминирует локализацию творчества, в этой главе также сопоставляются данные о сетях китайских и греческих философов по нескольким десяткам поколений. В последующих главах теория применяется к данным о долговременных сегментах этих интеллектуальных сетей, а также сетей Индии, Японии, средневековых исламского, иудейского и христианского миров, европейского Запада до 1930-х гг. В каждой главе выделяется особая аналитическая тема. Главы необязательно читать в какой-либо определенной последовательности, хотя гл. 3, посвященная Древней Греции, представляет некоторые центральные принципы, которые будут использоваться в последующем изложении. Краткое резюме аналитической модели дано в заключении к первой части книги — «Ингредиенты интеллектуальной жизни». Гл. 15 содержит выводы из всего анализа, схематично представляя пути, по которым интеллектуалы посредством своих споров на протяжении долгих периодов времени развивают следующие друг за другом идеи. Читателю она может быть полезна в качестве путеводителя по книге. В эпилоге делаются эпистемологические выводы из всей предложенной аргументации.

КАРКАС ТЕОРИИ

Глава

КОАЛИЦИИ В РАЗУМЕ

Интеллектуалы — это люди, которые производят деконтекстуализированные идеи. Предполагается, что эти идеи верны или значительны вне каких-либо местных условий, какой-либо локальности и вне зависимости от того, применит ли их кто-либо на практике. Математическая формула претендует на то, чтобы быть верной в себе и сама по себе, вне зависимости от того, используется она или нет и доверяет ли ей кто-либо или нет. Литературная или историческая работа претендует на такой же статус, поскольку она понимается как искусство или ученость: часть царства, более высокого, более достоверного, менее ограниченного конкретными возможностями человеческих действий, чем обычные виды мыслей и вещей. Особенность философии состоит в периодическом сдвиге собственных оснований, всегда, однако, направленном к утверждению или, по меньшей мере, к поиску точки опоры, имеющей большую общность и значимость. Это остается верным и когда содержание философии состоит в утверждении, что все преходяще, исторически и ситуативно задано, имеет лишь локальную ценность; дело в том, что само релятивистское суждение утверждается как достоверное. Такова старая головоломка скептической традиции, обсуждавшаяся весьма детально в эллинистической философии. Скептики, пытаясь избежать того, чтобы делать какие-либо утверждения, неявно придерживаются некоторого метаразличения утверждений по уровням их силы. Это превосходно иллюстрирует социологическую точку зрения, поскольку только интеллектуальное сообщество обладает тем типом отчуждения от обычных забот, в котором суждения такого рода являются осмысленными.

Продукты интеллектуальной деятельности, по крайней мере как это чувствуют их создатели и потребители, принадлежат царству, в особой степени возвышенному. Они являются частью «la vie serieuse»* Дюркгейма.

Мы можем узнать в них священные, или сакральные, объекты (sacred objects) в самом сильном значении слова; они обитают в том же царстве, также претендуют на предельную реальность, как и религия. «Истина» является царствующим сакральным объектом для ученого сообщества, как «искусство» — для

* Серьезная, настоящая жизнь (фр.).

литературно-художественных сообществ; эти объекты являются для них одновременно высшими познавательными и нравственными категориями, средоточием высшей ценности, исходя из которой судят обо всем остальном. Как показал Блур на примере математики, интеллектуальная истина имеет все характеристики, установленные Дюркгеймом для сакральных объектов религии: истина трансцендентна по отношению к индивидам, объективна, имеет принудительный характер и требует уважения [Bloor, 1976].

- Что придает определенным идеям и текстам этот сакральный статус? Можно предложить теорию очень широкого охвата, указывающую нам условия, при которых символы порождаются и воспринимаются как морально и познавательно обязывающие. Такова теория ритуалов взаимодействия, или интерактивных ритуалов (*interactive rituals*). Она связывает символы с социальной принадлежностью, а затем и то и другое — с чувствами общности (эмоциями солидарности) и структурой социальных групп. Такая теория, как я попытаюсь показать, объясняет колебания уровня солидарности и убежденности, обнаруживаемые в любых социальных структурах, а также объясняет динамику индивидуальных судеб. Особой формой данной эмоциональной энергии является то, что мы называем творчеством, или творческой способностью (*creativity*).

Наша первая теоретическая проблема состоит в том, чтобы показать, почему продукты интеллектуальной деятельности обладают сакральностью особого рода, отличаются от обыденных сакральных объектов, которыми также пронизана повседневная жизнь и которые скрепляют личные дружеские отношения, отношения собственности и структуры власти. Я также должен показать, почему сакральные объекты интеллектуалов, находящиеся под сенью ведущей категории «истины», отличаются от сакральных объектов религии, характерных для морального сообщества верующих. После этого мы рассмотрим, как интеллектуалы производят и распространяют символы в своих собственных высокостратифицированных сообществах.

Общая теория интерактивных ритуалов

Начнем с того, что присуще любому действию, — с конкретной ситуации. Все события происходят здесь-и-сейчас как единичные и особенные. Общую перспективу микросоциологии, в которой анализируются структуры и динамика ситуаций, слишком легко истолковать как сфокусированность на действующем индивиде. Однако ситуация представляет собой взаимодействие обладающих сознанием человеческих тел в течение нескольких часов, минут или даже микросекунд; действующий индивид одновременно и меньше, чем вся ситуация, и больше нее, поскольку является единицей во времени, проходящей сквозь ситуации. Отстраненный действующий индивид, заставляющий события происхо-

доть,— это настолько же искусственная конструкция, как и отстраненный внесоциальный наблюдатель, который выражает собой идеализированную командную высоту классической эпистемологии. «Я», личность, является в большей степени макро-, чем ситуация (строго говоря, личность представляет собой мезо-); данный уровень аналитически произволен, поскольку «я», или действующий индивид, сконструирован динамикой социальных ситуаций.

Локальная ситуация является отправной, а не конечной точкой анализа. Микроситуация не есть нечто индивидуальное, но проникает сквозь индивидуальное, и ее последствия распространяются вовне через социальные сети к макро- сколь угодно большого масштаба. Вся человеческая история состоит из ситуаций. Никто никогда не был вне какой-либо локальной ситуации; и все наши взгляды на мир, вся наша деятельность по сбору данных берут начало здесь. Философские проблемы реальности мира, универсалий, других сознаний, смысла неявным образом начинаются с этой ситуативности. Я не буду заниматься здесь этими эпистемологическими проблемами, разве что замечу: если кто-то отказывается признать существование чего-либо за пределами локального, то он приходит к некоторой версии скептицизма или релятивизма; если кто-то идеализирует происходящее в ситуациях как вытекающее из правил и использует эти предполагаемые правила как инструмент для конструирования всего остального мира, то он приходит к какому-либо типу идеализма.

В социологии акцент на первичности локального был сделан символическим интеракционизмом и радикально усилен этнометодологией; в качестве исследовательской техники и эксплицитной эпистемологии эта позиция была воспринята той ветвью социологии науки, которая изучает локальное производство научного знания в лабораториях. Отрицание того, что существует что-либо помимо локального, верно в одном смысле, но вводит в заблуждение в другом. Верно, что не существует ничего такого, что не было бы полностью локальным; если оно не существует локально, где оно может быть найдено? Но никакая локальная ситуация не является одиночной; ситуации окружают друг друга во времени и пространстве. Макроуровень общества должен быть понят не как слой, расположенный вертикально над микро- (как если бы он находился в другом месте), но как развертывание спирали микроситуаций. Микроситуации встроены в макропаттерны, являющиеся именно теми способами, которые связывают ситуации друг с другом; причинность,— если угодно деятельность (agency) — проистекает извне вовнутрь так же, как и изнутри вовне. То, что случается здесь и теперь, зависит от того, что случилось там и тогда. Мы можем понимать макроструктуры, не реифицируя (не овеществляя) их, как если бы они были сами по себе существующими объектами, но рассматривая макро- как динамику сетей, объединение цепочек локальных столкновений, которые я называю *цепочками интерактивных ритуалов (interaction ritual chains)*.

Социология идей (как область исследования, занимающаяся в основном социологией научного знания) сталкивается с серьезными ограничениями при интерпретации знания как сугубо локальной конструкции. Значительные идеи, являющиеся предметом интеллектуальной истории, это как раз те, что переносятся транслокально. Изучение локальных мест производства знания упускает то, с чем хорошо справлялась другая ветвь социологии науки: группы мыслителей, цепочки сетевых контактов, соперничество между одной частью разрабатывающего аргументацию сообщества и другой. Группы и цепочки обращены и вовнутрь и вовне: вовнутрь, поскольку, говоря об интеллектуальной группе, мы подразумеваем именно то, что ее члены достаточно часто собираются лицом к лицу, выстраивая интенсивные обмены ритуального взаимодействия, выковывая идеи-эмблемы, разрабатывая идентичности (основы самосознания), генерируя потоки эмоциональной энергии, которые устойчивы по отношению к другим <идеям-эмблемам, идентичностям, энергиям>, а иногда господствуют над ними; вовне, поскольку цепочки являются способом отсылки к отдаленным связям, пронизывающим ситуации. Как же происходит установление этих связей? Воздействия ситуаций и вовнутрь и вовне — это стороны одного и того же процесса. Сильно сфокусированные ситуации пронизывают индивидуальное, формируя символы и эмоции, являющиеся соответственно средством и энергией индивидуального мышления, а также капиталом, позволяющим выстраивать дальнейшие ситуации в непрерывной цепи.

«Интерактивный ритуал» является термином Гофмана [Goffman, 1967], с его помощью Гофман привлекает внимание к тому факту, что формальные религиозные ритуалы, проанализированные Дюркгеймом [Durkheim, 1912/1961], принадлежат к тому же типу событий, который характерен для повседневной жизни, причем повсеместно. Религиозные ритуалы являются архетипами взаимодействий, связывающих участников в моральное сообщество и создающих символы, действующие как линзы, сквозь которые члены сообщества видят свой мир, а также как коды, с помощью которых они общаются. Имеется масса антропологических исследований, показывающих значимость ритуалов в племенных обществах и могущество соответствующих категориальных схем в контроле над тем, что люди считают само собой разумеющимся, о чем они не могут даже задуматься. В сложных обществах, таких как наше, эти категориальные схемы приобретают большее разнообразие, соответствующее отношениям между группами в стратифицированном социальном порядке [Douglas, 1973]; Бернштейн показывает, что эти схемы встроены в язык социальных классов [Bernstein, 1971-1975]. Дюркгеймианский механизм производства социальной солидарности более явно исследовался в гофмановской этнографии повседневной жизни [Goffman, 1959, 1971]. Для Гофмана каждое мимолетное столкновение является малым социальным порядком, разделяемой участниками реальностью, созданной ритуалами солидарности, которые отмечают ее границы — начало и завершение — посредством формальных жестов приветствия

и прощания, а также малых знаков уважения, при помощи которых идеализируются личности участников и сами случаи встречи.

Давайте разовьем эту перспективу. Ритуальность социальных столкновений является переменной; все, что происходит, может быть расположено на континууме от полюса наиболее интенсивного производства социальной солидарности и сакрального символизма вниз, к обыденным и мимолетным ритуалам повседневной жизни, и даже еще ниже, к столкновениям, которые не производят вообще никакой солидарности и никакого смысла. Понимание источника этой изменчивости дает нам ключ к структурированию локальных столкновений; взаимодействия на различных уровнях данного континуума как раз и определяют, с какой силой порождаются социальные символы и эмоции, которые переносятся в последующие ситуации. Общая теория интерактивных ритуалов (которые я обозначаю ИР) является ключом одновременно к социологии индивидуального мышления и эмоций, а также к разнообразным соединениям одной локальной ситуации с другой.

Любой интерактивный ритуал имеет следующие необходимые составные части, или ингредиенты:

- 1) группа, как минимум, из двух человек, находящихся рядом;
- 2) участники сосредоточивают (фокусируют) внимание на одном и том же объекте или действии, и каждый осознает, что другой удерживает этот фокус внимания;
- 3) они разделяют общее настроение или эмоцию.

На первый взгляд кажется, что здесь упущено ядро обычного определения «ритуала» — стереотипные действия, такие как произнесение словесных формул, пение, совершение предписанных жестов и облачение в традиционные одеяния. Все это внешние аспекты формального ритуала, которые вызывают социальный эффект только потому, что обеспечивают взаимный фокус внимания. Такой же фокус неявно возникает в феноменах, которые мы могли бы назвать *естественными ритуалами (natural rituals)*. В той степени, в какой поддерживаются эти ингредиенты, они создают следующие социальные эффекты:

- 4) усиливаются и накапливаются взаимный фокус внимания и общее настроение. Телодвижения, речевые акты и голосовые микрочастоты согласуются в едином ритме, общем для всех участников. По мере того как микрокоординация усиливается, участники временно объединяются в общей для них реальности и ощущают границу, или мембрану, между этой ситуацией и кем-либо вне ее;

- 5) в результате участники ощущают себя членами группы, имеющими взаимные моральные обязательства. Их отношение символизируется всем тем, что служило фокусом внимания во время ритуального взаимодействия. Впоследствии, когда люди используют данные символы в разговоре или мышлении, это безмолвно напоминает им о групповой принадлежности. Символы заряжаются социальным смыслом благодаря опыту интерактивных ритуалов; символы

разряжаются и теряют свою принуждающую значимость, если такие столкновения не возобновляются в течение какого-то времени. Таким образом, происходит каждодневная флуктуация актуальности символов. Символы напоминают участникам о том, что нужно вновь собрать группу — принять участие в еще одной церковной службе, еще одной племенной церемонии, еще одном праздновании дня рождения, еще одном разговоре с другом, еще одной научной конференции. Выживание старых символов и создание новых зависит от степени периодичности, с которой собирается группа¹. Символы, достаточно заряженные чувством принадлежности к группе, задают индивиду определенный образ действия даже в отсутствие группы. Достаточно хорошо заряженные символы становятся эмблемами, которые защищаются от осквернителей и чужаков; они являются метками, обозначающими границы правильного, а также боевыми знаменами, олицетворяющими превосходство групп;

б) индивиды, которые участвуют в интерактивных ритуалах, наполняются эмоциональной энергией пропорционально интенсивности взаимодействия. Дюркгейм называл эту энергию «моральной силой», приливом энтузиазма, позволяющим индивидам в муках ритуального участия совершать героические акты страсти или самопожертвования. Я бы подчеркнул другой результат возникающей в группе эмоциональной энергии: она заряжает индивидов подобно электрическим батареям, давая им соответствующий уровень энтузиазма по отношению к ритуально созданным символическим целям, когда эти индивиды находятся вне группы. Многое из того, что мы полагаем личной индивидуальностью, определяется степенью обладания энергией интенсивных ИРов; в высшей точке данной школы такие личности являются харизматическими; при несколько меньшей интенсивности они предстают сильными лидерами или теми, кого называют «душа общества»; умеренные заряды эмоциональной энергии делают индивидов пассивными; а те, чье участие в ИРах скудно и безуспешно, становятся замкнутыми и подавленными. Эмоциональная энергия (сокращенно ЭЭ) перетекает из ситуаций, когда индивиды участвуют в ИРах, в ситуации, когда они находятся в одиночестве, и сохраняется здесь. Столкновения влекут за собой эмоциональные последствия; именно таким путем люди могут продолжать вести свою внутреннюю жизнь и выстраивать индивидуальные траектории, формируясь при этом в узлах социального взаимодействия. Через какое-то время ЭЭ угасает; для ее возобновления индивиды вновь возвращаются к ритуальному участию, чтобы «подзарядить» себя.

¹ С этим связано хорошо установленное отношение между частотой взаимодействия и конформностью убеждений [Norman, 1950]. Шефф показывает, насколько жестко проявляется взаимодействие фокусированной группы в познавательной конформности, через порождение гордости как положительной эмоции, которую я бы назвал ритуальным обязательством (ritual bond), либо стыда как отрицательной эмоции <опасения> быть исключенным из фокуса взаимодействия [Scheff, 1988].

Вся социальная жизнь является экологией человеческих тел, сходящихся и расходящихся по ландшафту. Когда индивиды встречаются, их столкновения в разной степени обладают свойствами, порождающими интерактивные ритуалы. В принципе мы можем предсказать, что произойдет: какая степень солидарности будет достигнута в различных ситуациях, какие виды символов созданы и насколько отдельные люди будут им привержены. Эти столкновения производят непрерывный поток социальных мотиваций, поскольку люди выходят из каждой ситуации с запасом <эмоционально> заряженных символов (которые могут быть названы **культурным капиталом**, или КК) и с эмоциональной энергией. Людей привлекают те ситуации, в которых они могут наилучшим образом использовать ранее приобретенный культурный капитал и символические ресурсы для того, чтобы сфокусировать речевую деятельность и таким образом породить дальнейшую солидарность². Жизни индивидов суть цепочки интерактивных ритуалов; соединение этих цепочек конституирует все, что является социальной структурой во всех ее мириадах форм.

Рассмотрим теперь особые виды цепочек интерактивных ритуалов, которые конституируют мир интеллектуалов.

Интерактивные ритуалы интеллектуалов

Интеллектуальные группы имеют нечто общее со всеми другими типами социального членства. Каждая локальная группа привержена своим символам, но природа этих символов меняется, и так же по отношению к ним меняется самосознание членов группы. Изолированные сообщества, в которых постоянно сталкиваются одни и те же люди, склонны реифицировать свои символы, как если бы они были конкретными объектами; в предельном случае изолированных, племен или преднамеренно отделившихся культовых сообществ эмоциональная приверженность символам персонифицирована в магических или религиозных силах. На другом полюсе континуума столкновения происходят в смещающихся узлах широко раскинувшихся сетей, где меняющийся состав персонажей привносит в скоротечные отношения смешение культурных капиталов. Такие паттерны дают

² Заметим, что вести переговоры («торговаться» — negotiate) относительно следующей ситуации в цепочке, используя символический капитал, накопленный в предыдущих ритуалах, — это не то же самое, что следовать набору мета-правил. Символы, как и правила, являются познавательными конструктами, на которых участники могут сосредоточиваться в рамках ситуаций, и таким образом придавать субъективное толкование происходящему. Однако познавательный смысл символов — это не то, что ведет интерактивный ритуал; символы являются осадками процессов более базовой координации действий, определяющей ритуальную интенсивность столкновения. Ритуальные практики осуществляются не потому, что люди следуют правилам выполнения ИРов; ингредиенты, указанные в пп. 1-6 являются естественно проявляющимися формами социального взаимодействия.

в результате абстрактные символы, которые участники воспринимают с некоторым отчуждением и рефлексивно осознают их социальную относительность. Интеллектуалы являют собой особое сочетание в высокой степени локалистского и в то же время отчужденного и космополитического типов солидарности, соответствующих дюркгеймианской органической и механической солидарности.

Интеллектуальные сакральные объекты созданы в сообществах, которые распространены широко, но обращены вовнутрь, ориентированы на обмен скорее между собственными участниками, чем с аутсайдерами, и которые утверждают свое исключительное право посредством размышлений принимать решения о правильности и обоснованности (validity) своих идей. Полностью локальные группы, такие как племя или дружеский кружок, в первую очередь заботятся о собственной солидарности и идентичности; у них нет того вида претензии на универсалистскую или трансцендентальную значимость своих собственных символов, которая есть у интеллектуалов относительно «истины». Интеллектуалы с гораздо большей рефлексивностью и самоанализом осознают свою групповую идентичность, чем обычные группы. Интеллектуалы рассматривают самих себя с абстрактной позиции — исторической, философской или даже с позиции социологической или психологической рефлексии. Сходное возвышенное отношение к своему искусству исторически усвоили и художники.

Как же обстоит дело с социальными взаимодействиями интеллектуалов, создающих те абстрактно деконтекстуализированные символы, которые шествуют под главенствующим знаменем «истины»? Отличительные ИРы интеллектуалов — это ситуации, когда интеллектуалы собираются вместе ради серьезного разговора, причем не направленного на социализацию и не имеющего практического характера. Именно в этом акте обращения друг к другу интеллектуалы отделяют себя от других сетей социальной жизни. Дискуссия, лекция, аргументация, иногда демонстрация или проверка данных — вот те конкретные виды деятельности, из которых возникает сакральный объект «истина».

Есть иная возможность. Характерными занятиями интеллектуалов являются чтение и написание текстов; «яйцеголовый» — это тот, чей нос всегда в книжке, тот, кто все время пишет тексты, которые, возможно, никто никогда читать не будет. Писания интеллектуалов — это не личные письма человеку, который прочтет их и ответит. С обычной точки зрения, не завуалированной стеснительностью, это видится достаточно ясно, подобно тому как воспринял герцог Глостер преподнесенный ему в подарок новый том *«Упадка и разрушения Римской империи»*: «Еще Ъдна чертова толстенная книга! Все мараете, мараете, мараете бумагу! А, мистер Гиббон?»

И, в самом деле, это совершенно верно. Интеллектуалы главным образом ориентированы на письменное слово. Особенно в современном мире они проявляют свое творчество в одиночестве и на бумаге, а в какой-то момент могут изложить его устно. И даже если самые ранние моменты творчества могут быть

иногда выражены вслух или мысленно, интеллектуалы тем не менее испытывают потребность изложить свои идеи на бумаге, но не просто на бумаге, а еще и отдать «в печать». Неважно, будет кто-либо читать их или нет³, но сама публикация работы является большой символической наградой; это выводит авторов из царства частного в царство публичного (интеллектуальной публики, т. е. той, которая единственно и принимается в расчет). Интеллектуалы склонны чувствовать, что какая-то идея не вошла полностью в их реальность, пока ее нет в системе ссылающихся друг на друга книг и журналов, системе, которая конституирует продукты деятельности интеллектуального сообщества.

Хотя лекции, дискуссии, конференции и другие собрания в реальном времени могут показаться избыточными в мире текстов, тем не менее это как раз те структуры «лицом к лицу», которые являются наиболее устойчивыми на протяжении всей истории интеллектуальных сообществ. В ранней интеллектуальной истории написание текстов, конечно, должно было быть менее важным, поскольку письменные принадлежности были дорогостоящими, а процесс «публикации» трудоемким. Но революция — изобретение книгопечатания (ок. 1000 г. н. э. в Китае периода династии Сун; к 1450 г. в Европе) — должна была все в большей мере приводить к тому, что интеллектуалы осуществляли бы свою деятельность, никогда не встречаясь друг с другом. Такой тенденции нет. Как мы увидим, и достаточно детально, в последующих главах, основная форма существования интеллектуальных сообществ оставалась практически неизменной на протяжении более двух тысяч лет. Ключевые интеллектуальные фигуры соединяются в группы в 1900-х гг. н. э. во многом так же, как в 400]-х гг. до н. э. Личные контакты между выдающимися учителями и их учениками, которые станут выдающимися позже, составляют те же виды цепочек сквозь поколения. И это верно даже притом, что технологии коммуникаций становились все более и более доступными, а число интеллектуалов выросло чрезвычайно сильно: от порядка сотен в Китае времен Конфуция до миллионов научных работников в области естествознания (scientists) и ученых-гуманитариев (scholars), публикующихся сегодня.

Интеллектуальная жизнь вращается вокруг ситуаций «лицом к лицу», поскольку только на этом уровне могут происходить интерактивные ритуалы. Интеллектуальные сакральные объекты могут быть созданы и сохранены, только если есть церемониальные собрания для поклонения им. Это то, что делают лекции, конференции, дискуссии и диспуты: они собирают интеллектуальное сообщество, фокусируют его внимание на общем, исключительно им принадлежащем объекте и усиливают определенные эмоции вокруг этих объектов. Но что именно

³ Было вычислено, что 10% всех статей в некоторых областях науки никогда не цитируются, а возможно, никогда никем и не читаются [Price, 1986, p. 108; Hagstrom, 1965, p. 229]. Как мы увидим, есть громадный разрыв в интеллектуальном представительстве между малым числом публикаций, имеющих много читателей, и большим количеством публикаций, которые читаются очень немногими.

отличает такие собрания интеллектуалов от любого другого вида ИРов? Одно отличие заключается в структуре внимания. Ключевым интеллектуальным событием является лекция или формализованный спор (диспут), т. е. некоторый отрезок времени, в течение которого один человек выступает с речью, представляя развернутую аргументацию по определенной теме. Это отличается от ситуаций обмена («давать и брать») в дружеских беседах, которые, как правило, не могут достичь сколько-нибудь сложного и абстрактного уровня, потому что фокус внимания смещается слишком часто. Интеллектуалы сосредоточивают свое внимание в течение получаса и более на одной точке зрения, представленной как единый поток рассуждения, и тем самым возвышают эту тему, превращая ее в более крупный сакральный объект, чем малые фрагментарные «обменные жетоны» обычных социальных связей.

Это дает нам часть ответа. Но сказанного еще недостаточно, поскольку есть и другие, мирские ситуации, когда один человек монополизирует дискурс. Контроль над тем, кто получает слово, является главным средством утверждения власти на микроуровне; любой начальник, босс, вождь, офицер высокого ранга или авторитарный родитель также может управлять такой односторонней структурой дискурса. Другие ИРы ближе к интеллектуальным лекциям: политические речи, проповеди, развлекательные монологи, обращения и речи в честь или в память кого-либо. Выступающий может говорить в течение весьма долгого времени, причем он (или она) надеется на пристальное внимание большой аудитории. Эти случаи имеют ритуальную структуру публичных событий или праздничных перерывов в рутинной жизни сообщества и, таким образом, проходят некоторую часть пути по континууму к тем «трансцендентальным» качествам, которые есть у интеллектуальных ритуалов. Несмотря на эти сходства, интеллектуальные ритуалы характеризуются особой природой фокуса внимания и отношением между выступающим и аудиторией. Интеллектуальный ИР состоит не в том, чтобы отдавать приказы или сообщать практическую информацию, но в развертывании мировоззрения, в претензии на понимание <содержания высказываний> как на самостоятельную цель. Публика находится в позиции только слушателей — не подчиненных, не участников морального сообщества веры, к которой обращается религиозный ритуал. Интеллектуальный дискурс неявным образом сосредоточен на своей автономии от внешних забот и на рефлексивном осознании самого себя.

Что дает возможность интеллектуалам занимать эту характерную позицию? В том ли дело, что интеллектуалы особым образом погружены в чтение и писание? Ключевой интеллектуальный ритуал, лекция или доклад, представляет собой то, что было подготовлено в результате чтения соответствующего объема текстов; а содержание сказанного обычно уже на пути к публикации (если это еще не сделано). Интеллектуальный ИР является в общем случае ситуационным способом бытия текстов, которые представляют собой долговременную жизнь дисциплины. Лекции и тексты сцеплены воедино — вот что составляет отличии-

тельную особенность интеллектуального сообщества и что выводит его за рамки любого другого вида социальной деятельности.

Не удивительно, таким образом, что исторически интеллектуальные сообщества возникали <и развивались> в то же время, что и общедоступные системы письма. Это может быть сформулировано более точно. Дело не просто в том, что алфавит или идеографическая система должны были быть изобретены и использованы для ведения административных или коммерческих записей либо для религиозных целей. Такая письменность существовала в Египте и Месопотамии за много веков до возникновения интеллектуального сообщества. Необходимо еще социальное устройство для написания текстов определенной длины и распространения их на значительное расстояние среди читателей, иначе говоря, требуется автономная сеть для интеллектуальной коммуникации. Как выявили Гуди и Уотт, Хэйвлок и другие, написание <текстов> позволяет трансцендировать, т. е. выходить за пределы сиюминутного настоящего; это открывает ворота к абстракции и общности [Goody and Watt, 1968; Havelock, 1982]. Интеллектуалы как сообщество, уникальным образом ориентированное на создание текстов,— люди, • живущие ради производства и передачи текстов,— могли появиться только вместе со структурой, распределяющей тексты. Идеалы истины и мудрости, присущие интеллектуалам, являются центральными сакральными объектами данной структуры. Однако системы письменной коммуникации недостаточно. Мы видим это в самих ранних текстах. Прорыв к интеллектуальной абстракции в Индии показан в *упанишадах*, в которых описываются диалоги между мудрецами и сходное с чтением лекций руководство учениками со стороны учителей. В Китае соответствующий период представлен в «*Изречениях*» Конфуция, опять же в односторонних диалогах, в которых господствует учитель. В Греции интеллектуальный диалог стал знаменитым благодаря Платону и служил предметом подражания для последующих поколений. Структурно диалоги не являются обычными разговорами; во всех этих диалогах лидирующая роль предоставлена одному говорящему, который ведет и поддерживает сквозную линию аргументации.

Без ритуалов «лицом к лицу» написание текстов и сами идеи никогда бы не были заряжены эмоциональной энергией; тексты и идеи были бы дюркгеймианскими эмблемами мертвой религии, приверженцы которой никогда не приходят на церемонии. Тексты не просто выходят за пределы сиюминутных частных «здесь-и-сейчас», прорываясь к абстракции и обобщению. Быть ориентированным на сочинения интеллектуалов — значит осознавать само это сообщество, простирающееся во времени и назад и вперед. Интеллектуальные события настоящего времени — лекции, диспуты, обсуждения — происходят словно на сцене, с явно видимым, задником, составленным из прошлых текстов, вне зависимости от того, основываются ли участники на этих текстах или критикуют их. Интеллектуалы особенно остро осознают наличие своих предшественников, причем их собственная продукция адресована невидимым аудиториям. Даже когда они

читают лекции реально присутствующей группе, возможно, собственных студентов, учеников или коллег, их послание неявно представляет собой звено непрерывной цепи и в дальнейшем его будут повторять, обсуждать или дополнять.

Что характерно, участники интеллектуальных ритуалов не занимают пассивной позиции. Фундаментальная характеристика интеллектуальных структур состоит именно в том, что задаются вопросы и ведутся споры; также часто происходят взаимные опровержения в круговой структуре, напоминающей равным образом кольцо *кула*, потлач и вендетту. Даже когда интеллектуалы сидят молча, составляя аудиторию лекции или доклада, они осознают свою роль в качестве участников этого длящегося сообщества. Их собственные идеи были образованы цепочкой из прошлого; ситуация, в которой они находятся,— просто еще одно звено в этой цепи. Интеллектуалы будут продолжать инкорпорировать эти идеи в собственные будущие творения и дискурсы, по меньшей мере они просеивают идеи, чтобы понять, пригоден ли данный материал для их целей.

В центре внимания интеллектуальной группы находится скорее осознание непрерывности обсуждений, чем конкретное содержание дискуссий. Лекции не всегда убеждают; конференции редко приводят к единодушию. Каждая из интеллектуальных групп, которые я представляю в схемах этой книги, включала некоторый разброс мнений. В спорах начался сократовский кружок; внутренние расхождения имела сеть неоконфуцианцев в Китае эпохи Сун; в различных направлениях продвигались ведущие члены интеллектуальных кружков, будь то идеалисты Йены и Веймара, Венский кружок или парижские экзистенциалисты. Ритуальное средоточие групповой солидарности находится не столько на уровне конкретных утверждений и убеждений, сколько в данной деятельности как таковой. Внимание фокусируется на особом виде речевого действия: ведении диалога, выходящего за пределы сиюминутной ситуации и соединяющего прошлые и будущие тексты. Глубоко укорененное осознание этой общей деятельности — вот что объединяет интеллектуалов как ритуальное сообщество.

Таким образом, это и есть интеллектуальный ритуал. Интеллектуалы собираются, на некоторое время сосредоточивают внимание на ком-то одном из них, кто представляет развернутый дискурс. Этот дискурс сам по себе строится из элементов прошлого, утверждая и продолжая либо отрицая их. Ранее заряженные старые сакральные объекты «подзаряжаются» вниманием либо деградируют, теряя свою сакральность, и изгоняются из жизни сообщества; новые кандидаты в сакральные объекты предлагаются для освящения. Через отсылку к текстам прошлого и текстам будущего интеллектуальное сообщество удерживает осознание своих проектов, выходя за пределы всех частных ситуаций, в которых они принимались. Таким образом, особый ведущий сакральный объект—истина, мудрость, иногда также поисковая или исследовательская деятельность — является одновременно и вечным, и воплощенным в потоке времени.

Жизненные траектории как цепочки интерактивных ритуалов

Целостная макросоциальная структура, в том числе и неинтеллектуальных сообществ, держится на ритуальных взаимодействиях. То, что мы называем структурой, есть краткий способ обозначения повторяющихся паттернов, столкновений, к которым люди постоянно возвращаются, возобновляя свои ритуалы. Эта большая структура ощущается как внешняя; она воспринимается как вещь, кажется обязывающей и сопротивляющейся изменению. Такое чувство принуждения (*constraint*) появляется отчасти потому, что главные институты, будучи повторяющимися сетями, основываются на своих особых ИРах, в которых выработана эмоциональная приверженность по отношению к их опознавательным символам. Для данных интенсивно производимых символов принадлежности к сообществу характерно то, что люди реифицируют их, относятся к ним как к вещам, то есть воспринимают их как «сакральные объекты» по Дюркгейму. Организации, государства, также как должности и роли внутри них, являются сакральными объектами именно в этом смысле: как реифицированные паттерны реального жизненного взаимодействия, в познавательном отношении поднятые над уровнем простого предписания и рассмотренные в качестве самодостаточных целостностей, с которыми индивиды должны соотносить свое поведение. Это символическое социальное структурирование мира распространяется даже на физические объекты, превращая их в собственность, присвоенную с санкции социальных групп.

Проходя сквозь эту сетку столкновений, индивиды создают свои собственные истории ритуального участия. Мы можем назвать это цепью обрядов взаимодействия, или *цепочкой интерактивных ритуалов* (*interaction ritual chain*), или ИР-цепочкой. Каждый человек присваивает личный репертуар символов, нагруженных значимостью социального членства. В зависимости от степени космополитизма и социальной плотности групповых ситуаций, в которых индивиды себя проявляли, у них появится репертуар символов с разными степенями абстракции и реифицированности, с различным обобщенным и обособленным содержанием. Это составляет их *культурный капитал* (КК)⁴.

⁴ Данный термин принадлежит Пьеру Бурдьё [Bourdieu, 1979/1984; Bourdieu and Passeron, 1970/1977]. Между моим подходом и подходом Бурдьё существуют некоторые сходные черты. Обе наши работы исходят из эмпирических исследований влияния образования на стратификацию, а также следствий инфляционного рынка образовательных дипломов. В ранней работе я использовал термин *культура статусной группы* для обозначения того, что называю сейчас *культурный капитал* [Collins, 1971]. Тем не менее я не согласен с принципом Бурдьё, по которому интеллектуальное поле имеет ту же природу и логику, что и социальное пространство неинтеллектуалов; динамика борьбы за интеллектуальное пространство отчетливо задается законом малых чисел; культурный капитал, характерный для передовой линии интеллектуальной конкуренции,— это не просто культурный капитал образованных людей; он также не является взаимозаменяемым с экономическим капиталом ни в том ни в другом направлении.

Далее, в любой момент времени индивиды будут обладать некоторым количеством *эмоциональной энергии* (ЭЭ), под которой я подразумеваю определенно-го рода силу, возникающую в результате успешного участия в каком-либо интерактивном ритуале. ЭЭ образует континуум с ранжированием от верхнего полюса доверия, энтузиазма, хорошего самочувствия — через средние состояния меньшей эмоциональной интенсивности — вниз, к нижнему полюсу депрессии, дурного самочувствия и отсутствия инициативы. Эмоциональная энергия долговременна, и ее следует отличать от преходящих, драматически разрешающихся порывов чувств (страх, радость, гнев и т. д.), которые больше принято называть «эмоциями»⁵. Эмоциональная энергия является наиболее важным видом переживаний из-за ее воздействий на ИР-цепочки. Она колеблется в зависимости от недавнего социального опыта: интенсивное ритуальное участие повышает эмоциональную энергию, исключение из ритуального членства понижает ее; господство (доминирование) над группой повышает эмоциональную энергию, переживание доминирования над собою понижает ее; ритуалы принадлежности к группе высокого статуса дают значительный прирост эмоциональной энергии, ритуалы принадлежности к группе низкого статуса дают умеренную эмоциональную энергию.

Индивидуальная траектория действий в каждый данный момент зависит от того, где находится человек по отношению к локальной социальной структуре, к тем сетям, в которых он участвует. С точки зрения индивида, такие сети предстают как его (или ее) структура возможностей. С точки зрения понимания <поведения> всего множества индивидов, нам нужно знать, как выглядит сеть в целом: со сколькими людьми каждый индивид контактирует и как каждый соотносится с остальными по культурным и эмоциональным ресурсам для совершения ИРа? До каких пределов эта сеть связывается посредниками и где она распадается на отдельные сети? Индивиды побуждаются к участию в ритуалах с наивысшей солидарностью, тяготея к таким столкновениям, в которых их репертуар символов и уровень эмоций соединяется с репертуаром и уровнем других людей так, что порождаются высокие степени солидарности, и избегая таких столкновений, в которых они были бы подчинены или отвержены. Если сеть стратифицирована, человек пытается, насколько это возможно, доминировать в своих ритуальных взаимодействиях; при отсутствии ресурсов для этого он, по возможности, старается избегать ритуалов, в которых подчинен.

Во всем этом присутствуют структурные принуждающие связи (structural constraints). Там, где существует конкуренция за членство в эгалитарных ри-

⁵ Кратковременные разрушительные эмоции лучше всего объяснить, представив их как отступления за нижнюю линию эмоциональной энергии, а значит, они определяются траекторией ЭЭ в любой конкретный период времени. Полная теория эмоций должна включать оба уровня. См.: [Collins, 1990]; а также в целом о социологии эмоций: [Kemper, 1990; Scheff, 1990].

туалах, некоторые индивиды завладевают вниманием, поскольку у них КК и ЭЭ относительно выше, в то время как остальным внимание уделяется в меньшей степени из-за нехватки у них ресурсов такого типа. В группах, стратифицированных по собственности или реальной власти, эти принуждающие связи еще сильнее; в правящей коалиции ограничена степень свободы структурного пространства и для способности лишенных власти уклоняться от принуждения могут существовать жесткие пределы. У интеллектуалов есть особый вид ограничения величины пространства на вершине иерархии ритуального внимания, что я буду вскоре обсуждать как «закон малых чисел». Во всех этих отношениях локальная макроструктура детерминирует, какие ритуальные столкновения будут относительно более привлекательными или непривлекательными для данного индивида и, таким образом, как человек будет вкладывать свой культурный капитал и эмоциональную энергию. В принципе, вся структура могла бы достичь равновесия — состояния, в котором каждый индивид получил бы наилучшую из возможных в данных условиях отдачу в форме солидарности. Более обычен раунд переговоров, постоянно смещающихся от одного столкновения к другому, подобно воронкам, расходящимся по поверхности пруда, в который впадает несколько ручьев.

Модель ИР-цепочек может быть распространена вовнутрь, к потаенному ландшафту речи и мышления индивидов, мгновение за мгновением. Мы вернемся к этому обещанию социологии мышления. Поскольку именно мысли интеллектуалов заботят нас больше всего, давайте сначала возьмем различные компоненты ИР-цепочки — культурный капитал, эмоциональную энергию, стратифицированные сетевые структуры — и посмотрим, как эти понятия применяются к интеллектуальным сообществам.

Культурный капитал интеллектуалов

Рассмотрим теперь траекторию какой-либо индивидуальной карьеры в интеллектуальной сфере как ИР-цепочку. Интеллектуальный мир представляет собой грандиозный разговор, культурный капитал, циркулирующий как в периодических ритуалах «лицом к лицу», так и в написании текстов. Интеллектуалом человека делает его тяга к данному разговору: стремление участвовать в беседе о самой «горячей», центральной проблеме, в которой идеи имеют величайшую сакральность, и желание придать им, если возможно, отпечаток собственной личности так, чтобы его идеи имели широкое обращение в разговоре, а вместе с ними и личная репутация автора. Беседа интеллектуалов состязательна, она неявно включает «толкание локтями» и цепляние друг за друга с целью попасть в область сосредоточения внимания, причем как можно ближе к ее центру. Как достигают успеха в этой борьбе за ритуальную центральность? Можно предъявлять претензии двух видов: «Мои идеи новые» и «Мои идеи важные».

Творчество предполагает новые идеи. Их новизна предотвращает опасность того, что другие участники проигнорируют инициативу разговора, так как они уже слышали об этих идеях раньше. Но идеи не могут быть чересчур новыми, насколько бы ни были они творческими. Если бы общая теория относительности Эйнштейна вдруг попала в среду эллинистического интеллектуального сообщества, ее автор не имел бы успеха, поскольку тема была бы слишком далекой от узнаваемого. Чтобы добиться успеха, идеи должны быть важными, а важность всегда соотносится с тем, что уже обсуждается в интеллектуальном сообществе. Идеи важны благодаря своему положению на шкале интеллектуальных сакральных объектов. У символов тоже есть свои карьеры, строящиеся в процессе их циркуляции в ИР-цепочках. Новые сакральные объекты могут вытеснять старые, но интерактивные ритуалы, в которых новые символы освящаются, используют в качестве ингредиентов старые символы, чтобы собирать группу и фокусировать ее внимание. Культурный капитал включает парадигмы в куновском смысле, но также включает средства разрушения парадигм и замещения их другими.

Что делает один культурный капитал более весомым, чем другие? На минимальном уровне это знание основного словаря в данной области, ее понятий, ее прошлых достижений и наиболее известных сакральных объектов. Но это позволяет всего лишь войти в данную область. Чтобы занять в ней более видное положение, необходимо знать о том, что находится в центре текущего обсуждения, а также о символических компонентах, способных обеспечить аудиторию. В современной социологии науки это называется <передним> фронтом исследования, но этот термин слишком специфичен, поскольку относится к особому сектору интеллектуальной области, ориентированной на инновацию. На протяжении многих исторических периодов интеллектуальное сообщество находится в схоластическом режиме, поклоняется величественным текстам прошлого; в них, как считается, содержится вся полнота мудрости. Значительными оказываются люди, ставшие наиболее впечатляющими стражами этой классики.

Интеллектуальное творчество возникает из сочетания элементов, которые входили в состав прежних продуктов, созданных в данной области. Ссылки, обнаруженные в статье, являются примерным указанием на культурный капитал, который был в ней использован. Дерек Прайс вычислил по паттернам цитирования, что в современных естественных науках необходимо привлечь в среднем 12 «родительских статей», чтобы дать рождение «статье-потомку» [Price, 1975, p. 125]. Рассматривая эту структуру под иным углом зрения, мы можем сказать, что наиболее значительные интеллектуалы — это те, чьи статьи чаще цитируются: их идеи являются «родителями» наибольшего числа «потомков». Такие идеи дают возможность другим людям делать их собственные утверждения. Здесь мы сталкиваемся с некоторой сложностью. Наш общепринятый образ большого интеллектуала, великого естествоиспытателя, математика или ученого-гуманитария — это образ того, кто сделал важное открытие: разработал концепцию пла-

тоновых идей, теорию эволюции, доказал фундаментальную теорему исчисления. Это великие свершения в некоторой области знаний, без этих достижений было бы нечему учить новичков или нечего распространять среди аутсайдеров в качестве предмета восхищения. Однако для самого интеллектуального сообщества великие истины наиболее важны тогда, когда оно находится в режиме систематизации и комментаторства (*scholasticizing mode*) и обращено назад к собственному прошлому. Когда сообщество ориентировано на инновации, великие истины являются не столько преимуществом, сколько препятствием. Дело в том, что если истина уже открыта, то для идущих вслед интеллектуалов почти ничего не остается; они могут быть учителями для внешнего мира, хранителями или интерпретаторами истины, но не первооткрывателями как таковыми.

Парадокс состоит в том, что принадлежность интеллектуального сообщества к великой творческой эпохе означает, что оно должно одновременно делать великие открытия и опровергать их, причем не единожды, а вновь и вновь. Наиболее преуспевшие интеллектуалы, как правило, объединяются в цепочки сквозь поколения. Это подразумевает, что культурный капитал каждого опирается на свершения предшественников, что позволяет мыслителям продвигаться дальше по действительно важнейшим путям. Мы здесь имеем дело не просто с куновской парадигмой в смысле типовой структуры успешного исследования. Парадигмы включают мировоззренческие доктрины, в которых уже содержатся ответы на главные вопросы. Работа, которую они оставляют для множества «статей-потомков», является второстепенной, рутинной, заключающейся в добавлении деталей к тому, что уже в целом известно. По шкале интеллектуальной значимости такая работа относится к средним или ниже-средним рангам. Следовательно, культурный капитал, состоящий в полном овладении мощной парадигмой, не может быть наиболее ценным КК для будущего успеха кого бы то ни было.

Наиболее важный КК — тот, который способствует чьим-либо собственным открытиям. Помимо всего прочего, он устанавливает границы интеллектуальной территории, на которой может быть еще сделана работа. С помощью этого КК не просто решаются головоломки, но и создаются новые. Последняя теорема Ферма, мучительно вызывающая о своем доказательстве, является, возможно, большим источником славы ученого, чем его законченные работы; и она, без сомнения, принесла гораздо большую известность самому Ферма, чем тому, кто в конечном счете доказал данную теорему. (Кажется, это и произошло, когда теорема была в конце концов доказана в 1994 г.) Великой интеллектуальной работой является та, что создает большее пространство, в котором могут работать последователи. Это означает, что именно несовершенства важных доктрин являются источником их привлекательности. Но величие должно быть на обеих сторонах: великие доктрины и великие несовершенства. Одна из причин возведения Платона в ранг доминирующей фигуры в поздней античности состоит в том, что неясные моменты в его теории идей вели к дальнейшим разработкам и даже формированию

весьма различных школ. Платоновские неясные теории души, бессмертия и реинкарнации были одним из источников популярности Платона и продуктивности его последователей. Сходным образом Венский кружок, как только он был сформирован в 1920-х гг., столкнулся с важнейшей проблемой: агрессивный упор участников кружка на верифицируемость и эмпирическую обоснованность осмысленных утверждений скоро привел к трудностям в изложении и верификации собственных изначальных принципов данного кружка. Но хотя эти противоречия должны были стать предметом критики со стороны оппонентов, они обеспечивали скрытую социальную мощь данной группы, поскольку давали материал для творческой работы многим членам кружка. Если бы оказалось, что первоначальную доктрину Шлика можно сразу же применять для работы, философские проблемы тут же растаяли бы и группа оказалась бы не у дел.

Интеллектуалы не пускаются на поиски противоречий, чтобы затем их умножать. Они пытаются решать проблемы, а не создавать их. Поверхность интеллектуального мира, сакральные объекты, на которых фокусируется его внимание, и структурные опоры интеллектуального сообщества не являются симметричными. С сознательной интенциональностью интеллектуалы ориентированы на то, что они считают истиной. Они не хотят подрывать свои собственные истины, хотя в социальном плане выгодно иметь изъяны в истинах, поскольку это сохранит живыми имена их создателей для последующих поколений творческих работников. Таким образом, культурный капитал, играющий решающую роль, должен быть чем-то таким, что интеллектуалы воспринимают как свой собственный путь. Они приходят к пониманию, что выдающимися их делает знание не только о великих решениях прошлого, ингредиентах, которые они могут использовать в своих собственных творениях, но также о том, где будет происходить следующее действие. Им нужно усвоить загадки и головоломки, наиболее значимые для будущей деятельности их коллег. Это чувство и интуитивное понимание того, как следует относиться к области интеллектуальных изысканий, является самой важной единицей культурного капитала, который индивиды получают от своих учителей. Это одна из причин, почему выдающиеся интеллектуалы связаны цепочками сквозь поколения.

Эмоциональная энергия и творчество

Эмоциональная энергия является той чертой творчества, которая больше подходит для психологического исследования. Однако распределение этой энергии структурировано социальным образом. Из исследований Дерека Прайса мы знаем, что наиболее выдающиеся интеллектуалы — в данном случае ученые-естественники середины 1900-х гг., чьи работы наиболее цитируемы, — являются наиболее плодовитыми по части публикаций; они также являются индивидами, КОТОРЫЕ дольше всего работали в своей области, тогда как остальные выпадали

из нее. Эти данные говорят о том, что значительность ученого во многом определяется наличием доступа к большому массиву КК и «оборачиванием» его с наибольшей скоростью, то есть составлением сочетаний («рекомбинацией») КК для получения новых идей и совершения открытий. Это могло бы означать, что суть творчества состоит просто в активности — в эмоциональной энергии при использовании культурного капитала. Психолог Дин Кит Саймонтон показал, что творческие люди проделывают весьма большую работу в различных областях, причем только часть ее получает признание [Simonton, 1984, 1988]. По-видимому, их формула успеха заключается в широком поле деятельности и попытках разработать новые сочетания идей, часть из которых отбирается, чтобы получить признание в интеллектуальном сообществе.

Такое представление подкрепляется многими исследованиями (см. обзор в работе: [Collins, 1975, p. 273-274]); в них обнаруживается, что творческие люди обладают сильным желанием формулировать собственные суждения; это, в свою очередь, обычно соотносится с возможностями еще с самого детства получать независимость и доступ к новым и новым порциям опыта. Часто встречаются случаи физической или социальной изоляции, во время которых такие молодые люди вводятся в замещающее <дефицит общения со сверстниками> «сообщество разума». Их ИР-цепочки отчуждаются от локальной циркуляции обыденной культуры и от ее давления, формирующего локальную конформность. Это снижение ритуальной плотности является необходимым условием для инновации; но оно также должно быть связано с периодической поддержкой со стороны ритуалов интеллектуальных сообществ, дающих свое идейное содержание и свою энергию. В таком паттерне жизненного пути творческой личности с самого детства обнаруживается последовательное развитие потоков энергии, направленных на независимость и инновацию; у некоторых людей эта энергия течет в сети интеллектуального пространства, где она трансформируется, направляется вверх или вниз в зависимости от доступных структурных возможностей.

Понятие «эмоциональной энергии» хорошо передает ту волну творческого вдохновения, которая подхватывает интеллектуалов или художников, когда они создают свои лучшие произведения. Такая волна позволяет им достигать интенсивного сосредоточения и придает им физическую силу для работы в течение долгого времени. Именно это восприятие творческих идей, приходящих, как может показаться, произвольно, греки мифологически обозначили как посещения муз или *даймонов*.

Одной эмоциональной энергии недостаточно: при отсутствии достаточного культурного капитала и соответствующей сетевой позиции в интеллектуальном сообществе творческий энтузиазм скорее предшествует крушению амбиций и провалу попыток получить признание. С другой стороны, кто-то, возможно имеющий КК, окажется лишенным ЭЭ в ситуации, когда этот капитал нужно использовать. Это можно ясно увидеть в более обыденных ситуациях, в разговорах,

когда человек не может придумать, что надо сказать, а мысль приходит к нему только после его ухода со сцены. Именно это Руссо называл «l'esprit d'escalier»* — умным замечанием, которое приходит в голову слишком поздно, когда человек уже спускается по ступенькам. Происходит же это потому, что ситуация социальной иерархии при непосредственном взаимодействии оказывается неблагоприятной, она снижает эмоциональную энергию человека, лишая его способности обладать достаточной уверенностью и инициативой для использования своего культурного капитала и производства должного социального эффекта. Такая нехватка сфокусированной энергии поражает интеллектуалов в форме блокирования процесса письма — неспособности писать. Здесь также поток энергии создается посредством ощущения человеком ситуаций, в которых возможности для формирования благоприятных социальных альянсов (в данном случае доступных для других людей) открыты, и ситуаций, где такие возможности блокированы⁶.

Эмоциональная энергия, характерная для творческих интеллектуальных областей, не тождественна уверенности и агрессивности людей на других аренах социальной жизни. Энергия интеллектуалов — это не то же самое, что эмоциональная энергия преуспевающего политика, или финансиста-предпринимателя, или «души общества», или сексуальной звезды. Каждый тип энергии специфичен для конкретного вида социального рынка, где шансы наиболее благоприятны для особого типа культурного капитала и эмоциональной энергии, имеющихся у определенных людей. Есть отличительные виды культурного капитала и соответствующей ему эмоциональной энергии, характерные именно для интеллектуальных сетей; в различных областях есть и разные внутренние черты, поэтому условия, делающие людей творческими в геологии, обычно мало им помогают в литературе, математике или музыке.

В общей модели ИР-цепочек ЭЭ человека растет и снижается в зависимости от его непосредственного опыта и опыта недавних взаимодействий. Это относится и к интеллектуалам. Если интеллектуальная жизнь строится из ритуалов, в которых выступающие становятся центрами внимания, а идеи и тексты символизируют непрерывность интеллектуального сообщества во времени, мы можем

* Остроумие на лестнице (фр.).

⁶ Стиль письма является осадком от течения эмоциональной энергии конкретного вида. Шероховатый и запутанный стиль, полный фальнестартов и сомнительных переходов, исходит из слабого и колеблющегося течения ЭЭ. Автор, который прячет голос говорящего за неприступной стеной абстракций и технических деталей, цепляется за свою принадлежность сообществу специалистов-интеллектуалов, но не в творческом ядре сообщества, а вблизи его внешней границы, заботясь главным образом о том, чтобы отличаться от внешнего округа неспециалистов. Отличительные стили успешных интеллектуалов также являются следами доминирующих у них потоков ЭЭ. Звучные периоды у Гиббона отражают его членство в том мире, где ведущие авторы могли быть парламентскими ораторами и принадлежали к блестящей и состоятельной аристократии. Социальные источники сверхдоверительных стилей Рассела и Витгенштейна анализируются в гл. 13.

ожидать, что движение интеллектуальной ЭЭ индивидов — вверх или вниз — будет определяться характером их контактов с этими ситуациями и сакральными объектами. Ключевой переменной является степень вовлеченности человека в данные символические формы деятельности. Докладчик на семинаре повышает свою эмоциональную энергию, если аудитория откликается; то же происходит и со слушателями, если личный культурный капитал и траектория собственных интеллектуальных проектов позволяют им успешно сопрягать свои идеи с представляемой линией рассуждений. В обратном случае, неспособность донести содержание лекции до аудитории или неспособность слушателя понимать ее, возможно даже чувство отвержения аудиторией изложенных идей, подавляет ЭЭ человека. Личный уровень ЭЭ подобен резервуару, который наполняется или опорожняется в зависимости от величины опыта, получаемого человеком в таких благоприятных и неблагоприятных ситуациях, а также от соотношения между ними.

Потоки ЭЭ накапливаются в течение как долгих, так и коротких временных периодов. Поскольку обладание высокой эмоциональной энергией является одним из факторов, позволяющих человеку привлекать внимание в ритуальном взаимодействии и в целом влияющих на творчество, существует следующая тенденция: люди, уже удачно стартовавшие в плане ЭЭ, с течением времени становятся более «энергетически богатыми». Высокий уровень энергии выравнивается (достигает плато на условном графике) или начинает опускаться, если траектория карьеры приводит человека на те уровни конкуренции за внимание, где его уже начинают превосходить. Такое случается, когда кто-то, ставший знаменитым в рамках конкретной исследовательской специальности, оказывается вынесенным на более широкую арену, возможно междисциплинарную, или на обозрение широкой публики, где у него может и не быть достаточных ресурсов для участия в конкурентной борьбе. Эффект старта с низких уровней ЭЭ, похоже, является еще более эмпатически накопительным или кумулятивным. Так же как успех порождает ингредиенты последующего успеха, провал порождает дальнейшие интеллектуальные неудачи. Депрессия, блокирование письма, смещение внимания от интеллектуальных проектов обратно к повседневному миру — вот типичные пути, двигаясь по которым потенциальные интеллектуалы теряют способность оставить какой-либо след и выпадают из данного пространства. Большая часть интеллектуального поля в любой момент времени состоит из людей, находящихся в этом переходном положении.

Ключевые моменты опыта интеллектуалов — это моменты их непосредственного взаимодействия с другими интеллектуалами. На ЭЭ также влияет замещающий опыт интеллектуального сообщества. Поскольку слова, идеи и тексты нагружены дополнительными оттенками членства в различных сегментах интеллектуальных сообществ, опыт чтения, даже размышления об интеллектуальных темах, также влияет на характеристики эмоциональной энергии человека. Чтение

и мышление — это замещающие интерактивные ритуалы в том смысле, что индивид может в них участвовать и тем самым влиять на собственный уровень эмоциональной энергии. Это также верно и для опыта писания текстов. Процесс письма является замещающим участием в мире структур символического членства: поскольку человек способен выработать удовлетворительное отношение между идеями, он создает социальную коалицию, включающую его самого. Успешное писание накапливает эмоциональную энергию. Даже в течение очень короткого времени — минут или часов, — проведенного за столом, процесс письма может стать самовозрастающим эмоциональным потоком.

Результаты творчества высокого уровня кристаллизуются в символах и в этой форме могут циркулировать по интеллектуальной области, сообщая энергию любому, кто тесно сближается с ними. Когда группа обладает высокой степенью согласия относительно идей, вброшенных каким-либо интеллектуальным лидером, данный человек становится сакральным объектом для группы. Это и приводит к подъему культовых фигур интеллектуальной жизни, таких как Конфуций, Аристотель, Гегель, Маркс, Витгенштейн. Эти личности или даже их имена становятся кратким обозначением для Целой системы идей. Поскольку интеллектуалы хорошо осведомлены о культовых фигурах прошлого и должны занять какую-то позицию по отношению к появляющимся или устоявшимся героям настоящего, в сознании каждого интеллектуала встает вопрос: «Могу ли я сам стать одним из этих героев и, возможно, достигнуть славы после смерти, чтобы мое имя тоже стало символом?» Мотивация к тому, чтобы стать сакральным символом, является силой, порождающей энергию для продвижения по интеллектуальной карьере. Одна из причин частого формирования цепочек от одного весьма творческой) интеллектуала к другому состоит в том, что младший, так сказать, вытягивает энергию из старшего именно как из такого символического героя. Это не просто передача культурного капитала от одного поколения к другому, поскольку здесь мы имеем дело скорее с творческими отклонениями от позиции учителя, чем с ученической приверженностью ей. Сознание у протеже наполнено образом того, что значит быть интеллектуальным героем, идеалом, с которого следует брать пример, даже когда он бросает вызов идеям учителя.

Представление о потоке эмоциональной энергии помогает объяснить, любопытную черту, которая часто встречается в жизни творческих личностей. Люди, ставшие впоследствии выдающимися, часто оказываются связанными между собой в жизни гораздо раньше. Гегель и Шеллинг были одноклассниками в Тюбингене, вместе с будущим поэтом Гёльдерлином, т. е. были знакомы друг с другом задолго до того, как каждый сделал что-либо значительное в интеллектуальном отношении. Но эта группа уже начинала порождать определенную харизму. Они проводили интенсивные идейные дискуссии, а ведь это — архетипический интеллектуальный ритуал. Некоторые формы их деятельности были даже откровенно ритуальными, например исполненное энтузиазма празднование Француз-

ской революции [Kaufmann, 1966, p. 8]. Эти ритуальные взаимодействия накапливали эмоциональную энергию заблаговременно, еще до выбора того или иного специфического направления творчества. Культурный капитал, придавший форму их ЭЭ, поступил при столкновении этой группы с Фихте, который уже был в личном контакте с Кантом и начал проводить Идеалистическую революцию в философии. Вполне вероятно, что именно эмоциональное качество данной группы, ее энтузиазм привлекли Фихте, как раз тогда добившегося своего первого успеха, ведь ради встречи с ними он пересек в 1795 г. всю Германию. По мере того как члены этой группы открывали ниши в пространстве интеллектуального внимания, успех одного помогал вытягивать и остальных. Среди бывших одноклассников Шеллинг первым достиг творческой славы в 1797 г. своей *«Философией природы»*. Затем он использовал свое влияние, чтобы Гегель получил преподавательскую должность в Йенском университете, этом бурлящем центре идеалистического движения, а также доступ к издателям. Гегель боролся за свою собственную нишу в интеллектуальном мире именно для того, чтобы попытаться сравняться со старым товарищем, и наконец в 1806 г. прорвался в центр внимания своей *«Феноменологией духа»*, причем во время этого процесса Ын разошелся со своим старым другом, чтобы заняться другими интеллектуальными областями.

В интеллектуальных карьерах можно найти множество других примеров такой ранней формативной (предрасположенной к росту) групповой структуры⁷. Появляется впечатление о группе, в начале развития которой ингредиентами являются талантливые молодые люди с доступными им культурными ресурсами, накапливающие свою эмоциональную энергию посредством интенсивных интеллектуальных взаимодействий. Эмоциональная энергия в этот период является «свободно дрейфующей»; она может течь в различных направлениях, в зависимости от появляющихся возможностей. По мере того как эти индивиды выстраивают свой собственный путь в конкретные интеллектуальные сети, их энергия превращается в творчество. Рассматривая их ретроспективно, мы

⁷ В Суньском Китае таковы братья Чэн, вместе обучающиеся и дискутирующие с ранних лет, а затем возглавляющие неоконфуцианское движение. Во Франции конца 1920-х гг. существовал студенческий кружок будущих выдающихся литературных и философских фигур, таких как Жан-Поль Сартр, Поль Низан, Раймон Арон, Симона де Бовуар и Морис Мерло-Понти [Cohen-Solal, 1987, p. 74-75]. В Лондоне начала 1850-х гг. группа юных друзей включала Герберта Спенсера, Т. Г. Гексли, Мэри Энн Эванс (Джорджа Элиота), Джона Тиндаля и Дж. Г. Льюиса, значимому творчеству которых еще предстояло проявиться в будущем. Дружба связывала юных Маркса и Гейне, а также Маркса и Энгельса. Столетиями раньше мы находим одноклассников Декарта и Мерсенна. Эта структура, по-видимому, пересекает границы между разными областями творчества, что вновь говорит о циркулировании здесь не столько культурного капитала, сколько эмоциональной энергии. Мы могли бы сюда добавить дружбу студентов Принстонского университета будущего романиста Ф. Скотта Фицджеральда, критика Эдмунда Уилсона и поэта Джона Пиля Бишопы [Mizener, 1959, p. 36-55]; или юный кружок «Блумсбери», который питал нарождающееся творчество в литературной, художественной и научной областях, прославленное благодаря работам Вирджинии Вулф, Литтон-Стрэчи, Джона Мейнарда Кейнса и др. [Bell, 1972].

распознаем их по поздним творческим результатам: мы видим в них начинающих философов, романистов, поэтов — чем бы их ни сделала наличная структура возможностей.

Структура Возможностей

Момент за моментом, ситуация за ситуацией, каждый человек движется сквозь континуум интерактивных ритуалов, реальных или замещающих, различных по интенсивности — от высокой до минимальной, ритуалов, которые дают начало потоку культурного капитала и калибруют эмоциональную энергию людей, то увеличивая, то уменьшая ее. Эти локальные ситуации вложены в большие структуры: в данном случае в целое интеллектуальное сообщество, простирающееся так же далеко, как и сети в данном историческом периоде. Какой культурный капитал «приходит» к индивиду, зависит от того, где этот индивид локализован и чем из своего окружения он может воспользоваться. Уровень эмоциональной энергии варьирует вследствие локальных успехов или провалов в интерактивных ритуалах, что также зависит от чего-то вне индивида, а именно от способа, которым его собственный культурный капитал и эмоциональная энергия сопоставляются с капиталом и энергией людей, входящих с ним в контакт. Возможности для солидарности или соперничества и для того, чтобы находиться рядом с горячим центром или вдали от него, на тусклой периферии, распределены по всей совокупной сети. Культурный капитал течет по взаимосвязанным локальным сетям, давая шансы для успеха прежде всего тем людям, которые имеют доступ к этому капиталу, пока он еще является новым. Эмоциональная энергия также течет по этим сетям, местами собираясь в интенсивные скопления; но временами она покидает сети из-за сдвигов в пространстве внимания, происходящих, возможно, довольно далеко от той области, в которой индивиды испытывают воздействие этой энергии.

Что будет делать тот или иной человек в какой-либо момент времени, зависит от локальных процессов; но то, что приходит в эти локальные ситуации, приходит извне. Микродействие находится под влиянием макроструктуры. Определенный состав людей в интеллектуальном поле и форма их сетевых связей составляют тот макроконтэкст, в рамках которого ведутся «переговоры» в любой конкретной микроситуации. От этой исходной точки социологическая теория может двигаться в трех направлениях. Во-первых, мы можем задать еще более охватывающий макровопрос: «Какие более крупные социальные условия вообще определяют возможности существования интеллектуальных сетей?» Это направляет нас к макрооснованиям сетей в политической, религиозной и образовательной организациях. Во-вторых, мы можем сосредоточиться на форме самой сетевой структуры и ее динамики во времени; это приводит нас к рассмотрению

внутренних стратификаций интеллектуальных сетей и к тому принципу изменения через структурное соперничество, который я называю законом малых чисел. В-третьих, мы можем углубиться дальше в микроуровень и спрашивать, как реагирует индивид, находясь в разных позициях внутри сети. Первый вопрос будет занимать нас в последующих главах. Давайте рассмотрим второй и третий.

Каков бы ни был характер значительности (*eminence*), некоторые индивиды всегда имеют больший доступ, чем другие, к культурному капиталу, из которого данная значительность производится. Это не зависит от характеристик индивидов. Сама структура возможностей как бы фокусирует внимание на некоторых частях поля, оставляя в тени все остальные. Культурный капитал распределен по пространству внимания; наиболее ценен тот КК, который может быть успешно использован в следующем раунде конкуренции за внимание.

Представьте большое число людей на открытой равнине — что-то вроде ландшафта Сальвадора Дали или Джорджо Де Кирико. Каждый кричит: «Слушайте меня!» Вот это и есть пространство интеллектуального внимания. Почему же кто-то будет кого-либо слушать? Какую стратегию примет большая часть слушателей? Ситуация может развиваться по одному из двух путей.

Можно начать перепалку с кем-нибудь, опровергая то, что он говорит. Это даст аудиторию по меньшей мере из одного человека; а если приводимые доводы или аргументы имеют достаточную «звучность», спорщик может привлечь толпу. Теперь предположим, что каждый пытается предпринять то же самое. Некоторые аргументы предлагаются как исходные или привлекают большее внимание, потому что они противоречат позициям, уже принимаемым несколькими людьми; и если другие люди оказались на стороне той же аргументации, они собираются вокруг и обеспечивают поддержку. Есть преимущества инициатора и эффекты победившей партии. Племя «искателей внимания» (*attention seekers*), первоначально рассредоточенное по равнине, превратилось в несколько узлов аргументации. Закон малых чисел говорит, что количество этих успешных узлов всегда примерно от трех до шести. Пространство внимания ограничено; если несколько аргументов уже разделили толпу, значит, внимание отнято у тех, кто мог бы создать новый узел аргументации. Многое в страстях интеллектуальной жизни определяется выбором времени — моментом, когда кто-то начинает продвигать собственную аргументацию.

Другой способ, с помощью которого эти искатели внимания могут добиться того, чтобы их слушали, состоит в поиске темы, о которой кто-то говорит, и выражении согласия с ним, с добавлением чего-нибудь развивающего данную аргументацию. Вместо формулы: «Нет, вы не правы, потому что...» здесь говорится: «Да, и более того...» Это превращает ситуацию в отношение между учителем и любимым учеником. Равнина, полная рассредоточенных одиночек-эгоцентриков, приобретает иной вид, образуемый цепочками, интеллектуальными

родословными, или линиями преемственности (линиджами — lineages), из звеньев «учитель — ученик».

Не имеет значения, следуют ли люди своим стратегиям сознательно или бессознательно. Результат в любом случае один и тот же. Конечно, можно было бы отвергнуть весь этот образ как оскорбительный по отношению к высоким интеллектуальным ценностям, к поиску истины ради нее самой. Прекрасно, давайте примем этот поиск истины в качестве начальной точки нашего рассуждения. На широкой равнине рассредоточено некоторое количество людей, ищущих истину. Почему кто-либо будет слушать то, о чем другой говорит как об истине? Проблема формирования сообщества, познающего истину, в точности та же, что и проблема искателей внимания, и все остальное следует тем же самым путем⁸.

Две стратегии и связанные с ними социальные процессы — формирующие аргументацию и образующие линии преемственности между интеллектуалами — осуществляются одновременно. Это происходит потому, что люди находятся в своих линиджах, учатся чему-то друг у друга, так что у них есть о чем спорить, а культурный капитал, приобретаемый ими таким образом, влияет на то, кто будет привлечен из «толпы» на ту или другую сторону аргументации.

Будем считать теперь, что все происходящее на этой равнине искателей интеллектуального внимания воспринимается через опыт интерактивных ритуалов, интенсивность которых варьирует от низких до высоких показателей. Все люди движутся к тем ИРа́м, в которых они получают наибольшую отдачу эмоциональной энергии, и прочь от тех, которые грозят утечкой энергии. Получают ли они дополнительную энергию или теряют ее, зависит от раскладки КК и ЭЭ среди всех тех, с кем они входят в контакт; а КК и ЭЭ тех людей в свою очередь находятся под воздействием их развернутых контактов и так далее по всей сети. Данную структуру следует рассматривать как рынок с ограничениями (constrained market). В той мере, в какой люди располагают доступом друг к другу, они могут состояться в своих КК и ЭЭ к своей наибольшей выгоде, как в открытом процессе торга⁹. Однако сама по себе степень доступа является переменной. У индивидов могут

⁸ Данный вопрос не относится к мотивации. Когда индивид вступит в интеллектуальную область, то будет уже структурной проблемой, где он найдет пропорциональную долю внимания. Этого не избежать, как бы человек ни ценил скромность, стремление держаться в тени или приверженность интеллектуальным добродетелям.

Строго говоря, для успешного ИРа участникам следует состязаться в сходных КК так, чтобы у них было о чем говорить. Для творческих интеллектуалов КК не могут быть совершенно одинаковы, но должны в достаточной степени перекрываться так, чтобы тот или иной участник мог предложить новый КК другим и КК могли быть рекомбинированы для производства новых идей. В уровнях ЭЭ участники не состязаются таким же образом. Для успешного ИРа необходимо как раз то, чтобы относительно высокая ЭЭ была по крайней мере у одного человека, позволяя ему взять инициативу обеспечения самого протекания взаимодействия и вынесения доступного КК на обсуждение. Согласно закону малых чисел существует тенденция получения наибольшего внимания одной персоной в каждой интеллектуальной группе; две персоны с очень высокими ЭЭ были бы склонны нивелировать <влияние> друг друга, соревнуясь за внимание. Формула для успешного ИРа такова: состязающиеся КК, дополнительные ЭЭ.

быть лишь ограниченные контакты, и они должны «торговаться» за участие в ИРе в условиях неблагоприятного соотношения культурных капиталов и эмоциональных энергий, поскольку лишь отдельные персоны оказываются доступными. Опять же здесь сама форма сети и местоположение индивидов в ней определяют то, что они могут делать: о чем они думают и с какой творческой энергией.

Наиболее важной сетевой характеристикой, влияющей на судьбу членов сети, является стратификация пространства внимания. Каждый человек пытается достичь членства с наилучшим интеллектуальным статусом, причем не только прямо, но также косвенным образом. Каждого привлекает мышление об идеях с высоким статусом, так же как и соприкосновение с персонами высокого статуса. Одна сторона, поднимая взор на высшие ярусы статусной лестницы, хотела бы заключить альянс, в то время как другая сторона, посматривая сверху вниз, не так уж к этому и расположена; преуспевающий интеллектуал может приветствовать появление последователей, но вряд ли выразит им в ответ большое признание. Орешек оказывается особенно крепким еще и потому, что сама интеллектуальная область структурирована соперничеством. Противостоящие позиции борются за господство, и даже в рамках одной позиции есть лишь ограниченное количество внимания, распределяющееся по ее защитникам.

Каждый интеллектуал стоит перед неким стратегическим выбором. Один, возможно, вообще уйдет и станет «королем гор», что означает попытку быть одиноким или почти одиноким в центре одной из главных интеллектуальных позиций. Другой, вероятно, покончит с проигрышами и вознамерится играть более скромную роль законного последователя некоторой успешной позиции; можно также стать помощником или сотрудником на активном исследовательском фронте или специалистом по какой-то менее признанной теме, связанной в то же время с меньшей конкуренцией. Некоторые люди, по-видимому, явно осознают такого рода альтернативы. Но независимо от того, осознают они его или нет, данный процесс все равно идет. Индивидам необязательно быть вычислительными машинами; вряд ли у них есть достаточная информация о целой рети для всеобъемлющего расчета, к тому же в любом случае внутренние познавательные ограничения сужают эти возможности¹⁰. Людьми движет, хотя бы они того или нет, сам поток культурного капитала и эмоциональной энергии в сетевой структуре.

¹⁰ Мы можем сделать даже более определенное суждение. Расчет является особым видом сознательного мышления. Поскольку мысль сама по себе определена культурным капиталом КК, эмоциональной энергией ЭЭ и окружающими сетевыми возможностями, существуют структурные условия, в которых через умы индивидов будут проходить такие предложения, как: «Что случится, если я это сделаю? Не будет ли лучше, если я...» Мы могли бы также специфицировать условия, в которых индивиды ничего в таком роде не думают, но просто увлечены потоком действия. При течении постоянной энергии, высокой либо низкой, люди склонны следовать своему пути, не размышляя об этом. Вот когда из-за особенностей сетевых позиций потоки энергии становятся остро противоречивыми, тянут в ту и другую сторону, тогда сознательный расчет более вероятен. В пределе, низкий успех в ИРах, ведущий к низкой ЭЭ, в сочетании со множественностью непривлекательных возможностей взаимодействия, может парализовать самоотчет. Модель ИР-цепочек, развитая в этом направлении, составила бы социологическую психиатрию.

Изначально большинство интеллектуалов ставят нереалистично высокие цели и в эмоциональном отношении как бы сбрасываются вниз этой структурой. Будет или нет начинающий последователем или узким специалистом, зависит иногда от открытости соответствующих возможностей, притом что путь к более высоким и значительным позициям закрыт. Поток культурного капитала является долговременным ограничением, или принуждающей связью (*long-term constraint*); чья-то эмоциональная энергия позволяет быстрее приспособиться к наличным обстоятельствам. К тому же некоторые люди оказываются вознесенными в рамках этих структур, что превращает их из безымянных нулей в великие творческие фигуры своей области.

Всеобщность интеллектуальных ритуалов и священных объектов

Интеллектуальный мир состоит из всех интерактивных ритуалов, периодически происходящих на данном ландшафте, а также из потока сакральных объектов — идей и текстов, проистекающих из этих ритуалов. Такой взгляд на интеллектуальный мир является преднамеренным вызовом господствующим среди нас концепциям интеллектуальной жизни, как современной, так и принадлежащей истории прошлого. Когда мы сами формулируем «то, что происходит» в интеллектуальном мире, мы неизменно предполагаем образ одного или нескольких течений, обычно искаженных последователями. Специалисты по интеллектуальной истории могут быть в меньшей степени сторонниками таких течений из-за своей большей дистанции, но их воззрение остается частичным и вмещает всего несколько моделей, при необходимом ограничении обозримым числом имен и тем. Однако интеллектуальный мир гораздо шире, чем предстающий таким образом; кроме того, он не настолько жестко фокусирован. Наиболее подробные данные, имеющиеся у нас, охватывают исследователей в области естественных наук, составляющих лишь часть интеллектуального мира. В 1970-х гг. был приблизительно 1 млн ученых-естественников, публикующихся каждый год, и 110 тыс. исследователей в области социальных наук — обществоведов [Price, 1986, p. 234]¹¹. Если мы будем двигаться «назад», в историю, или «в сторону» — в менее активные области, количество будет меньше, но в любом случае все активное интеллектуальное сообщество гораздо более многочисленно и разнообразно, чем упрощенные картины, представленные даже в самых тщательно детализированных историях. Но и это еще не все. Интеллектуальная деятельность пульсирует. Сегодня насчитывается более миллиона ученых-естественников, которые каждые несколько лет включаются в интеллектуальную деятельность и уходят из этой

¹¹ В Соединенных Штатах количество авторов, публикующих коммерческие (продаваемые) книги, составляет ок. 45 000 [Kingstone and Cole, 1986, p. 36].

сферы; значительная масса научного сообщества принадлежит этому пульсирующему классу. Еще больше обрамление из учащихся — тех, кто только собирается быть интеллектуалами, участников со стороны, а также интеллектуалов, входящих в сферу активности или выходящих из нее. Вот та реальность, которой мы навязываем наши упрощения.

Вообразим себе то, что можно было бы увидеть, проникнув сквозь стены и даже в сознание людей. Социальный ландшафт показался бы нам состоящим из мерцающих мыслей. Если ходить по коридорам большого университета, слушая лекции и разговоры, а также внутренние беседы, составляющие мышление, то возникнет ощущение громадного разнообразия, даже какофонии. Тут будет достаточно обыденных, неинтеллектуальных мыслей: люди думают о задачах, которые им нужно выполнить, размышляют о своих друзьях или врагах, задумывают эротические или организационные стратегии; они тяжело переживают навязчивые мысли, возможно вспоминая о своих морщинах и отвечая на подшучивания; их сознание наполнено также обрывками слов, фраз, образов, обломками недавних обменов культурным капиталом. Но некоторые из этих идей будут ярко блистать своим эмоциональным значением, поскольку они заряжены в интерактивных ритуалах и превратились в сакральные объекты. Эти идеи, действующие подобно магнитным полюсам в интеллектуальном мышлении, являются фокусом долгого и серьезного внимания, которое и есть наиболее интенсивная деятельность интеллектуального мира.

Таких идей с высоким уровнем заряженности будет меньше, но они непропорционально влиятельны, они формируют менее значительные мысли в индивидуальном сознании, подобно выстраивающему железные опилки магниту, а также создают напряжение среди многих людей, что и превращает последних в интеллектуальную группу. Но даже эти идеи отличаются многообразием, причем не только в разных коридорах университета, но в одном и том же месте, в одном и том же разговоре, а иногда и в одном сознании. Если мы раздвинем данный масштаб во времени и пространстве, то тотальность сакральных объектов (как ярко светящихся, так и тусклых), образующих интеллектуальный мир, будет весьма значительной: разнообразие мыслей, составляющих все интеллектуальные хитрости, фракции, специализации и дисциплины в данном периоде истории, а также разнообразие таких разнообразий, когда мы перемещаем свой фокус внимания через годы — на 20, 50, 1 000 лет назад и более. Если бы мы могли переместиться на 50 или 250 лет в будущее, можно смело обещать, что наблюдалась бы схожая структура, но наполненная иным содержанием.

Моя позиция отнюдь не ироническая, пессимистическая или релятивистская. Я вполне могу предположить, что многие из этих мыслей были или остались значительными как опыт, который стоит пережить, или даже как истина. Многие из них заслуживают того, чтобы быть сакральными объектами. Тотальность сегодняшнего знания напоминает круговую библиотеку Хорхе Луиса Борхеса с

бесконечными томами, и бесконечными полками, а также жителями, ищущими главный каталог, похороненный среди стеллажей и полок и написанный шифром, ключ к которому никто не знает. Но мы также можем думать об этом знании как о волшебном дворце, в котором коридоры продуваются ветром приключений, а каждая комната полна сокровищ. Несчастье такого дворца только в излишестве, поскольку всегда могут быть найдены новые и еще более великие сокровища.

В борхесовском образе присутствует оттенок отчуждения, характерный для современных интеллектуалов; но внутренняя проблема состоит в его зачаточной демократичности, в отсутствии главного ключа. Многие в «интеллектуальном недомогании» начала XX в. состоит в этом консервативном подтексте, в стремлении к стратифицированию. Однако фактически и демократия и стратификация присутствуют в любом активном интеллектуальном сообществе. Даже в моем оптимистическом образе волшебного «замка идей» люди, живущие в нем, чувствуют, что есть внешние и внутренние покои, хотя они не всегда знают, которые из них какие; при этом они пытаются возвысить статус своих собственных покоев, надеясь, что занимают одни из внутренних. Все это имеет структуру, которая не зависит от числа людей и их идей. Структурного пространства достаточно только для ограниченного числа внутренних покоев, вне зависимости от того, насколько большие толпы собираются в прихожих.

То, что я обозначил как закон малых чисел, предполагает, что количество соперничающих позиций на переднем фронте интеллектуального творчества всегда невелико. Внутренние покои и не могут быть одни, но их редко бывает больше полудюжины. Именно так обстоит дело в царстве теории и, тем более, в философии. Однако ведущие к разделу на сегменты перестройки также возможны, особенно когда для некоторых областей знания требуются эмпирические материалы (которые могут включать тексты своей собственной истории). Тогда волшебный дворец может быть разделен на несколько крыльев, даже отделенных друг от друга. Каждая дисциплина или специальность может иметь свои внутренние и внешние круги, вновь подверженные закону малых чисел, с ограниченной демократией на вершине, причем она (демократия) возрастает в некоторых условиях благодаря высокой скорости изменения и неясности для окружения относительно местонахождения настоящего центра.

В целом же данная структура является полем сил, внутри которого действуют и мыслят индивиды. Эта структура ответственна за устойчивые узоры (паттерны) идей, а также за потоки энергии, образующие интеллектуальную повседневность или рутину; и только когда крупномасштабные силы перестраивают внутренние покои, выселяя одних и объединяя других, происходит новое сочетание, или рекомбинация, идей и появляются интенсивные потоки эмоциональных энергий, которые составляют эпизоды высочайшего творчества.

Стратификация В интеллектуальных сообществах

Наиболее полные данные об интеллектуальной стратификации, которыми мы обладаем, касаются естественных наук. С полным основанием можно полагать, что базовые структуры сходны для философии большинства гуманитарных (возможно, также художественных) дисциплин¹².

Среди ученых-естественников продуктивность распределена очень неравномерно. Число шансов произвести большое количество статей обратно пропорционально квадрату общего количества авторов [Price, 1986, p. 38, 223]; таким образом, количество ученых, которые производят очень большое число статей, ничтожно мало. Согласно оценке Дерек Прайса, степень стратификации одинакова во всех научных областях и с момента взлета естествознания при учреждении Британского Королевского общества в 1660-х гг. имеет тот же порядок [Price, 1986, p. 140].

Научное сообщество ученых имеет форму сильно заостренной пирамиды: если мы посмотрим на совокупность ученых-естественников, то увидим, что пирамида зиждется на широком основании из скромных работников — производителей научных текстов; если же мы посмотрим на совокупность произведенных ими статей, то соответствующая пирамида <количества статей на одного автора> предстает перед нами вонзенной острием в землю и обращенной широким основанием к небу. Из тех, кто вообще что-либо публикует, наибольшая группа (75%) производит лишь одну или две статьи на человека, что в лучшем случае составляет 25% всех опубликованных статей. Около одной двадцатой данной группы публикуют половину всех статей; они производят 10 или более статей за всю жизнь. Двое ученых из 165 (1,2%) производят 50 или более статей, и это дает четверть всего объема публикаций.

В рамках какой-либо конкретной области авторы делятся на тех, кто постоянно активен (континуанты), и тех, кто активен лишь короткое время (транзиенты) [Price, 1986, p. 206-226]. Транзиенты представлены только четвертью статей в любой период времени, но поскольку они приходят и уходят каждый год, текущая совокупность транзиентов составляет 75-80% всей совокупности ученых. «Нормальные континуанты», которые публикуются довольно часто в течение какого-то времени, составляют 60% активной совокупности в каждый год, но около 20% от всей текущей совокупности. Центральная группа-наиболее продук-

¹² В теории Куна утверждается наличие фундаментальных различий между теми областями знания, в которых имеются парадигмы (т. е. точными и естественными науками), и теми, в которых их нет (т. е. гуманитарными и социальными «науками»). Однако во всех областях оказывается весьма сходной стратификация по творчеству и признанию. Анализ, указывающий на сходные структуры, которые лежат в основе карьер в художественном мире, в работе: [White, 1993]; см. также: [Kaufer and Carley, 1993]; о математиках и социологах см.: [Crane, 1972].

тивных производителей, которые публикуются каждый год, составляет 1-2% от всей текущей совокупности.

Уровни стратификации среди ученых-естественников таковы:

- научные «звезды» (малые абсолютные числа);
- внутреннее ядро — высокопродуктивные авторы (1-2% от всей текущей совокупности ученых);
- внешнее ядро (20% от текущей совокупности);
- транзисты с малочисленными публикациями или авторы разовых работ (75-80% от текущей совокупности);
- публика и те, кто, возможно, будет рекрутирован в науку (would-be recruits, число, большее в 10-100 раз величины текущей совокупности).

Уровни карьеры в научном мире зависят от прохождения ряда барьеров: 1) первая публикация, которая вводит автора в научное сообщество, отличая его от простых людей (часто это диссертационное исследование на степень доктора философии — Ph. D.); 2) несколько последующих публикаций, делающие его членом промежуточной группы транзистов или потенциальных континуантов; 3) пять лет непрерывных публикаций, вводящие автора в высокопродуктивную элиту, или ядро. Общая продуктивность зависит, главным образом, от того, насколько долго человек остается активным исследователем. На протяжении своей жизни члены этой ядерной группы (составляющие 20% от тех, кто активен в какое-либо время, но лишь 1-2% от всей текущей совокупности) производят 25% всех публикаций.

Абсолютный размер продуктивности по всему сообществу хорошо коррелирует с качеством статей и значительностью их авторов. Мы видим это на сходной картине стратификации по уровню цитируемости. Половина архива учитываемых статей > цитируется каждый год. Около 75% статей цитируется не больше чем один раз. На статьи транзистов редко ссылаются, а если это и происходит, то без частых повторений (транзисты производят около 25% статей, а получают менее 5-10% цитирования). На другом конце спектра примерно 1 из 400 статей (менее 0,25% от всей совокупности) цитируется 20 или более раз в году. Около 1% статей получает около одной трети от всего цитирования [Price, 1986, p. 73, 107-108, 230, 234, 261].

Заметим, что статьи еще более стратифицированы, чем авторы. Высокие производители в ядре области действительно цитируются наиболее часто; но поскольку они производят (как мы увидели) 25% от всех статей, некоторая малая часть их статей должна цитироваться гораздо чаще, чем остальные статьи. Среди авторов с наивысшей продуктивностью в плане публикаций находятся математики Кэли (995 статей}, Эйлер, Коши и физик Кельвин (660 статей) [Price, 1986, p. 44; 1975, p. 176, 195]. Их слава, однако, зиждется на малой доле всех принадлежащих им работ. Это неизбежно, если малое число авторов с высокой продуктивностью собираются захватить всю область.

Таким образом, мы приходим к четвертому уровню стратификации: к лидерам внутри ядра и, конечно же, ключевым формам деятельности среди всех занятий таких лидеров. Если вся совокупность составляет около 1 млн ученых-естественников, производящих 1 млн статей в год, то даже верхние 1-2% дают от 10 000 до 20 000 ученых. Это уже *сгѣте**, но еще не *creme de la creme***. Среди них следует провести дальнейшую дифференциацию, чтобы добраться до Эйнштейна и других героев, о которых читают в историях науки. Для прочих видов интеллектуалов данные немногочисленны; но можно быть уверенным, что ситуация, сложившаяся среди естественников, характерна и для остальных ученых.

Стратификация культурного капитала и эмоциональной энергии

Доступ интеллектуалов к ключевому продуктивному капиталу является ограниченным. Опять-таки больше всего мы знаем об ограничивающих структурах для ученых-естественников; это дает нам возможность ясно увидеть те черты, которые стратифицируют любую интеллектуальную область.

Современное естествознание характеризуется высокой конкуренцией и стремительным движением; только тот, кто первым публикует информацию о своем открытии, получает признание. Отсюда происходит свойственная ученым-естественникам тенденция концентрироваться вокруг популярных исследовательских областей. Приз дается за скорость, за добывание ключевых результатов до того, как это сделает кто-либо другой. И преимущество здесь получают те, кто тесно связан в социальных сетях. Данные о неформальных коммуникациях, циркуляции материалов до их официальной публикации показывают, где локализована эта неформальная группа. Членство в сети социального ядра коррелирует с высокой продуктивностью отчасти потому, что оно облегчает быструю передачу культурного капитала.

Если в качестве аутсайдера полностью полагаться лишь на чтение литературы в условиях растущего изобилия статей, то все труднее узнать, где и что смотреть. Случайный обзор литературы через просмотр журналов или, хуже того, с помощью указателей и реферативных, справочных источников (в печатном или электронном виде), которые скорее перегружают информационные каналы, чем фокусируют их, не приведет читателя к ключевому культурному капиталу, за который следовало бы ухватиться. Нужно опять-таки иметь преимущество — быть интеллектуально и социально связанным с сетевым ядром.

В эмпирических естественных науках инновация зависит от знакомства с последними исследовательскими технологиями [Price, 1986, p. 237-253]. Такое

* Сливки (фр.).

** Сливки сливок (фр.).

знание обычно неразглашаемо и неформально; оно передается скорее через личный контакт, а не через знакомство с опубликованными статьями. Это другой ресурс, монополизированный теми, кто близок к активному ядру исследовательского сообщества.

Ведут ли эти структуры к более жесткой стратификации современных эмпирических естественных наук в сравнении с другими областями? Большое количество ученых-естественников и их зависимость от дорогих, быстро меняющихся технологий исследования нагнетают темп интеллектуальной конкуренции. Меньшая область, такая как философия, а на самом деле любая из гуманитарных дисциплин не дает таких призов за быстрый доступ к движущемуся фронту быстро устаревающей информации или исследовательского оборудования. Однако степень стратификации культурного капитала может быть приблизительно такой же, поскольку области, движущиеся медленнее, менее дифференцированы по специальностям; то, вокруг чего идет конкуренция, сфокусировано на одних и тех же центральных требованиях интеллектуальной значительности. А здесь уже начинается «давка» («crunch») — ограниченное в размере пространство внимания, которое позволяет только малому числу интеллектуальных позиций быть признанными в любой период времени.

Данные процессы воздействуют на накопление ЭЭ как положительным образом, так и отрицательным. На вершине индивиды с хорошим доступом к культурному капиталу благодаря своему прошлому опыту, наставникам и участию в ключевых социальных сетях имеют высокую ЭЭ. Они с энтузиазмом и преданностью относятся к своей области, работают очень напряженно, в полную меру используют свои возможности и получают очень высокие награды в форме признания. Такие авторы лучше остальных способны отслеживать уровень конкуренции; хотя при этом соперники могут иногда опережать их в публикации результатов, они, как показывает Хагстром, также способны одерживать победу над другими на протяжении весьма длительного времени [Hagstrom, 1965]. Такие индивиды продвигаются в сторону роста уровня ЭЭ (или постоянно поддерживают его высоким). Вот что дает им репутацию «творческих личностей».

На нижнем уровне популяция состоит из временных участников, или транзитивных. Я бы приписал склонность к переходу, или транзитивность, их низкой ЭЭ, а ее в свою очередь — слабой структурной позиции относительно доступа к ключевому культурному капиталу. Они проявляются как тот «тип человека», у кого всегда неприятности — препятствия, разочарования, семейные и финансовые трудности, всегда, казалось бы, мешающие таким людям завершить свою работу. Это здесь мы находим знакомое блокирование письма у терпящих неудачу интеллектуалов, «вечных диссертантов» из продвинутых старшекурсников. Я истолковываю их проблему как низкий уровень ЭЭ, специфичной для успеха в данной интеллектуальной области. Конфигурации эмоциональной энергии отражают распределение культурного капитала и сетевых возможностей в окружаю-

щей их структуре. Эти люди кажутся «бедными лизами», поскольку их ЭЭ для интеллектуального производства постоянно иссякает, делая их неспособными преодолеть неинтеллектуальные трудности.

Интеллектуальные барьеры сами по себе являются существенными. Есть несколько препятствий, которые должны быть преодолены; прохождение самого низкого может показаться большим делом с нижней позиции — с точки зрения аутсайдера, но индивиды с относительно скромным культурным капиталом и эмоциональной энергией, скорее всего, оказываются деморализованы, когда обнаруживают после пройденного еще один барьер, а потом еще и еще. Публикация одной статьи делает человека признанным естествоиспытателем или ученым-гуманитарием, но только среди широкого транзитного сообщества, большинство членов которого, как правило, выпадают из активной деятельности; публикация двух или нескольких статей вводит человека во внешний круг интеллектуально активного мира. Авторы, публикующиеся на этих низких уровнях продуктивности, обычно мало цитируются (а во многих случаях вообще не цитируются); таким образом, надежда на отдачу не материализуется. Даже после публикации нескольких статей шанс получить высокое признание и большое приращение ЭЭ невелик, если человек уже не вошел в ключевые (ядерные) сети. Теперь возникают дальнейшие барьеры: публикация нескольких статей в год в течение пяти лет и наконец попадание в верхнюю группу знаменитых авторов. Последний барьер и является «главным убийцей», поскольку структура интеллектуального сообщества, по-видимому, гарантирует, что такие «звезды» всегда будут существовать; однако для широкого большинства уже практикующих ученых или собирающихся ими стать статус такой «звезды» является недостижимой целью. Переживание столкновения с этими барьерами — вот что вызывает высокий уровень транзитности, выпадения из режима активной научной работы¹³. Даже для индивидов, прорвавшихся к более высоким уровням интеллектуального успеха, борьба продолжается на более узком конкурентном пространстве. Это толкает многих, даже наилучшим образом оснащенных, к тому, чтобы отбросить свои высокие творческие притязания и осесть в роли последователя в каком-нибудь интеллектуальном лагере. Стратификация ЭЭ является более жестко ограничивающей, чем стратификация КК; именно первая превращает вершину интеллектуального мира в столь сильно заостренный пик пирамиды.

¹³ Чамблисс дает захватывающий образ различий в рангах достижения в любой состязательной области — интеллектуальной, спортивной или профессиональной [Chambliss, 1989]. Реальностью для тех, кто находится в успешном внутреннем круге, является «земное царство безупречности» («the mundanity of excellence») — гладкое рутинное использование хорошо настроенных ресурсов с надежным знанием того, как от такой деятельности получать отдачу. Тем же, кто находится во внешних кругах, даже во втором конкурирующем ранге, кажется, что обладающие успехом имеют некое таинственное качество, и это чувство различия порождает барьер тревоги, который делает преграду еще более непреодолимой.

Социология мышления

Социальная структура имеется везде, вплоть до самого нижнего микроуровня. В принципе, кто, что и кому скажет, детерминировано социальными процессами. И это означает, что существует не только социология разговора или беседы, но и социология мышления. Вербальное мышление представляет собой интегрированный* разговор. Мышление интеллектуалов, творческое или рутинное, в особенности поддается этому виду анализа. Объясняется это тем, что в отличие от большинства обычных мыслей оно оставляет следы: как тут же, в процессе письма, так и более масштабно — в структуре интеллектуальных сетей.

Язык сам по себе является продуктом некоего всеобъемлющего естественного ритуала. Рудиментарный акт говорения включает ингредиенты, перечисленные в начале этой главы: собрание группы, обоюдный фокус внимания, общее чувство; слова — в качестве результата — являются коллективными репрезентациями, нагруженными моральной значимостью. Дюркгейм подчеркивал, что мы распознаем сакральные объекты, чувствуя, что они находятся вовне и имеют принудительный характер, а также испытывая автоматически возникающее возмущение в ответ на насилие по отношению к ним. Именно так мы себя и ведем, когда кто-то неверно употребляет слово, неправильно произносит его или нарушает грамматику, принятую в данной группе.

Слова, как и любой иной компонент культурного капитала, имеют свою историю как результат прохождения через ИР-цепочки. Слова порождаются (или предлагаются новым индивидам) в некоторых ситуациях взаимодействия и нагружаются эмоциональной значимостью, соответствующей степени солидарности в этом конкретном столкновении. Будучи присвоены человеком как часть его «репертуара», они становятся средствами переговоров в последующих ситуациях. То, как воспринято слово, произнесенное человеком, легко или с затруднением, является способом проверки, будет ли кто-либо еще участвовать с ним в дальнейших ритуалах солидарности; слова являются «аттракторами» («притягивателями») или «отталкивателями», которые направляют человека к конкретным столкновениям или прочь от них.

То же самое касается и других аспектов языка, помимо словаря и произношения. Координация речевых действий между беседующими, их углубляющаяся ритмическая вовлеченность в конкретное течение беседы формирует непрерывный смысл вербальных жестов от одного столкновения к другому. Микроситуационная координация происходит на нескольких уровнях: во взаимном ожидании и замысле грамматической структуры, в речевых актах, в которых эта структура социально воплощается, в эмоциональных движениях личных отношений, в познавательном измерении того, о чем говорится, в гофманианском «перестрое-

* Перешедший из внешней речи во внутреннюю.

нии», или рефрейминге*. Все это составляет социальное действие, придающее разговору смысл. Язык — это не замкнутая социальная вселенная; он может быть использован для указания на вещи или для координации практических действий. Делает он это или нет, но язык работает только потому, что содействует выработке дюркгеймианской солидарности. Это позволяет социологически интерпретировать философское различие смысла и референции [Dummett, 1978, p. 441-454]. Референция слов — это их указание на что-либо вне данной части беседы; смысл слов (а также предложений и разговора в целом) является их символической связью с социальной солидарностью, а значит, с прошлыми историями и текущим использованием в цепочках интерактивных ритуалов. Конкретные речевые акты не всегда могут иметь референцию; но речи (дискурса) вообще не может быть, если в ней нет интерактивно-ритуального смысла.

Предсказуемость разговоров

Именно потому, что язык имеет социальный смысл (а в некоторых случаях также и внешнюю референцию), разговоры в принципе предсказуемы. Я утверждаю это даже вопреки подчеркиванию Хомским бесконечных разнообразий предложений, которые могут быть сказаны и распознаны; и конечно же, есть множество практических трудностей для занятия позиции, позволяющей предсказывать то, что люди собираются сказать. Тем не менее, если бы мы знали некоторые общие характеристики культурного капитала любых двух индивидов, их эмоциональные энергии, а также позиции на рынке возможных взаимодействий, мы могли бы предсказать многое из того, что они скажут друг другу. В ситуациях, когда мы осведомлены о многих из таких элементов (например, встречи за коктейлем с коллегами по профессии, а особенно с теми из новых знакомых, которые пока не имеют ничего общего с остальными, кроме основного занятия), мы часто находим, что разговоры предсказуемо стереотипны. И это действительно так, несмотря на наше обычное ограничение знанием только собственных ритуальных ингредиентов, в то время как полная предсказуемость потребовала бы от нас такого знания относительно обеих сторон.

В целом разговор детерминирован следующим образом. Позиции индивидов на социальных рынках (их прошлый успех и текущие возможности в борьбе за членство в столкновениях различных социальных рангов) детерминируют, насколько сильно они привлечены к каждому конкретному столкновению, возникающему между ними, либо отвращены от этих столкновений, либо безразличны

* [Goffman, 1959]. См. раздел «Перестроения в ходе исполнения» в русском переводе книги: Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000. С. 231-250.

по отношению к ним. Некоторые сочетания людей в итоге обоюдной мотивации продолжают то взаимодействие, которое происходило между ними в прошлый раз; некоторые люди жаждут взаимодействия с другими, особенно с людьми высокого ранга; другие пресыщены взаимодействиями и безразличны к персонам более низкого ранга. (Я не пытаюсь описать исчерпывающим образом все имеющиеся здесь структурные возможности.)

Степень сетевой привлекательности, ощущаемой индивидами, будет детерминировать выбор ими лингвистических актов. Человек выбирает слова, фразы, стиль речи, которые подходят для того типа группового членства, относительно которого он пытается вести переговоры или своего рода «социальный торг». Собеседник делает то же самое. В ходе этих переговоров каждый участник, исходя из символов, «выставляемых» остальными, узнает нечто большее о внутренней «паутине» групповых членств, которые представляются в беседе. По ходу разговора «акции членства» колеблются вверх и вниз, и это меняет сиюминутную мотивацию участников, которые могут продолжить разговор, сменить уровень эмоциональной вовлеченности или же закончить беседу.

Разговор детерминирован, поскольку индивиды выбирают те языковые акты, которые соответствуют их «рыночным» мотивациям. Каждое высказывание является тактическим ходом, предлагающим контекст группового членства, к которому оно призывает, а также уровень интимности для личных отношений. Слушатель подхватывает то, что было предложено, чувствует какую-то степень привлечения или отторжения с учетом предшествующих ресурсов и текущей «рыночной» ситуации и выбирает ответ, который является контрпредложением в этом социальном торге. Высказывания соединены в цепочку посредством скрытого смысла групповой принадлежности и интимности; зная позицию индивида в социальных сетях и, таким образом, его мотивации, мы можем предсказать, что этот человек скажет в ответ на каждое предыдущее высказывание.

Я вовсе не имею в виду, что люди обычно вовлечены в сознательный расчет, думая о смыслах групповой принадлежности и выбирая из своего репертуара нечто подходящее тому уровню членства или интимности, которого они хотели бы достичь. Когда люди разговаривают, они сознают, главным образом, то, *о чем* они беседуют (т. е. референцию беседы), и только бессознательно ощущают социальные мотивации, детерминирующие, что и как они говорят (т. е. ее смысл). Лишь когда люди попадают в ситуацию, где они испытывают затруднение и в ее продолжении, и в том, чтобы из нее выпутаться, они начинают осознавать себя и преднамеренно рассчитывают, что именно сказать и какой будет социальный эффект от этого. Некоторые люди, конечно же, могут поступать так довольно часто (стеснительные подростки в сексуальных переговорах, социальные карьеристы, политики); особые сетевые позиции делают уровень их самосознания более высоким, чем обычно.

Предсказуемость мышления

Мышление есть, главным образом, интериоризированный разговор. То, о чем мы думаем, является отражением того, о чем мы разговариваем с другими людьми, и того, о чем мы общаемся с ними через статью или доклад. Совмещая эту предпосылку с теорией эмоциональной энергии, порожденной взаимодействием, мы можем сказать, что мыслимое человеком детерминировано интенсивностью его недавнего опыта ИРов, а также теми взаимодействиями, которые он ожидает в ближайшем будущем.

Мышление подвижно эмоциональным грузом символов, заряженных динамикой рынков социального членства. Эмоциональная энергия индивида в любой данный момент отбирает символы, дающие ему оптимальное чувство групповой принадлежности. Мышление человека является разыгрываемой в его сознании пьесой социального членства. Это маневрирование ради наилучшей символической отдачи, которую может получить человек, используя потоки энергии, происходящие из недавних социальных взаимодействий и ожиданий будущих столкновений. Символы заряжены с различной интенсивностью, которая зависит от степени эмоциональной солидарности, реально существовавшей в ритуальной ситуации. По этой причине сразу же после интенсивного ритуального участия сознание человека остается по-прежнему полным побуждающих мыслей, символов, оставленных только что прошедшей ситуацией, которые как бы висят в его сознании, причем запечатлеваются с необычайной силой. Потрясающий матч оставляет толпу зрителей возбужденной и готовой часами говорить об этой игре, а при отсутствии реальных разговоров заставляет людей мысленно к ней возвращаться. То же самое верно и для сильной политической речи, эмоциональной религиозной службы или, на более интимном уровне, личной беседы, которая существенно меняет динамику эмоциональной энергии человека.

Сходное влияние оказывают ожидаемые взаимодействия. Когда человек знает, что ему предстоят определенные виды столкновений, тогда мысли, пригодные для социальных отношений, о которых он хочет вести переговоры, или социальный торг, иными словами, те содержания, которые будут вызваны его рыночной мотивацией в данной ситуации, начинают прибывать в его сознание мощным потоком. Гипотеза такова: чем сильнее для индивида эмоциональная значимость ожидаемого столкновения, тем более наполнены его мысли воображаемой репетицией ожидаемого разговора. Человек обычно не осознает подобную репетицию как таковую; соответствующее содержание является просто тем, о чем он думает.

Чтобы понять силу этой социальной причинности, давайте представим конструирование такого искусственного интеллекта (ИИ), который мыслит бы как человек. Вместо заполнения его программами для информационного процессора мы начнем работу извне вовнутрь. Ключевой способностью теперь будет осуществление интерактивных ритуалов. Наш социологический ИИ (назовем его

ИР-ИИ) должен быть обеспечен элементарной способностью фокусировать внимание и разделять общие эмоциональные настроения, затем сохранять результаты каждого сильно фокусированного взаимодействия в качестве маркеров социального членства. Такой ИИ должен представлять собой нечто большее, чем компьютер с монитором и клавиатурой; у него должно быть некоторого рода тело, способное распознавать и продуцировать эмоции. Наиболее естественный способ сделать это — снабдить его электронным ухом и голосовым прибором, способным настраиваться на ритмические узоры, или паттерны, человеческой речи, и имитировать их. Тогда вначале наш ИР-ИИ будет осуществлять ИРы на наиболее элементарном уровне, синхронизируя голосовые ритмы с его собеседником. Фокусом внимания в ИРе будет просто сама вокальная координация; содержание тех паттернов, ритмический резонанс с которыми был достигнут наилучшим образом, было бы сохранено в качестве символов этого момента социальной солидарности. Такой ИР-ИИ можно представить как «ребенка», ритмически аугающего при взаимодействии со своими родителями-людьми¹⁴.

Цель такого младенческого ИР-ИИ состоит в выстраивании разговорного репертуара, следующего ритуальной координации очередности высказываний в беседе. Способность говорить и вербальный репертуар ИР-ИИ будут не запрограммированы, но выстроены через его историю ИРов. Наш ИР-ИИ будет сохранять речевые паттерны в памяти, ранжируя каждый соответственно его ЭЭ-нагруженности, т. е. некоторому числу, варьирующему вместе с интенсивностью ритмической координации во взаимодействии. Это и был бы его «культурный капитал». В точности так же, как у людей в их ИРах, ЭЭ-нагруженность символов является наибольшей в тот момент, когда происходит ИР, затем она постепенно угасает в последующие дни и недели, если не используется вновь в другом успешном ИРе. Элементы памяти, которые не сопровождаются непрерывными социальными эмоциями, блекнут и исчезают.

Последуем в нашем мыслительном эксперименте к той точке, в которой наш ИР-ИИ способен к полноценному разговору. Прыжок к мышлению заключается просто в том, чтобы оставить этот ИР-ИИ в уединении, без человеческих контактов, и заставить его осуществлять беседы с самим собой. Он запрограммирован на поиск в памяти партнеров, с которыми недавно разговаривал, и «вытягивает» тех, у кого наивысшая ЭЭ, измеряемая уровнем успешной ритмической координации в этих беседах. В своем репертуаре он ищет культурный капитал для таких тем, которые приносили бы наилучшую ЭЭ-отдачу, и использует их для построения высказываний в своей внутренней беседе.

¹⁴ Данный набросок «беседующего искусственного интеллекта» развит в книге: [Collins, 1992]. Об уровнях ритмической координации в беседе см.: [Sacks, Schegloff, and Jefferson, 1974; Gregory, 1994].

Такой ИР-ИИ был бы полностью открытым. Любой из разговоров, которые он ведет с другими людьми, и любая из внутренних бесед, которыми он занят в качестве собственного мышления, может заполнить любую вариацию из громадного разнообразия человеческой речи. То, о чем он говорит, и то, о чем он думает, будет зависеть от того, с кем он взаимодействует. Чтобы стать философом, он должен беседовать с философами; чтобы стать социологом, он должен беседовать с социологами. Каким образом он мог бы стать первоклассным творческим интеллектуалом? Тем же способом, что и человек: он должен был бы вступить в сетевой контакт с ключевыми кружками предыдущего поколения творческих интеллектуалов, будучи введенным в центральные линии аргументации в спорах между соперничающими группами. Он должен ухватить смысл точек кристаллизации в этой сети, играя на законе малых чисел и учитывая смещение фокуса пространства внимания. Он делал бы это не с помощью какой-либо формы особо изощренного расчета сетевых позиций, но будучи частью этой сети, настраиваясь на изменчивые уровни ЭЭ в единицах КК, которые составляют поток этой энергии в разговорах. Наш социологический искусственный интеллект творит, конструируя новую беседу, сочетающую культурный капитал нескольких групп так, чтобы максимизировать уровень ЭЭ каждой, объединяя отдельные разговорные ритуалы в один мощно сфокусированный ритуал, управляющий вниманием сети. Он творит, создавая новую коалицию в разуме.

Внутренняя Жизнь сообщества интеллектуалов

Интеллектуальная жизнь, как и все остальное, осуществляется в ряде вложенных друг в друга уровней. Начнем с центра — человеческого тела, обладающего сознанием и заряженного эмоциями. Вокруг него имеется интеллектуальная сеть с ее динамикой, рыночные возможности для идей, которые открываются в конкретные периоды времени. Творчество возникает у индивидов, занимающих оптимальные позиции для достижения преимущества в условиях этих возможностей. Поскольку ситуация имеет конкурентный характер, обладатели лучших шансов обретают стойкое превосходство по уровню значительности творчества; другие вынуждены становиться последователями или соперниками, выбирающими «противоположный галс» по отношению к тому, что уже взяли лидерами. Некоторые из пришедших слишком поздно остаются в роли бросающих вызов и выдавливаются <из сети> посредством этой структуры.

Окружением микроядра является *организационная основа*, которая предоставляет интеллектуальным сетям возможность существовать. Университеты, издатели, церкви, царственные покровители и все остальные, обеспечивающие материальными ресурсами, задают количество состоящих на пути к интеллектуальной карьере. Организационная динамика покровительства оказывает влияние на внутреннюю форму интеллектуального по^я; особенно судьбоносными

являются периоды кризиса, перестраивающие каналы карьерного продвижения и вызывающие реорганизацию пространства внимания, которая становится основной величайших творческих эпох.

Наконец, есть самая большая структура — политические и экономические силы, питающие данные организации. Соответствующий наиболее внешний уровень макропричинности не столько прямо детерминирует виды создаваемых идей, сколько содействует стабильности или изменению в организациях, поддерживающих интеллектуальные карьеры, а это, в свою очередь, формирует сети внутри них.

В центре кругов, доставляющих интеллектуальную жизнь¹⁵, находится творческий опыт: Гегель за своим столом ночью 12 октября 1806 г. бьется над тем, чтобы закончить *«Феноменологию духа»*, в то время как за его спиной громыхает битва за Йену. Читающий или пишущий интеллектуал одинок, но ментально он не является одиноким. Его идеи нагружены социальной значимостью, поскольку они символизируют членство в существующих и предполагаемых в будущем коалициях интеллектуальной сети. Творческие идеи создаются как новые сочетания, или рефрейминги прежних идей; творческие интуиции интеллектуала определяются ощущениями того, к каким группам эти идеи апеллируют и каким интеллектуальным антагонистам противостоят. Сетевая структура интеллектуального мира перемещается в творческое сознание индивида. Творческие всплески суть эмоциональная энергия, поступающая из воображаемых интерактивных ритуалов.

Мышление — это разговор с воображаемыми аудиториями¹⁶. В случае творческого интеллектуала это не просто какая-либо воображаемая аудитория (как «обобщенный другой» Мида в наиболее абстрактном смысле). Высокие степени интеллектуального творчества возникают из реалистической апелляции к существующим или ожидаемым в будущем интеллектуальным аудиториям, а также из предложения таких идей, которые на соответствующем «рынке» будут пользоваться наибольшим спросом. Для этого требуется, чтобы индивидуальный творец хорошо знал свою аудиторию посредством чтения и, прежде всего, путем контактов «лицом к лицу», сплетение которых образует ключевые узлы сети. Успешные интерактивные ритуалы приносят интеллектуалу повышение эмоциональной энергии, происходящее из благоприятного соотношения ресурсов между

¹⁵ Это не следует принимать слишком буквально. Мышление производится идеями, исходящими из прошлых разговоров; эти идеи приходят в сознание в той мере, в какой они несут эмоциональную нагрузку, исходящую из социальной солидарности, с которой они были ассоциированы в прошлых беседах. Вербальное мышление не зависит от визуализации кого-либо, говорящего перед аудиторией. Не следует предполагать, что у некоторых людей (скажем, «интеллектуалов») есть живое воображение, в то время как большинство из нас прозаически совершает свое дело мышления без представления аудитории. Социальный смысл идей — вот что составляет саму возможность человеческого мышления.

ним и собеседниками — из обладания культурным капиталом, обеспечивающим принятие интеллектуала в качестве члена группы, и, что самое важное, позволяющим ему захватить центр внимания в группе. Творческие интеллектуалы проводят такие интерактивные ритуалы в своей голове. Эмоциональная энергия успеха в этих воображаемых ритуалах — вот что составляет творческую энергию, способность к устойчивой концентрации, чувство того, что тебя увлекает притяжением потока идей. Данный процесс часто сопровождается чувством экзальтации, потому что это не просто какие-то идеи, а *идеи, которые ощущаются успешными*.

Это не означает, что интеллектуалы должны осознавать, к кому их идеи будут обращены. Им вообще не нужно думать о мыслящих коллективах; они могут полностью концентрироваться на референции своих мыслей — в философии, математике, социологии, в какой-либо иной области, — и стараться вырабатывать идеи, которые кажутся им наилучшими. Тем не менее социальный смысл в их идеях присутствует, причем именно он направляет интеллектуалов при построении новых идейных комбинаций. Творческий энтузиазм — это не что иное, как эмоциональная энергия, специфическая для интеллектуалов в тех ключевых позициях, в которых они располагают культурным капиталом, апеллирующим к ключевым аудиториям. В нем выражена эмоциональная сторона ожидания того, как интеллектуальное сообщество будет себя реструктурировать в новых коалициях, используя идейные творения человека как новые символы группового членства. Говоря словам Мида, «обобщенные другие» интеллектуальных творцов наиболее жестко закреплены в ядре интеллектуального сообщества; их собственное мышление является скрытым разговором, подтверждающим существование соответствующих интересов других интеллектуалов. Творческий интеллектуал, играя различными идеями, играет, в сущности, различными перегруппировками интеллектуального сообщества, производя новых «обобщенных других» в своем разуме и надеясь на то, что данная интеллектуальная сеть реорганизуется себя вокруг этих идей.

Внешняя референция идей также может существовать; я не хочу отрицать возможную реальность содержания интеллектуальных идей помимо их смысла социального членства. (Как бы я мог это сделать, не подрывая истинность моих собственных идей?) Человеческая мысль является двусторонней. Мыслитель находит наилучший доступный путь одновременно через все эти ограничения, сквозь то, что ограничивает, принуждает или привлекает. Идеи попадают в разум человека и преобразуются в аргументацию, которая представляет коалицию членства, дающую наибольшую эмоциональную энергию, доступную в данной сети; в самом этом процессе человек вырабатывает то наилучшее суждение для выражения эмпирической истины, логической аргументации, понятийной адекватности, на которое он только способен. Социальная конструкция идей гораздо глубже, чем простая дихотомия между логикой и <эмпирическими> данными,

с одной стороны, и социальными ограничениями, принуждающими связями — с другой. Мы увидим, что логика глубоко социальна, она является скрытым размышлением об истории самих интеллектуальных операций. -

В большей части этой книги, при исследовании истории интеллектуальных сетей, мы обычно обнаруживаем, что самые личные и интимные материалы относительно микроуровня социологии мышления недоступны; наш «телескоп» просто не дает возможности навести достаточно четкий фокус. В лучшем случае мы выхватываем долговременные контуры цепочек взаимодействий и их продукты — идеи, которые являются знаменитыми, поскольку они переносились в непрерывных формах и терминах аргументации. Слабое разрешение нашего «телескопа» позволяет легко соскользнуть в овеществление личностей, личных имен, к которым относятся как к субстанциям и которые являются обычными темами интеллектуальной историографии. Но даже там, где нам приходится вглядываться в прошлое через затемненные линзы, давайте постоянно напоминать себе, что нужно мыслить аналитически ту реальность, которая некогда была конкретными человеческими жизнями: потоком микроситуаций, являющимся темой нашего рассказа.

Существует социальная причинность творчества, даже в его' потаенном ядре — в содержании новых идей, вспыхивающих в сознании интеллектуалов в творческие моменты. Течение цепочек интерактивных ритуалов детерминирует не просто кто будет творцом и когда, но также, **что** это будут за творения.

Глава 2

III

СЕТИ СКВОЗЬ ПОКОЛЕНИЯ

Высокий уровень интеллектуального творчества — редкое явление. Происходит же это вследствие структурных условий, а не индивидуальных обстоятельств. По известному выражению, философские направления — это протянувшиеся во времени тени великих личностей. Но усилия психологов выявить условия, вызывающие появление великих личностей, не привели к сколько-нибудь определенным результатам. Сочетание конкретных обстоятельств, таких как порядок рождения в семье, удаленность от отца, стремление к любви, физическая неуклюжесть (см. об этом в работах: [Sulloway, 1996; Scharfstein, 1980]), конечно же, встречаются гораздо чаще, чем выдающиеся творческие мыслители. Также недостаточно родиться в мирное время, когда интеллектуальная деятельность пользуется поддержкой, или получить опыт других условий, значимых для самоактуализации (что засвидетельствовано в работах: [Simonton, 1976; Kuo, 1986, 1988; Maslow, 1970]). Редкость творчества показывает также ограниченность любого внешнего объяснения на основе общих условий окружающего общества; «дух времени» (Zeitgeist), политические и материальные обстоятельства влияют на каждого, и подобные объяснения не позволяют понять, почему при всем этом творческих деятелей столь мало.

Редкость выдающихся творцов

Давайте посмотрим, насколько часто появлялись выдающиеся философы в Китае и греко-римской древности. Будем считать пока, что уровень значимости философа выражается в доле внимания, уделяемого ему последующими историками философии. Рисунки 2.1 и 2.2 представляют сегменты сетей, которые соединяют таких философов между собой. (Модифицированная версия рис. 2.1 появится в гл. 4 как рис. 4.2, а более полная версия рис. 2.2 появится как рис. 3.4 в гл. 3.) Полная последовательность сетей для Китая с 535 г. до н. э. по 1565 г. н. э. показана на рис. 4.1-4.4 и 6.1-6.5; последовательность греческих сетей от 600 г. до н. э. по 600 г. н. э. представлена на рис. 3.1-3.2 и 3.4-3.8. Такие сети станут несущим хребтом данной книги, проходящим через последующие

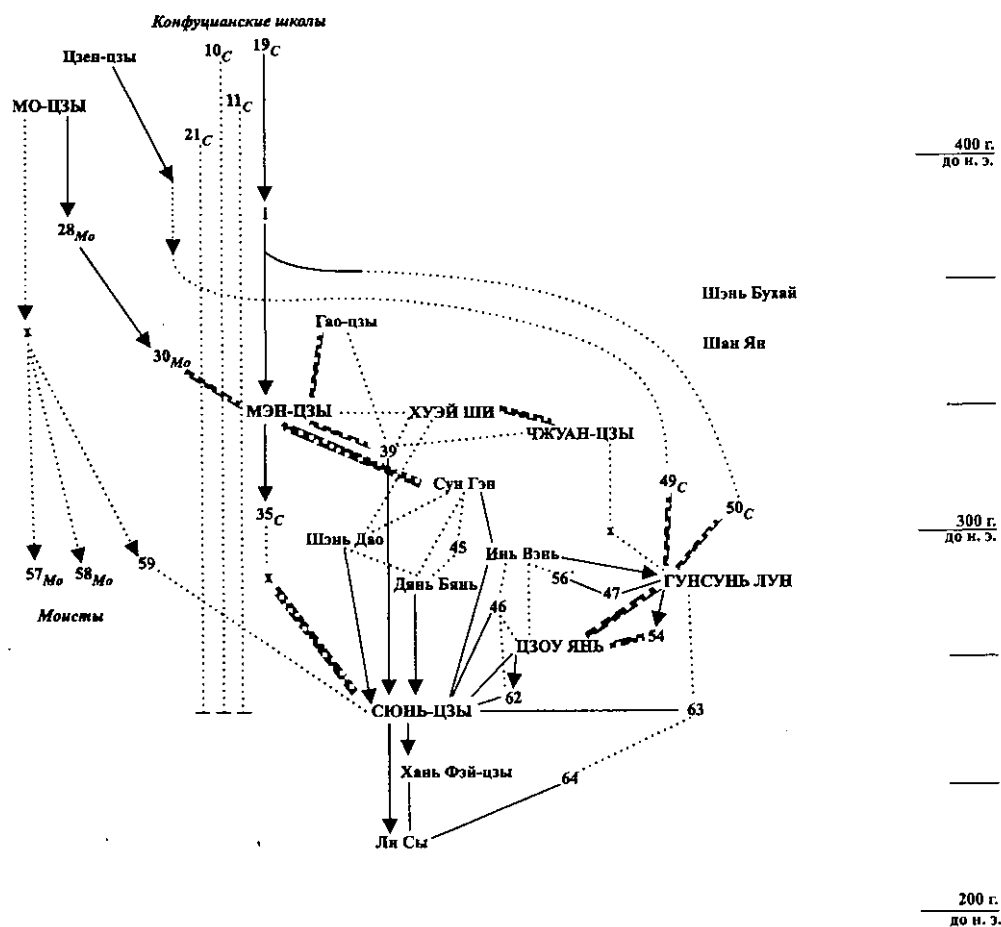


Рис. 2.1. Сеть китайских философов, 400–200 гг. до н. э.

————— = личное знакомство —————> = связь «учитель — ученик»
 = вероятное знакомство - - - - - = конфликтная связь

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ (например, ЧЖУАН-ЦЗЫ) = первостепенный философ

Строчные (например, Ли Сы) = второстепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3, например 10 — Цзюй, основатель школы конфуцианских учеников)

i = случайная фигура (известен только своим контактом с известным философом)

x = имя неизвестно

C = конфуцианская школа

Mo = моистская школа

главы. На этих схемах имена первостепенных (major) философов даны заглавными буквами (например, МЭН-ЦЗЫ, ЧЖУАН-ЦЗЫ, СОКРАТ, ЭПИКУР), имена философов второго ряда, или второстепенных (secondary), — строчными буквами с первой заглавной (Гао-цзы, Хань Фэй-цзы, Антисфен, Спевсипп). Третьесте-

пенные (minor) мыслители обозначены номерами, ключ к которым дан в Приложении 3¹.

Оставим пока в стороне проблему «меняющейся каноничности» и того, можем ли мы различить «репутацию» и «творчество». Это не влияет на центральный момент, с которого должен начаться наш анализ: творческие философы нечасто появляются на всем протяжении истории, даже при самом мягком критерии оценки творчества.

Рассмотрим всех тех философов, которые могут считаться «первостепенными», а также тех, кого можно назвать философами второго ряда, или «второстепенными». Наша последовательность для китайских философов простирается на 2 100 лет, или 63 поколения; последовательность для греческих философов покрывает 1 200 лет, или 36 поколений². В расчете на всю временную протяженность первостепенные философы появляются примерно один на каждое поколение в Греции и один на каждые два поколения в Китае. Второстепенные философы появляются несколько чаще, но не намного: в Китае в среднем по одному на поколение, в Греции — два на поколение. Даже третьестепенные мыслители не появляются в сколько-нибудь значительных количествах; таковых в среднем шесть или семь на протяжении жизни одного поколения.

Китай

2 100 лет	63 поколения	
25 первостепенных	0,4 на поколение	1 на 84 года
61 второстепенных	1,0 на поколение	1 на 34 года
356 третьестепенных	5,7 на поколение	1 на 6 лет

¹ Источники для китайских ранжировок: [Fung, 1952-1953; Needham, 1956; Chan, 1963; Ch'en, 1964; Schwartz, 1985; Kuo, 1986; CHC, 1979, 1986; Dumoulin, 1988; Graham, 1989].

Источники для греческих ранжировок: [DL, 1925 (первое издание ок. 200 г. н. э.); Sextus Empiricus, 1949 (первое издание ок. 200 г. н. э.); *Suidae Lexicon*, 1937 (первое издание ок. 950 г. н. э.); Zeller, 1919; Guthrie, 1961-1982; EP, 1967; CHLG, 1967; Rist, 1969; Dillon, 1977; Kirk and Raven, 1983; Long, 1986; Reale, 1985, 1987, 1990].

Дополнительная информация о сетевых связях среди китайских философов: [Ariel, 1989; Chang, 1957-1962; Cleary, 1983; Gernet, 1982; Graham, 1958, 1978; Knoblock, 1988; Kodera, 1980; Liu, 1967; McMullen, 1988; McRae, 1986; Odin, 1982; Pulleybank, 1960; Smith et al., 1990; Takakusu, 1956/1973; Welch, 1965; Welch and Seidel, 1979].

Дополнительная информация о сетевых связях среди греческих философов: [CHLG; DSB; OCCL; Frede, 1987; Hadas, 1950, 1952, 1954; Jonas, 1963; Tarrant, 1985; Rawson, 1985].

Я исхожу из того, что в течение века активны три поколения, что соответствует обычной длительности творческой зрелости индивида в течение его жизни. Таким образом, время жизни каждого индивида обычно накладывается на время жизни творческих поколений, непосредственно предшествующих и последующих: до 33 лет, или около того, индивид — еще ученик или протеже старших; после этого возраста — он уже наставник или препятствие для младших. В подкрепление моему использованию 33 лет в качестве поколения, схемы следования буддийских интеллектуальных родовых словных демонстрируют почти точное соответствие формуле трех поколений в течение века. См.: [Kodera, 1980, p. 98], где дается 39 поколений в течение 1 300 лет; а также линии преемственности школы чань в работе: [Dumoulin, 1988, p. 328-335].

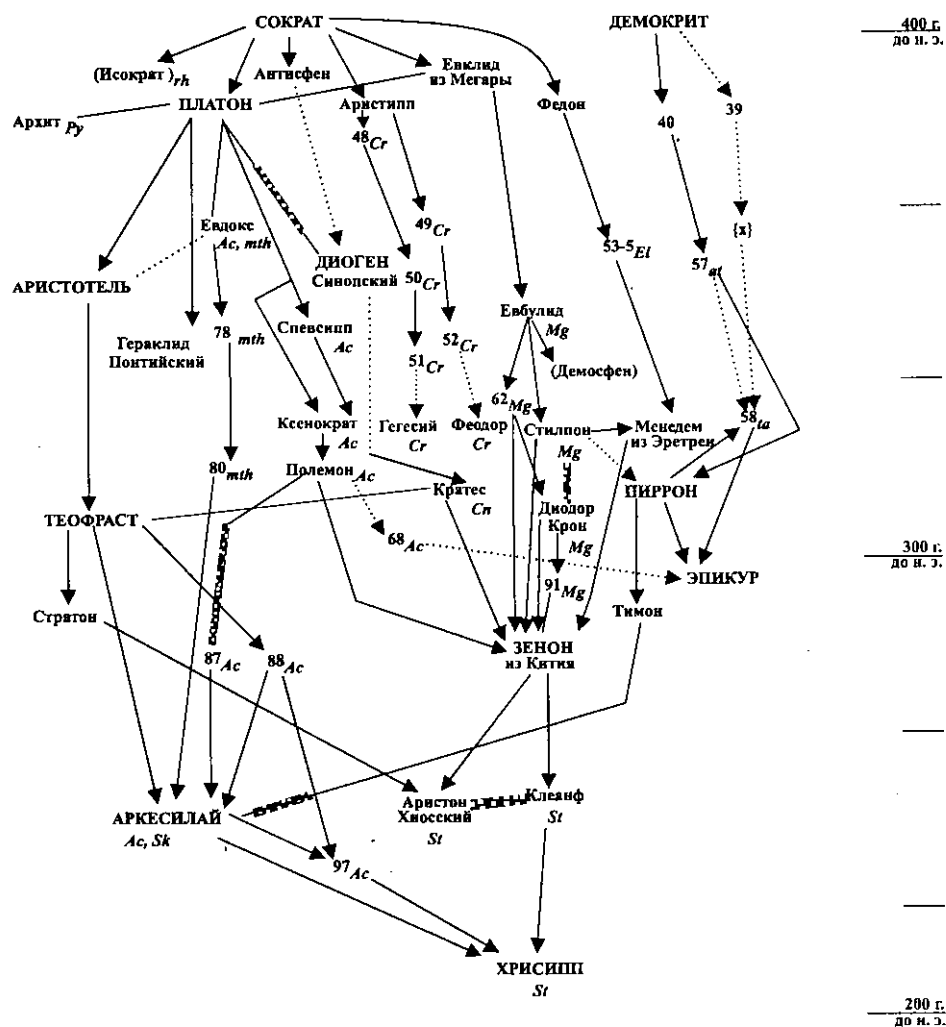


Рис. 2.2. Сеть греческих философов от Сократа до Хрисиппа

————— = личное знакомство —————> = связь «учитель — ученик»
 = вероятное знакомство - - - - - = конфликтная связь

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Строчные = второстепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3, например 39 — Нессос из Хиоса, школа атомистов)

x = имя неизвестно

Py = пифагореец

rh = ритор

St = стоик

Cn = киник

(имя в скобках) = нефилософ

Cr = киренаик

El = элидец (из школы Элиды)

Ac = академик (из Афинской Академии)

{ } = ученый или математик

at = атомист

mth = математик

Sk = скептик

Mg = мегарик

Греция

1 200 лет	36 поколений	
28 первостепенных	0,8 на поколение	1 на 43 года
68 второстепенных	1,9 на поколение	1 на 18 лет
237 третьестепенных	6,6 на поколение	1 на 5 лет

Обращает на себя внимание тот факт, что философы более высоких степеней значимости примерно в два раза чаще встречаются в Греции, чем в Китае. Но этому, как я думаю, не следует придавать слишком большого значения. Более высокая частота появления выдающихся философов в Греции по сравнению с Китаем почти полностью обязана семи поколениям между 500 и 265 г. до н. э., начиная с Гераклита и Парменида и кончая Эпикуром и Зеноном Стоиком. Этот период включает 14 первостепенных и 31 второстепенного философа. Однако даже здесь концентрация не поражает своей величиной: в среднем, это два первостепенных философа и немногим меньше пяти второстепенных, работавших в каком-либо из 33-летних периодов; все это сообщество ключевых фигур легко могло бы составить малую группу людей, сидящих за одним столом. Даже если мы добавим сюда третьестепенные фигуры, т. е. максимально расширим список, все равно, число таких философов не превысит 15 или 20 в каждый период времени. А ведь это самая высокая концентрация философской деятельности на протяжении всей мировой истории.

У китайцев тоже были свои периоды особой творческой активности в философии. На протяжении жизни четырех поколений конца эпохи Воюющих царств с 365 по 235 г. до н. э. появляются 5 первостепенных и 9 второстепенных философов, в том числе Мэн-цзы, Хуэй Ши, Чжуан-цзы, Гунсунь Лун, Цзоу Янь и Сюнь-цзы. Все они — наиболее влиятельные и утонченные из древних философов. Более того, к данному периоду относятся две анонимные работы, представляющие вершины философского творчества: «Дао дэ цзин», приписываемая (с анахронизмом) мифическому Лао-цзы, и моистские «Каноны»*, высшая точка рационалистической логики во всей китайской философии. Это дает высокую плотность философского творчества в 2,33 фигуры первого ранга и 2,67 фигуры второго ранга на одно поколение. Другой период концентрации философского творчества приходится на династию Сун, особенно на три поколения неоконфуцианского движения с 1035 по 1165 г. н. э. и вновь с 1167 по 1200 г., что дает в среднем 2,33 фигуры первого ранга и 1,33 фигуры второго ранга на поколение³.

³ В Китае на величину среднего арифметического влияют нескольких долгих лакун: в 21 поколении из 63 нет ни первостепенных, ни второстепенных фигур, хотя есть разбросанные третьестепенные фигуры. Оставляя в стороне эти пустые поколения, равно как и 6 пустых поколений в греческих сетях, получаем средние, которые почти идентичны: 0,6 философа первого ранга и 1,5 — второго ранга на поколение в Китае и те же показатели для Греции.

Эти периоды высокой плотности творчества в китайской философии довольно схожи с подобными периодами в Греции; просто у греков их было больше⁴.

О ком будут помнить?

К предыдущему упражнению можно было бы отнести как к основанному лишь на субъективных оценках творческой значимости с произвольным навязыванием исторически ситуативного стандарта, который меняется от одной эпохи к другой. Такие темы не следует оставлять «в тылу», ограничиваться лишь представлением результатов вычислений, поскольку каждое измерение основано на смысле того, что именно измеряется. При структурировании данной темы вопросы метода являются вопросами теории.

Действительно, каноны <как стандарты оценки творческой значимости> исторически ситуативны; но давайте попытаемся осознать все скрытые здесь смыслы. Мы не можем апеллировать к* какому-либо собранию «достойных», но неизвестных мыслителей, находящихся в тени на протяжении всей истории, но столь же «творческих», как и фигуры с прославленными именами, будто бы достижения этих неизвестных «достойных» измеряются в некотором тран историческом царстве. Идеи являются творческими, поскольку они удерживают интерес других людей. Само понятие творчества предполагает суждение одного поколения о другом. Должны ли мы говорить, что исследуем не творчество, а репутацию? Это различие появляется из нашей тенденции героизировать и овеществлять (реифицировать) индивида вне окружающего контекста. Хотя это и кажется противоречащим нашей интуиции, согласно которой причины должны предшествовать тому, что мы пытаемся объяснить, «творчество», или «креативность», конкретного философа не определена до тех пор, пока не прошло несколько поколений, поскольку все зависит от того, насколько остро направлен фокус внимания на мысли индивида в долговременной структуре передающих идеи сетей.

Мой социологический критерий оценки уровня творчества основывается на количестве поколений, на которое передаются идеи. Я ранжировал философов Китая и Греции по количеству страниц, посвященных им в различных изложении-

⁴ Можно было бы предположить, что творчество основано на случайным образом распределенной характеристике, на редком, встречающемся в крайне малых количествах элементе человеческой физиологии или психологии; тогда оно должно встречаться тем чаще, чем больше население. Но ни в Китае, ни в Греции не прослеживается регулярного соответствия между творчеством и величиной населения. Мы могли бы отвергнуть это открытие, полагая, что творчество может появиться только среди грамотного населения; но широкие исторические вариации в уровне грамотности не коррелируют с творчеством (вычислено на основе: [McEvedy and Jones, 1978; CHC, 1986, 1979; Ravvson, 1985; Havelock, 1982; Jones, 1964/1986, p. 874-879, 910-912, 930-934, 992; Mann, 1986, p. 206-207, 253-256, 269, 313-316, 336]). Мы увидим, что начиная с Нового времени концентрация творчества продолжается даже в массе высокообразованного населения.

ях истории философии. Мои рейтинги основываются на объединении рейтингов из всех источников⁵. Читатель может передвинуть границы между рангами и провести повторный анализ; но я сомневаюсь, что это существенно изменит нашу картину структурных паттернов в данных сетях.

В источниках, наиболее близких к древним философам, также делались попытки исторических суждений о том, какие идеи более влиятельны и какие заслуживают того, чтобы о них помнить или по поводу них бороться. Современные истории китайской философии в конечном счете основываются на древних источниках, таких как труд раннего историка Сыма Тань (ок. 120 г. до н. э.), на критике, прозвучавшей со стороны Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Хань Фэй-цзы, а также авторов книги *«Чжуан-цзы»* в адрес современных им школ. Современные изложения истории философии, как и предшествующие им труды, часто включают целые пассажи из данных древних источников, надстраиваясь над той долей внимания, которую ранние философы получали от ближайших по времени последующих философов. Мы не можем выпрыгнуть из истории. Однако это не является ограничением для нашего понимания интеллектуального творчества; такова уж природа данного зверя. Интеллектуальное величие человека — это воздействие его идей на ход интеллектуальной истории, влияние на последующие за ним поколения.

В моем ранжировании величие основано на степени интереса, проявляемого к философу другими мыслителями по прошествии длительных периодов времени. Каноны действительно меняются, но только среди тех фигур, которые вышли

⁵ Первоначальные рейтинги относительно в контексте любой данной истории: в обширных компендиумах речь идет о множестве индивидуальных мыслителей; в специализированных историях определенных эпох или школ мысли предлагаются сравнения только в рамках соответствующего кругозора; большие монографии позволяют уделять много места отдельным философам. Здесь используются источники как древние, так и современные. Конечно, есть различия: у Секста Эмпирика, Диогена Лаэртского (оба ок. 200 г. н. э.) и в *«Лексиконе Суды»* (*Suidae Lexicon*, ок. 950 г. н. э.) имеются несколько отличные от привычных нам приоритеты. Диоген Лаэртский уделяет 75 страниц Эпикуру и 71 — Зенону из Кития, но лишь 49 — Платону. Аристотель рассматривается как явно второстепенная фигура и получает 19 страниц — столько же, сколько Аристипп, и меньше, чем Пиррон, которому посвящены 22 страницы [Greek text, 1925, Loeb edition]. Относительно скромная оценка Диогеном Платона относилась в то время к позиции меньшинства, а предпочтение Диогеном эпикурейства было чем-то вроде последнего вздоха этой философии. *«Суда»* (Византия) показывает фактическое отсутствие интереса к латинским авторам и даже не упоминает Лукреция, Сенеку или Августина. Этот источник также демонстрирует небольшой интерес к христианским еретическим философам, игнорирует большинство средних платоников и очень избирательно касается досократиков, давая лишь одну ссылку на Гераклита в сравнении с 32 на Аристотеля и 75 на Платона. Среди неоплатоников Плотин получает удивительно малое число — 3 ссылки, Порфирий — 13, Прокл — 26. Диоген Лаэртский, работавший примерно 15 поколениями позже классического века греческих философов, был, разумеется, не более их современником, чем являемся мы, а *«Суда»* относится ко времени еще на 20 поколений позже. Мой метод усредняет репутации из нескольких периодов при использовании доброжелательных порогов, так что персоны с первостепенными (major) репутациями в течение длительных периодов времени считаются по крайней мере второстепенными (secondary) в общей схеме.

на первый план в длительной последовательности формирования репутаций. По этой причине уровень структурного аспекта творчества не так-то просто распознать среди современников. Платон во время своей жизни был известен не больше, а, возможно, даже меньше, чем другие выходцы из кружка Сократа, такие как Аристипп, основатель школы киренаиков, или Антисфен, зачинатель движения социального протеста, позже ставшего направлением киников. Аристотель в течение своей жизни наделал больше шума; говорилось, что, возвращаясь из Афин с известием о триумфальной победе своего юного покровителя Александра Великого, Аристотель был в золотой короне и кольцах, причем его несли на кресле, подобном трону. И все же Аристотелю пришлось спасти свою жизнь бегством, когда в 323 г. до н. э. Александр умер [Grayeff, 1974, р. 44—45]. Философское учение Аристотеля, тщательно уравновешенное между материализмом и Платоновой теорией идей, распространялось в изначальной форме только в течение двух поколений, а в последующие сто лет его школа выдавала под именем Аристотеля гораздо более материалистическую доктрину, во многом сводившуюся к эмпирическому естествознанию. Далее были новые взлеты и падения. После обнаружения оригинальных текстов Аристотеля и их распространения во время перегруппировки всех философских фракций около 80-50 гг. до н. э., слава Аристотеля росла до умеренных степеней в течение последующих примерно 600 лет; при этом, в условиях господства платонизма, аристотелевские доктрины обычно циркулировали в синкретической форме. Только в средневековых исламском мире и христианстве Аристотель обрел собственную высочайшую репутацию, стал именоваться просто «Философом» и достиг вершины известности с 1235 по 1300 г. н. э. В 1500-х гг. репутация Аристотеля вновь была вознесена одной из фракций гуманистов; они поступили так еще и потому, что Аристотель стал главной мишенью для нападок и это открывало осознанный «современный» («modern», т. е. относящийся к Новому времени) период западной философии.

Сократ, напротив, был более всего героизирован в период популярности киников и скептиков, в 400-300 гг. до н. э., иначе говоря, в поколениях, непосредственно следовавших после его смерти. К нему взывали многие школы. Киники возводили свою родословную к современнику Сократа Антисфену, которого они считали учителем Диогена Синопского. Мегарская школа, основанная протее Сократа Евклидом⁶, поддерживала традицию «вопрошания и спора», в этой школе начали разрабатываться логические методы. От Сократа шли также недолго просуществовавшие школы Элиды (основана его учеником Федоном) и Кирены (основана Антисфеном); обе они следовали сократовской технике вопрошания обо всем, примененной теперь к вопросам ценности самой жизни. В значительной степени Платон пропагандировал свои собственные доктрины, которые больше происходили из пифагорейских и иных источников, нежели от Сократа,

⁶ Не путать с Евклидом Александрийским, геометром, жившим на /00 лет позже.

приписывая их этой знаменитой фигуре и таким образом как бы въезжая в центр внимания на популярности соперничавших школ, которые в то время затмевали его собственную. Когда после 100 г. н. э. платонизм, в свою очередь, достиг господствующего положения (не как диалектика, но как метафизика, все больше смешивающаяся с оккультизмом), слава Сократа поблекла; не вернулась она ни среди исламских, ни среди средневековых христианских философов. Для нас сейчас слава Сократа — это во многом придаток интереса к Платону.

Подобные же истории можно рассказать и о Восточной Азии. К Конфуцию, чья слава и доктринальная традиция возводились на протяжении многих поколений, не всегда относились как к символической собственности конфуцианской школы. Он предстает, скорее, как «даосский» мудрец в историях Чжуан-цзы (ок. 300 г. до н. э.): Были также взлеты и падения репутаций таких «великих», как Мэн-цзы (расцвет ок. 300 г. до н. э.), учение которого было возведено до уровня официального конфуцианского канона лишь 40 поколений спустя неоконфуцианцами — около 1050-1200 гг. н. э. [Graham, 1958, p. xiv, 158]⁷.

Доза реализма, присущая такому взгляду на длительную протяженность истории, является благотворным (хоть и неприятным) лекарством от нашего эгоцентризма и от того эгоцентризма, который мы приписываем нашим идеальным героям, тем редким «гениям» прошлых поколений, которые являются образцами в нашем внутреннем воображении. Интеллектуалы совершают прорывы и изменяют ход течения идей благодаря своему использованию того культурного капитала и той эмоциональной энергии, которые притекают к ним из прошлого и реструктурируются полем напряжений среди их современников. Достоинство их вклада, его «самостоятельное значение» или «внутренняя ценность», равно как и «общественный вклад», определяется тем, как развивается эта структура после их смерти. На самом деле мы, интеллектуалы, являемся водоворотами в реке времени, причем, возможно, в большей степени, чем другие люди, поскольку это именно наше дело — заботиться о такой связи через поколения.

Творчество, таким образом, предназначено для долгого плавания. Давайте проясним, что это означает. Минимальная единица интеллектуального изменения — это поколение, примерно 33 года. По крайней мере, столько времени необходимо для того, чтобы в философских предпосылках произошло какое-либо значительное изменение; и требуется, по крайней мере, еще одно или два поколения, чтобы увидеть, дает ли это изменение структурный вклад в нечто такое, чем могут заниматься последующие интеллектуалы. Как социологи, мы можем видеть это в нашей собственной дисциплине: нам ясно, кто является классиче-

⁷ В конфуцианской школе каноническое собрание текстов имело особенно привилегированное положение; начиная с династии Хань и позднее оно включало книги, которые были официально признаны государством и которые в последующих династиях использовались как тексты для экзаменов по отбору на гражданскую службу.

ским социологом примерно в 1900-30-е гг. (Вебер, Дюркгейм, Мид, Зиммель), но поколение, следовавшее непосредственно за ними находилось как раз в процессе отсеивания данных имен из большей совокупности⁸; в течение собственной жизни и сразу после смерти указанных классиков социологии их репутации были подвержены колебаниям, будучи иногда весьма локальными и второстепенными. Творческая работа, которая удерживает внимание в течение 5 или даже 10, 20 лет, может оказаться, только второстепенной флуктуацией, слишком краткой, чтобы быть подхваченной в долговременной перспективе интеллектуальной истории. Чтобы понять огромный масштаб соответствующих процессов, можно было бы попытаться измерить, сколько места «постмодернистские» философы, наделавшие столько шума в 1980-е гг., займут в историях философии, которые будут написаны спустя два века или даже два поколения. Разумеется, то же самое справедливо для сегодняшних фигурантов будущих историй социологии или любой другой дисциплины. Социологический подход состоит в том, чтобы видеть взаимоотношение между человеческим передним планом любого конкретного поколения (и, конечно же, еще более краткими периодами в несколько лет или десятилетий, которые составляют фокус внимания непосредственных интеллектуальных проектов) и гораздо более безличной, безжалостной последовательностью поколений, являющейся царством творчества, которое мы называем исторически «великим».

Что делают третьестепенные философы?

Данная точка зрения может оставить нас в раздражающем сомнении. Не имеем ли мы дело всего лишь со славой, а не с самим творчеством? Разве нельзя допустить, что существовало множество творческих личностей, погребенных в неизвестности, которые просто не получили по заслугам за свои достижения? Этот образ имеет большую силу, поскольку он поддерживает большинство из нас, интеллектуалов, редко получающих то признание, которое, как нам кажется, мы заслуживаем. И, подобно мифу о воскрешении, этот образ дает надежду на ретроспективное открытие наших заслуг после смерти. Давайте рассмотрим этот вопрос внимательнее.

Примеры посмертной славы, которые мы Знаем, никогда не являются историями «из грязи — в князи». Наиболее важный случай в западной философии —

⁸ Сравните с фигурами, которым Сорокин уделяет наибольшее внимание в своей книге «Современные социологические теории» [Sorokin, 1928], начиная с вершины рангового порядка: Ле Пле, Хантингтон, Парето, Маркс, Дюркгейм, Кост, Энгельс, Де Роберти и Лапуж. Вебер включен в следующую группу второстепенных фигур вместе с Виньярским, Хобхаузом, Гумпловичем, Аммоном и Гобино. Члены нашего сегодняшнего социологического пантеона — Зиммель, Тауни, Конг, Кули и Томас — рассматриваются как третьестепенные фигуры; Джордж Герберт Мид вообще не упоминается.

это Спиноза, к которому популярность пришла через 100 лет после смерти, когда он стал фаворитом одной фракции в противоборствах между идеалистами времен Канта. Но Спиноза обладал определенной значимостью и при жизни; его положение было достаточно неплохим, если его посещал и у него заимствовал идеи Лейбниц; сам Спиноза начинал в картезианской сети вблизи ее наиболее активного центра. Ницше боролся в неизвестности 20 лет перед тем, как стать знаменитым в течение последних лет своего сумасшествия. У Шопенгауэра период «засухи и жажды» был еще более долгим: он достиг славы только в глубокой старости, причем наибольшая слава пришла к нему после смерти. Но и Ницше и Шопенгауэр с юных лет имели хорошие связи с главными интеллектуальными сетями, а их конфликты с соотечественниками отнюдь не противоречат обычной динамике творческого сетевого контакта. Оба были весьма плодотворны на публикации, а это прямо коррелирует с творческой значительностью [Price, 1986; Simonton, 1988]; они обладали эмоциональной энергией и культурным капиталом, что характерно для творческого успеха. Переоткрытия «потерянных работ» вообще не были бы возможны, если бы у этих мыслителей не существовало такой связи с сетями интеллектуального мира, чтобы эти труды могли быть востребованы. А это означает, что интеллектуалы должны установить такие связи во время своей жизни, в противном случае сама их работа никогда этого не сделает после их смерти.

Что же сказать относительно творческой работы, которая просто-напросто похоронена навсегда? Здесь уместно осознание того, на что похожа интеллектуальная жизнь людей, далеких от <сетевого> центра. По мере удаления от первостепенных фигур на сетевой карте для философов становится все более характерным развитие идей вояжа своей линии преемственности, добавление критических замечаний, уточнений и комментариев. Такие философы — не творцы именно потому, что они являются последователями. Это довольно обычно для второстепенных философов, хотя данная группа включает и самостоятельных фигур, не сумевших внести глубокий интеллектуальный вклад, который ввел бы их в исторический круг первоклассных философов. Типичной второстепенной фигурой этого независимого склада был бы Ян Чжу (расцвет 380 г. до н. э.) в поколении после Мо-цзы и перед Мэн-цзы. Ян Чжу прорвался через преобладавший консенсус, проповедуя учение, что естественное не является изначально нравственным или социальным и что радикальный индивидуализм сам по себе естествен [Graham, 1978, p. 59]. В Греции сравнимый уровень значимости представлял бы Горгий, знаменитый ритор и софист; Ксенофан, нападавший на антропоморфический политеизм; или Стильпон, наиболее тонкий из мегарских логиков. Эти люди не были эпигонами; при жизни некоторые из них были очень известными. Мэн-цзы провозглашал, несколько риторически, что «слова Ян Чжу и Мо-цзы наполняют мир» [Mencius, 3B.9], а Горгий в свое время был, возможно, более знаменит, чем Сократ. То, что эти второстепенные фигуры отличаются от

первостепенных, становится очевидным только по истечении длительного времени, когда их идеи уже «просеяны»; некоторые из этих фигур весьма влиятельны, но их мысли слишком легко усваиваются дискурсом следующего поколения (как это произошло с идеями Ян Чжу и Ксенофана), величие других фигур оказывается эфемерным, поскольку сеть поворачивает в другом направлении (как в случае с Горгием).

Здесь нет никаких погребенных сокровищ; быть может, мы найдем реальные идейные богатства, если подвергнем переоценке такие работы, но в них нет ничего погребенного. Может ли в таком случае тайное творчество блистать среди третьестепенных фигур? Учтем, что они являются типичными эпигонами — лояльными, обученными, возможно, настроенными полемически против оппонентов. Чего не хватает третьестепенным мыслителям, так это оригинальности и глубины. Не являются третьестепенные фигуры и обязательно малоизвестными во время своей жизни. Возьмем Ван Туна как представителя многих из них (№ 224 в ключе к рис. 6.2): знаменитый конфуцианский лектор в столичном городе провинции Чанъань ок. 600 г. н. э., учитель сотен учеников, включая многих из тех политиков, которые впоследствии положили начало династии Тан. Он производил большое впечатление на своих современников: «Со времени Конфуция не было никого, подобного ему... Он сотворил *«Оды»* и *«Историю»*, восстановил Обряды и музыку, составил *«Первую Классику»* (т. е. хронику 289–589 гг. н. э., подражавшую книге *«Вёсны и осени»* Конфуция) и восхвалил учительство в *«Переменах»*. Благодаря ему великие принципы мудрецов и все вещи, которые могут произойти в мире, пришли к своему совершенству» (цит. по: [Fung, 1948, vol. 2, p. 407]). При этом современный историк Фэн Юлань называет Ван Туна третьестепенной фигурой как сделавшего ничем не примечательные редакционные правки классических трудов прошлого. Некоторые из современных историков его упоминают (напр.: [Needham, 1956, p. 452]), другие пренебрегают им; слава Ван Туна была эфемерной, без какого-либо существенного вклада в историю идей. Таких, как он, — сотни, причем в каждой части мира: длинные цепочки учителей стой, эпикурейства, Академии — Диоген Вавилонский, Клитомах, Аполлодор «Тиран Сада» и многие другие, чьи имена не представляют особого интереса даже для специалистов. Но эти люди написали множество книг, их аудитории были заполнены слушателями, они направлялись послами от своих городов. Наиболее именитые академики наших дней являются кастой того же образца.

Некоторые персоны удостоиваются небольшой доли внимания в наших трудах по истории идей не столько из-за собственной славы, сколько благодаря своим связям с более значительными людьми либо благодаря участию в каком-нибудь удивительном или заслуживающем внимания историческом событии. Мы знаем о товарищах Конфуция или Мэн-цзы, которые появляются только как собеседники в их диалогах, о свидетелях дзэновских историй, о Филострате (№ 172

на рис. 3.5), которому довелось быть учителем Клеопатры. На схеме китайских философов случайная фигура (№311 на рис. 6.4) над братьями Чэн, соединяющая их с предшествовавшими философами Чжан Цзэем и Чжоу Дуньши,— это Чэн Сян, отец братьев-неоконфуцианцев. Я сохраняю такие фигуры на схемах, поскольку без них иногда нельзя было бы провести ключевые связи⁹.

Подобные фигуры дают нам почувствовать рутинную окраину интеллектуального мира, третьестепенные и еще менее значимые объединения, на которые случайно указывают главные центры сетевого внимания. Если мы захотим, мы можем пойти еще дальше. Более специализированные историки увеличивают круг лиц, с которыми имеют дело, и вводят в поле нашего зрения другие третьестепенные или еще менее значимые фигуры. Ли Тунсуань (№ 232 на рис. 6.2) даже не упоминается в основных историях китайской или буддийской философии, но занимает значительное место в работе Одина о философии школы хуаянь [Odin, 1982]. Такого рода увеличительное стекло, там, где это возможно, иногда показывает нам интеллектуалов, обладающих значительной способностью в перестраивании, систематизации или популяризации какой-либо позиции; но это подтверждает общую картину редкости настоящего творчества. Такой взгляд также полезен для понимания «пустых» периодов на нашей схеме. Является ли это просто нашим недоброжелательным предубеждением, что династии Юань и ранняя Мин (1300-1450 гг. н. э.) выглядят столь философски бесплодными? Нет, существуют свидетельства, и некоторые фигуры могут быть выведены на свет (см., напр.: [Dardess, 1983, p. 131-181], где показаны некоторые конфуцианцы, увлеченные политическим реформаторством), но такие примеры лишь подтверждают правильность нашего впечатления об интеллектуальной рутине в философии.

Возможно, самая удаленная окраина интеллектуального мира, которую мы можем исторически ухватить, состоит из лиц, не обладающих значительностью ни в свое собственное время, ни даже благодаря случайным связям со знаменитостями. Такие лица представлены в исторических источниках повседневной жизни и иногда выводятся на свет такими историками, как Элизабет Роусон [Rawson, 1985, p. 49]; в своем исследовании она хотела показать привычки чтения среди обыкновенных жителей провинции, в данном случае землевладельцев в сельской местности Римской империи ок. 50 г. до н. э. Из случайной выборки можно видеть, что существовало довольно много таких людей, разбросанных здесь и там, которые не только читали, но и обсуждали идеи эпикурейцев и стоиков. Мы

⁹ В греческих сетях великих римских стоиков Сенеку и Эпиктета связывают две важные случайные фигуры: это император Нерон и Эпафродит (№187 на рис. 3.6), секретарь Нерона и владелец раба Эпиктета. Случайные фигуры также фигурируют в наших графических репрезентациях формально организованных школ; благодаря заботе, которой окружались записи интеллектуальных родословных в буддийских сектах, мы обычно знаем имена глав сект в течение многих поколений, даже если нельзя сказать ничего существенного об их собственных доктринах.

знаем, что в этом случае оказываемся на периферии интеллектуального мира не только потому, что эти идеи стары, но еще и потому, что они искажены. Подобные люди отличаются и от тех из наших третьестепенных философов, которые все же, в конце концов, обладали некоторой значительностью в интеллектуальных сетях своего времени. Об этой периферии полезно знать ради того, чтобы трезво оценивать реальность, а также потому, что такое знание помогает нам понять наше собственное положение. Горизонтальное распространение интеллектуальных структур особенно не меняется в течение столетий; мы тоже живем в массе читателей и тех, кто претендует на звание писателя, обдумываем старые идеи без осознания того, что делаем, и мечтаем об интеллектуальной славе. Творческие эпохи более редки, чем периоды рутинного мышления; и даже в лучшие времена внутренние круги интеллектуального мира окружены следующими одна за другой перифериями, где и находится большинство из

Структурная матрица интеллектуальной Жизни: долговременные цепи в Китае и Греции

Об интеллектуальной истории было принято писать в терминах «школ». В текстах, восходящих к эпохе Воюющих царств в Древнем Китае (до 220 г. до н. э.), говорилось, несколько риторически, о «ста школах» *chia* (см., например: *Чэ/суан-цзы*, гл. 33). Диоген Лаэртский (ок. 200 г. н. э.) группировал биографии философов в ионийскую и италийскую школы или «ряды преемственности». Однако под «школой» могут подразумеваться по крайней мере четыре различные вещи.

Самое широкое значение, состоящее в том, что некоторые люди разделяют сходный образ мысли, не подразумевает что-либо относительно их социальной организации. Около 100 г. до н. э. официальный историк династии Хань Сы-ма Тань впервые сгруппировал ранних китайских философов в шесть «школ», среди которых была «даосская школа», поскольку ее тексты напоминали книгу *«Дао дэ цзин»*. Но термин *«дао»* использовался во многих различных интеллектуальных лагерях в течение предыдущих столетий, а строго организованная да-

¹⁰ Периферия — это мир самоучек и родной дом мифа о посмертной славе. Хотя и можно было бы надеяться найти здесь «тайное творчество», не испорченное конформностью по отношению к модам центра, действительность практически противоположна этим благим надеждам. Периферийные интеллектуалы могут сочетать идеи другими способами по сравнению с интеллектуалами текущего ядра, но в то же время они зависят от культурного капитала, переданного из прошлого, только с большим временным лагом. Я вспоминаю студента, более старшего, чем другие, из тех, кто вернулся к обучению по собственной воле, зашедшего ко мне в немалом возбуждении после занятия по социологии и заявившего о своем открытии: социальное изменение — это не прямая линия эволюции и-не круг, но их сочетание в спирали. У меня не хватило духу сказать ему, что он работает над идеями Вико и Кондорсе, отдаленных от нас более чем полдюжиной поколений.

осская религия еще должна была появиться на несколько столетий позже. Такие «школы мысли» не очень важны, если они не основываются на более осязаемых структурах.

Более строгое использование-понятия «школы» должно показать интеллектуальные влияния среди ее членов. Это и есть главная задача исследователей интеллектуальной истории. Тем не менее я не буду заниматься «школами» этого сорта. Интеллектуальное влияние, конечно, имеет место, но оно не объясняет причины того, почему из всех людей, которые могли прочесть или услышать о какой-либо идее, лишь немногие становятся интеллектуально значительными, преобразуя свой культурный капитал в новые формы и направления. Само по себе проследивание «влияний» предполагает бесконечный регресс, в котором идеи любого мыслителя всегда могут быть прослежены в еще более раннем влиянии. Канал, несущий потоки энергии интеллектуального творчества,— это нечто большее, чем идеи, дрейфующие в атмосфере влияния, даже если мы можем точно определить это влияние через наличие соответствующего текста в личной библиотеке конкретного мыслителя; главным каналом все же является личный контакт при встрече лицом к лицу. В дальнейшем я покажу важнейшее значение двух следующих типов «школ» или (^кружков).

Один из них включает цепи личных отношений, среди которых наиболее важными являются отношения между учителями и их учениками; наряду с этими вертикальными связями есть и горизонтальные личные контакты между представителями одного поколения.

Наконец, «школа» может быть в буквальном смысле организацией — местом, где происходит обучение, а руководство и собственность переходят к следующим поколениям через явный ряд преемственности, как в Платоновой Академии, Ликее Аристотеля или неоконфуцианской Академии Долины Белого Оленя, основанной Чжу Си. Здесь доктрина является частью организационной собственности школы и символом ее социального самосознания.

Рисунки 2.1 и 2.2, так же как и большинство других сетевых схем в этой книге, иллюстрируют третий тип — цепочки личных отношений. На этих схемах легко узнать и четвертый тип — формально организованные школы¹¹.

Что же в таком случае показывают схемы китайской и греческой сетей? Первое, что должно поразить нас, это степень, в которой представленные на схемах

¹¹ Там, где формальные школы составляют вероятные связи между известными индивидами через неизвестных посредников (помеченных буквой «х»), эти связи обозначены пунктирными линиями. Пунктир также используется для обозначения связей, которые вероятны, но являются вполне достоверными. В некоторых случаях данные связи формальных школ проходят через персон, обозначенных буквой «i» (incidental): их имена известны случайно, скорее благодаря их связи с более выдающимся философом, чем благодаря собственным вкладам (к примеру, см. линии братьев Чэн на рис. 6.3 и 6.4). Проблема неполноты информации, особенно влияния этого обстоятельства на наше представление о древних сетях, рассматривается в Приложении 2.

философы, особенно первостепенные из них (с именами, набранными целиком заглавными буквами), связаны с другими философами. Данные связи являются и вертикальными (цепочки «учитель — ученик» сквозь поколения), и горизонтальными (связи знакомства между ровесниками). Для значимых фигур эти связи имеют место на всех выделенных уровнях; «звезды» связаны не только с большим числом первостепенных и второстепенных фигур, чем кто бы то ни было, но и с меньшими, третьестепенными, фигурами¹².

Самые выдающиеся философы не являются организационными одиночками (изолятами), они — звенья цепочек учителей и учеников, также являющихся известными философами, и/или члены кружков значительных интеллектуалов-современников. Самые выдающиеся философы, как правило, являются учениками других, весьма значительных философов. В добавление к этой вертикальной организации социальных сетей сквозь поколения, творческие интеллектуалы склонны включаться в группы интеллектуально равных, причем такие группы могут быть кружками союзников или состоять из соперников и оппонентов.

В случае Греции я разделил философов на доминирующих, или «звезд» (dominant, stars), первостепенных (major), второстепенных (secondary) и третьестепенных (minor). Сетевые связи вычислены как «назад» (к прямым и опосредованным предшественникам), так и «вперед» (к ученикам)¹³. Называя их соответственно «восходящей» и «нисходящей» сторонами сетей, мы получаем:

<i>Греческие философы</i>	<i>Восходящие связи</i>	<i>Нисходящие связи</i>
Доминирующие (8)	3,8	4,0
Первостепенные (20)	2,0	2,2
Второстепенные (&8)	1,3	1,0
Третьестепенные (237)	0,7	0,4

Доминирующие философы имеют, в среднем, существенно больше Связанных с ними личным знакомством> старших коллег и ровесников, обладающих интеллектуальной значительностью, по сравнению с первостепенными философами, и так далее по мере снижения уровня. Различия становятся еще большими при анализе сетевых «выходов» (связей с учениками и младшими коллегами).

¹² Во избежание неверного понимания следует подчеркнуть, о чем именно говорит сетевая схема. У каждого человека есть социальное окружение, гораздо большее в сравнении с указанными на схеме связями, включающее множество лиц, не являющихся интеллектуалами, а также небольшое число лиц, которых можно назвать таковыми. Данная сеть показывает связи между теми философами, которые достигли по меньшей мере минимальной степени значимости в памяти поколений.

¹³ Случайные фигуры исключены из этих расчетов непосредственных связей, поскольку они упомянуты скорее благодаря своим контактам с более знаменитой фигурой, чем благодаря собственным заслугам. Однако они включены в последующие расчеты, где служат посредниками для связей с более отдаленными философами более высокого ранга.

Более того, если мы исследуем данную сеть на предмет значительности тех интеллектуалов, с которыми связан каждый философ, мы увидим, что более значительные философы, как правило, сами связаны с **другими философами высокого уровня значимости**. Из 28 доминирующих и первостепенных философов 18 (64%) связаны личным контактом с другими философами той же значимости, в сравнении с 33 из 68 (49%) второстепенных философов, связанных с коллегами данных высших уровней. Вообще говоря, чем выше ранг значительности, тем больше связей: Сократ прямо связан с тремя другими первостепенными философами и с одиннадцатью второстепенными; Платон связан с тремя первостепенными и шестью второстепенными философами.

Для китайских философов имеется та же структура.

Китайские философы	Восходящие связи	Нисходящие связи
Доминирующие (9)	4,7	6,0
Первостепенные (16)	2,4	1,6
Второстепенные (61)	1,5	1,0
Третьестепенные (356)	1,0	0,4

Философы, которые доминировали на протяжении длительных периодов интеллектуальной жизни, вновь имеют намного большее количество связей как с предшественниками, так и с последователями. Еще раз подчеркнем, что здесь мы рассматриваем только их непосредственные контакты с философами их собственного поколения и с теми, кто принадлежал предыдущему и последующему поколениям. Если же мы исследуем целую цепочку, восходящую назад во времени, мы увидим, что чем более значителен философ, тем более значительны его контакты в последовательных связях этой цепочки.

Китай: доминирующие философы (9):	2 шага	4 шага
Количество первостепенных или доминирующих философов в восходящей линии	2,1	3,3
Количество второстепенных философов в восходящей линии	1,9	3,0
Обе группы в восходящей линии	4,0	6,3
Китай: первостепенные философы (16):	2 шага	4 шага
Первостепенные или доминирующие философы в восходящей линии	0,8	1,4
Второстепенные философы в восходящей линии	1,6	2,5
Обе группы в восходящей линии	2,4	3,9

Китай: второстепенные философы (61):	2 шага	4 шага
Первостепенные или доминирующие философы в восходящей линии	0,6	1,0
Второстепенные философы в восходящей линии	1,0	1,7
Обе группы в восходящей линии	1,6	2,7

Два шага по цепочке связей обычно покрывают ровесников философа и поколение его учителей (хотя в плотных сетях могут быть цепочки из двух или более горизонтальных связей). Четыре шага открывают возможности для более сложных цепочек¹⁴. На рис. 2.1 Гунсунь Лун связан с Мэн-цзы в предыдущем поколении через несколько посредников; а сам Мэн-цзы связан с Мо-цзы, жившим тремя поколениями раньше.

В среднем, «звезды» китайской философии соседствуют в двух сетевых шагах с двумя первостепенными и двумя второстепенными философами; при расширении же круга до четырех шагов к предыдущим и последующим поколениям, каждый философ был обычно связан с более чем шестью другими значительными мыслителями. Первостепенные философы, которые не являются доминирующими, соединены в гораздо меньшей степени с другими первостепенными философами (в среднем, у них немного меньше, чем одна связь на протяжении двух шагов, и немного больше, чем одна связь на расстоянии четырех шагов), при этом они связаны с второстепенными философами почти так же хорошо, как и «звезды». Второстепенные философы имеют еще более скромные восходящие связи, но все же они богаче, чем у третьестепенных философов. У греков во многом картина является той же самой.

Греция: доминирующие философы (8):	2 шага	4 шага
Количество первостепенных или доминирующих философов в восходящей линии	1,8	3,9
Количество второстепенных философов в восходящей линии	4,1	8,3
Обе группы в восходящей линии	- 5,9	12,1

¹⁴ Вновь давайте постараемся вникнуть в действительный смысл моей методологии. Если бы мы могли добавлять связи к цепи до бесконечности и включили бы любых лиц в данные цепочки, какими бы длинными они ни были, для конечного связывания с кем-либо выдающимся, мы, без сомнения, соединили бы каждого с каждым во всей мировой истории. Исследования «малого мира» социальных сетей в 1960-х гг. [Travers and Milgram, 1969] показывают, что многие американцы могут быть соединены с незнакомой им персоной высокого статуса через шесть связей или около того. Для защиты от такой возможности я позволяю «случайным» фигурам (обозначенным буквой «i») появляться в сетях только в одношаговых связях между членами хорошо известного интеллектуального сообщества. Более того, из экспериментальных исследований передачи сообщений известно, что коммуникации имеют тенденцию искажаться после нескольких звеньев цепочки. По отношению к нашим интеллектуальным цепям это означает, что двушаговые связи могут обеспечивать культурный капитал, равно как и эмоциональную энергию, а четырехшаговые связи важны в основном из-за структурных эффектов принадлежности плотной творческой цепочке или сообществу; они могут оформлять творческую энергию, но не передают существенным образом культурный капитал.

Греция: первостепенные философы (20):	2 шага	4 шага
Первостепенные или доминирующие философы в восходящей линии	0,9	2,2
Второстепенные философы в восходящей линии	1,0	2,7
Обе группы в восходящей линии	1,9	4,9
Греция: второстепенные философы (68):	2 шага	4 шага
Первостепенные или доминирующие философы в восходящей линии	0,7	1,6
Второстепенные философы в восходящей линии	1,5	2,9
Обе группы в восходящей линии	2,2	4,5

Непосредственное сетевое соседство наиболее значительных греческих философов во многом сходно с китайскими аналогами. Для греков характерно еще большее количество связей с второстепенными фигурами, чем у китайцев, так что на расстоянии четырех шагов по восходящей линии они связаны, в среднем, с двенадцатью значительными философами. У обычных первостепенных философов (не «звезд») и в Греции, и в Китае примерно те же виды связей. При этом необходимо отметить, что у греческих второстепенных философов связи существенно лучше при углублении в сеть (4 шага), чем у второстепенных философов-китайцев; фактически, у греческих второстепенных философов примерно столько же глубоких связей, сколько и у первостепенных философов. Это происходит из-за того, что многие из второстепенных философов располагаются по нисходящим линиям вблизи от доминирующих греков с их богатыми связями; второстепенные фигуры, такие как Кратет Киник, Спевсипп или Антисфен, выигрывают от включения в линии перед Платоном или Сократом. Высокая плотность, характерная для греческих философских сетей в нескольких периодах, только частично достигается в Китае во время Академии Чжу Си и вновь — с группой «Сокровенного знания», линий преемственности братьев Чэн и других неоконфуцианцев.

Результатом этой сохраняющейся плотности на протяжении поколений является то, что значительные греческие философы опосредованным образом наследуют интеллектуальный капитал и побуждающую к творчеству энергию от очень крупного сообщества. Платон находится на расстоянии двух связей от Горгия и четырех связей от Протагора, Эмпедокла, Парменида и Пифагора. Эпикур расположен в четырех связях от Демокрита, но также и от Сократа; Аркесилай, скептик и реформатор Академии, находится на расстоянии двух связей и от Аристотеля, и от Зенона Стоика, а также в четырех связях от Сократа. Глубокая сеть Аристотеля включает шесть первостепенных и двенадцать второстепенных философов; такая же сеть Хрисиппа, наиболее утонченного из стоиков, включает четырех первостепенных и десять второстепенных философов. Как видим, значительность рождает значительность и чем плотнее сеть, тем лучше.

Важность личных связей

ЧТО означает тот факт, что у именитых философов больше всего вертикальных и горизонтальных связей, особенно с другими именитыми философами? Здесь можно подозревать действие каких-то методологических артефактов. Возможно, мы знаем о большем количестве связей первостепенных философов с третьестепенными просто потому, что о первых сохранилось больше информации, включающей имена их учеников и ровесников. Но вспомним, что в свое время третьестепенные фигуры этих схем обычно были весьма замечательными персонами и обладали самостоятельной репутацией, пусть и местного значения. Фигуры, о которых мы знаем только потому, что они упомянуты в контексте значимых фигур, являются не третьестепенными, но случайными, и это отдельная категория, которая здесь не рассматривается.

Большого внимания заслуживает следующая ситуация: то, что мы считаем творческой значительностью философов, является просто результатом наличия у них очень большого числа личных последователей, которые ретроспективно создают значительность своих учителей. Не-является ли тавтологией определение значительности философов через наличие у них хороших связей с интеллектуальным сообществом, а затем утверждение, что причина значительности данных философов состоит в этих связях? Ответом на такое возражение будет «нет»; здесь, на самом деле, меньше круговой связи, чем кажется. Можно показать, что данная модель не просто обусловлена нашими же скрытыми определениями.

Во-первых, имеются эмпирические исключения. В греко-римском мире важными одиночками, изолированными от цепочек значительных последователей, были Гераклит, Филон Александрийский и скептик Энесидем. В Китае первостепенными одиночками были анонимный автор *«Дао дэ цзин»* и Дун Чжуншу, философ династии Хань, среди второстепенных фигур — ранние «легистские» политики Шэнь Бухай и Шан Ян (расцвет у обоих ок. 350 г. до н. э.), а также Ван Чун, рационалист династии Хань. Более того, существует достаточное количество случаев творчества «на закате дня», когда самые значительные достижения были сделаны в конце линии преемственности, при отсутствии даже второстепенных учеников, способных далее развивать эти достижения. Августин является первым таким примером в греко-римском мире; Авиценна (Ибн Сина, расцвет ок. 1120 г.) — в исламе. Гегель, слишком высоко оценивший господство принципа «сова Минервы вылетает в сумерки», очевидно, считал себя олицетворением этого принципа, но собственные же ученики Гегеля показали его неправоту.

В принципе можно вообразить такие исторические ситуации, в которых первостепенные философы не являются современниками, лично не связаны в цепочки, не являются членами одних и тех же организаций, не концентрируются в од-

них местах. То, что такие структуры найдены эмпирически, означает, что здесь дело не в концептуальной тавтологии¹⁵.

Я утверждал, что в некотором смысле репутация реально не отличима от творчества; то, что мы считаем интеллектуальным величием, состоит в производстве идей, влияющих на последующие поколения, которые либо повторяют их, либо развивают, либо выступают против них. Из данного определения не следует, что великий мыслитель — это тот, у кого есть личная сеть значительных последователей; гипотетически чьи-либо идеи могут повлиять на более поздние поколения без этой личной передачи. Сказав это, я бы добавил, что, в принципе, есть возможность оценить, получали ли некоторые индивиды большее ретроспективное признание, чем они заслуживают, т. е. выяснить, что они на самом деле не производили те идеи, которые им позже приписывались.

Этот вид славы особенно присущ организаторам цепочек. Фалес традиционно считается первым греческим философом и первым математиком; но совсем не очевидно, что он сам по себе был интеллектуалом-новатором. Фалеса считают одним из «семи мудрецов» античности; но древнейший источник, в котором впервые упоминается данный титул, — это текст Платона, написанный спустя 200 лет после смерти Фалеса¹⁶. Остальные «мудрецы» не являются, строго говоря, теми, кого мы называем философами: прежде всего они были политиками, получившими известность за их проницательный практический ум и краткие многозначительные изречения. Солон, современник Фалеса, вероятно знавший его лично, может быть с большим правом назван интеллектуалом, так как он был и законодателем и поэтом; но остальные, такие как Питтак или Биант из Приены, были просто знаменитыми политиками. Подобно им, Фалес был известен своими политическими советами в то время, когда города-государства вели острую борьбу в связи с установлением демократии и когда «тираны», среди которых было некоторое число «мудрецов», улаживали споры, издавали законы или принимали решения, впоследствии считавшиеся прецедентами. По-видимому, в Милете Фалес играл именно эту роль. Его особая значительность в той сфере, которая позже стала именоваться «философией», возможно, была обусловлена его связью с Анаксимандром, автором первой книги о космологии, а тот, в свою очередь, был связан с мыслителем третьего поколения — Анаксименом. Фалес не представляет серьезной проблемы, поскольку он является лишь второстепенной фигурой согласно долговременному критерию, отражающему ту долю внимания,

¹⁵ В данной схеме можно было бы разбросать первостепенные и третьестепенные фигуры без связей между ними; это, разумеется, означало бы не то, что у них совсем не было социальных контактов, но что их непосредственные круги общения, учителя и ученики являются слишком незначительными для появления на этой схеме. Такие изолированные интеллектуалы, или изоляты, реально появляющиеся на сетевых схемах, перечислены в Приложении 1.

¹⁶ В различных списках, вплоть до поздней античности, число мудрецов варьирует, иногда до 10, меняется и состав. Фалес вместе с Солоном являются наиболее постоянными фигурами во всех списках.

которую он получает в более поздних изложениях истории философии; Анаксимандр, напротив, является по крайней мере пограничной фигурой, близкой к первостепенному рангу.

Конфуций, возможно, получил значительно более завышенную оценку. Вместе с Чжу Си он является доминирующей фигурой в терминах внимания, получаемого на протяжении всего развития китайской мысли. Многие в его славе — скорее от культовой фигуры, чем от того идейного содержания, которому он на самом деле учил. Конфуций совершил важный прорыв своей доктриной о том, как должны вести себя люди и как должны управляться государства — через почтение к традиционным обрядам и документам. Но достаточно ясно, что «конфуцианство» как детально разработанное учение о человеческой природе, нравственности, рациональности и космологии было создано поздними философами гораздо большей интеллектуальной изощренности, такими как Мэн-цзы, Сюнь-цзы и Дун Чжуншу, не говоря уж о неоконфуцианстве с его еще более значительными уходами в метафизику. Что приклеилось к имени Конфуция, так это прежде всего идеология приписывания всей интеллектуальной добродетели прошлому, вначале древнейшим текстам, а постепенно и самому Конфуцию, в конечном счете — канонизированному Мэн-цзы и даже Чжу Си¹⁷. Ясно, что без большого позднего успеха конфуцианской школы сам Конфуций считался бы не более значимым, чем Мо-цзы или даже Ян Чжу и Шан Ян.

Оценка Мо-цзы, вероятно, завышена в том же самом смысле, хотя он и стал двигаться в новом важном направлении утилитаризма и этического универсализма; возможно, его величайшая значимость состоит в том, что он основал организацию, которая постепенно стала переходить от военных к интеллектуальным занятиям. Но ответственность за первостепенную позицию Мо-цзы в долговременной перспективе китайской интеллектуальной истории, по-видимому, несут менее известные фигуры, которые довели до совершенства моистскую логику спустя четыре или пять поколений после Мо-цзы. На Западе в аналогичной ситуации оказался Пифагор, может быть, наиболее значительный именно как основатель организации, в которой строились философские и математические доктрины высокого уровня абстракции, но слава ретроспективно воздавалась основателю школы.

Как такие случаи влияют на нашу общую оценку сетевых структур? По моему мнению, они никоим образом не подрывают теоретических результатов, а, скорее, даже подкрепляют их. Вероятно, нам следовало бы понизить ранг некоторых из этих фигур. Но поскольку они рано появляются на схемах и у них нет

¹⁷ Конфуций (расцвет 480 г. до н. э.) был обожествлен в середине периода Ханьской династии, а его культ был официально признан в период примерно с 60 г. н. э. до конца этой династии (200 г. н. э.) и вновь с середины династии Тан (ок. 700 г.) и в последующие столетия. Мэн-цзы (расцвет 320 г. до н. э.) особо почитался в конфуцианских храмах примерно после 1100 г. н. э., Чжу Си — после 1241 г. и вновь, следуя за политическими пертурбациями, с 1313 г. и позже [Fung, 1952-1953, vol. 2, p. 534; Needham, 1956, p. 31].

первостепенных предшественников (хотя Мо-цзы и Пифагор, кажется, соединены через третьестепенные или случайные фигуры с какими-либо из уже имевшихся первостепенных предшественников), уменьшить их ранг — значило бы усилить среднюю связанность среди истинно первостепенных. И кажется вполне резонным считать, что выдающееся философское творчество не рождается из ниоткуда. Для Китая поколение взлета — это, видимо, поколение Мэн-цзы, Хуэй Ши и Чжуан-¹⁸цзы, подобно тому как в Греции — это поколение Гераклита и Парменида.

Мы могли бы также поставить под вопрос значимость горизонтальных связей между первостепенными философами. То, что Сократ или Цицерон знали практически всех мыслителей своего времени, могло бы быть тривиальным обстоятельством, просто результатом клубного объединения людей, уже достигших известности, во многом подобно тому, как сегодняшние кинозвезды и прочие знаменитости приглашаются в одни и те же места, где они встречаются друг с другом независимо от пути каждого из них к вершине славы. Это предположение, которое мы можем проверить. Во многих случаях такие контакты вносили некий вклад, поскольку они предшествовали последующим творческим результатам; например, Цицерон и Сократ часто встречались в юности с выдающимися интеллектуалами. По большей части я бы утверждал, что контакты между первостепенными персонами — это не просто явление «клубного объединения» («clubbing together» phenomenon); горизонтальные связи действительно существуют. Но дело здесь, строго говоря, не во «влиянии» в общепринятом смысле, когда один человек передает идеи другому. Мы это видим наиболее явственно там, где люди находятся в близком контакте задолго до того, как кто-то из них становится творческой личностью¹⁹. Я выделяю три процесса, перекрывающиеся, но аналитически различные, которые осуществляются посредством личных контактов. Один из них — это передача культурного капитала, идей и понимания

¹⁸ Без сомнения, репутации более поздних фигур также непомерно раздуты за счет успеха их отдаленных последователей. Сократ столь знаменит, поскольку его последователи основали множество школ, и слава его была наивысшей во время расцвета этих школ. Господствующее положение Платона над другими выдающимися философами отчасти обязано неоплатонической школе, использовавшей его как фигуру для оправдания доктрин, которые весьма существенно расходились с его собственными взглядами. Но здесь мы лишь добавляем славу к славе. Сократ, Платон и другие мыслители этого ряда, которых можно было бы упомянуть, — например Мэн-цзы, Чжу Си и автор книги «Дао дэ цзин» — бесспорно являются создателями новых идей; они образуют поворотные точки в сетях своего времени, причем они не предстают всего лишь символами возникших позже поворотных точек, хотя и это тоже имело место.

См. случаи, указанные в примеч. 7 к гл. 1 или раздел «Каскад творческих кружков» в гл. 10. В европейской философии, изобилующей биографическими данными, фиксируется относительно немного связей, которые состоят лишь в «клубном кучковании» знаменитостей. Например, Юм привез Руссо в Англию в 1766 г., когда периоды творческой активности обоих уже заканчивались. Но и у Юма, и у Руссо раньше также имелись другие важные сетевые связи, представленные на рис. 11.1. В тех случаях, когда контакты ограничивались лишь принадлежностью к «клубу знаменитостей», я не включал соответствующие связи в сетевые схемы.

того, что с ними делать; другой процесс состоит в передаче эмоциональной энергии как от случаев предыдущего успеха, так и от текущего вырабатывания энергии в котле группы; третий включает передачу некоего структурного чувства интеллектуальных возможностей, особенно в плане соперничества.

Такого рода процессы действуют во всех типах личных контактов, как в вертикальных цепочках учителей и учеников, так и в горизонтальных контактах между ровесниками. Рассмотрим такой вопрос: почему вертикальные связи являются настолько превалирующими и почему они коррелируют со степенью значительности? Можно было бы ответить, что по линиям этих цепочек передается интеллектуальный капитал: Аристотель является первостепенным, поскольку он получил прекрасное образование от Платона, который, в свою очередь, был хорошо образованным благодаря своим контактам с Сократом, Архитом, Евклидом из Мегары и другими. Это, конечно же, не вся история, так как выдающиеся фигуры более молодого поколения создают свою репутацию, не повторяя полученный ими культурный капитал, но разрабатывая его в новых направлениях. Но соглашаясь с важностью этих интеллектуальных ресурсов, следует спросить: почему они столь часто получаются из личных контактов, а не более опосредованным способом — через книги?

Конечно же, в самые ранние периоды последнее было невозможно. Строго говоря, философия в нашем понимании начинается в каждом культурном регионе только после появления письменности. Но потребовалось некоторое время, прежде чем распространение новых идей посредством письменности стало обычным явлением. Изречения Конфуция были записаны как *«Суэюдения и беседы»* поколением его учеников (ок. 470-430 гг. до н. э.); а тексты, известные как *«Мо-цзы»* и *«Чжуйн-цзы»*, очевидно, появились после смерти их эпонимных авторов, хотя в отношении Чжуан-цзы они, вероятно, включают что-то из написанного им самим. Это не означает, что данные авторы учили лишь изустно. Конфуцию приписывается написание летописи *«Вёсны и осени»* — исторической работы, позже ставшей предметом бесконечного анализа с точки зрения ее оккультной значимости; известно, что книги Хуэй Ши, жившего еще до Чжуан Цзы, заполнили несколько повозок [Чжуан-цзы, гл. 33]²⁰. Так же и в Греции: Гераклит, который обычно сторонился людей, якобы оставил свою книгу на хранение в храме Артемиды в Эфесе. Тогда как Сократ знаменит своим личным стилем ведения беседы, его современнику Демокриту приписывается 60 книг, причем к этому времени уже существовал открытый книжный рынок²¹.

²⁰ Китайские книги в то время были написаны на кусочках бамбука, связанных шнурами, и были поэтому весьма громоздкими.

²¹ [Guthrie, 1961-1982, vol. 2, p. 388; Nadas, 1954, p. 64-67.] Книга Анаксагора продавалась в Афинах за драхму, относительно дешево, поскольку это соответствовало дневному заработку умелого работника. Профессиональные переписчики работали в Афинах, а к 50-м гг. до н. э. — и в Риме; во времена Цицерона, чтобы приобрести книгу, достаточно было позаимствовать ее у кого-либо еще и

Значение прорыва к письменности противоречиво. Эрик Хэйвлок утверждает даже, что поколение Платона было первым, ориентированным скорее на письменные тексты, чем на декламацию, и что философские абстракции не были возможны, пока не совершился этот переход [Havelock, 1982, 1986]. Но греческое философское сообщество охватывает примерно шесть предшествующих поколений, если учитывать контекст грамотности, все еще подчиненной ритуалам устной речи. Аргумент Хэйвлока не особенно хорошо согласуется и с хронологией китайских интеллектуалов, которые очень рано были ориентированы на письменные символы и составили нечто вроде культа письма, появившегося за много поколений до Конфуция. Сама суть ученого состояла в его знакомстве с книгами, хотя это было наиболее характерно для самого раннего периода (подъем конфуцианства около 500 г. до н. э.), а затем вновь после установления объединенных династий (221 г. до н. э.). В промежутке между этими периодами значимость устной речи скорее повышалась, чем понижалась, поскольку в период Воюющих царств интеллектуальная жизнь формировалась прежде всего придворными дебатами лицом к лицу. Хэйвлок чрезмерно обобщает модель первоначальной устной речи, которую он рассматривает как консервативный ритуал, вложенный в публичный социальный порядок и поддерживающий его; однако устный дискурс интеллектуального сообщества не обязан быть ни конкретным, ни консервативным.

В принципе, уже вскоре после появления ранних интеллектуальных сетей можно было усвоить важные философские доктрины без личного контакта с автором. Личная близость давала, конечно, некоторое преимущество в эпохи неповоротливых и медленных способов книгоиздания. Но потрясает тот факт, что при взоре на всю толщу известной истории структура личных связей не меняется в сколько-нибудь значительной степени с самых ранних периодов до самого последнего времени. Личные цепочки присутствуют в поздние периоды греко-римской античности, так же как и в ранние. Сеть Ван Янмина около 1500 г. н. э., когда книгоиздание было уже достаточно широко распространено, очень мало отличается от сети Мэн-цзы, существовавшей за 1 800 лет до этого. Решающий довод состоит в том, что те же виды сетей присутствуют в европейской философии Нового времени и современности, пронизывая весь XX век (см. рис. ЮЛ-ИЛ). Мы еще видим цепочки от Брентано к Гадамеру, Маркузе и Арндт, от Фреге к Витгенштейну и Куайну, а также видим группы в Вене, Париже и других

дать своим рабам переписать [Rawson, 1985, p. 42-45]. Библиотеки начали собираться во времена Аристотеля, первоначально в рамках самих философских школ. Правители эпохи эллинизма соревновались в обладании большими библиотеками. Собрания книг существовали вначале в Александрии (вскоре после 300 г. до н. э.), в Пергаме (190 г. до н. э.) и на Родосе (100 г. до н. э.), а затем в домах богатых римлян [OCCL, 1937, p. 64; Rawson, 1985, p. 39-42]. В Китае есть упоминание о книжных лавках в Лояне, столице империи Хань, ок. 50 г. н. э., которые дали возможность обучиться молодому разоренному Ван Чуну [CHS, 1986, vol. 1, p. 633-664]. Имперские библиотеки существовали начиная с первой объединенной династии Цин и далее.

местах²². Я осмелюсь предсказать, что значимость личных связей не снизится в будущем, какая бы схема новых коммуникационных технологий ни была изобретена. Электронная почта или любая другая форма общения, которая открывает дисперсную и рассредоточенную структуру коммуникаций, не заменит фокусированных цепочек, составляющих ядро интеллектуальной жизни.

Что же проходит в таком случае через эти цепочки личных связей? Интеллектуальный капитал, без сомнения. Книги не так значимы, как личные контакты, по той причине, что общая подверженность идеям времени недостаточна для первоклассной интеллектуальной работы; что дает личный контакт с ведущим практиком-исследователем, так это фокус внимания на аспектах большой массы идей, составляющих аналитическое острие. Конечно же, творческие интеллектуалы каждого нового поколения, отталкиваясь от этой точки, движутся по новым направлениям. Личный контакт с лидерами предшествующего поколения может помочь и здесь, пусть не столько в существе, сколько в самом стиле работы — путем передачи эмоциональной энергии и ролевой модели, показывающей, как добиваться высочайших уровней интеллектуального труда.

Эмоциональная энергия интенсифицирована на высоких уровнях через интерактивные ритуалы повседневной жизни благодаря сильно сфокусированным групповым взаимодействиям. Опыт наблюдения за знаменитым учителем, окруженным учениками, является весьма мотивирующим даже несмотря на то, что по причинам, которые мы здесь увидим, лишь немногие ученики достигают полного успеха. Тот же опыт присутствует и в горизонтальных групповых контактах. Группа, подобная «Семи мудрецам в бамбуковой роще», одновременно порождает творческое вдохновение среди своих членов; друг без друга, конечно же, они не были бы так окрылены в своих воображаемых битвах и идейных протестах.

Контакты с оппонентами имеют столь же сильный эффект эмоционального побуждения к творчеству, сколь и контакты с союзниками, может быть даже больший. Именно по этой причине кажется, что интеллектуалы как бы притягиваются к своим оппонентам; они выискивают друг друга подобно магнитам, сцепляющимся противоположными полюсами. Интеллектуальный мир в своем самом интенсивном ядре имеет структуру противоборствующих групп, соединяющихся в некое конфликтное сверхсообщество. Горизонтальные связи, которые перекрещиваются в Афинах во время Сократа и его последователей, формировали тот же вид структуры, которая определила воодушевление Академии Чжу Си и ее соперников в период Воюющих царств, соперников среди буддийских фракций в ранний период династии Тан и, кроме того, среди множества школ в пери-

²² Преобладание личных связей между творческими интеллектуалами зафиксировано не только в философии, но и в других современных областях знаний [Griffith and Mullins, 1972; Crane, 1972]. Цукерман показывает, что нобелевскими лауреатами с наибольшей вероятностью становятся ученые, ранее обучавшиеся в лабораториях прошлых получателей Нобелевской премии [Zukerman, 1967].

од династии Сун, представители которых превратились в неоконфуцианцев. Интеллектуалы воодушевляются самим течением идей, перспективами их развития, битвами со своими противниками; это происходит именно так, даже если интеллектуалы обращаются в прошлое, мечтая о восстановлении какого-либо древнего или даже вечного идеала. Ритуальная плотность взаимодействий интеллектуалов повышает их энергию, и это более всего случается тогда, когда сходятся знаменитости — соперничающие сакральные объекты, воплощенные в реальных персонах, в сталкивающихся аурах которых купается публика.

Эти энергии направляются в конкретные русла. Интеллектуальные области в каждый данный период позволяют в полной мере реализоваться лишь немногим возможностям. Для того чтобы знать об этих возможностях, чтобы чувствовать, какой именно путь открывается, чрезвычайно важно находиться в гуще событий, а особенно в контакте со своими соперниками. Так, первостепенные интеллектуалы, встречаясь друг с другом, не обязательно сообщают какой-либо интеллектуальный капитал; они, возможно, вообще ничего существенного не узнают друг от друга. То обстоятельство, что соперничавшие неоконфуцианцы Чжу Си и Лу Цзююань встречались и спорили, возможно, ничего не добавляло в репертуар идей каждого. Но сама ситуация, столкнувшая их вместе, должна была предполагать устойчивое осознание расщепленности интеллектуальной области, а это само по себе вдохновляло и Чжу и Лу развивать соответствующие позиции, развертывая их в соперничающие сверхсистемы.

Структурное давление

На уровне течения идей и эмоций существует несоответствие между причинами и следствиями. Хотя контакт с первостепенными предшественниками или ровесниками значим для творчества, как и жизнь в период структурного соперничества, тем не менее индивидов, испытывающих на себе действие этих условий, гораздо больше, чем появляющихся интеллектуальных «звезд». У Конфуция, согласно преданию, была 1 000 учеников, Теофрасту приписывалось (вероятно, более точно и*с меньшей долей риторики) 2 000 [DSB, 1981, vol. 13, p. 328]. Из них на моих схемах представлены только 11 учеников Конфуция (один — на границе между третьестепенным и второстепенным рангами, остальные — третьестепенные или еще более низкого ранга) и 4 ученика Теофраста (из них один первостепенный и один второстепенный). Мы знаем имена некоторых из соотечественников Цицерона, которые учились у той же плеяды философов в Афинах и на Родосе [Rawson, 1985, p. 6-13], но только Цицерон воспринял интеллектуальные и эмоциональные ресурсы, чтобы стать философской знаменитостью. Мы можем быть уверены, что у каждого выдающегося философа, способного передавать значительный культурный капитал и эмоциональную энергию, было гораздо

больше учеников, которые имели шанс «реинвестировать» данные ресурсы, чем тех, кто это действительно сделал.

Означает ли это, что наша социологическая модель неизбежно неполна и нуждается в дополнении психологическими, индивидуальными или иными существенно конкретными обстоятельствами? Казалось бы, благоразумно признать, что это так. Но такой тип различения основывался бы на ложном понимании. Индивиды не находятся вне общества, будто бы они есть то, что они есть помимо своего взаимодействия с кем-либо еще. Мы могли бы рассмотреть более детально вопрос, какими именно социальными опытами, какими цепочками интерактивных ритуалов того вида, который описан в гл. 1, были созданы сами индивидуальности этих людей²³. Особенность индивида есть особенность его социальной траектории.

Давайте на какое-то время оставим этот вопрос в стороне. Главная теоретическая проблема заключается не в том, что сказанное мной слишком социологично, но в том, что оно как раз недостаточно социологично: в нем упускается некий ключевой факт, касающийся структуры интеллектуальных сетей. Дело в том, что в каждый период времени структура интеллектуального мира позволяет получать большое внимание только ограниченному числу позиций. Есть лишь малое число ячеек для заполнения, и, как только они заполнены, появляется громадное давление против любого, кто «проталкивается» к вершинным рангам.

В дополнение к необходимости иметь преимущество первоочередного получения наиболее релевантного культурного капитала, быть в ситуациях, повышающих эмоциональную энергию для творческого броска, быть осведомленным об открывающихся структурных возможностях — во всем этом также необходимо быть первым. Нужно быть впереди, иначе структурные возможности, на которые может рассчитывать индивид, начинают закрываться. Счастливые возможности и порывы воодушевления, как объективные, так и субъективные, прибывают и накапливаются у тех немногих персон, которые получают преимущество на старте борьбы за структурные каналы; такие возможности закрываются для остальных, тех, кто, быть может, в самом начале не так уж сильно отставал. Именно ощущение этих сил, действующих в интеллектуальном мире, выводит некоторых из борьбы, заставляет расстаться с мечтами о достижении интеллектуальной значительности. Такие интеллектуалы могут и остаться в области деятельности, но лишь на вспомогательной роли комментатора или пересказчика других авторов, передающего чужие идеи провинциальной публике; они могут также уйти в политику или какую-то иную область, где соревнование с другими

²³ Далее в этой книге я иногда буду пристально всматриваться в истории индивидов, о которых нам много известно, и попытаюсь показать, как именно эти личности формировались их жизненными траекториями, проходящими через микросоциальные сети (например, Пирс в гл. 12, Витгенштейн в гл. 13, Сартр в гл. 14). По крайней мере двое из этих трех, я осмелюсь заявить, могли бы хорошо подтвердить обоснованность такого рода анализа.

интеллектуалами не столь жесткое, как на их собственной беговой дорожке — «ноздря в ноздрию».

Творчество как бы выдавливается из структуры через малые отверстия. Но эти отверстия всегда такого размера, что позволяют пройти немногим мыслителям в каждый период времени; творческие прорывы, по-видимому, происходят одновременно по нескольким направлениям. Мы видим заметную выраженность этого паттерна на сетевых схемах (рис. 4.1-4.4 и 6.1-6.5 для Китая и рис. 3.1-3.2, 3.4-3.8 для Греции).

В Китае первостепенные фигуры обычно состязаются с первостепенными соперниками своего же поколения: Мэн-цзы, Чжуан-цзы и Хуэй Ши; Гунсунь Лун, живший одновременно с Цзоу Янем и споривший с ним, а тот в свою очередь — с Сюнь-цзы; буддийские «звезды» Фацзан и Хуэйинэн; творческие поколения неоконфуцианства вначале — с Чжан Цзаем, Шао Юном и Чжоу Дуньи, а затем — с Чжу Си и Лу Цзююнем. Второстепенные фигуры также появляются одновременными пучками, или кластерами. Некоторые философы состязаются с другими, имеющими несколько меньший ранг, но полностью изолированных от значимого соревнования очень мало.

То же самое явление можно наблюдать и у греков. Ключевые фигуры приходят на сцену как соперники в пределах одного поколения: Парменид и Гераклит; «звезды» движения сократиков вместе с Сократом, равно как и с Демокритом; Аристотель и Диоген Киник; Эпикур и Зенон Стоик, основавшие свои, соперничающие школы в Афинах с промежутком в несколько лет. Когда мы включаем второстепенные фигуры в один ряд со «звездами», паттерн одновременно появляющегося творчества становится чрезвычайно ярким²⁴.

Структура одновременного и противостоящего творчества выводит нас на закон малых чисел (см. в начале гл. 3), а также на борьбу, разделяющую пространство интеллектуального внимания. Эта борьба и станет предметом нашего исследования во всех последующих главах. Не только греческие и китайские, но также индийские, японские, исламские, средневековые еврейские и христианские, современные европейские философы оказываются в тесно сфокусированных сетях соперничества. Здесь нам нужно отметить только общий момент: структурное давление (сжатие, или «давка» — structural crunch) является единым паттерном как сетевой плотности, так и творчества, движимого конфликтом. Знаменитые имена, равно как и «полужнаменитые», удерживающие внимание не столь долго, являются персонами, находящимися именно в тех точках, где сети раскаляют эмоциональную энергию до высочайшего уровня. Творчество является как бы «сцеплением» (friction) в пространстве внимания, причем в те моменты, когда структурные блоки трутся друг о друга с наибольшей силой. Наиболее влиятельные идейные новшества рождаются тогда, когда есть максимум и верти-

²⁴ Детальный анализ, посвященный явным исключениям из этого общего правила, дан в Приложении 1.

кальной и горизонтальной плотности сетей, где поверх непрерывной цепи поколений выстраиваются еще и цепочки творческого конфликта.

Структурные условия, которые делают это возможным, являются предметом последующих глав. Здесь я привожу факт, который следует из обзора всех сетей мировой философии. Общее число философов, получивших признание в мировой истории, колеблется от 135 до 500. Меньшее число мы получим, если включим в список только первостепенные фигуры каждой мировой цивилизации; среднее, — если внесем имена второстепенных философов. 500 — это общее количество мыслителей двух рангов²⁵. Распределение философов по всем сетям показано в табл. 2.1.

Даже если мы добавим сюда третьестепенные фигуры из всех сетей, обсуждаемых в данной книге, общее количество составит лишь 2 700 — тончайший слой мирового населения на протяжении соответствующих поколений (между 600 г. до н. э. и 1900 г. н. э. жило приблизительно 23 миллиарда человек; вычислено на основе [McEvedy and Jones, 1978, p. 342-354]). Интеллектуальный мир долговременной славы гораздо сильнее стратифицирован, чем политико-экономическая структура обществ даже в тех периодах, когда правящие аристократии составляли менее 5% населения. Более того, до 1600 г. н. э., или чуть позже, дисциплины были относительно менее дифференцированы; после этой даты большинство естественнонаучных и гуманитарных областей отделились от сетей философов, причем сети философов включают многих из наиболее знаменитых основателей других областей знания. Таким образом, общее число колеблется между 150 и менее чем 3 000, вычисленными для фактически всех интеллектуальных достижений в «теоретических» областях знания за весь период до самого последнего времени, исключая области литературы, музыки и изящных искусств, имевших свои собственные сети.

²⁵ Включение этих фигур вряд ли может быть принято с полной строгостью. По причинам, обсуждаемым в гл. 12, наша способность судить о долговременных репутациях интеллектуалов становится все менее надежной по мере приближения к нашему собственному поколению; итоговые цифры после 1835 г., вероятно, завышены, а после 1900 г., со всей очевидностью, не являются реалистичными. С одной стороны, японская сеть может преувеличивать число второстепенных фигур, включая тех, кто стал известен лишь в историях дзэн-буддизма; с другой стороны, общее число третьестепенных фигур могло бы быть увеличено за счет включения в анализ дополнительных буддийских источников. Для Индии число значимых мыслителей, без сомнения, занижено, с учетом большого объема творчества до 400 г. н. э., выражавшегося в форме анонимных и подписанных псевдонимами религиозных текстов. В целом, информация, на которой основывается индийская сеть, является более рассеянной, а датировки — более условными, чем для сетей других частей света. Итоговое число для всего мира также является неполным, поскольку несколько сетей отсечены, что оправдано меньшим влиянием философов последних веков; к примеру, я довел китайскую сеть только до 1565 г. н. э. На мой взгляд, наиболее важные пропуски касаются сетей буддийских философов в Тибете и Корее (хотя некоторые из основателей тибетских линий преемственности обнаруживаются в индийской сети, см. ключ к рис. 5.4 и 5.5 в Приложении 3).

ТАБЛИЦА 2.1. РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФОВ для ВСЕХ СЕТЕЙ

Цивилизация	Поколения	Первосте- пенные	Второсте- пенные	Общее число значимых (первосте- пенные + второсте- пенные)	Третьесте- пенные	Всего
<i>Китай</i> (535 г. до н. э. — 1565 г. н. э.)	63	25	61	86	356	440
<i>Греция</i> (600 г. до н. э. — 600 г. н. э.)	36	28	68	96	237	330
<i>Индия</i> (800 г. до н. э. — 1800 г. н. э.)	78	22	53	75	272	350
<i>Япония</i> (600-1935 гг. н. э.)	40	20	36	56	157	210
<i>Ислам/иудаизм</i> (700-1600 гг. н. э.)	27	И	41	52	420	470
<i>Христианство</i> (1000-1600 гг. н. э.)	18	11	46	57	360	420
<i>Европа</i> (1600-1900 гг. н. э.)	9	19	61	80	350	430
Всего	271	136	366	502	2 152	2 670

У читателя наших дней, просматривающего эти сети, появляется вопрос: где же женщины? Я собрал данные о сетях, включив в них имена, которые господствовали над вниманием интеллектуалов на протяжении последних 25 веков, и среди них было очень мало женщин. В Китае было несколько женщин в кругу религиозного даосизма; в исламском мире женщины встречаются среди суфийских мистиков; в средневековом христианстве, где философия базировалась в университетах, состоящих исключительно из мужчин, жейщинам отводилась интеллектуальная роль только в благочестивых религиозных движениях и в некоторых из светских дворов. Означает ли это, что история мировой философии является просто выражением мужской точки зрения? До самого недавнего времени философия была заселена практически одними мужчинами; при этом едва ли возможно объединять всю историю философии в одну категорию как выражение мужского мировоззрения. Базовая структура интеллектуальной жизни состоит в разделении между соперничающими точками зрения. Мужской пол авторов

не дает возможности предсказать, кто будет материалистом или идеалистом, рационалистом или мистиком или кем-либо еще по отношению к любым иным линиям демаркации, существовавшим внутри философии.

На протяжении всей мировой истории женщины наиболее часто попадали в пространство интеллектуального внимания как религиозные мистики. Но мистицизм не является исключительно женской формой мышления: большинство мистиков все же были мужчинами. Данная связь является организационной, дело здесь не во внутренних ментальных особенностях; мистицизм составлял такую часть интеллектуальной области, которая наилучшим образом расцветает вне жестких организационных иерархий, и поэтому мистицизм в наибольшей степени был открыт чужакам или аутсайдерам, а значит, и женщинам. Дело здесь не в женской или мужской ментальности, что было бы редукционистским объяснением, но в социальной дискриминации на уровне материальной основы. Отнюдь не индивиды (будь то мужчины или женщины, не говоря уж о цвете кожи) производят идеи — их производит течение сетей через индивидов. Из истории известно: в те времена, когда женщины имели доступ к сетям, находившимся в центре интеллектуального внимания, они заполняли какой-то спектр философских позиций [Waithe, 1987-1995]. У греков наиболее доступной для женщин была линия эпикурейских материалистов, женщины-философы были также среди киников, яростно боровшихся против сексизма, как и против всех прочих принятых установлений. В поздней греко-римской античности женщины встречаются среди математиков платоновской традиции. В 1600-х и 1700-х гг., когда европейские сети вырвались из университетов с их мужской монополией, мы находим Энн Конуэй, представительницу духовного монизма, связанную с кружком Генри Мора, а также Катрин Кокберн — она поддерживает Локка и спорит с Шефтсбери и Хетчесоном. В 1800-х гг., когда женщины прорвались в область философии, среди них были сочувствовавшие немецкому идеализму, такие как мадам де Сталь, а также радикальные материалистки, например Мэри Энн Эванс (Джордж Элиот); в более близкое нам время женщины появляются в таких сетях, как аналитическая школа, парижские экзистенциалисты и структуралисты. Лидеры феминистской теории — Дороти Смит в социологии, ученица этнометодолога Гарольда Гарфинкеля и, таким образом, ученица во втором поколении сети Альфреда Шютца и феноменологов; Юлия Кристева в кружке «Тель-Кель» с Жаком Деррида — сочетают культурный капитал и эмоциональную энергию, доставшиеся из интеллектуальных сетей предыдущих поколений.

Историки будущего, оглядываясь на наши времена, увидят феминистское движение как одну из сил, преобразующих интеллектуальную жизнь. Однако над интеллектуальным полем никогда не господствует лишь одна фракция, будь то феминистская или маскулинистская; поэтому можно предсказать, что, поскольку в данной интеллектуальной области число женщин, преодолевающих институциональную дискриминацию, растет, они разойдутся по различным позициям —

это и составляет динамику интеллектуальной жизни. Нет глубинной философской борьбы между мужской и женской ментальностями, потому что таких изначальных ментальностей не существует. Эта оппозиция выдвинута сегодня на первый план данного интеллектуального пространства, поскольку творческое поле всегда действует через оппозиции; наши текущие споры являются лишь новой фазой этой стародавней динамики.

Ядро сетей, господствовавших над вниманием в течение поколений письменно зафиксированной истории, и общее число находящихся в нем от 100 до 500 или до 2 700 имен, было привилегированным по отношению ко всем остальным, не попавшим в центр внимания. Говорить об этой совокупности как о маленькой компании гениев было бы проявлением полного непонимания социологического момента. Именно сети пишут сюжет данной истории; структура же сетевой конкуренции относительно пространства внимания, определяющая творчество, сфокусирована таким образом, что знаменитые идеи формулируются посредством губ и пишущих (печатающих) пальцев лишь немногих индивидов. Сказать, что сообщество творческих интеллектуалов немногочисленно, — это, на самом деле, сказать, что сети фокусированы всего на нескольких иерархических вершинах. Борьба человеческих существ за более высокое место в такой пирамиде, а также условия, делающие эти пики редкими, но взаимосвязанными, составляют сущность социологии философий и социологии <всей> интеллектуальной жизни.

В данной борьбе почти все мы должны потерпеть поражение. Это ранит наш интеллектуальный эгоцентризм и развеивает мечту о славе, в том числе, если угодно, и посмертной, которая является символической наградой за интеллектуальный труд. Просто в пространстве внимания нет места более чем для весьма малого числа получающих наивысшее признание при жизни, а со сменой поколений помнят еще о меньшем числе творческих интеллектуалов как оказывающих долговременные влияния, причем это дает лишь второстепенные репутации, не говоря уж о гораздо меньшем числе первостепенных мыслителей. Такова судьба почти всех интеллектуалов — быть рано или поздно забытыми, это касается и большинства из нас.

Вместо того чтобы принять такое осознание как угнетающее, можно посмотреть на это совсем в ином свете. Все мы, от «звезд» до сторонних наблюдателей, являемся частью одного и того же силового поля. Сеть, соединяющая нас вместе, формирует и распределяет наши идеи и наши энергии. Мы состоим из того же теста, из которого сделан Кант, или Витгенштейн, или Платон; если мы социологи, то Вебер и Мид буквально пронизывают наши умы, как Дильтей и Риккерт, Вундт и Джемс пронизывали их умы; если мы математики, мы не можем мыслить иначе как части сети, пусть даже отдаленной, которая является также умом Пифагора или Ньютона. Они и мы конституированы противостояниями и напряжениями между различными частями сети, соответствующими интеллектуаль-

ными проблемами и, таким образом, вопросами, над которыми мы размышляем. То же самое касается наших современников, как друзей, так и соперников, а также тех, кто придет после нас в будущем. «Звезд» немного, поскольку фокус внимания в такой сети есть только небольшая часть целого. Те персоны в сетевых центрах, которые становятся точками сосредоточения внимания для всех нас, не являются изначально отличными от нас самих. Все мы составлены из одних и тех же ингредиентов; мы сами делаем друг друга тем, что мы есть.

РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА ВНИМАНИЯ: СЛУЧАЙ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Творческие личности обычно соединены друг с другом в цепочки и появляются в одно время как соперники. Разве сети творчества не требуют дополнительного анализа в этом смысле? Следует предположить еще один фактор, который в первую очередь порождает какое-либо творчество. Ранее выявленные структурные факторы являются лишь частью той устойчивой структуры (паттерна), в которой происходит творчество. Уровень творчества часто возрастает в цепочках, простирающихся во времени. Второстепенные философы старшего поколения дают подняться первостепенным философам, а в родословной величайших звезд обычно есть первостепенные философы. Данный процесс является не просто передачей культурного капитала, но также его интенсификацией.

Творчество предполагает новые сочетания идей, рождающихся из уже существующих, или создание новых идей, структурированных через противопоставление старым. Конфликты — жизненный сок интеллектуального мира. В пылу деятельности это редко осознается интеллектуалами. Центром их внимания является истина, и они нападают на своих предшественников и современников за неумение приблизиться к ней. Данная тема повторяется на протяжении тысячелетий, от Гераклита до Венского кружка и вплоть до противостоящих в наши дни позиций по поводу обоснованности суждений. Кант разрабатывал свою версию философии, жалуясь на плачевное состояние метафизики, бывшей якобы одно время царицей наук. Это было ритуальным песнопением, подготовкой к битве, поскольку в реальности не существовало такого предыдущего периода, в котором метафизика правила бы невозмутимо и без разногласий.

Ключевая черта творчества состоит в том, чтобы определить нерешенную проблему и убедить коллег в значимости работы над ее решением. Для интеллектуалов типично создавать проблемы в тот самый момент, когда они их решают. В Индии вопрос о том, как избежать пут кармы, не существовал до тех пор, пока буддисты не предложили средства для избавления. Эпикур сделал страх перед богами предметом размышления в тот самый момент, когда проповедовал путь избавления от такого рода страхов. Кант выявил угрозу наукам именно тогда, когда он возвестил коперниканскую революцию, устраняющую эту угрозу.

Одиноким философ, находящийся в изоляции, редко развивает новую проблему или новый путь ее решения; это обычно происходит с двумя или более философами из одного поколения, но с разными родословными. Появление новых проблем — это часть трансформации всего интеллектуального проблемного пространства. Лежащая в основе творчества динамика является борьбой за интеллектуальную территорию ограниченного размера. Творчество возникает и когда это пространство расширяется, и когда оно свертывается; результатом же являются два вида интеллектуальной инновации: через оппозицию или через синтез.

Интеллектуальный закон малых чисел

Структура интеллектуальной жизни управляется принципом: *число активных школ мысли, которые воспроизводятся в течение более чем одного или двух поколений в аргументативном сообществе, колеблется примерно от трех до шести*. Существует жесткий нижний предел; творчество вряд ли может появиться в отсутствие соперничающих позиций, и почти всегда в любом творческом периоде присутствуют по меньшей мере три такие позиции. Есть также верхний предел; если где-либо имеется больше, чем четыре или шесть отчетливых позиций, большинство из них не передается в последующих поколениях.

Данный принцип имеет временную динамику. Позиции появляются и исчезают, становятся сильнее и слабее у последователей. Над этими флуктуациями царит закон малых чисел. *Сильные позиции* (господство которых утверждается мощной внешней поддержкой) подразделяют последующие поколения примерно на четыре или пять фракций. С другой стороны, *слабые позиции* (со слабой или находящейся в упадке внешней организационной основой) исчезают или сливаются с другими через синкретизм или синтез. Мы можем сюда добавить королларий: еще одна причина ослабления позиции состоит в том, что общее пространство внимания переполняется, нарушая таким образом верхние пределы закона малых чисел. Это также побуждает снижать число позиций через синтез.

Почему вообще такой паттерн должен существовать? В данном вопросе несколько аспектов. Один из них структурный: почему число самостоятельных групп должно быть от трех до шести? Есть также динамический аспект: почему школы растут и приходят в упадок? И наконец, совмещая оба этих аспекта: когда школы действительно растут и приходят в упадок, почему они разделяются или сливаются?

На структурный вопрос частично уже дан ответ. Нижний предел существует, поскольку интеллектуальное творчество является конфликтным процессом. Если вообще происходит какое-либо творчество, то в интеллектуальном мире должна быть такая организационная основа, в которой существует, как минимум, две позиции, а фактически обычно присутствует по меньшей мере три. Если можно

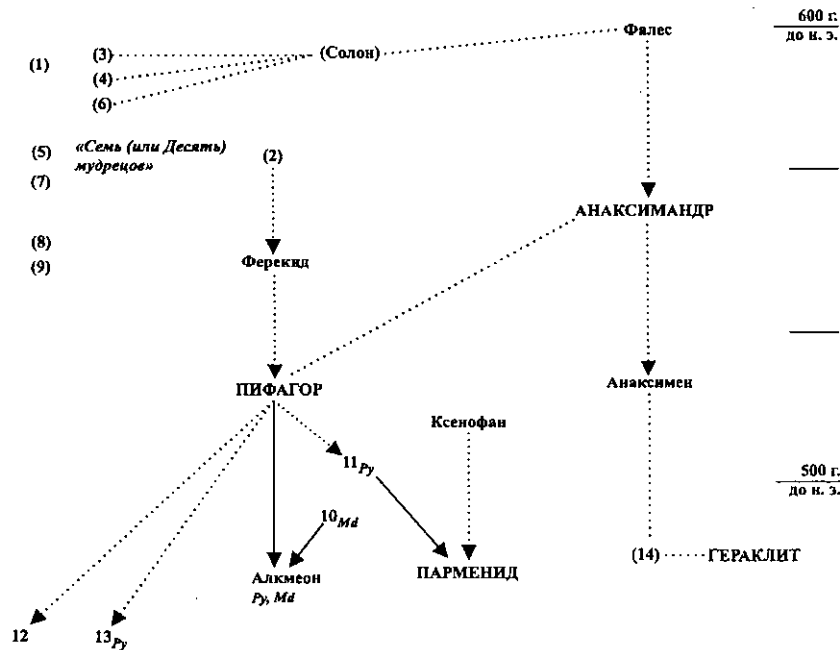


Рис. 3.1. Формирование сети греческих философов, 600–465 гг. до н. э.

————— = личное знакомство
 = вероятное знакомство

—————> = связь «учитель — ученик»

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Строчные = второстепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)

(номер или имя в скобках) = нефилософ

Py = пифагореец

Md = теоретик в области медицины (медик)

иметь более одной позиции, тогда третья, по крайней мере, всегда представляется доступной: интеллектуальная стратегия, которую можно назвать «чума на оба ваших дома», является весьма выигрышной и живучей¹.

Верхний предел также задается структурой конфликта. Хотя новые позиции во многом структурированы отрицанием существующих позиций, любой отдельный философ нуждается в союзниках, если его или ее позиция должна передаваться кому-либо еще или транслироваться в поколениях. Таким образом, появ-

¹ Таким образом, мы видим, почему темы интеллектуального дискурса обычно появляются в виде пар или троек оппозиций, как об этом свидетельствует Холтон [Holton, 1973/1988]. Излагая историю естественнонаучных теорий, он перечисляет большое количество противостоящих друг другу тем. Тот факт, что холтоновский перечень оппозиций гораздо обширнее, чем набор от трех до шести позиций, определенный законом малых чисел, означает, что постоянным является не набор глубоко укорененных познавательных схем, повторяющихся по всей истории, но скорее структурное условие раскола.

ление новых позиций сверх того уровня, при котором группы могут быть еще относительно большими и видимыми (т. е. свыше шести), является самообманом. Это не означает, что не может быть периодов, когда позиции множатся вплоть до очень большого количества. Соответствующее число было опасно большим в поколении Платона в Греции, когда вдобавок к Академии существовали также школы Мегары, Кирены, Элиды, Абдеры, Кизика, появляющееся движение скептиков, риторическая школа Исократы и остатки пифагорейцев. Но большинство этих групп выпало в течение одного или двух поколений, восстановив структурный предел от трех до шести. Конфликт сам себя ограничивает.

Почему же тогда в первую очередь появляются линии преемственности, причем некоторые оказываются успешными, другие разветвляются, а третьи приходят в упадок? Это происходит из-за меняющихся внешних условий общественной жизни, обеспечивающих материальную основу для работы интеллектуалов, их представления результатов публике. Вот почему хотя идеи и не сводятся к окружающим социальным условиям, тем не менее крупномасштабные политические и экономические изменения косвенным образом дают начало периодам интеллектуального изменения. Мы проследим оба уровня в двушаговом процессе социальной причинности: во-первых, внутренние расколы и альянсы, которые осуществляются как сетевые маневры согласно закону малых чисел, во-вторых, внешние изменения в материальной основе, запускающие периоды внутренней перегруппировки.

формирование аргументативной сети и Вздет греческой философии

Рассмотрим теперь смещения в структуре греческой философии. Самая ранняя философия постепенно кристаллизуется из изобилия политических «мудрецов» и тех, кто ставил под сомнение традиционные религиозные верования в поколениях около 600 г. до н. э. Здесь важнейшими являются внешние условия: демократическая революция и политические реформы, распространение грамотности и влияние всего перечисленного на подрыв религиозных практик, связанных с традиционной политической жизнью². Далее делается решающий шаг: интеллектуальное сообщество отделяется через обращение к новым темам и стандартам соперничества. Начальные этапы обсуждений носят космологический характер. Когда-то категории естественного мира задавались в терминах антропоморфных божеств; социальные условия, подорвавшие старые религиозные культы, теперь открывают новое пространство аргументации. В этот вакуум

² Эти внешние условия подчеркиваются в исторических и социологических описаниях возникновения греческой философии [Lloyd, 1987, 1990; Bryant, 1996].

<веры> вступают первые светские интеллектуалы. Сообщество, занятое темами протофилософии, начинает формироваться в среде космологических поэтов, таких как Алкман (конец 600-х гг. до н. э.) или даже Гесиод (700-е гг.), которые упорядочивают разрозненные религиозные мифы и описывают происхождение космоса через генеалогию божеств. В поколении Ферекида и Ксенофана интеллектуалы сознательно дистанцируются от мифов через новое их толкование или критику. Фалес, которого позже стали считать «первым философом», поскольку он ясно осознает смещение старого культурного капитала в новое проблемное пространство, возвещает, что «все вещи полны богов», и продолжает интерпретировать их не антропоморфно, а как предельные составляющие природы. Гераклит, который, будучи жрецом, является последним представителем старой дофилософской основы, продолжает эту игру понятиями на границе священного и божественного уже в третьем поколении светского интеллектуального сообщества.

Первый взрыв творчества появляется в соперничестве, не в единстве. Имеется несколько претендентов на звание основных элементов: сами антропоморфные боги, различные физические элементы, такие как первичное *arche*, или нефизический элемент, например *apeiron*; «беспредельное» Анаксимандра или числа пифагорейцев, понимаемые вначале как квазифизические целостности, подобные наборам камешков для счета³. Начинают появляться личные линии преемственности через поколения от одного лидера к другому. Мы видим три такие линии преемственности на рис. 3.1, идущие от Фалеса, а также от Ферекида, возможно связанного с «мудрецом» Питтаком (№2 согласно ключу), и от Ксенофана.

Эта деятельность осуществлялась в чем-то таком, что уже должно было быть сообществом с самосознанием. Милет, самый большой город и главный торговый порт на ионийском побережье, располагался лишь в 20 милях от острова Самоса, родины Пифагора; Ферекид был выходцем с Лероса, острова в 40 милях от Милета; Гераклит жил в Эфесе — городе, расположенном всего в 30 милях к северу от Милета; Ксенофан жил в Колофоне — 15 миль вглубь материка, это день пути от Эфеса; несколько севернее по побережью находились Клазомены (родина Анаксагора) и Сарды (родина космологического поэта Алкмана, позже переехавшего в Спарту) — 20 миль вглубь материка. Даже систематизаторы мифологии были из этого района: Гомер, как считалось, жил в Смирне (по крайней мере, там поддерживалась его традиция) — день плавания на север по побережью от Клазомен, а еще 30 миль к северу — и появляется город Кимы, родина отца Гесиода⁴. Безусловно, соперничавшие «космологи» знали друг о друге. В этой сети

³ От латинского *calculus* и греческого *chalix* — галька.

⁴ Семья, переехавшая в Беотию, весьма отсталый район материковой Греции. Известно, что Гесиод читал свою поэму на фестивале в Халкиде на острове Эвбея. Но он писал на космополитическом ионийском языке, а не на беотийском диалекте [OCCL, 1937, p. 207-208].



Карта 3.1. Философские школы в Средиземноморье

городков, наибольшие из которых имели население от 30 000 до 65 000, с интенсивным каботажным плаванием, где интеллектуальная жизнь выражалась в публичных речах, весьма маловероятно, что не имели места личные контакты, причем в большом количестве⁵. Конкурентное сообщество ионийских интеллектуалов уже существовало, начиная от поэтов, живших примерно в 700 г. до н. э., и позже в нескольких следующих поколениях.

Внешние политические силы сломали эту локальную структуру в конце 500-х гг. Ксенофан уехал во время персидского завоевания Ионии в 545 г. [DSB, 1981, vol. 14, p. 536], Пифагор, возможно, спустя 15 лет. Сдвиг в философии, произошедший при перемещении <центра активности> в Великую Грецию, определялся отнюдь не географическим фактором. «Италийская» или «элеатская» школы были продолжениями ионийских сетей; «италиец» Эмпедокл (а точнее, сицилиец) создал эклектическое сочетание — четырехэлементную схему (земля, воздух, огонь, вода) путем перегруппировки материальных элементов (стихий), заданных в ионийском культурном капитале⁶. Происходящее представляло собой кристаллизацию нового набора оппозиций в интеллектуальном мире. Искатели первоэлементов стали слишком многочисленными, но ничто не давало преимущества той или иной позиции. Эклектическое сочетание, предложенное Эмпедоклом, представляет тот вид альянса на фронте <обсуждения> материальных элементов, который можно было бы ожидать исходя из закона малых чисел. Здесь Эмпедокл был весьма успешен, он переплавил ионийские направления философии в часть культурного капитала, которому предстояло подтверждать свою устойчивость и гибкость в течение следующих двух тысяч лет.

Появившаяся новая оппозиция была направлена против всего движения поиска первоэлементов. Точнее, это была двойная атака в пределах одного и того же поколения. Гераклит двигался к полному отрицанию конкретного уровня; согласно Гераклиту, составляющие вселенной суть не конкретные вещи, но процесс, или поток, а также структура, регулирующая его и задающая ему образцы,— *логос*. Гераклит был первым, кто прорвался к высшему уровню абстракции

⁵ По этой причине я включил в рис. 3.1 вероятные связи для нескольких фигур: юность Пифагора совпадала со зрелостью и славой Анаксимандра, жившего недалеко от Милета; с учетом известной репутации Пифагора как человека, предпринимавшего дальние путешествия, представляется вероятным, что он лично слушал Анаксимандра, хотя источники не говорят об этом. Гекатей Милетский, современник Гераклита, играл главную роль в организации Ионийского восстания 499–494 гг. до н. э. и путешествовал на дальние расстояния. Он мог бывать в соседнем городе Эфесе, и его способности к публичной деятельности вряд ли позволили ему избежать знакомства с Гераклитом, служителем местного храма. Гекатей был известен как географ; с учетом связи космологии и географии в те времена Гекатея, вероятно, примыкает к цепи космологических философов Милета [Guthrie, 1961–1982, vol. 1, p. 74, 173; DSB, 1981, vol. 6, p. 212].

⁶ Сходным образом античные источники приписывали происхождение <идей> атомиста Левкиппа и Милету, и Элее [Guthrie, 1961–1982, vol. 2, p. 384]. Элея была ионийской колонией, а Милет был наиболее активным колонизирующим центром Ионии [Barracough, 1979, p. 75].

и осознал это. Пифагорейцы, с их доктриной чисел, как может показаться, представляли собой некоторую параллель Гераклиту, но сомнительно, что поколение самого Пифагора рассматривало числа иначе, чем как конкретные понятия; доктрина числовых Форм ясно просматривается только через четыре поколения философов, у Платона, хотя она и могла появиться в промежуточный период в самой пифагорейской школе.

При жизни Гераклита Парменид также преодолел границу <конкретного> и поднялся к высшему уровню философской абстракции. Знаменитый монизм Парменида, основанный на логических аргументах о том, что Бытие не может быть самим собой, если оно включает различения или перемены, без сомнения, является ответом на теории элементов и, вероятно, также на учение Гераклита [Guthrie, 1961-1982, vol. 2, p. 23-24]. Учитывая все это, можно утверждать, что внутренняя структура интеллектуального сообщества уже начала разворачиваться по своему автономному пути. Парменид загадал загадку, а говоря более строго, обеспечил глубокое затруднение — такое, чтобы было над чем работать интеллектуалам. Тем самым он выделил особое пространство, уже ничем больше не обязанное народным религиозным понятиям. С этого времени, когда граница между философией и религией стала заметной, философам следовало делать самостоятельные вклады и они могли вырабатывать собственные философские религии. Также Гераклит со своим понятием *логоса* дал некое абстрактное орудие, которое могло быть модифицировано для самых разных применений в этой борьбе внутри интеллектуального мира.

Затем в жизнь данного, все более усложняющегося интеллектуального сообщества вновь вмешались внешние факторы. Следующие два поколения видели демократические революции, геополитические сдвиги Персидских войн и их следствие в виде афинского империализма. В результате этих событий послы и беженцы отправлялись путешествовать по греческому миру. В их среде появились странствующие софисты, люди, которые, как правило, не были прочно где-либо укоренены, как ранние досократики с их личным состоянием или более прочной политической позицией. Поиск пропитания был стимулом для появления платного образования, а тем самым — для подъема профессионального учительства и организованных школ [Kerford, 1981]. Основными в доктринах софистов являются политические темы, связанные с окружающей социальной средой, особенно их дискуссии о *nomos* (законе, обычае), противопоставленном *physis* (природе), и об источнике нравственной и правовой обязанности. Софисты прославились тем, что учили спорить по любому вопросу с противоположных позиций, зарабатывая на жизнь продажей практического мастерства, полезного гражданам для участия в публичных судебных разбирательствах, которые практиковались в демократических городах-государствах. Но софисты были также наследниками процессов внутреннего развития в интеллектуальном сообществе. Они спорили на уровне абстрактных принципов, а не конкретных

случаев, причем религиозные овеществления (реификации) для них были уже делом прошлого. Отчасти шокирующее впечатление, оказываемое ими на обывателей, было следствием того, что софисты являлись интеллектуальным авангардом; вполне естественно, что они обычно вызывали враждебность со стороны обывателей, приверженных реифицированным сакральным объектам и настроенных против космополитов, действующих на более высоком уровне абстракции.

Софисты выстроили новую позицию в интеллектуальном поле. Это была техника осознанной игры с парадоксами, противостояния другим интеллектуальным позициям с помощью несообразностей, выявленных благодаря более абстрактному анализу. Изначально их культурный капитал восходил к прорывам Гераклита и Парменида, теперь уже очищенным от онтологического содержания. Доктрина Гераклита была взята в целом как утверждение о потоке, но без учета царящего над потоком *логоса*. Учение Парменида было взято как источник парадоксальных суждений о невозможности изменения. Две великие противоположности были объединены в утверждение о невозможности непротиворечивого мировоззрения. Сам Парменид обучал в сети софистов, в то время как в Эфесе последователи Гераклита вызывали много шума своими дерзкими противоречиями. Один из их числа, Кратил, как считалось, вообще отказался говорить и мог только жестиковать, чтобы избежать противоречия самому себе [Guthrie, 1961-1982, vol. 2, p. 358]; он объявляется в Афинах во времена Сократа и Платона. Это место в интеллектуальном строе затем будет занято мегариками и скептиками, причем намного позже времени исчезновения внешних политических условий, изначально сделавших возможным само появление софистов.

Вплоть до поколения Сократа мы видим многих претендентов на интеллектуальное внимание, но в долговременном плане утверждают себя лишь четыре позиции. Искатели первоэлементов разделяются на три устойчивые школы: атомистов, которые держатся строго материалистической позиции и противостоят аргументам Парменида с помощью воззрения о сочетании твердых элементов Бытия, движущихся в пустоте; на другом конце были пифагорейцы, все ближе подходившие к понятию Числа как некой абстракции над материальным уровнем; середину занимала доктрина четырех первоэлементов (стихий) Эмпедокла, сохранявшаяся главным образом в школах врачевания в форме теории четырех темпераментов. Четвертая позиция состоит в порождении парадоксов и в релятивизме — той области, в которой рассматривается сама природа аргументации и некое самосознание относительно природы логики и абстракций. Короче, это были три субстанциональные позиции и четвертая, которую можно выразить формулой «чума на все ваши дома».

Сократ — это центр сети, ее ось (см. рис. 3.2); он соединен фактически с каждой цепочкой, предшествующей ему по времени, причем часто через противостояние и спор; от Сократа же происходит большинство организованных школ следующего поколения. Именно эта сетевая центральность Сократа является

источником его славы. На самом же деле, как я считаю, оригинальность Сократа преувеличена. В отзывах его современников, особенно Аристофана и, вероятно, других драматургов [Guthrie, 1961-1982, vol. 3, p. 40], Сократ изображается как еще один тараторящий проповедник учения физических космологий, еще один член линии Анаксагора; когда Сократ был приговорен к смерти в 399 г. до н. э. за нечестивое отношение к официальной религии, это было почти такое же обвинение, какое было предъявлено Анаксагору, изгнанному из Афин около 430 г. до н. э. То, что передано в Платоновых диалогах, — это во многом собственные изощренные эпистемологические размышления самого Платона, а теория Форм представляется Платоновым обобщением пифагорейской философии чисел.

Тем не менее, даже если Сократ является лишь эмблемой, он представляет решающее изменение структуры интеллектуальных сетей. То, что «Сократ» действительно совершил (в сочетании с «Платоном»), так это перегруппировку интеллектуальных позиций: тогда как софисты разрабатывали данный материал с релятивистской (и политически либеральной) точки зрения, Сократ/Платон

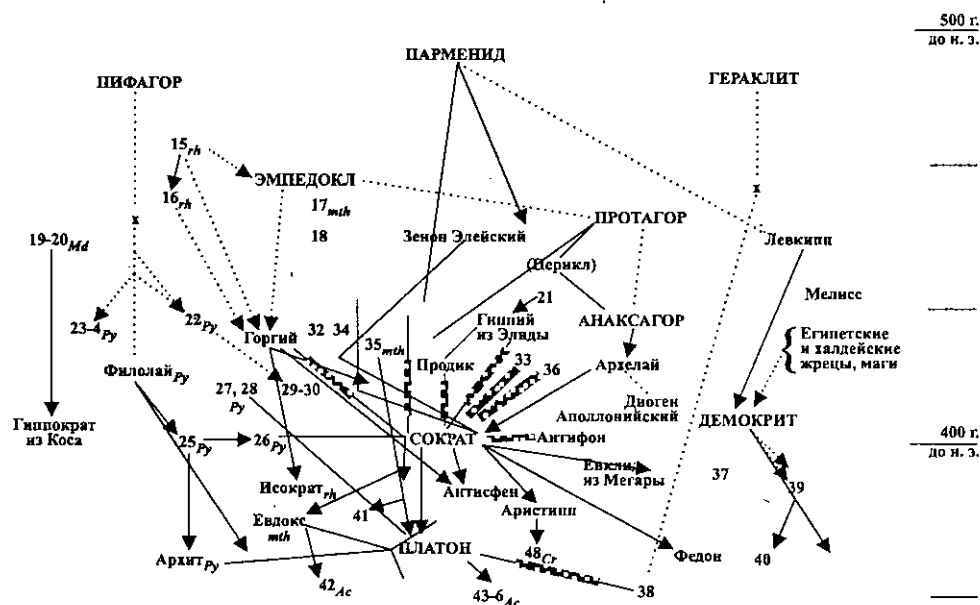


Рис. 3.2. Централизация греческой сети в Афинах, 465–365 гг. до н. э.

————— = личное знакомство
 = вероятное знакомство

—————> = связь «учитель — ученик»
 - - - - - = конфликтная связь

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Строчные = второстепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)

(номер или имя в скобках) = нефилософ

Py = пифагореец

rh = ритор

Ac = академик (из Платоновой Академии)

Cr = киренаик

mth = математик

сочетали его с трансцендентной онтологией, пришедшей от пифагорейцев, а также укрепили его онтологической головоломкой, завещанной Парменидом. Релятивизм и диалектика все еще скрепляют данную позицию: у Платона это противоположность, с помощью которой задается само учение о Формах. Для Сократа, скорее, диалектика сама по себе остается центральной; хотя у него и были связи с богатыми консервативными патронами (и ему не нужно было вести жизнь, полную коммерческой суеты, за которую он высмеивал соперников-софистов), он, кажется, установил равновесие между возможностью вечных истин и стандартов и аргументами релятивизма. Большинство философов — отпрысков Сократа в следующем поколении — взяли какую-то часть этого релятивистского наследия, в особенности Евклид из Мегары, подчеркивавший интеллектуальную роль логики, и Антисфен, учивший, что недоверие к интеллектуальной позиции должно стать жизненным долгом и тем самым давший начало подъему кинизма. Мы должны сюда включить еще одного ученика Сократа (и софиста-ритора Горгия) — Исократу, который полностью отвергал философию и создал платную образовательную систему, основанную только на риторике. Исократ — это ставший респектабельным софист; для него аргументирование является всего лишь техникой, лишенной каких-либо утверждений за или против истины и не имеющей какой-либо самостоятельной политической значимости.

Для тех последователей, которые оставались внутри философии, позиция Сократа может рассматриваться как повышение ставки в релятивистской позиции; в отличие от «наивной диалектики» софистов, Сократ и такие его последователи, как Евклид из Мегары и Платон, явно осознавали наличие диалектической аргументации, относящейся к самой диалектике. Было бы неверно заключить, что данная интеллектуальная область была полностью завоевана диалектическими и высшими по отношению к ней формами — эпистемологией и ценностной теорией <блага>. Среди ровесников Сократа самым значительным был Демокрит, который разработал наиболее всеобъемлющую онтологию, причем на материалистической основе. В структурном плане Демокрит и Сократ разделяют интеллектуальное пространство в соответствии с альтернативными способами того, как делать философию: один — систематизатор предшествовавшей онтологической рефлексии (включая, по-видимому, большую долю математики, воспринятой от пифагорейцев и откуда-то еще); другой — напористый пропагандист метода открытия новых интеллектуальных проблем.

Как долго Живут организованные школы?

выводы очевидны: нам следует рассмотреть социальные условия деятельности Платона и Аристотеля и, возможно, основание эпикурейской и стоической школ — этого поколения упадка, в котором классическая философия стала

увядать. Начиная с этого момента у читателей, получивших образование в западной философской традиции, появляется искушение перевести внимание сразу на период через тысячелетие или позже, когда философия вновь пробуждается. Платон и Аристотель являются великими классиками, а сопутствующие им практически до самого конца греко-римской античности маневры мириадов школ представляются исторически маргинальными.

Процесс формирования «классики» не может быть понят таким образом. Лишь через весьма продолжительное время Платон и Аристотель были подняты на такую высоту, которая, по сути дела, означала отрицание всех остальных. Их подъем кажется особенно неустойчивым, если мы сосредоточим внимание более на их доктринах, нежели просто на их именах. Школа Аристотеля отошла от позиций своего основателя почти сразу после его смерти, а затем через несколько поколений исчезла сама; после этого на протяжении античности, в большей части исламской традиции и в раннем Средневековье были заметны лишь фрагменты «аристотелевской» философии, причем искаженно — как один из видов идеализма. Только благодаря Аверроэсу и его влиянию на христианский мир около 1250 г. Аристотель стал «Философом», знакомым нам из нашей системы образования. Имя Платона было знаменитым в течение большего времени и более непрерывным образом, но его Академия существенно трансформировала сдвиг в содержании преподавания, несколько раз резко меняя воззрения — то склоняясь к религии эманации, то к скептицизму. Эпистемологическая острота Платоновых диалогов, которой восторгаются философы с начала Нового времени, является избирательной интерпретацией, однако она вовсе не господствовала в сетях, следующих за Платоном.

Крайне важно проследить эти сети на протяжении античности, и не только ради контраста, высвечивания пиков в противоположность долинам, а из-за предчувствия, что эллинистическая эра представит лучшее зеркало для нашего собственного времени, чем золотой век основателей. Сущность философского творчества заключается не в гении индивидов, но в структурных **перерывах** (сбоях), которые происходят согласно закону малых чисел. Здесь мы сталкиваемся с вопросом, оставшимся пока без ответа: если расширение и сокращение числа линий преемственности структурируют паттерн творчества, то чем объясняется существование самих этих интеллектуальных родословных?

Школы мысли, укорененные в межпоколенных сетевых линиях преемственности, лучше способны воспроизводить себя, когда они опираются на организации с материальной-собственностью и бюрократической иерархией. Сдвиги в этом твердом организационном стержне побуждают к перегруппировкам, которые в свою очередь структурируют интеллектуальное пространство согласно закону малых чисел. Чтобы это продемонстрировать, рассмотрим паттерн организованных школ в течение всего греко-римского периода (см. рис. 3.3).

Первой организованной школой в Греции было пифагорейское братство. Оно представляло собой тайное общество с собственными чинами, или рангами, и религиозными практиками [DSB, 1981, vol. 11, p. 219-220; Guthrie, 1961-1982, vol. 1, p. 173-181; Burkert, 1972]. Школа также имела имущество, собственные строения, такие как крепости в Кротоне, Метапонте и Локрах в Южной Италии (см. карту 1). В ранней фазе школы, в активный период жизни самого Пифагора (ок. 530-520 гг. до н. э.) и в течение двух последующих поколений, данное братство было явно политическим, управлялось с помощью поддержки местной аристократии и, вероятно, пополнялось из ее рядов. В результате демократического восстания, захлестнувшего Великую Грецию около 450 г. до н. э., были сожжены дома встреч братства. Пифагорейцы ушли в Тарент, где еще главенствовал Архит, когда около 390 г., а затем в 365 г. до н. э. его посещал Платон [DSB, 1981,

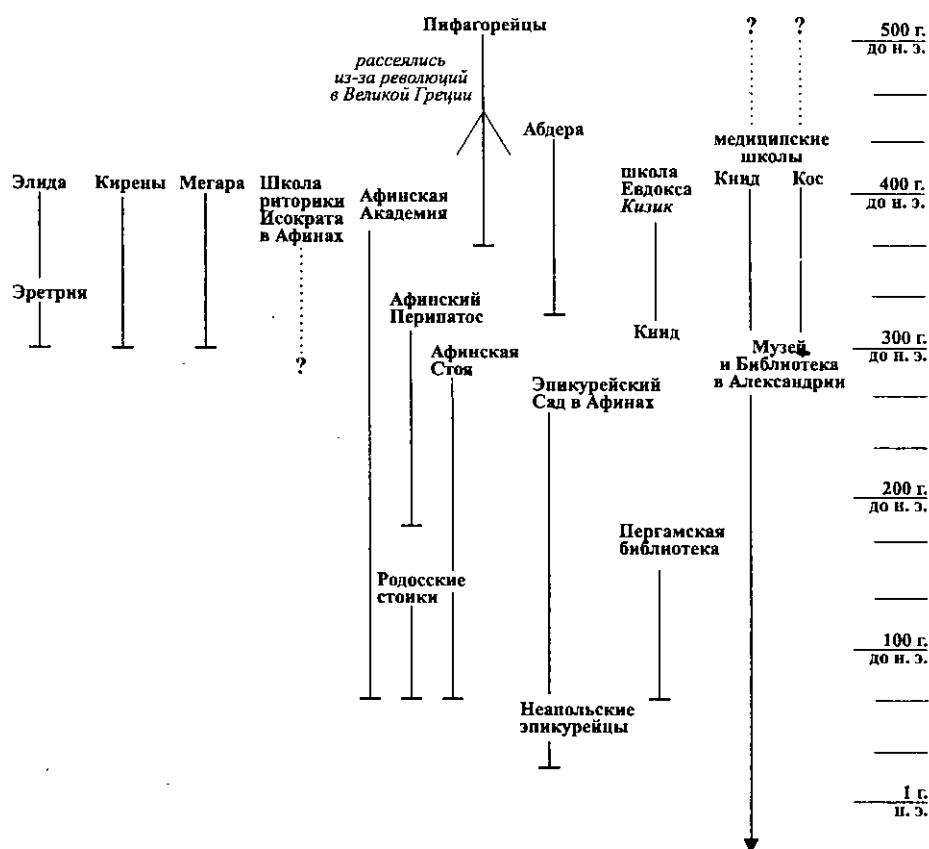


Рис. 3.3. Организованные школы греческой философии, 600 г. до н. э. — 100 г. н. э.

vol. 11, p. 24-29]. Остальные вернулись в Грецию, где во времена Платона существовал пифагорейский центр во Флие, маленьком городке на Пелопоннесе. В конце 400-х гг. пифагорейцы были уже вне политики и участвовали в общей тогдашней интеллектуальной жизни; считалось, что Филолай из Фив изложил в письменной форме и предал гласности их тайные доктрины [Guthrie, 1961-1982, vol. 1, p. 155]⁷. Вероятно, именно в течение этого поколения были проведены главные интеллектуальные инновации данной школы, особенно ее открытия в математике. К 350 г. до н. э. школа исчезла.

Около 470 г., по-видимому, существовала еще одна организованная школа в Абдере, включавшая последовательность учителей от Левкиппа и Демокрита и далее [Guthrie, 1961-1982, vol.2, p. 382]. Она также скорее была ритуальным братством, чем платной школой. Школа существовала в течение пяти поколений вплоть до 330 г. до н. э., включая ветвь в своей метрополии — Теосе (Абдера была колонией), уже вне Ионийского побережья. Навсифан, учивший в Теосе, познакомил с этой школой Эпикура.

Сразу после 400 г. до н. э. интеллектуальное сообщество открыло для себя школы как такую институциональную структуру,⁸ которая может целенаправленно создаваться. Тогда же начался бум создания новых школ, который привел к кризису в пространстве внимания, поскольку превысил пределы закона малых чисел. Школы создавались, отчасти по образцу пифагорейских, как религиозные братства, живущие сообща на основе дарованной собственности. В другом аспекте это были первые школы высшего образования, которые выходили за пределы элементарного обучения юношей в городе-государстве — *эфебов*, занимавшихся одновременно атлетикой и военной муштрой с некоторым обучением музыке и поэзии [Маггоц, 1964]. Философские школы придали формальные и материальные основания платному обучению специальным предметам, причем зачинателями этого были софисты.

Академия, основанная около 380 г. до н. э. в Афинах, первоначально была парком и общественной гимназией вне города; Платон постепенно выкупил сад и построил дома для учащихся и приезжих [DSB, 1981, vol. 11, p. 27]. Члены Академии проводили совместные трапезы (следуя примеру пифагорейцев), от них ожидалось также финансовые вклады, соответствующие средствам каждого. Платон назвал своего преемника; впоследствии схолярх избирался. Эта организация признавалась на законных основаниях как религиозное братство, посвященное Музам, а значит, как сообщество с передаваемой собственностью. О внутренней организации других школ, основанных в то же время, известно меньше. Были знамениты следующие школы: в Мегаре, в одном дне пути от Афин; в Элиде около места проведения Олимпийских игр в северо-западной части Пелопон-

⁷ Известно, что Платон заплатил царственную цену в 40 мин (около 4 000 драхм) за книгу [Kirk, Raven, and Schofield, 1983, p. 324].

неса (120 миль от Афин) также была философская школа; а из более отдаленных — школа в колонии Кирены на Африканском побережье, а также школа в Кизике — милетской колонии в Пропонтиде (Мраморном море) в Малой Азии.

В тот же период были основаны школы другого типа: Исократ, как и почти все остальные основатели, ученик Сократа, учредил в Афинах первую школу риторики [Marrou, 1964, p. 119-136, 267-281]. Школа Исократа послужила образцом организации высшего образования в греческом и римском мире, в количественном отношении затмевая школы философии. В последующие столетия риторики и философы соперничали между собой как профессионалы в области высшего образования [Marrou, 1964, p. 287-290]. Еще одно институциональное достижение, более тесно связанное с философией, появилось на одно поколение раньше (в конце 400-х гг.), когда Гиппократ основал свою школу медицины на острове Кос, что на юго-западной окраине Ионийского полуострова; это было реформаторское движение во вполне традиционном шаманистском медицинском центре последователей Асклепия. Ученики и коллеги Гиппократа достаточно быстро разделились на несколько групп; причем появилась соперничающая медицинская школа в Книде, соседнем порту на материке [DSB, 1981, vol. 6, p. 422^424]. Теперь интеллектуальная область начала делиться еще в одном измерении в дополнение к разделению между соперничавшими позициями, подверженными закону малых чисел: риторика и медицина в конечном счете стали самостоятельными профессиональными сферами, будучи областями внимания, все более и более отсекаемыми от философии. Но в поколениях основателей эти дисциплины включались в борьбу внутри центрального интеллектуального пространства, обостряя кризис переполнения. Медицинские школы были носителями некоторых главных философских позиций; в деятельности риторов имелись пересечения с работой школы Аристотеля, поскольку Аристотель включал их понятия в качестве ключевых компонентов своего философского синтеза.

При последующих поколениях назревал кризис, связанный с законом малых чисел. Материальная основа интеллектуальной жизни была реорганизована коренным образом. Большинство школ, ответвившихся от Сократа, процветали два или три поколения, а затем умирали. Школа Элиды в период третьего поколения была перемещена Менедемом на его родину в Эретрию (на остров Эвбея, к северо-востоку от Афин), где просуществовала до своего исчезновения, а школа Кирены распалась на три ветви во время третьего поколения [Reale, 1985, p. 39^42, 55-56]. Глава одной ветви, «Феодор-атеист», был изгнан из Кирен, но позже получил политическую поддержку Птолемея в Александрии и с триумфом вернулся. Главе другой ветви Птолемей запретил читать лекции, поскольку проповедуемая доктрина призывала учащихся совершать самоубийства. Школа в Мегаре, не столь склонная к драматизму, но изощренная в логике, сходным образом процветала в течение трех поколений, а затем исчезла. Школа Евдокса в Кизике, которая поддерживала связи с Академией посредством взаимных посещений,

переместилась в Книд, вероятно, в ответ на военные успехи персов; в ней была весьма высока творческая активность, особенно в математике и астрономии, но в течение двух поколений школа угасла [DSB, 1981, vol. 4, p. 465-467]. В тот же период прекратили существование школа пифагорейцев и школа в Абдере. В данный перечень потерь мы можем добавить две медицинских школы последователей Гиппократ⁸.

Волна реорганизации прошла в поколениях, живших непосредственно до и после 300 г. до н. э. Погибло столь много школ, что появилось место для новых школ через новое сочетание культурного капитала старых. Аристотель основал свой Ликей в Афинах в 335 г. до н. э. в подражание Академии. Эпикур организовал свое общество Сада в 307 г., Зенон из Кития основал свою школу Стой (стойей назывался портик в Афинах, где он читал лекции) около 302 г. до н. э. Из старых школ выжила только Академия.

Эти четыре афинские школы господствовали в интеллектуальной жизни в течение двух столетий. Тогда и устанавливается стабильность, что вполне соответствует закону малых чисел. На рис. 3.3 мы видим еще одну организованную школу — Александрийские Музей и Библиотеку.⁹ Но данная школа не являлась доктринальным соперником четырем философским направлениям. Сети со штаб-квартирами в Афинах учреждали заморские отделения. У перипатетиков и стоиков были сильные связи в Александрии. Основание там Музея и Библиотеки произошло благодаря влиянию Деметрия Фалерейского, ученика Теофраста и друга Аристотеля. Мотивирующим фактором после раздела наследниками империи Александра стало соперничество за геополитический престиж⁹. Ни Библиотека, ни Музей не были обучающими учреждениями, что оставляло главенство в образовании афинским школам. Однако в Александрии велась подготовка в частных школах, и после развала афинских школ около 50 г. до н. э. синкретичные философии в значительной мере базировались, кажется, именно в Александрии вплоть до 500 г. н. э. У эпикурейцев также были внешние отделения, но интеллектуальное лидерство твердо удерживали Афины. Сообщества в периферийных

⁸ Цепь учителей на острове Кос прослеживается вплоть до 289 г. до н. э.; после этого ее лидеры, такие как Герофил (№107 на рис. 3.5) и Эрасистрат (№108), переехали в Александрию [DSB, 1981, vol. 4, p. 104, 382; vol. 6, p. 316]. Это была, скорее реорганизация, чем интеллектуальная смерть; врачебные доктрины одновременно появлялись в Афинах как ответвления школы Аристотеля; особенно это касается Диокла (№76), формализовавшего материалы Гиппократ с помощью категорий философии. На протяжении одного поколения медицина, как и естествознание, обрела устойчивую институционализированную форму — Александрийский Музей [von Staden, 1989].

⁹ Библиотека появилась при Птолеме I (царств. 323-283 гг. до н. э.) и сильно расширилась при его сыне Птолеме II (царств. 285-246 гг. до н. э.), о котором говорили, что он приобрел книжную коллекцию Аристотеля [OCCS, 1937, p. 22, 138, 241, 281; Hadas, 1954, p. 21-24]. Музей, основанный при Птолеме II, поддерживал ученых в области словесности, а также естественных наук. Вполне вероятно, что оба Птолемея покровительствовали отдельным ученым даже до создания этого формального института; Стратон был учителем Птолемея II до своего возвращения в Афины в качестве главы Ликей.

отделениях получали письменные указания из штаб-квартиры и от них ожидалась пересылка взносов¹⁰.

Самую бурную историю пережила школа перипатетиков: сначала волну антимакедонских настроений после смерти своего патрона Александра Великого в 323 г. до н. э., затем расцвет под руководством Теофраста. После смерти Теофраста его рукописи, а также рукописи Аристотеля перешли какому-то частному лицу в Скепсисе, маленьком городке в Малой Азии, возможно, в результате неприятия <школой> того, что *схολархом* стал Стратон [Guthrie, 1961-1982, vol. 6, p. 59]. Хотя доктрина школы в это время изменилась, сама школа жила еще в течение шести поколений. Но после 100 г. до н. э. мы больше не слышим о каких-либо *схολархах* в Перипатосе¹¹.

Всем афинским школам пришел конец вскоре после 100 г. до н. э. вследствие внешнего потрясения — римского завоевания¹². Еще раньше начали расшатываться <организационные> основы деятельности школы стоиков в Афинах. Одна библиотека была учреждена в Пергаме около 190 г. до н. э. аттилидскими царями в результате их открытого соперничества с Птолемеями в Египте; другая была создана на Родосе около 100 г. до н. э. [OCCL, 1937, p. 64]. Панеций сначала обучался в Пергамской библиотеке под руководством ее главы Кратета Стоика около 165 г. до н. э. [EP, 1967, vol. 6, p. 22]. В первом поколении после 100 г. до н. э. Посидоний сделал школу стоиков на Родосе гораздо более знаменитой, чем школа в Афинах, где он сам учился у Панеция [Reale, 1985, p. 434]. Но после Посидония родосская школа стала угасать и о школе в Афинах нет никаких вестей.

Каждый эпизод изменения в материальной основе приносит новое членение интеллектуального пространства. На рис. 3.3 легко можно увидеть открытие области интеллектуальных организаций, произошедшее около 400 г. до н. э.; затем — преобразование школ около 300 г. до н. э., когда большинство (семь из девяти) существовавших в то время школ исчезли, а вместо них появились три

¹⁰ Эпикур ранее преподавал в Лампсаке (у Геллеспонта) и Митиле (на острове Лесбос, северо-восток Эгейского моря), где он собрал первое сообщество своих последователей. Другие ранние ветви <школы> появились в Антиохии и Александрии [Long, 1986, p. 17]. Эпикурейское сообщество было организовано по рангам, с мудрецом на вершине (самим Эпикуром и его преемниками), за которым следовали младшие лидеры, помощники и ученики [Rist, 1972, p. 9-12]. Вероятно, подчиненные сообщества и низшие ранги включали обычных людей, которые оказывали материальную поддержку интеллектуальной элите.

¹¹ Цепочки «учитель — ученик», которые мы можем проследить вплоть до 50 г. до н. э. на примерах Академии, стоиков и эпикурейцев, обрываются после 200 г. до н. э. у аристотеликов, хотя сохранились отдельные имена значительных фигур этой школы в следующих трех поколениях, а *схολарх* Перипатоса вместе с главами Академии и Стой входил в делегацию афинских послов, направленных в Рим в 156-155 гг. до н. э.

¹² Старая Академия была опустошена физически; Антиох из Аскалона (ум. в 68 г. до н. э.) читал лекции в гимназии около Агоры, поскольку первоначальная собственность <Академии>, вероятно, была утеряна [Dillon, 1977, p. 60, 232]. После 50 г. до н. э. эпикурейский Сад был продан и школа уже не функционировала в Афинах [Reale, 1985, p. 183-184, 413].

или четыре другие¹³. Организационные поворотные моменты также являются интеллектуальными поворотами. Долго живущие школы, такие как Академия и Перипатос, претерпели смещения своих доктрин, причем каждый раз — в ответ на перегруппировку во всем поле. Еще один крупный период доктринального сдвига совпал с организационным поворотом в 100-50 гг. до н. э., когда формальные школы были замещены чисто личными связями ученичества между философами.

Более того, интеллектуальное пространство может быть заполнено не только формальными организациями. Личные сети учителей, учеников и соотечественников в типичных случаях осуществляются через каналы формальных школ, когда последние существуют. Организационный паттерн, обобщение которого представлено на рис. 3.3, отображен на сетевом уровне на рис. 3.2-3.5. Количество фракций в пространстве внимания иногда превосходит число формальных школ, которые я перечислил, причем расщепление неформальных сетей также вносило свой вклад в напряженность, связанную с действием закона малых чисел. Неформальные сети господствовали среди большинства досократиков; не было настоящей школы в Милете, и, на мой взгляд, их не было ни в Элее, ни в Сицилии. Большинство тамошних интеллектуалов были вовлечены в политику, жили за счет своего личного состояния либо зарабатывали на жизнь в рамках политических учреждений, своими речами или врачебной практикой¹⁴. Софисты продолжили ту же модель; за исключением некоторых из них, таких как Протагор или Горгий, они стали заметными из-за взимаемой с учеников платы, что рассматривалось в аристократических кругах как шокирующее нововведение¹⁵. Сократ, который не слишком сильно отличался от софистов в интеллектуальном отношении, вполне осознанно и с достоинством жил за счет своих более богатых друзей в качестве гостя; то же отношение патрона к клиенту, называемому его «amicus», было престижной формой интеллектуальной поддержки в римский период [Rawson, 1985, p. 67]. Школа Исократ установила коммерциализированную модель взимания платы, которая, как кажется, становилась приемлемой в эллинистический период, но была опять низведена на некоторое время в связи с римским завоеванием. Примерно к 200 г. н. э., когда были установлены официально оплачиваемые должности для преподавателей риторики или философии или для городских врачей, это также рассматривалось как нечто вполне приличное, поскольку не предполагало продажи услуг за плату [Jones, 1964/1986, p. 1012-1013; ср.: Rawson, 1985, p. 170-171].

¹³ Эти числа увеличиваются, если включать сюда врачебные школы и Музей в Александрии.

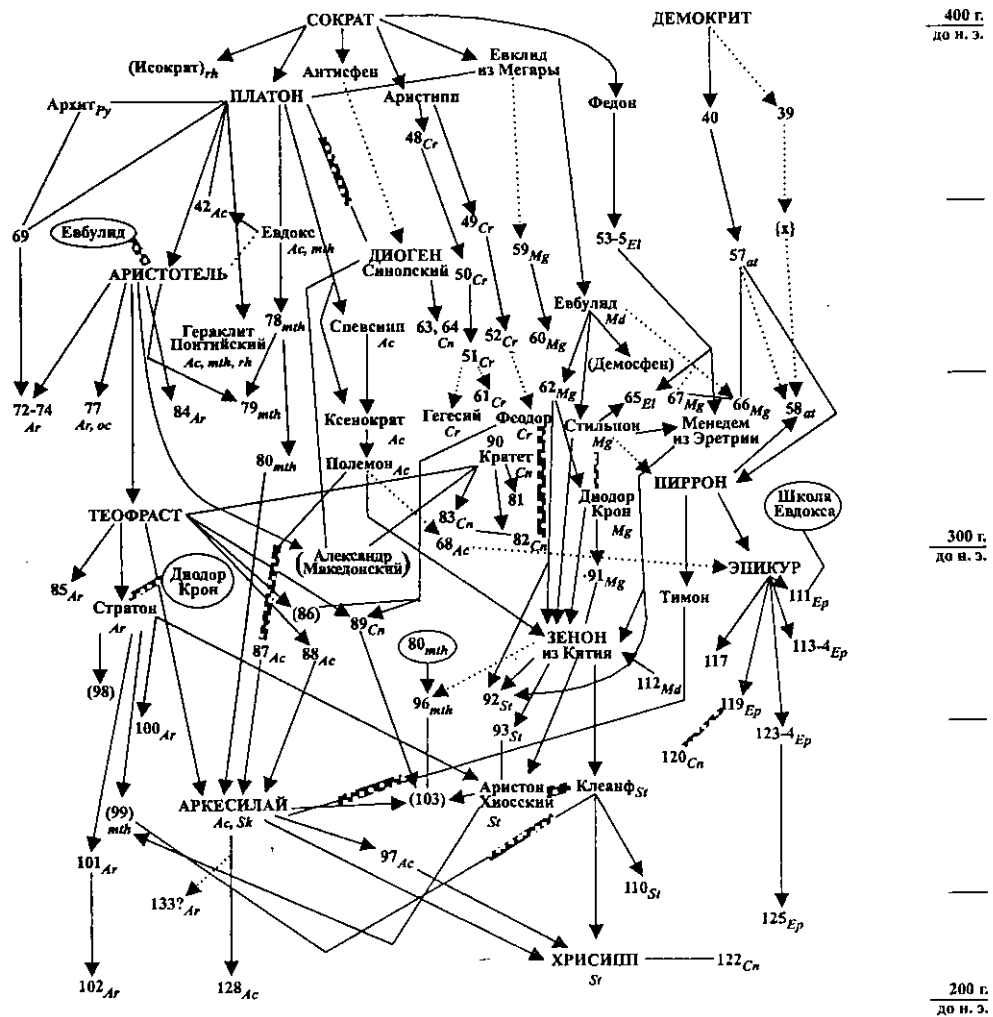
Зенон Элейский, например, был знаменит своим участием в демократических политических движениях; он якобы был убит тираном Элей или Сиракуз [DSB, 1981, vol. 14, p. 607-608]. Эмпедокл был деятельным как в политике, так и в практической медицине [Guthrie, 1961-1982, vol. 2, p. 131].

Но Горгий, Продик, Гиппий и другие также служили послами своих родных городов, а Протагору Перикл доверил писать первоначальные варианты свода законов [Guthrie, 1961-1982, vol. 3, p. 264, 270, 274, 281].

Хотя среди досократиков известны только две организованные школы и ни одна из них не уходит в прошлое дальше 500 г. до н. э., на рис.3.2 показаны пять-шесть цепочек личных связей, что уже достигает пределов закона малых чисел. Школа в Абдере (рис. 3.3) возникает вскоре после завершения милетской цепочки; можно было бы сказать, что интеллектуальное «пространство» для натуралистической или материалистической позиции было постоянно занято этими двумя прерывающимися цепочками (хотя между ними, возможно, и был реальный контакт,— как, например, предполагается в сообщении, что Левкипп был родом из Милета). Другие цепочки появляются в поколениях после 500 г. до н. э. и включают Гераклита, Парменида, Эмпедокла, Протагора и Анаксагора.

Поколение около 400 г. до н. э., видевшее распространение организованных школ — мегариков, киренаиков, академиков и т. д., — было фактически еще более переполненным (рис. 3.4). В это время появляются киники, которым предшествовал Антисфен и учение которых было впоследствии воплощено Диогеном Синопским. Киники вовсе не были организованной школой; действительно, их можно было бы назвать даже антишколой из-за кинической доктрины отказа от материального имущества, от каких-либо социальных обязанностей и ответственности. Движение киников дополняет паттерн интеллектуального соперничества 300-х гг. до н. э.; при всей своей склонности к индивидуализму оно имело ту же продолжительность жизни, что и большинство других «второстепенных» сократических школ. Последователь Диогена Кратет был последним «чистым» киником. Все движение охватывало только три поколения: от Антисфена, который в целом жил так, как было принято; через Диогена, который радикализовал данную позицию, переводя ее из интеллектуального плана в план безусловного долга как образа жизни; кончая Кратетом и его современниками. Другие последователи превратили позицию киников в формулу популярной литературы при написании пьес, диатриб и сатир, что обеспечивало основу материальной поддержки [Reale, 1985, p. 35-37]. Среди всех философских позиций кинизм завоевал наибольшее внимание публики благодаря безусловному обязательству жить в соответствии со своим учением, а термин «философ» стал вызывать в воображении прежде всего фигуру уличного проповедника в черных лохмотьях, презирающего все вещи этого мира. Тем не менее это движение исчезло около 300 г. до н.э. — в то же время, что и большинство его соперников.

Скептики также были скорее движением, чем школой. Опять же у них были предшественники до знаменитого Пиррона, изложившего это учение. Стиль парадоксальных суждений витал в воздухе еще со времен последователей Гераклита и Парменида около 450 г. до н. э. Многие скептические темы включила в рассуждения мегарская школа логики. Пиррон представляется значительным, потому что сделал скептицизм настоящим долгом; он будто бы отказался выбирать между альтернативами даже в повседневной жизни, причем его водили друзья, чтобы предохранить от ушибов [D. L., 1925, ix, p. 61; ср.: Frede, 1987, p. 181-



183]. Тем не менее, основываясь на ином интеллектуальном содержании, он на деле занял ту же позицию, что и киники. Ученик Пиррона Тимон систематизировал данную доктрину, но не пытался по ней жить. В следующем поколении больше не было независимых скептиков; вместо этого скептицизм был принят на вооружение одной из организованных школ, а именно академиками, благодаря революции, произведенной Аркесилаем.

Добавление неформальных линий преемственности к формальным школам подкрепляет общую модель. Они делали еще более напряженной конкуренцию за интеллектуальное пространство в 300-х г. до н. э., продолжались в течение нескольких поколений, а затем исчезали или вливались в малое число выживших фракций.

Кризис закона малых чисел и творчество в поколении после Сократа

Время жизни трех поколений от учеников Сократа до 300-х гг. до н. э. было периодом структурного кризиса философского сообщества. Закон малых чисел существенно нарушался. Вначале появилась новая организационная форма. Полдюжины формально организованных школ бросилось в это новое пространство, в то время как две более старые школы еще продолжали работать (пифагорейская школа и школа в Абдере); вдобавок появились два движения жизненного стиля, так сказать неорганизованные антишколы: скептики и киники. Во всех новых школах прослеживается изначальный взрыв творчества и интеллектуальной энергии, разбуженной открывающимися структурными возможностями. Школы разделяли уже имевшийся культурный капитал, применяя его в ходе движения по расходящимся направлениям и разрабатывая его в явном виде друг против друга.

Евклид и мегарская школа восприняли метафизику Парменида в самой чистой форме. Они декларировали, что Бытие всегда едино и что «единственным благом является то, что всегда одно и то же» [Reale, 1987, p. 281-282, 374]. Евклид придал этический характер элеатской метафизике, основывая в явном виде этические стандарты Сократа в некоторой объективной онтологии. Грубо говоря, это была та же «беговая дорожка», на которую ставил Платон; поэтому не удивительно, что мегарская школа полемизировала с Платоном, критикуя его за разбиение чистого Бытия на множественность Идей, а затем — Аристотеля за его концепцию возможности как дополнительного измерения Бытия. На протяжении последующих двух поколений мегарская школа сохраняла свою значительность. Она отошла от элеатской метафизики и все больше внимания уделяла развитию формальной логики и знаменитому мастерству вести споры, что характерно для таких философов, как Стильпон и Евбулид, известных своими парадоксами, причем их последователей прозвали эристиками (полемистами) за придирчивость в

спорах. Это обеспечивало мегарикам внимание публики, но также все больше смещало их на ту же «беговую дорожку», которую уже занимали скептики и киники; в конце века мегарики слились с киниками, а в конечном счете — со стоиками.

Антисфен, избрав иное направление, выдвигал на передний план диалектическую сторону метода Сократа, причем с особым упором на противопоставление остальным школам мысли. По-видимому, он был материалистом, возвещая в пику Платону, что существует лишь телесное; он считал, что боль — это благо, цитируя при этом героические истории о подвигах Геракла [Reale, 1987, p. 367-370]; таким образом, он занимал противоположную сторону по отношению к гедонистической школе Аристиппа. Антисфен также насмехался над самим интеллектуальным спором, утверждая невозможность того, чтобы два человека противоречили друг другу. Был или нет Диоген учеником Антисфена — Антисфен отвергал практику формального обучения последователей, которой тогда следовали его соперники, — но Диоген продолжал заполнять данную ячейку интеллектуального мира, делая себя во всех отношениях образцом антиусловностей. Диоген предпринял изощренную попытку стать антиинтеллектуалом среди интеллектуалов, насмешником надо всем. Его последователи, в той степени, в которой они сумели себя утвердить, придали насмешке, так сказать, институциональный характер, переведя ее в литературную форму.

Скептиков мы уже отмечали. В некоторых отношениях Пиррон и Тимон играли на том же поле, которое уже занимали мегарские логики, когда отвергли любые положительные доктрины типа элеатской метафизики; они делали скептицизм не столько эпистемологическим аргументом, сколько жизненным стилем, что, в свою очередь, отбросило их на территорию киников. Не удивительно, что все эти три сетевые линии преемственности не были стабильными, хотя центральной интеллектуальной доктрине скептицизма еще предстояла долгая история при смене целого ряда новых организационных основ.

На протяжении жизни всего интеллектуального сообщества эти школы стали «третьестепенными»; однако в свое время они привлекали самое большое внимание. Выбранная ими дорога наиболее тесно соприкасалась с обыденными заботами, а такие личности, как Антисфен, Диоген, Кратет и Пиррон, превращали себя в драматических героев в глазах публики¹⁶. Это также было верно для Аристиппа и его школы киренаиков. Аристипп следовал субъективистской линии, состоящей в том, что для нас существуют только ощущения; он вывел отсюда этическое заключение, что индивид может управлять своим собственным счастьем.

¹⁶ Рассказывалось множество скандальных историй, например о Кратете и его жене Гиппархии, совокуплявшихся под покрывалом прямо на глазах публики, отдавших свою дочь в пробный брак на 30 дней и — в нарушение сексистских условий — посещавших вместе чисто мужские пиры [DL, 1925, vol. 6, p. 97; Reale, 1985, p. 381-382, 30-34].

ем. Аристиппа обожали, как и Сократа, за радостную безмятежность и ясность духа. Киренаики разрабатывали интеллектуальную позицию гедонизма наряду с идеалом мудреца, не подвластного мировой скверне. Эта позиция была чревата внутренними конфликтами; но именно конфликты обеспечивали интеллектуальную жизнеспособность данной школы на протяжении нескольких следующих поколений [Reale, 1987, p. 40-43, 384-386]. Гегесий утверждал, что целью жизни является удовольствие, но оно редко когда достижимо; поэтому жизнь безразлична, а самоубийство приемлемо. Его оппоненты противостояли такой скандальной доктрине, указывая на иные источники счастья в этом мире, где удовольствия малочисленны и преходящи. Феодор отдавал предпочтение внутреннему условию радости, основанной на мудрости, которая определялась как деятельность, не зависящая от законов и условностей, безразличная даже к пытке и смерти. Такие исполненные драматизма доводы привлекали большое внимание. Вследствие этого киренаики также сместились на ту же «беговую дорожку», которую занимали киники; после Гегесия, Анникерида и Феодора школа киренаиков исчезла, а логическая техника как мыслительное ядро ее гедонистической этики была воспринята эпикурейцами.

Срединную позицию между другими школами удерживала школа Федона в Элиде. Защищая доктрину беспристрастности, она обеспечивала свою интеллектуальную жизнеспособность благодаря противостоянию другим школам; в последнем поколении Менедем стал вести игру против доктрины мегариков о неизменном благе (также разделяемой другими школами), утверждая, что благо целиком принадлежит сознанию [Reale, 1987, p. 287-288].

Испытывая эффекты переполнения Пространства внимания> по закону малых чисел, некоторые из этих школ были обречены на короткую жизнь. В противоположность данному фону конкурирующих школ, Платон и Аристотель заняли интеллектуальные позиции, которым предстояло выиграть в плане долговременной значительности. Платон отличался от остальных отчасти широтой своего учения, а также тем, что твердо держался в центре серьезной интеллектуальной деятельности ради нее самой. Он избегал броских эффектов, характерных для движений жизненного стиля, предпочитая относительно общепринятую практику. Не то что бы у него не было политических или религиозных проектов; но их обсуждение не означало для него необходимости полного отказа от обычных обязанностей, полномочий или прав собственности. В любом случае, конкуренция за внимание на той стороне поля была уже весьма сильной. Пока были активны релятивистские диалектические школы, Академия занимала противоположный полюс, защищая трансцендентные истины. Платон со своими широкими интеллектуальными контактами привлекал любой возможный ресурс для защиты своей позиции. Окончательный распад школы пифагорейцев, произошедший при его жизни, развязал ему руки и позволил принять их доктрины, включая математику как образец Форм, а также (по-видимому) доктрину переселения душ,

которую Платон переработал на спекулятивной основе как воспоминание душой вечных Форм, известных из предыдущей жизни¹⁷.

Платон наследовал ячейку пифагорейцев в пространстве интеллектуальной жизни, но он не был одинок в использовании их наследства. Пифагорейцы уже в поколении около 430-400 гг. до н. э. сделали математиков публичными фигурами; их головоломки, такие как поиск квадратуры круга, способствовали взлету математической деятельности, что в значительной мере пересекалось с деятельностью сообщества софистов [Heath, 1921/1981, vol. 1, p. 220-231; Fowler, 1987, p. 294-308]. Не только Платон, но также Евдокс делал построения на этой основе; школа Евдокса в Кизике славилась прежде всего как школа математики и астрономии. Но она также была и полноценной философской школой, продвигающей доктрину Идей, причем во многом в той же форме, что и сам Платон [Reale, 1985, p. 63-64; DSB, 1981, vol. 4, p. 465-467], одновременно расходясь с ним в этике; приверженность этой школы гедонизму делала ее более близкой к кире-наикам. Школа Евдокса была в то время главным центром математического творчества; Платон получил определенную долю престижа математиков благодаря вовлечению некоторых из них, таких как Теэтет, Филипп Опунтский и Гераклид Понтийский; кроме того, сам Евдокс со своими последователями посещал Академию для преподавания наиболее сложных и передовых предметов.

Этот источник соперничества вскоре потерпел крах; школа переместилась из Кизика, а затем исчезла, обогатив математиками следующее поколение Академии. Возможно, какая-то борьба между двумя фракциями велась в самом Кизике; мы знаем об одном раннем последователе Эпикура, который вышел явно из кизикской математической школы, а также об обвинениях в адрес эпикурейства, распространенных в то время и исходивших из того, что по крайней мере одна из фракций возводила свою астрономию к вавилонскому поклонению звездам [Rist, 1972, p. 7]. Приблизительно в этот же период преемник Платона в третьем поколении на посту главы Академии (ок. 340-314 гг. до н. э.) Ксенократ некоторое время проповедовал поклонение звездам, делая астрономию священной практикой, связанной с демонологией [Dillon, 1977, p. 24-38; Cumont, 1912/1960, p. 29-30]. Общее движение представляется достаточно ясным: на протяжении одного поколения кизикская школа и Академия разделяли более или менее сходный запас идей, предоставив Платону свободу действий и возможность экспериментировать с другими интеллектуальными нитями. Когда кизикская школа прекратила существование, ее доктрины стали преобладать в Академии, а математика бы-

¹⁷ Нет свидетельств того, что сами пифагорейцы соединяли разработанную ими математику со своим учением о переселении душ. Сделать это предстояло Платону, поскольку он использовал культурный капитал пифагорейцев в новом контексте, а именно в конкурентной борьбе против активного интеллектуального фронта релятивистов, вооруженных осознанными логическими стандартами аргументации. Напротив, классические пифагорейцы явно не сталкивались с вопросами эпистемологии (ср.: [Morgan, 1990; Burkert, 1972]).

ла возвеличена как главная форма знания. Спевсипп, преемник Платона в 348 г. до н. э., перевел все внимание на сверхчувственную реальность и тем самым на числа как на первые принципы мироздания [Guthrie, 1961-1982, vol. 5, p. 459-461].

Дальнейшим следствием этого нового математического веяния стало отделение Аристотеля, желавшего основать свою собственную школу. Аристотель развивал доктрину о том, что числа не существенны, поскольку математика ничего не дает для понимания движения и изменения. Так как математическое учение об изменении в конечном счете доказало свою возможность, следовало бы сказать, что Аристотель не был заинтересован в том, чтобы математика развивалась в данных направлениях; структурная мотивация состояла в разрыве с математической фракцией, представляя при этом такую сторону Академии, которая¹⁸ придерживается нематематических устремлений. Аристотель, кажется, увлек за собой эмпирических исследователей, сначала взял их в биологические экспедиции в Эгейское море, а затем подключил своему начинанию в Афинах, бросившему вызов соперникам.

Академия в первых поколениях представляется достаточно недоктринерской. Не только Платон исследовал разнообразие позиций, как показано в ряде его собственных трудов, но Академия также включала специалистов, не обязательно сочувствующих его философии [DSB, 1981, vol. 11, p. 22-23]. Мы принимаем на веру, что Платон был «платонистским», также как мы считаем его безусловной звездой среди учеников Сократа. Но этот взгляд является результатом отсеивания по прошествии многих поколений. Давайте попробуем взглянуть с точки зрения прежней перспективы. Вместо того, чтобы считать «Платона» реифицированной вещью, чьи атрибуты мы уже знаем, давайте поместим себя в наполненную людьми сеть среди потоков культурного капитала и вихрей эмоциональных энергий, как они существовали в начале 300-х гг. до н. э.

То, что мы видим на рис. 3.4 и что отличает Платона от соперников среди других молодых учеников Сократа,— это широко простирающиеся сетевые контакты Платона. Он не был единственным, кто делал построения на основе математического наследия пифагорейцев; на стороне метафизики Элидская школа и (в ином ключе) мегарики продолжали развивать идею Бытия Парменида. Мы, современные люди, думаем о значении Платона прежде всего в контексте повышения им уровня эпистемологической рефлексии; но такого рода эпистемологическая строгость была очень высока и в мегарской школе, в следующих по-

¹⁸ Аристотель не всегда был враждебен по отношению к математике, поскольку сам внес вклад в формализацию доказательств, выявив роль определений, гипотез и аксиом (во «Второй аналитике»). Отмежевание Аристотеля от математики, вероятно, усиливалось по мере того, как вокруг Спевсиппа — его соперника за должность *схоларха* — стал складываться религиозный культ математики. И наоборот, позже аристотелевская школа повернула к математике как раз после того, как в Академии отказались от своей религии чисел и обратились к скептицизму.

колениях она на самом деле больше поддерживалась Евбулидом и Стильпоном, чем преемниками Платона. Тот факт, что их тексты не дошли до нас, а тексты Платона сохранились, не является просто исторической случайностью; скорее это результат структурного доминирования на протяжении поколений, отбравших тексты, которым предстояло быть возвеличенными в сравнении с другими текстами. В некотором важном смысле уход Аристотеля помог в долгосрочной перспективе конституировать «Платона» таким, каким мы и стали его считать. Разделение школы на линию Спевсиппа, которая возвеличивала математику как трансцендентный идеал всего знания и бытия, и на линию Аристотеля, сводившую этот идеал к части большего синтеза, кристаллизовало «платонизм» как один из полюсов в этой оппозиции. Принимая во внимание историю следующих восьми поколений, которые повернули Академию вначале к религиям поклонения звездам и мистической нумерологии, а затем к весьма неидеалистическому скептицизму, мы можем даже сказать, что в то время, когда у платонизма больше не было собственной активной основы, школа Аристотеля стала главной хранилищем памяти об идеально-типическом платонизме как некотором фоне.

Ключом к успеху для Аристотеля стало отчетливое сосредоточение на проблеме, порожденной разнообразием школ его времени, а также рефлексивное осознание того, как это разнообразие выросло из предыдущей истории философских школ. Соперничавшие школы также сознавали это развитие; современник Аристотеля Пиррон считал разногласие между школами явным свидетельством в пользу релятивизма. Аристотель был втянут в конфликт с диалектиками, о чем говорят, например, его диспуты с Евбулидом из Мегары. Отличительной чертой Аристотеля была противоположная интеллектуальная стратегия: преодолевать разногласия *через* синтез. Орудия, которые он разработал в этом процессе, являются его вкладом в философию, имеющим долговременное значение.

Неудивительно, что Аристотель и его школа создавали первые исторические трактаты о философии. История философии не только становится специальным жанром, но пронизывает многие аргументы Аристотеля, когда он выстраивает свою собственную позицию как ответ на давние и продолжающиеся споры. Отчасти учительский тон Аристотеля состоит в отстранении, с которым он проводит обзоры противостоящих позиций, пытаясь выявить сильнейшую сторону каждой доктрины, как он ее видит. Разумеется, и до Аристотеля были широко мыслящие интеллектуалы. Эмпедокл преподавал (если не писал об этом) знания о природе, медицине, религии, практической политике и магии; софист и математик Гиппий из Элиды был кладом энциклопедических знаний, которые он преподавал с помощью своей системы *мнемоники*; Гераклит Понтийский (во времена Платона и его окружения) был астрономом, ритором и чудотворцем [Reale, 1987, p. 179-180, 354; 1985, p. 65-66, 390-391; DSB, 1981, vol.6, p. 405]. Более сосредоточенный на чисто интеллектуальных материях, Демокрит занимался эпистемологией, физикой, математикой, географией, ботаникой, сельским хозяй-

ством, живописью и другими специальными науками и искусствами. Будучи поклонником Демокрита и доброжелательным критиком Эмпедокла, Аристотель строил энциклопедическую систему так, как будто он осознанно намеревался синтезировать все существовавшие соперничавшие школы и выступить посредником между ними.

Против Исократ и новой школы риторики Аристотель выставляет философски обоснованную теорию риторики и литературы; против школ жизненного стиля и спорщиков относительно блага он направляет систематический анализ этической доктрины, равно как и свою собственную доктрину среднего пути — защиту условности и умеренности. Он систематизирует логику и метафизику с учетом достижений всех существующих школ, и, таким образом, в рефлексивной абстракции он идет далее них. Даже качественная теория музыки, представленная его учеником Аристоксеном, направлена на подрыв соперничающей доктрины пифагорейцев, основанной на численной пропорции [DSB, 1981, vol. 1, p. 281].

Творчество Аристотеля состояло в нахождении механизма синтеза и, таким образом, в устранении чересчур крайних позиций противостоящих друг другу школ его времени. Наиболее значительным результатом стала его четырехчастная классификация причин как материальных, формальных, движущих и целевых, а также его различия возможного и действительного, субстанции и акциденции. Эти классификации пересекаются. Материальная причина (распознаваемая через субстанцию) является возможностью; формальная, движущая и целевая причины являются действительностью. С помощью этих орудий Аристотель распутывал головоломки элеатов и последователей Гераклита, связывал формы Платона и мир ощущений, отвергал позицию релятивистов, указывая на категориальные ошибки в "их рассуждениях. В то время еще шли горячие споры: мегарики выдвигали на передний план парадоксы досократиков о немыслимости изменения, а киники и скептики отрицали возможность как знания, так и этического суждения. С помощью своих аналитических различий Аристотель спасал и Бытие, и изменение; он нашел место для *nous* (ума, мышления) в материальном универсуме через различие потенциальных (возможных) и актуальных (действительных) компонентов разума; он ответил на спор о природе добродетели (естественна ли она либо основана лишь на установлениях), отличив естественную способность (возможность) делать добро от ее осуществления (актуализации) в общепринятых обычаях.

Аристотель, по-видимому, четко осознавал возрастание роли чисто грамматического подхода в недавно ставших популярными школах риторики. В то время как Исократ и его последователи обучали языку просто как технике или искусству, Аристотель изо всех сил старался соотнести базовые категории впервые появлявшейся систематической грамматики со своими философскими категориями. Недавно различенные части речи, существительные и прилагательные, а

также синтаксические отношения субъекта и предиката сопоставлены с его метафизическими различиями: субстанции и акциденции, вида и рода, возможности и действительности, а также с универсальной метафизикой причинности. Корпус трудов Аристотеля не только является всеобъемлющим, но также имеет свою архитеконику. Это пример синтезирующего подхода в его наиболее впечатляющей форме.

Стратегия Аристотеля оправдывала себя как в свое время, так и на протяжении долгой истории. Большинство соперничавших школ погибли, оставив поле последователям Аристотеля, вернее, лишь часть поля, в соответствии с законом малых чисел. Его концептуальное вооружение, появившееся в период интеллектуального маневрирования — наиболее интенсивный период из тех, что предстояло увидеть западной философии на протяжении дюжины поколений, показало свою пригодность в битвах, весьма отдаленных от времени жизни Аристотеля. Но сам процесс уменьшения числа школ трансформировал то поле, где стояла школа перипатетиков, и сместил ее собственную позицию дальше от синтеза, выкованного Аристотелем с таким трудом.

Эллинистическая перегруппировка позиций

около 300 г. до н. э. мы замечаем резкий сдвиг во всем поле <философствования>. Когда практически все старые школы и линии преемственности погибли, из их интеллектуальных остатков были созданы две новые главные организации¹⁹. Когда появились эпикурейцы и стоики, две оставшиеся старые школы — академики и перипатетики — сместили свои собственные основания в интеллектуальном пространстве: последователи Аристотеля — к материализму и эмпирической науке, академики — к скептицизму.

Эпикур воспринял атомизм абдерской школы и гедонизм киренаиков, чтобы сформулировать совершенно материалистическую доктрину в богословии, физике, психологии, эпистемологии и этике явно в параллель синтетическому стилю Аристотеля, но при отрицании существа его учения [Rist, 1972, p. ix]. Одновременно эпикурейская школа сместилась в пространство, освободившееся в результате упадка движений жизненного стиля. Организация эпикурейцев напоминала религиозное сообщество (хотя и при подчеркнутом отрицании какой-либо связи с традиционными божествами) с практикой коллективной жизни, поддерживаемой за счет средств участников и центрированной на квазирелигиозных

¹⁹ Вернее, их было три, если считать также Александрийские библиотеку и музей; однако последние вначале были связаны с аристотелевской школой и предоставляли некую альтернативную основу, позволявшую этой школе выжить в период политический потрясений, последовавших за смертью Александра.

церемониях в честь основателя [Frischer, 1982, p. 38-86]. Принять идеи и практики существующей интеллектуальной фракции — значит рисковать утратить в них собственную идентичность; но принять идеи тех, кто уже мертв, одновременно и безопасно и выгодно. Эпикур сформировал независимую идентичность, нападая на собственного учителя Навсифана, последователя Демокрита, и критикуя абдерскую традицию до такой степени, что отрицалось даже существование Левкиппа. Присвоение Эпикуром их капитала решило их судьбу.

Зенон из Кития при основании им школы стоиков добрался до гораздо более отдаленного прошлого в поисках особого ряда интеллектуальных предшественников: в состав предшественников вошли Гераклит со своей космологией изменения (включая такие специфические доктрины, как периодическое уничтожение мира огнем), Геракл как этический образец по Антисфену и символ преодоления боли, доктрина *логоса* как трансцендентного мирового порядка. Вначале стоики переняли кое-что из экстремизма киников и вызвали довольно большой скандал терпимостью к инцесту, а также доктриной о замене семьи сообществом мужчин с общими для всех женщинами [Bryant, 1996, p. 439]. Это отрицание условностей, ослабло в следующем поколении, а ко времени Хрисиппа стоики со своим уважением к внешней стороне стиля жизни заняли противоположную позицию относительно эпикурейцев (и их предшественников в этом отношении — киреаников и киников как противников моральных условностей). Выполнение кем-либо своего этического долга в рамках принятых социальных обязательств представляло собой учение, которое вызвало к секуляризованному высшему классу и давало стоикам широкую рыночную основу для соответствующей респектабельной формы образования.

По отношению к религии стоики заняли среднюю позицию в общественном мнении. Они объявляли храмы излишними, поскольку человеческий интеллект является частью божественной субстанции, а истинный храм — это разум. Зенон и Хрисипп отрицали антропоморфных богов, но сохраняли их символические аспекты [Dodds, 1951, p. 238-240]. В более широкой перспективе стоики и эпикурейцы конкурировали в одном и том же рационалистическом религиозном пространстве; эпикурейцы также допускали существование богов, но объявляли, что они, как и все остальное, состоят из материальных атомов. В сущности, это стало оборонительной уступкой народной религии, на протяжении столетий преследовавшей открытый атеизм в таких местах, как Афины. Но две данные школы прилагали все усилия к тому, чтобы выделить себя в этом едином пространстве, причем стоики приняли пантеистическую позицию, а эпикурейцы — другую точку зрения, согласно которой боги существовали в конкретном смысле, но никак не касались человеческих дел, живя в отдаленных местах <мировой> пустоты. Соперничавшие школы также сохраняли общее согласие предшествующего периода относительно понимания добродетели как отстраненности, споря при этом о нюансах *apatheia* (свободы от страстей) и *ataraxeia* (спокойствия духа). В

основе этого спора лежало реальное различие в ориентации жизненного стиля: для эпикурейцев был характерен социальный уход с направленностью на достижение гармонии через созерцание, стоики же толковали социальные условия с точки зрения внутреннего безразличия, с которым мудрец исполняет свой долг перед миром.

Причины сдвига к эллинистической философии, как правило, приписываются изменившимся социальным условиям. Обычно этот сдвиг толкуется как исчезновение нерва, потеря остроты интеллектуального лезвия поколений Платона и Аристотеля, а более общо — впадение в своего рода перзрелость, которая привела к тому, что в истории искусств сам термин «эллинистический» стал синонимом упадка после творческого расцвета. Но фактически периоды пика художественного творчества жестко не соответствуют подобным периодам в философии, что становится ясно при сравнении поколения за поколением в Греции, Китае, Европе от Средневековья до Нового времени и повсеместно. Представление о всеохватывающем «духе времени» (Zeitgeist), соответствующем золотому веку или периоду упадка, никак нас не продвинет в понимании существа дела.

Более явный социологический аргумент Джозефа Брайнта возводит новое содержание стоической и эпикурейской философских традиций к македонскому завоеванию 330-х гг. до н. э., которое разрушило демократии городов-государств и заменило их армии, набиравшиеся из граждан, на армии наемников [Bryant, 1996]. Если философия расцветала в Афинах, поскольку публичный спор способствовал развитию искусства аргументации и сосредоточивал внимание на понятиях публичного закона и гражданской добродетели (этот аргумент приводится также в [Lloyd, 1990]), то именно разрушение этих внешних условий ответственно за сдвиг к более частной этике и уход от идеала гражданского участия.

Здесь мы упускаем тот факт, что одновременно смещалась вся область интеллектуальных противостояний. Аристотелевская <естественная> наука и технически изощренная аргументация скептицизма Академии (а также стоическая логика) в одинаковой степени были частями эллинистического культурного поля. Датировка здесь тоже не совсем верна. Тезис Брайнта наилучшим образом работает не для стоической и эпикурейской школ, но для их предшественников из предыдущих трех поколений, принимавших участие в движениях жизненного стиля, особенно для киников и киренаиков. Содержание их доктрин характерно для не-граждан, свободных от военных, семейных и гражданских обязательств. Эти учения хорошо описывают людей вне города-государства, причем некоторые из самих киников были изгнанниками (такие как Диоген из отдаленного Синопа на Черном море), бродившими от одного места к другому с малыми средствами к существованию или вообще без оных. Они выживали благодаря выражению презрения к общепринятым добродетелям, своего рода позиции *epater le bourgeois* *,

* Шокировать мещанина (фр).

привлекавшей достаточно большую аудиторию зрителей. И само существование этой публики зависело от того факта, что интеллектуальное сообщество теперь прочно устоялось и вело споры в особой форме, причем их содержание менялось вместе с поколениями.

Появление большей части идей после македонского завоевания вызывалось не изменением политического контекста, но законом малых чисел. Это было время великого напряжения в самом интеллектуальном сообществе. Конкуренция среди слишком большого числа школ и фракций означала, что большинство из них не могли выжить на протяжении долгого времени; успешными были те школы, которые захватывали слабые, с тем чтобы соединить их доктрины в небольшое число работоспособных сплавов. Первым осуществил этот маневр Аристотель, собирая вместе многое из лучшего доступного материала и венчая его своим синтезирующим творчеством. Эпикур воспринял то, что, вероятно, было самой мощной доктриной, все еще остававшейся без сильной <организационной> основы, а именно учение атомистов, которые тогда в Афинах еще не имели материальной организации с хорошей поддержкой. Платонова Академия с самого начала восприняла широкий круг материалов, и ее позиция оказалась наилучшей среди старших школ для выживания во время соперничества синкретических учений, причем как в материальном отношении, так и в плане интеллектуального соперничества. Стоикам, появившимся последними, пришлось брать что осталось, так сказать «мешок всякой всячины». Их линия состояла в компромиссе между всеми значимыми позициями. Это приводило стоиков к противоречиям, например, между материалистической физикой/космологией и нематериалистическими религиозными чаяниями или между изначально киническим ригоризмом и подчеркиванием значимости общепринятых обязанностей²⁰.

Здесь организационная сторона обретала силу благодаря интеллектуальной слабости. Любая школа жива своими противоречиями, и в течение последующих двух столетий стоики привлекали большое внимание и дали ряд творческих мыслителей. Сразу после Зенона эта школа чуть было не распалась из-за внутренних трений между позицией Клеанфа с его упором на религию (добился успеха около 262-232 гг. до н. э.) и крайней фракцией логических ригористов, возглавлявшейся Аристоном Хиосским [Reale, 1985, p. 216, 320, 417]. На противоречия в учении стоиков активно указывали их соперники, особенно члены Академии. Результатом стало не разрушение стоицизма, но его высокая жизнеспособность. Хрисипп как «второй основатель» проводил впечатляющую систематизацию взглядов по всем фронтам (к сожалению, все это было впоследствии утеряно), исходя непосредственно из своей конфронтации с Аркесиладом из Академии.

²⁰ Как мы видим на рис. 3.4, Зенон появился на пересечении очень широкого круга связей, будучи учеником академиков, мегариков, киников, эретрейцев и даже получив медицинскую подготовку в Александрии [Frede, 1987, p. 230]. Его синкретизм происходит от слияния различных культурных капиталов.

Противостоящие школы вместе смещали свои интеллектуальные содержания, причем их идеи появились в результате внутренней перегруппировки позиций в соответствии с законом малых чисел. Академия отреклась от идеализма и математической центрированности учения о формах и заняла позицию скептицизма; школа перипатетиков ушла от тщательно разработанного и выверенного Аристотелем компромисса с платонизмом и сместилась к материализму и эмпирическому естествознанию. Уже аристотелики под началом Теофраста критиковали концепцию неподвижного Движителя, находящегося вне мира; третий *схолярх* Стратон (ок. 287-268 гг. до н. э.) допускал только внутренние силы веса и движения и исключал целевые причины [DSB, 1981, vol. 13, p. 91-95; Reale, 1985, p. 103-105]. Даже душа, говорил он, не имеет ни запредельных (трансцендентных), ни бессмертных качеств; душевная деятельность является движением дыхания (*пнеума*).

Аристотелики воспринимали эту перемену, будучи частью сети, связанной с расцветом научной деятельности в Александрии. Ирония поворота этого интеллектуального конфликта заключается в том, что Аристотелевско-Александрийский лагерь пришел в конце концов к главенству математики, в то время как сам Аристотель низводил математику до весьма незначительной роли, ведя борьбу против соответствующей фракции в Академии. Смещение Академии к скептицизму бросило математику на произвол судьбы, так что ее мог подхватить любой желающий. Тем не менее Эпикур выступал против математики, отбрасывая даже значительные достижения Демокрита; вероятно, Эпикур хотел сохранить свою позицию на противоположном от идеалистического лагеря полюсе; стоики же наследовали качественную и телеологическую тематику, игравшую определенную роль в изначальных формулировках Аристотеля. Связь между математикой и естествознанием в Александрии показала простоту заключения такого альянса для аристотеликов, особенно в отношении астрономии. В этих кругах ученых и философов сделаны: систематизация геометрии Евклидом (ок. 300 г. до н. э.), строившаяся на аристотелевой и стоической методологии дефиниций, постулатов и общих понятий; математика Эратосфена (который возглавлял Библиотеку ок.

²¹ 234 г. до н. э.) и Архимеда²¹; гелиоцентрическая астрономия Аристарха Самосского (ок. 270 г. до н. э.); механика Ктесиппа и др. Кроме того, восходящие к Гиппократу медицинские школы Коса и Книда в то время мигрировали в Александрию, где устанавливались связи медицинской науки с аристотеликами, особенно через Эрасистрата²²; анатом Герофил был прямо связан с кружком Страто-

²¹ Архимед обучался в Александрии; хотя он жил в Сиракузах, он «публиковал» свои результаты ок. 240 г. до н. э. в письмах к друзьям — александрийским математикам.

²² Евдокс переместил по крайней мере часть своей математической школы из Кизика в Книд одним или двумя поколениями раньше [DSB, 1981, vol. 4, p. 465-467]; возможно, развитию математики в Александрии способствовала дальнейшая миграция остатков этой школы, причем в тот же период, когда сюда переезжали и ученые-медики.

на. Эта естественнонаучная традиция продолжалась через астрономию Гиппарха и в следующем столетии.

Почти ничего из внешних условий жизни в эллинистический период не повлияло на данный поворот к естествознанию. Объяснение содержится в конкурирующих силах, внутренних относительно этой интеллектуальной области. Аристотелики смещались, реагируя на популярность двух новых школ — успешное возвышение материализма эпикурейцами и эклектической смеси у стоиков, а также в ответ на смещение академиков к другому полюсу. Вторжение на земли эпикурейцев было безопасным, поскольку рядом с ними не возникло угрозы потери идентичности, причем аристотелики уже склонялись к материалистическому направлению из-за своего конфликта внутри Академии. Вероятно, чашу весов к материализму склонили стоики, поскольку они уже узурпировали срединную позицию, сочетая материальный мир с правящей духовной формой — космической душой. Атака аристотеликов на представление о бессмертной душе, а также их сведение души к материальной рпеута, направленное, по-видимому, против стоиков, отбросило их на материалистический край.

Академия в это время переживала сдвиг парадигмы, по значимости равный революции. На поколение позже Стратона и будучи современниками Клеанфа в Стое, академики под руководством Аркесилая отбросили свою идеалистическую метафизику с эпистемологией и приняли скептицизм. Структурно этот путь был подготовлен исчезновением линии скептиков после Тимона (сам Аркесилай является последней связанной с ним известной фигурой, см. рис. 3.4) и распадом мегарской школы. Мегарики, защищая элеатский тезис и нападая на плюрализма во всех видах, включая Платонову доктрину множественности форм [Reale, 1985, p. 50-53], были, так сказать, «правым крылом» философского мира, в котором платоники занимали несколько более умеренную позицию. Эпикурейцы со своим материализмом представляли «крайнее левое» крыло при компромиссной позиции стоиков в центре и наличии нескольких выпавших позиций (кинники, скептики, поздние киренаики), сознательно покинувших центр с жестом «чума на все ваши дома». В перегруппировке школ антиинтеллектуалистские позиции исчезли, хотя их нравственная сила была присвоена эпикурейцами. Аристотелики отошли от умеренной позиции, несколько более «левой» по сравнению с платониками, приближаясь к левому материалистическому полюсу,— движение, которое я расцениваю как ответ на конкуренцию со стоиками, находившимися в центре.

В своем скептицизме Аркесилай применил оружие, которое ранее было использовано на крайне «правом» полюсе теми, кто стоял в стороне и как бы надо всеми школами. Теперь оно служило как позиция внутри самого интеллектуального поля, а не для поддержания движения жизненного стиля, как это было у Пиррона и Тимона. Фокус внимания здесь состоял не в защите какой-либо положительной доктрины, как в случае элеатской метафизики мегариков, но в атаке на доктрины стоиков, выполненные с помощью определенной философ-

ской техники. Чисто интеллектуальный скептицизм такого сорта паразитирует на сильном оппоненте. Революция в Академии и революция в школе перипатетиков как раз и указывают, насколько громадное значение обрело присутствие Стой.

Дореформенная Академия застолбила область религиозных вопросов, на которую прямо претендовала Стоя. Платон в своей поздней работе «Законы» защищал поклонение небесным телам, с солнцем как объектом обязательного государственного культа. Спевсипп и Ксенократ разрабатывали философскую религию, которая предвосхищала неоплатонизм, возникший пятью столетиями позже. Числам поклонялись как иерархии существования с кульминацией в Единице <как воплощении> чистого Бытия [DSB, 1981, vol. 14, p. 535; Dillon, 1977, p. 11-38]. Академия колебалась относительно введения вавилонского поклонения звездам в качестве астрономической религии; другие ранние *схолархи*, включая Ксенократова преемника Полемона, который был одним из учителей молодого Зенона, пробовали практиковать этическое моление и пытались посредничать в этических дебатах между старшими киниками и киренаиками, с одной стороны, и новыми эпикурейцами и стоиками — с другой. В то время как религия Академии была эзотерической, школа стоиков восприняла гораздо более успешную основу народной религии с учением о божественной мировой душе и с поклонением ей в храме разума — учением, дававшим одновременно возможность участия в народном поклонении на уровне внешней символики. Особенно известен своей набожностью и своими гимнами Клеанф, преемник Зенона и современник Аркесилая.

Тогда как Ксенократ устранил диалектический элемент философии Платона в пользу религиозного, новая скептическая Академия сменила акцент на прямо противоположный. Это, в сущности, указывало на решение не противостоять завоеванию стоиков на религиозной почве, а атаковать их с позиций чисто интеллектуальной адекватности. Аркесилай завершил колебания Академии мощным сдвигом к негативному скептицизму, разработанному на высоком уровне технической изощренности. В религиозных вопросах была принята позиция полемического агностицизма.

Хотя мы и утратили большую часть прямых свидетельств об этих поколениях, борьба между соперничавшими эллинистическими школами оказалась весьма плодотворной для дальнейшего развития философии. Поздние поколения академиков и стоиков жили в симбиозе, обеспечивая друг другу <интеллектуальные> вызовы. Хрисипп, покинувший своего учителя Аркесилая, реформировал метафизику стоиков и продвигал новаторскую логику. Основываясь на первой школе логики — теперь уже недействующей мегарской школе, Хрисипп существенно расширил логическое учение по сравнению с Аристотелевой силлогистикой, разрабатывая логику как теорию условных и других сложных предложений, обеспечивая формальные доказательства и предвосхищая европейскую логику Нового

времени. Монистическая система стоицизма Хрисиппа, присвоившая элементы уже не используемой Платоновой метафизики, стала trampлином для Карнеада, который заострил скептицизм, создав учение о вероятностях, что в свою очередь вызвало переформулировки Панетием и Посидонием стоической физики и эпистемологии. Ученики, в том числе Зенон, Аркесилай, Хрисипп и Карнеад, переходили от школы к школе, оттачивая острие споров сквозь поколения.

Римская основа и Вторая перегруппировка

Материальная основа всего философского пространства внимания решительно изменилась, когда геополитический триумф превратил римский патронаж в арбитра интеллектуальной жизни. Баланс могущества между царствами и военными союзами, которые поделили империю Александра, все больше сводился к римскому протекторату; к 86 г. до н. э., когда Афины были захвачены римской армией, завоевание было завершено. Дополнительное доказательство того, что доктрины противостоящих школ были как бы «настроены» друг на друга, состоит в интеллектуальной перегруппировке, произошедшей между 100 и 50 гг. до н. э., когда организации этих школ распались. Перед нами одно из тех мест в истории, где тектонические плиты социальной жизни ускользают из-под ног и организационные основы прежних ментальностей падают в провал, образованный своего рода социальным землетрясением. После 50 г. до н. э. больше нет непрерывно существующих философских школ как организаций, обладающих собственностью и принадлежащих учителям — создателям конкретных доктрин. Остаются отдельные учителя, иногда образующие цепочки фигур-лидеров. Но такие организации, хотя и могли существовать, были на самом деле очень недолговечными²⁴.

При перемещении на римскую основу происходит взрывной рост инноваций, который затем приводит к иному пути интеллектуальной жизни (см. рис. 3.5). Стоицизм получает новую систему благодаря Посидонию, а эпикурейство находит классическое выражение у Лукреция. Аристотелизм теряет независимость от

²³ «Логика предложений <изучавшаяся стоиками> более фундаментальна, чем логика общих терминов, которую исследовал Аристотель... Силлогистика Аристотеля играет роль фрагмента общей логики, в которой теоремы первичной, или базовой (primary), логики предполагаются без явного формулирования, тогда как диалектика Хрисиппа представляется первой версией базовой логики» [Kneale and Kneale, 1984, p. 175-176]. «Когда Климент Александрийский (конец 100-х гг. н. э.) хочет упомянуть учителя логиков, подобно Гомеру — учителю поэтов, то он говорит о Хрисиппе, а не об Аристотеле» [Ibid, p. 116].

²⁴ У эпикурейца Филодема около 50 г. н. э. была школа в Неаполе, но с его смертью данное предприятие прекратило свое существование [Rawson, 1985]. После 100 г. н. э. Эпиктет обучал стоицизму, будучи в ссылке в Эпире (окраина северо-западной Греции), но успех его школы не был продолжительным.

платонического идеализма, в то время как платонизм отвергает скептицизм и возвращается к религиозной онтологии эманаций, синкретично смешиваясь с возрожденной неопифагорейской нумерологией. Скептицизм, брошенный на произвол судьбы в результате контрреволюции в платонической школе, подхватывается медицинскими школами, которые сами переживают перегруппировку, и получает свою классическую формулировку у Энесидема.

В том поколении, в котором исчезли афинские школы, также произошел взрывной рост инноваций в родосской школе стоицизма — последнем интеллектуальном центре вне римской гегемонии. Посидоний отверг монизм Хрисиппа, устраняя раздвоенность материи и разума с помощью моста из математических форм, а также защищая стоическую эпистемологию от скептических атак Карнеада на недостоверность чувственного восприятия, утверждая, что критерием истины, не зависимым от чувств, является разум [EP, 1967, vol.6, p. 413-414]. Посидоний шел по пути синтеза, подбирая доктрины среди обломков других школ, включая математику, астрономию и географию Эратосфена и Гиппарха, а также делая собственный научный вклад [DSB, 1981, vol. 11, p. 103-105]. Реформированный стоицизм Посидония хотя и был знаменит в свое время, не намного пережил своего автора, причем это касается и школы на Родосе; более поздние римские стоики вернулись к проповеди грубого сплава различных доктрин: учения Гераклита об огне и представления о мировой душе, что ранее, в условиях нападок со стороны Академии, было предметом утонченной разработки.

Другие школы претерпели столь же крупные доктринальные сдвиги. Аристотелики, чья интеллектуальная значительность увядала уже в предыдущем столетии, выбрали путь, типичный для слабеющей позиции, становясь эклектичными и склоняясь в сторону эпикурейства и пифагорейства. К тому времени, когда учения Аристотеля пришли в Рим (ок. 70 г. до н. э.), их исповедовали уже не члены школы перипатетиков, а самостоятельные ученые, такие как Тиранний и Андроник Родосский [CHLG, 1967, p. 112-115; Guthrie, 1961-1982, vol. 6, p. 60-61]. Материализм начального периода был забыт, а тексты Аристотеля теперь рассматривались как модификация Платоновой доктрины о Формах.

Когда распутались нити <интеллектуальных> маневров прошедших двух столетий, Академия вновь пережила революцию. Филон из Ларисы (ок. 110 г. до н. э.) уже смягчил скептическую позицию в сторону фаллибилизма (принципа исправления ошибок), делая упор на трудности познания, но удерживая саму его цель [Tarrant, 1985, vol. 3, p. 54-57]. Это могло бы рассматриваться как отступление к воззрениям обывателей, поскольку чистый скептицизм интеллектуально респектабелен только в пределах хорошо защищенного интеллектуального сообщества, которое в то время распадалось. Филон теперь оказался в зависимости от патронажа римлян, шокированных знаменитыми речами Карнеада в 155 г. до н. э. в посольстве, когда он в один день защищал справедливость, а на другой день нападал на нее. Ученик и преемник Филона Антиох из Аскалона,

имевший престижную римскую денежную поддержку (sponsorship), шел еще дальше, прокламируя веру в мудреца, достигающего полноты истины через безошибочную очевидность. Антиох нападал не только на огульный скептицизм, но также на умеренные формы пробабиллизма (принципа вероятности) и фаллибилизма, которые поддерживались его предшественниками в Академии. Религиозный поворот Антиоха вызывал протест среди наиболее традиционных членов скептической Академии. Это противоречие оказалось ответственным за основное творческое развитие при переходе к римскому периоду.

Особенность скептицизма заключалась в том, что он действовал как меташкола над столкновением позиций в интеллектуальном пространстве и поэтому был особенно уместным во времена хаоса интеллектуальных траекторий. Когда во фракциях римской философии установился синкретизм, их постоянным сопровождением стал именно скептицизм. Он также приобрел значительную материальную основу в виде медицинских школ, организационная значимость которых вырастала в то время, когда философская подготовка теряла силу и исчезала.

Обе перегруппировки философских школ — эллинистическая перегруппировка около 300 г. до н. э. и римская перегруппировка после 100 г. до н. э. — совпадали с реорганизацией медицинских школ. Около 300-250 гг. до н. э., т. е. во время первой великой перегруппировки в эллинистической философии, появились терапевты-эмпирики [Frede, 1987, p. 236-239, 243-260]. Эмпирики подчеркивали исключительную ценность практического опыта в противоположность философски ориентированным медицинским школам того времени, основывавшимся иногда на учении Эмпедокла или, возможно, на учениях других досократиков, в частности на атомизме Демокрита, а позже — на доктринах перипатетиков и связанных с ними анатомических исследованиях. Эмпирики усвоили нечто вроде скептического подхода «чума на все ваши дома» по отношению к расходящимся между собой <философским> теориям, но их главная позиция состояла не столько в полностью скептической эпистемологии, сколько в утверждении познаваемости наблюдаемого и непознаваемости всего того ненаблюдаемого, что обсуждалось в философско-медицинских теориях. Когда старшие философские фракции вымерли, то же произошло и с их медицинскими ветвями, которые были заменены модными течениями философского поля своего времени. Первый впечатляющий ход эпикурейского атомизма был сделан в Риме лекциями Асклепиада Вифинского (ок. 100 г. до н. э.); причем тогда же появилась пневматологическая (исходящая из концепции души-пневмы) школа медицины как результат нововведений Посидония в стоическую философию.

Когда в следующем поколении афинские философские школы распадались, медицинские школы переживали перегруппировку. Новая фракция — методисты — бросила вызов как рационалистам (т. е. приверженцам всех старых философских и физических доктрин), так и эмпирикам, предлагая среднюю позицию и утверждая, что наблюдения за растяжением и сокращением дают основу

для врачебной практики. Эта трансформация идейного материала тогдашней медицины, кажется, была связана с начавшимся в это время объединением эмпириков <в медицине> с скептицизмом в философии. Терапевт-эмпирик Гераклид из Тарента (ок. 100 г. до н. э.) являлся, возможно, учителем Энесидема [Frede, 1987, p. 251-252]. Энесидем шел дальше академического фаллибилизма Филона в систематизации знаменитых тропов и отвергал как догматическое даже утверждение некоего мыслителя, что он ничего не знает или знает вероятностным образом. Майкл Фреде [Frede, 1987, p. 249; ср.: p. 218-222] заходит так далеко, что даже предполагает изобретение в то время «пирронианского скептицизма», который затем ретроспективно был приписан знаменитому основателю²⁵. Позиция Энесидема стала голосом меньшинства в философии двух последующих столетий; Академия отказалась от скептической позиции в любом ее аспекте, и никакая другая фракция не подхватила эту позицию, поскольку правилом того времени стал синкретизм положительного учения. Скептицизму предстояло пережить еще один последний период расцвета и особого внимания при Сексте Эмпирике, во время интенсивного деления позиций на фракции около 150-200 гг. н. э., как раз тогда, когда вновь начала смещаться <организационная> основа интеллектуальной жизни.

Одна тайна все же остается. Каждая философская школа в этом ряде перегруппировок прошла через ряд революций, но было одно исключение — эпикурейцы. Каким же образом они смогли сохранить неизменность своей доктрины, несмотря на всю эту конкуренцию и организационное смещение? Можно было бы также удивиться, каким образом интеллектуалы могут вообще поддерживать какую-либо значительность <своей деятельности> простым повторением унаследованной позиции. Однако у эпикурейцев на протяжении двухсот лет прослеживается ряд довольно хорошо известных представителей, написавших множество книг [Reale, 1985, p. 183-184]. Их интеллектуальная активность сохранялась за счет применения их доктрины к текущим темам специальных наук, а также ведения полемики против стоиков и академиков. Эти направления деятельности отличались замечательно устойчивыми линиями борьбы; они оказывали малое либо нулевое влияние на саму эпикурейскую доктрину и на ее оппонентов, не сделали особого вклада и в развитие специальных наук.

Один ответ состоит в том, что эпикурейцы были организационно более обособлены, чем другие школы, будучи сообществом <движения> жизненного стиля, главным образом занятым организацией ритуального поклонения рядовых последователей. Эпикурейцы, по-видимому, имели лишь небольшие контакты с

²⁵ Позже самые знаменитые разработчики эмпирически ориентированного медицинского учения — Менедот и Феод (100 гг. н. э.) — являлись также главными представителями скептицизма, вершиной развития которого стали труды Секста Эмпирика. Данная связь подкрепляется еще тем фактом, что медицинский эмпиризм и философский скептицизм вместе исчезают после 200 г. н. э.

сетями интеллектуального мира, судя по редкости связей с иными школами или переходов к ним (см. рис. 3.4 и 3.5). В античности было хорошо известно: в противоположность другим школам, люди, вошедшие в сообщество эпикурейцев, никогда его не покидали, что давало повод для известной насмешки; в этом отношении их сравнивали с евнухами [D. L., 1925, vol. 4, p. 43]²⁶. Тем не менее отсутствие интеллектуального изменения остается загадкой; приверженность эпикурейцев жизненному стилю ухода и неинтеллектуального созерцания имеет параллели повсюду в других организационных целостностях, таких как буддизм, в котором, однако, развивался активный интеллектуальный сектор со стремительной динамикой доктринального изменения.

Стагнация эпикурейского учения может быть приписана, главным образом, строю фракций в интеллектуальном поле. Эпикурейцы закрепились в самой крайней доктрине этой области — материализме. Лишь те позиции, которые были ближе к центру, перестраивали свои альянсы в ходе маневров в интеллектуальном пространстве. Можно было бы спросить, почему противоположный край идеализма не оставался столь же неподвижным; здесь ответ, по-видимому, состоит в том, что представители этой стороны — в то время ими были мегарики со своим элеатским принципом, школа математического идеализма Евдокса и ранние платоники — граничили с религиозными позициями в народной культуре, в том числе с астрологией, поклонением звездам и мистериями. Трансцендентально-антиматериалистическая сторона интеллектуального поля была более плотно заполнена, чем полюс материализма. Эпикурейцы достаточно рано захватили связное учение крайнего материализма и не испытывали ни с чьей стороны каких-либо конкурентных давлений, которые толкали бы, к его изменению. Хотя их ячейка никогда не пользовалась особой популярностью, у них была достаточно устойчивая клиентура последователей, а не слишком большой размер сообщества предохранял эпикурейцев от опасности фрагментации вследствие успеха, характерной для действия закона малых чисел.

В рамках этой общей стабильности эпикурейцы демонстрируют некоторую пертурбацию как раз в то время, когда этого можно было бы ожидать, — в период организационного перехода, когда афинская школа прекратила свою деятельность, а интеллектуальная жизнь вошла в орбиту римского патронажа. Переворот в организационной основе интеллектуальной жизни повлиял также и на эпикурейство. Зенон Сидонский, возможно последний эпикурейский *схολарх* в Афинах (№166 на рис. 3.5), критиковал стоическую эпистемологию и продолжал

²⁶ Строго говоря, это было не совсем так. Известно несколько ренегатов от эпикурейства, таких как Тимократ в поколении основателей (составивший ядовитое описание практик данного сообщества) и Метродор из Стратоникей, в период жизни поколения Карнеада вступивший в Академию [Frischer, 1982, p. 50-51; Tarrant, 1985, p. 94]. Однако здесь нет ничего похожего на тот обмен интеллектуалами, который происходил между другими школами: сам Зенон, Аркесилай и Хрисипп — все они выстраивали свой культурный капитал благодаря таким передвижениям.

развивать философию математики, основанную на выведении всего знания из опыта [DSB, 1981, vol. 14, p. 612]. Это было новшеством для эпикурейской доктрины, поскольку Эпикур откровенно презирал математику. Зенон Сидонский также критиковал Евклида (который был связан с аристотеликами в Александрии) и предполагал возможность неевклидовой геометрии.

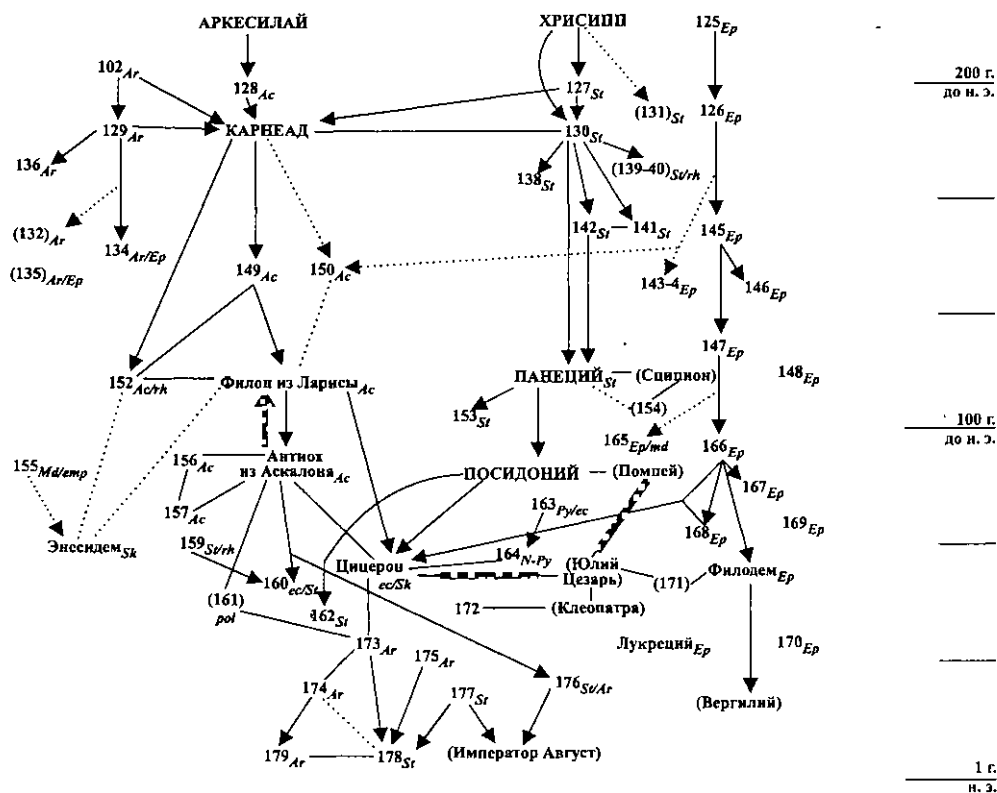


Рис. 3.5. Перегруппировка философских школ в период римского завоевания, 200 гг. до н. э. — 1 г. н. э.

В следующем поколении ученик Зенона Филодем оказался в Неаполе, где на короткий период эпикурейство получило патронаж со стороны знатных римлян, включая кружок Юлия Цезаря. В то время произошло даже что-то вроде раскола эпикурейцев по рангам — так обычно случается в периоды успеха, когда открываются новые возможности, — когда Филодем спорил с другими эпикурейцами о теориях логики и математики [Rawson, 1985, p. 58-59, 295-296; Windelband, 1892/1901, p. 195]. Было даже продвижение к теории индукции — значительный прорыв в античной логике. В тот же период Лукреций представил свое, строго ортодоксальное изложение классического эпикурейства, по-видимому, в другом кружке, не у Филодема²⁷. Подъем популярности эпикурейства был кратким; ко времени Августа политический провал неортодоксального подхода к религии вытолкнул эпикурейцев из Рима, и в дальнейшем мы не видим у них творчества до самого конца античной эпохи.

Формальная поддержка В римский период

Сколь бы яркими ни были «звезды» философской жизни, они также изменяются, когда интеллектуальный капитал по-новому приспосабливается к сдвигу в своей институциональной основе. Здесь мы находим Посидония, Энесидема, Лукреция, Цицерона, которые действовали словно брокеры по введению в Рим греческих идей. В течение следующей полудюжины поколений интеллектуальная жизнь приняла рутинный характер. Можно быть уверенным, что и тогда существовали противоборствующие позиции, но хорошо известные имена не особенно оригинальны по прежним стандартам, таковы мыслители, которые со склонностью к ретроспекции переформулировали доктрины, как правило синкретично соединяя позиции и устраняя острые углы строгой критики. За популярным синкретизмом скрывается новый тип материальной основы.

После того как организованные школы распались, вновь появились неорганизованные движения. Многие авторы называли себя «пифагорейцами»; но хотя предпринималась попытка возродить под этим именем некое политическое движение в Риме (возглавляемое другом Цицерона Нигидием Фигулом около 50 г. до н. э.), похоже, что эта связь была лишь фигуральной. Некоторые позиции принимали знакомые обозначения — платоник, аристотелик, стоик, но их защитники являлись теперь скорее свободными художниками, чем членами организации²⁸. Соответственно, они были меньше озабочены тем, чтобы выдерживать

²⁷ В обоих кружках большое внимание уделялось поэзии — искусству, пользовавшемуся высоким престижем в тогдашнем Риме. Учение Эпикура выжило во многом благодаря воплощению в латинском шедевре Лукреция. В другой школе, как указывается на рис. 3.5, одним из учеников Филодема был Вергилий.

²⁸ Когда начиная с 50 г. н. э. в Афинах вновь появились платоники, их уже не называли *схолархами* или *диадохами* (последователями), хотя некоторые из них (такие как Кальвен Тавр, ок. 100—165 гг. н. э.) имели собственные частные школы [Dillon, 1977, p. 232—233, 237—239].

строгую линию учения. Кинический стиль возрождается в течение нескольких поколений после 100 г. н. э. с появлением странствующих проповедников, часто соединявших уличные зрелища и магию; с одной стороны, они составляли часть движения платных учителей риторики, с другой стороны, они представляли характерные для той эпохи оккультные движения, такие как гностицизм [EP, 1967, vol. 2, p. 284-285; Nadas, 1950, p. 274-278, 287-290]. Своим эклектизмом римский период отчасти обязан отсутствию у отчетливо различных сетевых линий преемственности твердого организационного хребта.

Позже был установлен некоторый тип формальной позиции, но это были позиции, которые самими философами не контролировались и не конституировали школы в организационном смысле. В период с 250 до 500 гг. н. э. существовали муниципальные кафедры философии в Афинах, Александрии и (после 330 г.) в Константинополе. Эти кафедры набирались и оплачивались муниципальным руководством, а иногда императором [CHLG, 1967, p. 274]. Обычно существовала одна кафедра, иногда две — для платоника и аристотелика. Эта практика ведет свое происхождение от 176 г. н. э., когда Марк Аврелий основал четыре кафедры в Афинах для платонической, аристотелевской, стоической и эпикурейской философии с годовым жалованием 10 000 драхм [Dillon, 1977, p. 233]²⁹. Разнообразие школ сократилось до первых двух, а в конечном счете остались только платоники; мы не знаем ничего о представителях эпикурейства, живших в любой период после 200 г. н. э., или стоицизма — после 260 г. [DSB, 1981, vol. 14, p. 606].

Большинство тех, кто занимал должности на муниципальных кафедрах, ничем не выделялись. Формальный контроль со стороны начальства не способствовал интеллектуальным Инновациям; данная ситуация имеет параллель с представлением официальных Наставников в династии Хань. Число позиций было малым и фиксированным. Имперская Академия в Константинополе, расширенная императором Феодосием II в 425 г., включала примерно 31 кафедру: кроме одной, все — по грамматике и риторике, причем подразумевалось, что они обладают монополией на преподавание в этом городе [Jones, 1964/1986, p. 999; CHLG, 1967, p. 483-484]. Частные школы были разрешены наряду с муниципальными; большинство преподавательских должностей, как официальных, так и частных, предназначались для грамматиков и риторов, а не для философов. Многие из философов поздней античности, начиная с Апулея и Герода Аттика (ок. 150 г.), были по профессии риторами; это относится, в частности, и к христианским философам, особенно до момента их обращения. Августин, получивший подготовку в знаменитой школе риторики в Карфагене (где за двести лет до него

²⁹ Вполне достойная сумма, поскольку дневное жалование умелого работника составляло приблизительно одну драхму, а годовое жалование римского легионера — 1000 сестерциев, что равнялось примерно 250 драхмам [OCCL, 1937, p. 277-278; Finley, 1973, p. 79-80, 104].

учился Апулей), занял солидную должность муниципального преподавателя риторики в Милане; поскольку это был столичный город, в обязанности Августина входило представление официальных ежегодных панегириков императору и консулам [Brown, 1967, p. 69]. В этом заключалась и слабость данной позиции: цветистые словесные демонстрации в архаичном стиле ценились выше строгости — самого существа рассуждений в интеллектуальном сообществе.

Большим стимулом для интеллектуальной жизни в поздней античности послужили не эти муниципальные чтения лекций, но автономная организация растущей христианской Церкви. Этот новый тип организации лежал в основе сдвига к более острым доктринальным позициям в поздней античности, вызывая более точное определение всех сторон пространства оппозиций. Импульсом являлось не само это новое религиозное движение. Гностические движения, распространившиеся одновременно с ранним христианством, захватывали ту же среду свободных интеллектуалов и придерживались во многом того же синкретического стиля. К 200 г. н. э. подготовка христианских священников становилась все в большей степени формализованной, и появились христианские интеллектуалы, осознававшие свою позицию как отличную от прежних философских направлений. Для противостояния им стали возрождаться формально организованные языческие школы. Плотин уехал из Александрии, где он входил в сеть, включавшую христианских философов, чтобы преподавать в Риме под патронажем аристократии, и предпринял неудачную попытку основать в Кампании (к югу от Рима) утопическую общину для своих последователей, названную Платонополем; его ученик Порфирий пытался основать школу, но большую часть своих зрелых лет он провел вне Рима (возможно, вернувшись обратно в Египет или Сирию) [CHLG, 1967, p. 202, 284]. Поздние неоплатоники, от Ямвлиха до Прокла, судя по всему, пытались основать свою собственную религию в качестве языческого противовеса христианству, в первую очередь в Сирии и Малой Азии (особенно в Пергаме).

Когда христианство стало государственной религией, языческие философы объединили усилия по возрождению по крайней мере одной из старых школ. В период поколений около 400 г. н. э. платоническая школа как институт вновь появилась в Афинах [Glucker, 1978, p. 153-158, 306-315]. Неоплатонизм, который после исчезновения римской школы Плотина проповедовался по большей части как оккультистское движение, с этой новой организационной основой в Афинах вновь стал развиваться как систематическая философия, восходя к главному синтезу Прокла, *схоларха*, около 450 г. Почти одновременно неоплатонизм проник в Александрию [CHLG, 1967, p. 314-315]. Формальные последовательности *схолархов* существовали вплоть до 529 г., когда Юстиниан запретил в империи языческую философию. Александрийские философы приняли христианство до афинян, выстоявших вплоть до горького конца <античной философской традиции>^

Синкретизм при организационной слабости

Сильные позиции подразделяются, слабые позиции объединяются — такова внутренняя динамика интеллектуальной политики. Примерно через 10 поколений после распада афинских школ организационная основа интеллектуальной жизни была расстроена. Ей предстояло вновь прочно сформироваться только в ходе консолидации христианской Церкви и при попытке последней захватить власть около 250 г., как раз тогда, когда вокруг неоплатонизма Плотина сформировался объединенный языческий фронт. Давайте коротко рассмотрим этот паттерн на протяжении промежуточных столетий.

Во время организационного распада претерпели изменения доктрины всех существовавших школ, это коснулось даже эпикурейцев (в более ограниченном масштабе). Выжили некоторые версии всех главных позиций, но теперь уже без настоящей веры в себя; прежние полемические атаки и упорная оборона сменились тенденцией к синкретичности (см. рис. 3.6). Первые признаки такой направленности проявились уже во времена Филона из Ларисы (ок. 110 г. до н. э.), который начал смещаться от скептической Академии, а также инициировал миграцию философов в Рим. Филон примирял философию и риторику [Rawson, 1985, p. 146]; казалось бы, безобидный шаг, но он положил конец длительному соперничеству. Антагонизм между этими двумя научными профессиями вернулся к оппозиции между типами школ, основанных Платоном и Исократом, и до этого — к борьбе Сократа (или образа Сократа, предложенного Платоном) против софистов. Философы искали какую-то новую материальную основу. Рынок для риторов по подготовке ораторов и правоведов станет главной поддержкой интеллектуальной жизни в течение римского периода³⁰. Этому альянсу философии и риторики предстояло стать роковым для последующей мысли, поскольку в итоге философские доктрины склонялись к тому, чтобы стать просто частью риторского «саквояжа с фокусами». Результирующая тенденция к эклектике проявлялась особенно сильно во времена «Второй софистики» в 100-х гг. н. э., когда публичные представления, наполненные цветистой риторикой, стали основной формой общественных развлечений.

В философском стане росла мощная тенденция к синкретизму. Сами по себе философские школы были слабы и лишены надежных организационных основ, они проявляли склонность жаться друг к другу в надежде на поддержку. Академия как организация больше не существовала; вместо этого мы находим одиночных платоников, чья основная деятельность состояла в соединении (синкретизации) той или иной версии более ранних доктрин (т. е. от Платона до Ксенократа) со своими прежними доктринами соперниками. Теперь аристотелевские учения

³⁰ Об общественной роли риторов (которые часто работали по совместительству адвокатами) и о грамматиках, готовивших учеников для поступления в школы риторики см.: [Kaster, 1988].

созрели для захвата их соперниками. Первоначальные тексты восстанавливались и публиковались, но без участия какой-либо организованной школы, которая формировала бы ортодоксальный взгляд относительно этих текстов или продолжала материалистическую науку позднего Перипатоса. В то время существовало несколько версий <понимания> Аристотеля; одна сплавила Аристотеля с Платоном в некий дуализм идей (форм) и материи, причем с математикой (взятой в качестве эквивалента психического уровня души) как посредницей между ними. Другая форма синкретизма совмещала Платоновы диалоги с онтологической интерпретацией Аристотелевой логики; этой линии следовали прежде всего учителя-платоники, такие как Апулей в Афинах и Альбин в Пергаме в 100-х гг. н. э. [CHLG, 1967, p. 64, 70].

Еще одно направление представляло собой соединение учения Платона со стоицизмом. Инициировал это движение от вражды к альянсу Антиох из Аскалона, прокламируя платоническое знание как то, чем обладает стоический мудрец. Сенека обучал платонизирующему стоицизму, используя его как часть своей всеохватывающей синкретичности; он также часто цитировал прежнюю излюбленную мишень стоиков — Эпикура — для поддержки стоических этических доктрин и подхватил популярное морализирование киников. Марк Аврелий представлял себе стоицизм как «мешок всякой всячины» и не особенно заботился по поводу несовместимости различных метафизических линий, однако придавал большое значение нравственной позиции. В следующем столетии стоицизм уже утратил отчетливое самосознание, собственную идентичность и постепенно стал исчезать.

В это время главное интеллектуальное действие заключалось в развитии позиций «за» синкретизмы и «против» синкретизмов разных сортов. Нумений из Апамеи (ок. 150 г. н. э.) утверждал, что Платон и Сократ были пифагорейцами, что стоики вывели свою философию из идей Академии и что Аристотелева философия не могла справиться с Платоновой [CHLG, 1967, p. 90, 96]. Другие платоники в этом столетии находились на антиаристотелевских позициях, но поддерживали стоическое учение, в то время как третьи, например Кальвен Тавр, исповедовали проаристотелевские и антистоические взгляды [Dillon, 1977, p. 265; CHLG, 1967, 73-83]. Некоторые из этих синкретических доктрин вызвали противостояние и вели к утверждению более отчетливых доктрин. Знаменитый Герод Аттик полемизировал с синкретичным соединением учения Платона с другими доктринами. Лукиан из Самосаты — ритор, философ и популярный писатель, оставшийся в Афинах около 150 г., — смеялся и над платониками, и над стоиками, и над киниками и скептиками как вдохновителями предрассудков и отстаивал при этом материалистическую позицию эпикурейцев [EP, 1967, vol. 5, p. 98-99].

В таком контексте появляется последний значительный скептик — Секст Эмпирик (ок. 200 г. н. э.). Скептицизм был надежным долговременным оружием

в споре между теоретиками в области врачевания, а Секст вышел из линии медицинского эмпиризма Малой Азии (и, вероятно, Александрии), хотя он был известен прежде всего в Риме. Таким образом, он вошел в те же круги, что и его почти современник Гален (расцвет 160-190 гг. н. э.) — последний великий конструктивный теоретик в <античной> медицине. В то время как Гален был объединителем доктрин, Секст занял соперничающую позицию, критикуя все эти доктрины и медицинские теории самого Галена в частности. Оба они, и Гален, и Секст, повидимому, обращались прежде всего к простой публике и стали известны гораздо шире, чем в области медицины. Гален защищал аристотелевскую логику и толковал работы Хрисиппа и Эпикура, при этом его синтез примирял Платона с Гиппократовым медицинским учением о четырех темпераментах [DSB, 1981, vol. 5, p. 227-237; Frede, 1987, p. 279-298]. Гален действовал в мире Второй софистики в тот период, когда публичные лекции и дебаты в популярном стиле составляли материальную основу интеллектуальных карьер и даже профессионалы в медицине получали патронаж в первую очередь не благодаря практике, но за впечатляющую силу своих выступлений. Секст критиковал все искусства и профессии наряду со всеми интеллектуальными позициями словно лишь для того, чтобы показать свою эрудицию: его книга *«Adversus Mathematicos»* {«Против математиков») демонстрирует убедительную мощь скептических аргументов, способную многократно уничтожить противника. Как показано на рис. 3.6 (см. также не соединенные связями фигуры, имена которых даны в ключе), интеллектуальный мир около 150-200 гг. н. э. был переполнен разнообразными позициями, а именно такая ситуация и обеспечивала нишу скептицизму.

В следующем столетии данная ситуация быстро менялась. Линии битвы потрясающим образом выравнивались в соответствии с религиозными позициями; и материализм, и скептицизм исчезли, когда была сформирована грандиозная языческая коалиция против христианства.

Стимул религиозной поляризации

В поздней античности религия одержала триумфальную победу над светской философией. Тем не менее она содержала абстрактную философию гораздо большей долговременной значимости, чем что-либо еще в римский период между распадом греческих школ около 100 г. до н. э. и распространением христианства после 250 г. н. э.: работы Плотина, Августина и новый уровень рационализованного богословия, включавшего формальные доказательства бытия Божия. Творчество опять связано со смещением к новой организационной основе. Организация христианства обусловила его победу среди обилия новых религиозных движений, поскольку оно представляло собой централизованная церковь, а у остальных такой организации не было. Зарождающаяся рационально-законничес-

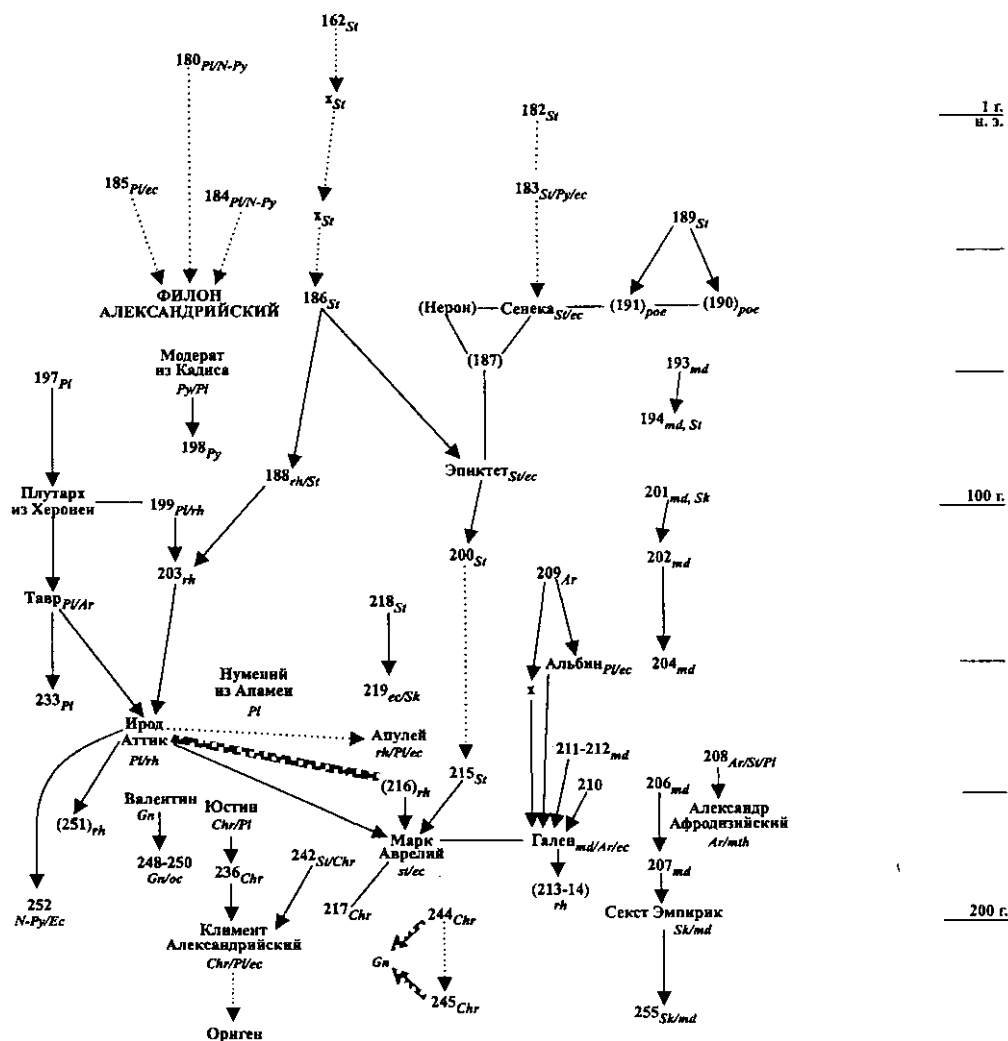


Рис. 3.6. Синкретические слияния и скептицизм, 1–200 гг. н. э.

кая администрация этой церкви поощряла абстрактную интеллектуальную деятельность, а ее вызов старым философским сетям привел к противоборствам, способствовавшим взрывному росту творчества по обе стороны этого разделения.

Раннее христианство сформировалось около 30 г. н. э. в Палестине и быстро, в течение двух поколений, распространилось в сообществах еврейской диаспоры Сирии, Малой Азии и Восточного Средиземноморья. В своей космологии и этике спасения оно оставалось полным частностей. Другие ветви антиталмудических реформаторских движений в рамках иудаизма, из которого вышло христианство, толкали еврейский монотеизм к синкретическому соединению с греческой философией. Наиболее удачливой фигурой, принадлежавшей данному направлению, стал Филон Александрийский (расцвет ок. 25-30 гг. н. э.), современник Иисуса и Св. Павла, по-видимому не знавший ничего о христианском движении, поскольку он привлекал только Ветхий Завет, имевшийся в Греции в сообществах еврейской диаспоры. Филон полагал, что греческая философия своими достижениями была обязана Пятикнижию, отождествлял Яхве с Зевсом и аллегорически толковал космологию Исхода [CHLG, 1967, р. 137-157]. Филон положил начало великому синкретизму, объединявшему платонизм, пифагорейство и стоицизм в одно целое с религиозным монотеизмом, во многом освобожденным от его частных деталей. Работа Филона была чрезвычайно популярна, но отнюдь не среди христианских апологетов первых нескольких веков. Эта линия, по-видимому, подхватывалась продолжавшим существовать движением прозелитов универсалистского иудаизма, соперничавшим движением по отношению к христианству, которое стало действовать на том же рынке, но полностью отказалось от своих еврейских корней еще при жизни Павла. Этот еврейский прозелитизм существовал до 200 г. и несколько позже, до запрета Римской империей; христианский проповедник Иоанн Златоуст еще боролся против такого рода прозелитизма около 390 г. [CHLG, 1967, р. 156].

В течение первых двух веков нашей эры внутри иудаизма и вокруг него развернулась трехсторонняя борьба. Двумя сторонами были христианство как анти-философское религиозное течение и синкретическое смешение иудаизма с эллинистической философией — наподобие учения Филона Александрийского. Третье крыло имело воинственный антиклерикальный настрой; оно охватывало многие гностические секты, которые заходили столь далеко, что считали Яхве одним из демонов либо злым демиургом, виновным в обольщении и пленении материального мира [Jonas, 1963]. Долгое время христианство особо не выделялось среди этих сект, по крайней мере с интеллектуальной точки зрения". Цельс (ок. 160 г. н. э.) не отличал христиан от гностиков [CHLG, 1967, р. 80].

Характерными чертами оккультных движений являлись полемичность и взаимная несовместимость; они также распространялись по <интеллектуальному> ландшафту подобно тому, как тайное социальное движение проникает в широко доступные ниши. Так описываются различные гностические секты и тайные

общества, которые провозглашали множество версий языческой герменевтики. Окультиные тайные общества и более открытые религиозные организации были расширяющимися структурами данного периода, и вследствие своей силы они претерпевали доктринальный раскол. Их учения обычно являлись лишь маргинально философскими: в типичном случае они не оперировали слишком абстрактными понятиями, не использовали концептуальную или логическую рефлексию, но утверждали локальные, партикуляристские символы: добрых и злых богов, демонов — причем все эти существа имели достаточно конкретные характеристики и способы ритуального умиротворения. Интеллектуальная территория в собственном смысле начиналась там, где эти понятия рационализировались, обычно в соединении с некоторой версией идеалистической философии.

Структура гностических и окультиных групп может быть получена из анализа распространенных анонимных и псевдонимных рукописей, претендовавших на представление древней мудрости Гермеса Трисмегиста, Пифагора, халдеев (вавилонских жрецов) или египтян. Форма и содержание данных текстов предполагает существование ряда малых тайных групп, основанных на передаче знания от почитаемого учителя к адептам [Fowden, 1986, p. 156-160, 189-193]. Но секретность часто нарушалась, а организационные цепочки редко переживали самих харизматических лидеров: Некоторые из гностических организаций, такие как группы Валентина или Мани, добивались большего успеха, выйдя за пределы малых кружков «избранных» и начав строить церкви, привлекавшие обычных людей [Fowden, 1986, p. 189]. Это придавало им значительную силу и устойчивость, а также ставило в позицию прямой конкуренции с христианской церковью, которая обычно относилась к ним как еретическим соперникам.

В то время как гностические секты и другие окультиные движения обычно были тайными обществами малого масштаба, христиане сосредоточились на построении организационной иерархии с централизованными процедурами назначения священников, а также всеобщей дисциплиной и единым учением [Jones, 1964/1986, p. 873-933; Chadwick, 1967, p. 54-66; Telfer, 1962]. Тот факт, что христианские тексты не анонимны, но приписаны лицам, чьи имена связаны с церковной иерархической преемственностью, свидетельствует о рутинизации харизмы и появлении бюрократической преемственности, которой у гностиков не было. Решающим наследием иудаизма был не просто монотеизм, но то обстоятельство, что в противоположность другим монотеистическим движениям, таким как культ Митры или универсального божества, например Изиды или Кибелы, это была *религия книги*. Писание само по себе являлось центром священного ритуала, а организация необходимым образом имела ядро грамотных специалистов, обеспечивающих основу для ее собственных интеллектуалов. Даже если содержание первоначальных текстов состояло из частных, партикуляристских историй и мифологий, сочетание пристального внимания к тексту и централизующей организации обеспечивало ключевые элементы рационально-законнической

бюрократии, а значит, и основу для более абстрактных и универсалистских толкований учения. В то время как гностики и их языческие эквиваленты составляли сети *ad hoc* (к случаю) с участниками, уделявшими этим сетям лишь часть времени, церковь обладала материальным фундаментом, позволявшим поддерживать священников, занятых полный рабочий день, посылать миссионеров, славить мучеников и поддерживать вдов и сирот тех, кто пал за веру³¹. Именно эта организация в конечном счете доказала римским государственным администраторам свою привлекательность в качестве дополнения к их собственной организации; именно эта организация благодаря своей материальной основе покажет в дальнейшем, что она переживет само государство при падении империи.

Потребовалась долгая и упорная борьба, чтобы консолидировать такую организацию, в особенности для объединения сфер, находившихся под контролем епископов и митрополитов. Диспуты по поводу ересей, разрушавшие церковь, были признаком растущей организационной силы, поскольку только централизованная организация может силой навязать ортодоксальное учение. Наиболее серьезным внешним соперником были манихеи, не потому что основывали свою доктрину на гностических темах, но потому, что они сформировали церковь с массовым привлечением верующих, конкурируя с христианством в бастионах его <организационной> мощи — Карфагене и Риме. Все действия церкви в ходе диспутов о ересь могут быть рассмотрены как защита ее четкой организационной структуры. Любое учение получало отпор как ересь, если оно было чревато разрушением командной цепочки центральной церковной иерархии и сомнениями в праве назначать священников или осуществлять контроль над монахами-аскетами. Точнее даже будет сказать, что именно та фракция в церковной политике, которая выбирала соответствующие организационные решения, и стала ортодоксией; любая фракция, поддержав организационную структуру, способствовавшую росту своей стабильности, оказалась бы в выигрыше. Жившие в пустыне и занимавшиеся медитациями монахи доставляли множество беспокойств, поэтому мистицизм и оккультизм отвергались, если они отрывались от сообщества обычных прихожан, находящегося под ритуальным руководством священников, назначенных из центра. Гностики, как движение полупрофессиональных адептов, собиравшихся вокруг своих лидеров, стали основным организованным против-

³¹ Организационная слабость языческих культов состояла в том, что у них было очень мало или не было вообще профессиональных жрецов в том смысле, чтобы они «полный рабочий день» занимались этой деятельностью [Jones, 1964/1986, p. 933]. Отправление и поддержка культов обычно осуществлялись местными мелкими землевладельцами — джентри; например, Плутарх из Херонеи был, кроме всего прочего, жрецом соседнего дельфийского храма. Гностики, будучи также нетрадиционной в своем учении и элитарной по членству сектой, принимали этот традиционный стиль организации с религиозными лидерами, имевшими местные корни и служившими «по совместительству». Традиционные египетские храмы с их обширной собственностью были исключением в данной «любительской» модели, но круг прихожан таких храмов был весьма ограниченным.

ником. Столь же враждебным был любой упор на магию, поскольку это явление имело децентрализующий характер и практически не нуждалось в формальной иерархии. Также запрещались чисто интеллектуальные способы спасения, поскольку они исключили бы простое население, в особенности те широкие народные массы, на которые христианство, из всех монотеистических религий того периода, распространяло свое влияние в наибольшей мере.

В результате христианство не могло выходить на предельные позиции идеализма, отрицающие ценность или реальность материального мира. Идеалистические интеллектуальные доктрины могли быть приняты, но только как сфера деятельности специализированных богословов (теологов) внутри организационной иерархии самой церкви. Таким доктринам не позволялось оказывать практическое влияние на людей в плане обесценивания их обычного труда, зарабатывания денег или политической деятельности, т. е. тех занятий, от которых зависела сила церкви. По этой причине христианство пришло к включению в свою доктрину все большего и большего числа уцелевших фрагментов материалистической философии поздней античности, особенно когда объединенный языческий фронт сплотился вокруг мистицизма и идеализма.

Решающий бой христианства против объединенного языческого фронта

Рассмотрим последовательность позиций, занимаемых христианством и языческими философами по отношению друг к другу. Самые ранние христианские философы, которые писали еще сознавая свою слабость, были апологетическими авторами. Юстиниан (ок. 150 г. н. э.), перед своим обращением учившийся в Эфесе, пытается оправдать свою веру, показывая ее сравнимость с платонизмом и стоицизмом [CHLG, 1967, р. 158-167]. В следующем поколении Климент Александрийский, обученный бывшим стоиком и вероятно бывавший в Афинах, воспроизводит те же темы, которые развивались и языческими синкретическими мыслителями, уподобляясь при этом также еврейскому синкретизму Филона Александрийского, жившего двумя веками ранее. Когда в следующем поколении (в начале 200-х гг.) церковь набирает силу, Ориген использует аллегорические методы Филона, но уже без особого внимания к абстрактному плану метафизических сходств с языческими философскими направлениями [CHLG, 1967, р. 189-192]. Вместо этого Ориген подчеркивает особые, партикуляристские элементы и возвращает удар языческому критику Цельсу, утверждая, что основу греческой науки и этики дал Ветхий Завет. Это аргумент такого же плана, что и у даосов, которые принижали своих соперников-буддистов в Китае, настаивая на том, что буддийское учение было первоначально получено в Индии от Лао-цзы во время его путешествия на Запад.

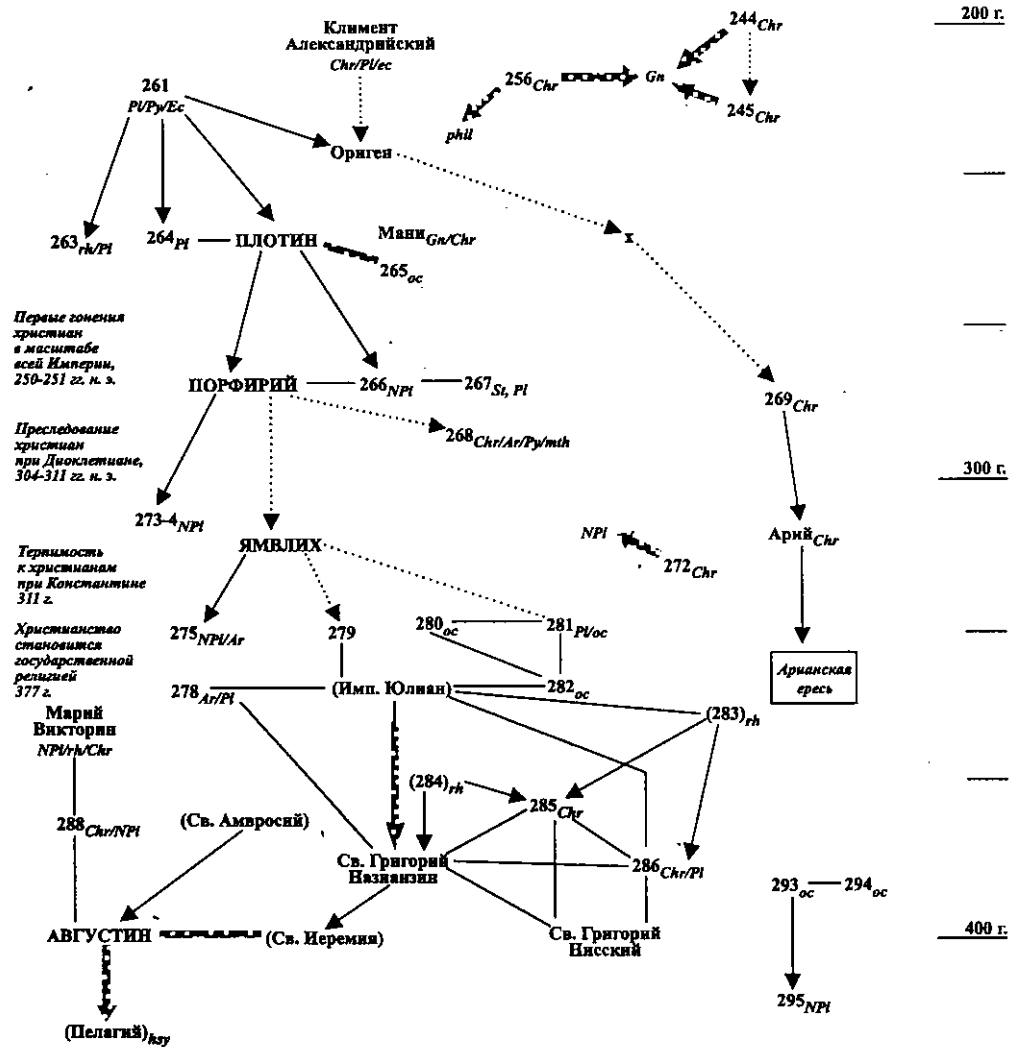


Рис. 3.7. Решающий бой между неоплатониками и христианами, 200–400 гг.

— = личное знакомство
 = вероятное знакомство
 ———→ = направление критики

→ = связь «учитель — ученик»
 ———→ = конфликтная связь

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)
 NPl = неоплатоник Pl = платоник
 rh = ритор Gn = гностик
 mth = математик hsy = еретик

Строчные = второстепенный философ
 (номер или имя в скобках) = нефилософ
 Ar = аристотелик St = стоик
 Chr = христианин oc = оккультист
 phil = философ

До 200 г. н. э. профессиональные философы, по-видимому, не замечали угрозы христианства. Секст, хотя и нападал на всех и вся, не утруждал себя критикой новых религий, что должно указывать на их малое присутствие в среде интеллектуалов. «Языческие» философы этого периода не защищали традиционный политеизм и даже не обращали на него особого внимания; их интерес к религии, если и был вообще, сосредоточивался на мистических учениях, которые могли бы истолковываться как универсальные метафизические доктрины. Гностические и оккультные секты составляли отдельный анклав, полный особых, партикуляристских учений, на что серьезные интеллектуалы смотрели сверху вниз.

Затем в поле внимания появился новый организационный игрок, к тому же изменились и правила игры (см. рис. 3.7). Около 250 г. н. э. мощь христианства стала уже очевидной, ему выражали симпатию в высоких политических кругах. Некоторые политические перевороты середины этого века сопровождались и крутыми поворотами в религиозной политике. В период правления Александра Севера (222-235 гг.) власть симпатизировала христианству, а про Филиппа Араба (правившего в 244-249 гг.) ходили слухи, что он был верующим; Максимин, правивший в период между ними (235-238 гг.), враждебно относился к христианству³². Деций (249-251 гг.) нагнал страху тем, что повелел каждому участвовать в жертвоприношениях богам, но этот эдикт был отменен Галлиеном в 260 г. Аврелиан, желая заменить традиционные культы, пытался в 274-275 гг. установить монотеизм солнечного бога [Chadwick, 1967, p. 119-122]. Стала сказываться сила христианской организации. Первые крупномасштабные систематические преследования христиан начались при Деции в 250 г., а затем возобновились при Диоклетиане в 304 г. уже в форме смертельной схватки за власть. Когда вскоре после победы Константина в гражданской войне 311 г. преследования прекратились, оставался лишь малый шаг до принятия христианства как официальной религии империи, что и произошло еще до его смерти в 337 г.

Эта перемена вызвала еще один взрыв творчества. Плотин составил всеохватывающую систему, основанную на платонизме, причем она одновременно служила в качестве религии. Плотин получил образование в тех же кружках Александрии, из которых вышел и Ориген, и он находился в окружении императора Гордиана в Месопотамии, когда в 243 г. Ориген был убит наследниками императора Филиппа, который по слухам был тайным христианином [CHLG, 1967, p. 201]³². Политические веяния в этот период отличались непостоянством, и еще не вполне было ясно, что христианству предстоит стать господствующей религиозной силой. Напротив, оккультные движения были чрезвычайно сильными, а Плотин приложил всю свою энергию для понимания их существа, очищения

³² Другой прохристиански настроенный император — Галлиен, отменивший гонения, начатые Децием, — наложил вето на проект Плотина, направленный на создание религиозного сообщества «Платополис» [CHLG, 1967, p. 202].

окультизма от частных, партикуляристских и «низких» форм при использовании его в разработке рационалистической философии. Плотин нападал на богохульство и глупость астрологии, он и его последователи особенно враждебно относились к гностической магии, которая прямо конкурировала за внимание и интерес в его собственном кружке [CHLG, 1967, р. 205-210].

Метафизические элементы системы Плотина существовали задолго до него. Иерархия онтологических уровней, основанная на пифагорейском учении о числах, восходит к Спевсиппу и Ксенократу — ко времени до поворота Академии к скептицизму. Анализ Аристотелем уровней общности в логике давал иную версию иерархии, которая могла быть использована для той же цели; склонные к синкретизму средние платоники и неопифагорейцы разработали различные варианты данной онтологической схемы. В версии Плотина утверждаются три ипостаси: Единое, находящееся за пределами числа и имени, то, о чем можно говорить лишь метафорически; Ум (*nous*), составленный из Идей, по смыслу близких к платоновским и являющихся моделями отдельных вещей, а также их субстанцией и истинным Бытием; и Душа, которая создает Космос и, будучи преломленной через материю, является Природой — сферой чувственности и множественности, с низшими и растительными душами наряду с индивидуальными человеческими душами. Низшие ипостаси исходят как эманации из высших, что также предоставляет путь вверх к Единому как цели всего того, что находится внизу.

Большая часть этих элементов может быть найдена у некоторых предшественников Плотина, но отличие заключается в том, как эти элементы складываются воедино. Многие средние платоники делали упор на интеллект как высший принцип реальности, в то время как Плотин подчеркивал особый уровень трансценденции за интеллектом и бытием, Плотин был наиболее оригинален, когда утверждал, что уровень интеллекта не отделен ни от разума (понимаемого по образу платоновских Идей), ни от единичных объектов. Вместо этого мир, разум, бытие и мысль объединены; акты мышления и объекты мысли идентичны. Система Плотина является более полным и доведенным до конца идеализмом, чем какая-либо иная древняя философия.

Плотин был намного более широко известен и влиятелен, чем его предшественники, отчасти поскольку он более систематически представлял свои положения, писал связные трактаты вместо комментариев к работам ранних философов и их защиты. Еще более важно то, что изменились контекст и цель его письменного творчества. Плотин размышлял прежде всего о природе трансценденции, выхода за пределы, о том, что может быть помыслено за конечностью любого плана, будь то материальный, ментальный или формальный. Более ранние мыслители подошли к своим высшим категориям — Богу, пифагорейской Единице, Форме Форм, Благу, Недвижимому Движителю — снизу, через логические расширения философии чисел, расширения физики или анализа формального уровня, лежащего за частностями. Платон, находясь в интеллектуальном контексте

своего времени, был наиболее озабочен схваткой со школами релятивизма и парадокса и потому не дал последовательного учения о множественности Форм и их источнике; для него это были грубые края внешних пределов его мышления. Для Плотина начальным пунктом была сама трансценденция, и он сделал такой подход философски респектабельным. Этот новый акцент может быть приписан структурному изменению, происходившему в интеллектуальном мире около 250 г. н. э.

Школы стоиков и эпикурейцев к этому времени исчезли; то же произошло и с неопифагорейцами, странствовавшими киниками и популярными риториками Второй софистики; сходная судьба постигла и аристотелианскую науку. Плотин составил объединенный фронт из всех выживших философских направлений вместе с наиболее интеллектуальными элементами религиозных или оккультных движений, не привязанных жестко к своей конкретной символике. Для этой цели он воспринял элементы тех школ, которые к тому времени распались, вычистив из них материализм. Он использовал аристотелевские категории и стоические элементы, такие как всеобщая симпатия природы. Он взял все, что мог, из естественной науки, интерпретируя причинно-следственные отношения как отражения высших форм, со светом как видимой манифестацией божественного блага [DSB, vol. 11, p. 41-42]. Плотин отвергал оккультные практики, такие как вызов духов, поскольку они усиливали партикуляризм и разорванность ранних религиозных движений. Плотин же их возвысил и сублимировал в чистую трансценденцию как знамя, под которым могли объединиться все <языческие мыслители>. Период рыхлых синкретических учений и споров между дезорганизованными школами мысли, продолжавшийся два предыдущих столетия, сменился эпохой, наполненной духом решительного боя против внешнего врага. Плотин предложил строго аргументированную систему, которая собрала вместе то, что тогда считалось языческой философией, боровшейся против растущей мощи церкви.

Следующие поколения последователей Плотина усилили эту борьбу. К 275 г. н. э., во время признания Аврелианом официального культа солнечного бога, Порфирий стал прямым и искренним оппонентом христианства. Плотин умер в 270 г. Его писания, которые не выходили за пределы кружка его учеников, были отредактированы Порфирием для издания около 305 г., будто бы специально для того, чтобы пустить в ход в период смертельной схватки с христианством. Порфирий сосредоточился на технике аргументации, заимствуя стоическую логику предложений и отношений и расширяя аристотелевские категории до структуры метафизической системы [CHLG, 1967, p. 283-293]. До сих пор в синтезе такого рода философия превалировала над религиозными элементами.

В следующем поколении христианство одержало триумфальную политическую победу. Неоплатонические школы стали центром политической оппозиции христианству и вели кампании за реставрацию традиционных культов [CHLG, 1967, p. 279-280]. Платиновская чистая интеллектуальность, вышедшая на

первый план к моменту данного перехода, уже не могла быть сохранена; в той мере, в какой это движение вытеснялось в подполье, все больше и больше стали превалировать популярные магические искусства. Ямвлих считал теургию — процесс превращения человека посредством мистических действий в бога — выше интеллектуальной философии. С этого времени неоплатоники стали претендовать на такие способности, как ясновидение, умение вызывать призраков (фантомов) и производить магические заклинания. Данная коалиция была расширена так, что стала последней великой попыткой противостояния христианству. Ямвлих впадал в гностицизм (который предавался анафеме Платином), в египетские мистерии и увлекался устаревшими учениями халдейских оракулов [CHLG, 1967, p. 277-279, 295-301]. Нельзя сказать, что это движение совсем не имело политического успеха: в Пергаме кружок последователей Ямвлиха по вызыванию духов воодушевил молодого Юлиана на действия, приведшие в 361-363 гг. к кратковременному свержению официального христианства [Chadwick, 1967, p. 157; EP, 1967, vol. 5, p. 175].

Прокл — последний великий мыслитель языческой философии — продолжал возродившуюся платоническую цепочку *схдлархов* в Афинах. Прокл был истово религиозен во всем, кроме христианства, соблюдая все священные дни и ритуалы египетского и греческого календарей, а также всех мистерий начиная от халдейских и кончая орфическими, практикуя теургию (которой он научился от дочери Плутарха, тоже афинского *схоларха*) и претендуя на умение заклинать светящихся призраков богов [DSB, 1981, vol. 11, p. 160; CHLG, 1967, p. 302-313]. Интеллектуально значительным Прокла делает то, что его предельный синкретизм теперь представлял собой попытку сохранить всю языческую ученость. Прокл написал комментарии к Евклиду и Птолемею, придал аристотелевской физике и астрономии систематическую форму с предложениями и доказательствами. Подражая Евклиду, Прокл даже написал систематические *«Начала богословия»* (или *«Элементы теологии»*), в которых разработки ямвлихианских ступеней бытия даны с помощью обоснования, сходного с геометрическим. Каким бы произвольным ни было это содержание, последняя волна объединенного языческого фронта использовала его в грандиозном Синтезе с помощью наиболее строгого метода из достигнутых всем историческим сообществом греческих интеллектуалов.

В то время как творчество язычников смыкалось в единый строй, победоносные христиане распространялись по обочинам интеллектуальной области. Великая волна внутренних для христианства ересей спадала по мере усиления церкви; в отличие от более ранних споров с гностиками, которые представляли из себя неорганизованные фракции, это были битвы за контроль над самой церковной организацией. Новые диспуты в связи с ересями монархиан, ариан, монофизитов и пелагианцев велись на одной плоскости борьбы за власть внутри церкви. Но эти диспуты велись скорее с помощью интеллектуальных орудий, на

уровне философских абстракций, и не сводились к простому утверждению превосходства чьих-то одних частных символов над другими (такими как имена богов или демонов, что было характерно для гностиков)³³. Арий и его последователи, вовлеченные в борьбу в 320-330-х гг., в которой проверялась сила власти епископа Александрии по сравнению с иерархами других великих церковных столиц, использовали трансцендентный монотеизм Оригена, сформулированный в ходе развития христианской философии двумя поколениями ранее [EP, 1967, vol. 1, p. 162-164]. Напротив, «каппадокийские отцы», влиятельные в придворных кругах в 370-380-х гг. и поэтому одерживавшие победы в борьбе за установление правой веры, использовали для развития богословия аристотелевские и среднеплатонические учения [CHLG, 1967, p. 432-447; Chadwick, 1967, p. 148—152]. (Схема на рис. 3.7 показывает связи Святого Григория Назианзина, Святого Григория Нисского и других с языческими философами в Афинах, Константинополе и Антиохии.)

Христиане здесь представляют победившую сторону, в соответствии с законом малых чисел интеллектуально разделяясь для заполнения доступного для них расширяющегося пространства. Как и все интеллектуалы с мощной <организационной> основой, они присваивали интеллектуальный капитал, оставшийся от распавшихся движений: в первую очередь это средний платонизм, а позднее, когда его политическая сила была подорвана, и неоплатонизм. Языческие понятия становились оружием в спорах о ересь. Христианская доктрина Троицы, которая возникла после 150 г. н. э., вполне могла быть воспринята от средних платоников и неопифагорейцев с их склонностью развивать идеи триадических ипостасей первоначального Единого³⁴. Трудности в примирении тождества и различия между частями Троицы были взяты как поводы для спора приблизительно в то время, когда христианство приобретало политическую респектабельность, а затем и власть. Технически изощренные категории, почерпнутые из сплава аристотелевской логики с платонизмом — *ahomoousios* (имеющие неподобные сущности) и *homoousios* (имеющие тождественные сущности) — были лозунгами ариан и их оппонентов, а логически спорный *homoiousios* (подобие образа своему архетипу) стал горячо обсуждаемым предметом будущего компромисса. Константинопольский собор 381 г. использовал доктрину *hypostases* (ипостасей) для развития ортодоксального учения о частях Троицы [Chadwick,

³³ Это значит не отрицать влияние внешних организационных и политических факторов на ход споров по поводу ересей, но скорее подчеркивать, что здесь свою роль играли и внутренние интеллектуальные вопросы, для которых был свой собственный *социологический* стимул внутри интеллектуального сообщества. Ереси возникали, когда появлялась координация между этими двумя уровнями борьбы.

Склонность среднего платонизма к относительному сближению с христианством, возможно, была еще одной причиной того, что Плотин формулировал свое альтернативное неоплатоническое учение <как идейную платформу> для всей антихристианской коалиции.

1967, р. 129-151]. Если посмотреть на это иначе, хорошо видно, как языческие <интеллектуальные> сети стягиваются в центр действия, который уже являлся христианской территорией. Св. Иеремия был связан с фракцией средних платоников; его доктринальный оппонент Св. Августин вышел из неоплатонической линии преемственности (Марий Викторин, Симпликий), представители которой теперь завершали свою борьбу и вследствие сильного давления обращались в христианство [CHLG, 1967, р. 342-343; Brown, 1967, р. 271-275]. Эти абстрактные диспуты о ересь являются признаком интеллектуализации христианства, довлеющего теперь над пространством философского внимания.

Великие христианские философы — это те, кто был вовлечен в самый центр интеллектуальных сетей, восходящих к накопленной изощренности языческих философов, а также в церковную властную иерархию во время еретических диспутов. Неудивительно, что в то время должны были появиться такие фигуры, как Августин и Амвросий³⁵. Наиболее талантливые и честолюбивые интеллектуалы, до сих пор делавшие карьеру как риторы и чиновники, пошли в церковь. Теперь это был институт с растущим могуществом, его богатства и привилегии стали быстро превосходить те, что давала римская* чиновничья служба [Jones, 1964/1986, р. 904-910, 933-934]³⁶.

Наиболее важный философский результат был достигнут Августином в попытке победить тех, кто остался в его собственном бывшем интеллектуальном классе утонченной римской аристократии, для которой неоплатонизм, а на самом деле и вся языческая философская традиция были выше, чем частности христианского учения³⁷. В конце 380-х гг., сразу после своего обращения в христианство, Августин внес свой главный вклад в чистую философию. Учитывая цicerоновские склонности подобных ему риторов, он развивал отрицание скептицизма

³⁵ Из восьми великих латинских и греческих «докторов» — отцов церкви, семеро работали в поколении 360-390 гг.: Амвросий, Августин, Иеремия, Василий Каппадокийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский и Иоанн Златоуст [Attwater and John, 1983, р. 41, 107, 194]. Это период начинается сразу после провала реставрации Юлианом языческих культов в 362-363 гг. Единственный выдающийся отец церкви, не принадлежащий этому поколению, — это папа Григорий Великий, чья активная деятельность приходится на 575-604 гг.

³⁶ Уже попав в церковь, было несложно выбрать побеждающую фракцию. В 386 г. манихеи были изгнаны из Карфагена; в 388 г. был казнен донатистский епископ; в 391 г. император издал общий эдикт против язычества; в 399 г. в <Северной> Африке люди императора закрыли доступ к языческим святыням [Brown, 1967, р. 74, 184, 187]. Карфаген — поле организационной борьбы между католиками, донатистами и манихеями — оказался как раз тем местом, где должен был появиться такой мыслитель, как Августин. Одной из составляющих его величия послужила возможность формировать доктринальное содержание ортодоксального вероучения для той фракции, которая одерживала победу в организационной борьбе.

³⁷ Примерно в то же самое время неоплатонизм переживал свой последний всплеск в связи с формальным восстановлением Академии в Афинах и Александрии. В рамках неоплатонизма была создана весьма удобная религия для образованных язычников, живших под властью христиан, поскольку упор в нем делался скорее на внутреннее поклонение через философию, чем на внешние культовые практики, причем как раз в то самое время, когда последние стали подпадать под запрет.

[Weinberg, 1964, p. 30-43; Brown, 1967, p. 102]. Аргумент Августина представлял собою версию тезиса «*cogito ergo sum*», позднее использованного Декартом для скрепления системы, во многом противоположной учению Августина. Доказательство, развитое Августином, движется от очевидности самосознания к некоему внутреннему чувству, с помощью которого делаются суждения относительно внешних чувств, и к выводу о существовании определенного стандарта, на основе которого действует разум,— стандарта, который Августин отождествляет с Богом. Таким образом, Августин предвосхищает и Декарта, и Ансельма, выстраивает более утонченную психологию вокруг способностей памяти, понимания и воли. В течение своей последующей карьеры Августин был в значительной степени захвачен жесткой полемикой с религиозными противниками. Он поднялся на более высокий интеллектуальный уровень, когда выступал против образованных язычников, создавая свой *«Град Божий»* и показывая, что ход мировой истории ведет скорее к торжеству христианства, чем к восстановлению могущества уже разваливающейся Римской империи [Brown, 1967, p. 299-307]. Успех Августина был обусловлен не просто тем, что он находился на победившей стороне, но его энциклопедически полным представлением языческого культурного капитала в христианском контексте.

На проигравшей стороне также произошли интеллектуальные изменения. Теургия исчезла из философии после провала языческого объединенного фронта — союза отчаяния в пылу битвы. Теперь вульгарные составляющие могли быть отброшены, а объединяющая структура идеализма уже больше не являлась необходимой. Аристотелизм и материализм вернулись в Александрию и Константинополь (см. нижнюю часть схемы на рис. 3.8). Аммоний (304), сын Гермия, возглавлявший кафедру платоников в Александрии в конце 400-х гг., повернул от неоплатонизма к учению Аристотеля [CHLG, 1967, p. 316]. Иоанн Филопон, христианин и, возможно, последний глава философской кафедры в Александрии перед ее роспуском императором Юстинианом в 529 г., отвергал прокловскую иерархию духов и защищал эмпирическую науку как более совместимую с христианским Богом, создателем материального мира. Филопон выступал против идеалистических элементов аристотелевской метафизики, включая различие между небесным царством совершенного математического движения и подлунным миром наделенной качествами материи, а также возрождал стоический материализм и созерцательную науку [CHLG, 1967, p. 478-483; DSB, 1981, vol. 7, p. 134]. От Филопона и его ответа на прокловский последний раунд языческой критики также пошло развитие новых формальных доказательств бытия Божия, которые станут основой более позднего рационального богословия (теологии). С триумфом христианства развалился на части весь языческий синкретизм; те элементы, которые были подспудными во время действия идеалистического объединенного фронта, теперь вновь высвободились для общего обращения.

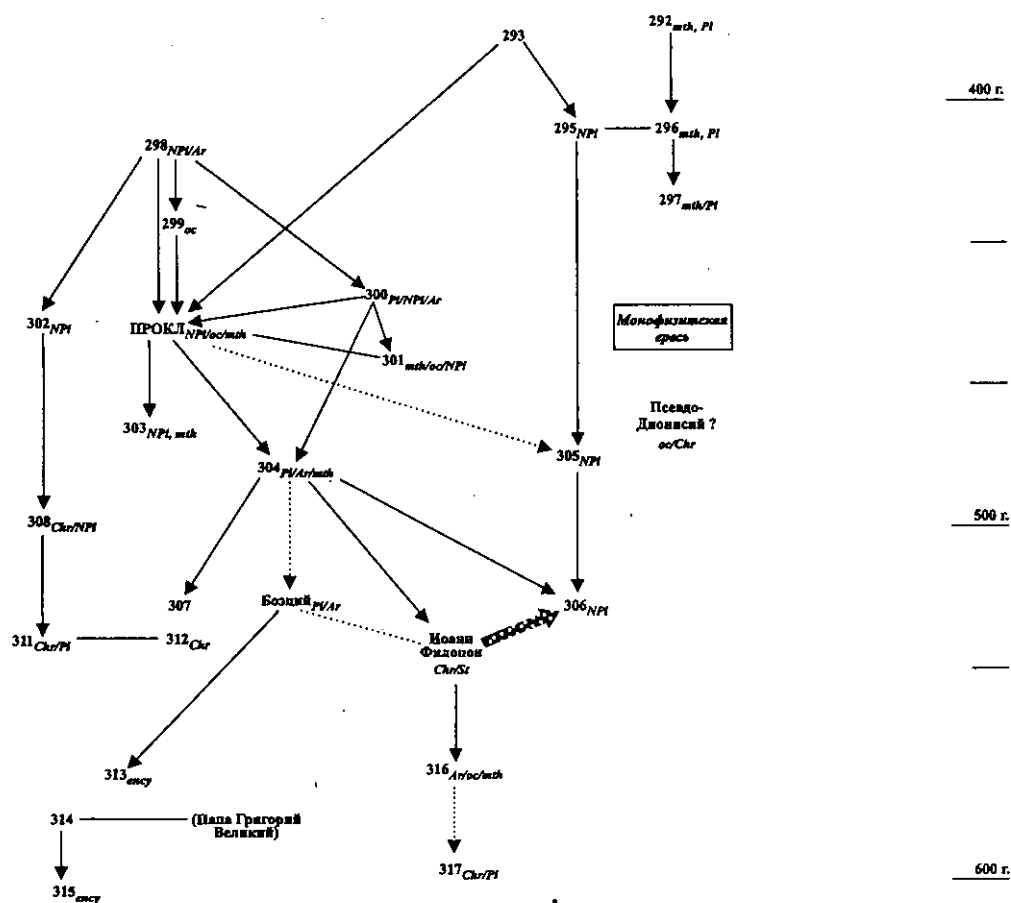


Рис. 3.8. Неоплатоники в период триумфа христиан, 400–600 гг.

— = личное знакомство
 = вероятное знакомство

→ = связь «учитель — ученик»
 → = направление критики

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)
 NPl = неоплатоник
 St = стоик
 mth = математик
 Pl = платоник
 Chr = христианин
 ency = энциклопедист

Строчные = второстепенный философ
 (номер или имя в скобках) = нефилософ
 ? = точная дата неизвестна
 Ar = аристотелик
 oc = оккультист

Два вида творчества

Творчество вынужденно возникает под действием изменений в структуре интеллектуальных сообществ, подобно раствору, который выдавливается через щели при выравнивании кирпичей. Существует два полярно противоположных типа творчества: творчество фракционирования, когда мыслители максимизируют свои отличительные черты, и творчество синтеза, когда интеллектуалы составляют альянсы из ослабевающих позиций или пытаются снизить эффект парализующей перегрузки от умножения фракций сверх предела, заданного законом малых чисел. Грандиозные философские системы являются высшими точками в динамике синтеза. Здесь мы находим Аристотеля, выковывающего новые аналитические орудия для преодоления распрей между школами, размножившимися в следующем за Сократом поколении. Здесь и Плотин, обращающий накопленную за многие годы изощренность старых школ в рационализированную языческую религиозную философию для противостояния новой угрозе христианства. Творчество фракционистов является более полемичным и экстремистским. В наиболее блестящих версиях оно поднимается на уровень поэтических воззрений Гераклита и Парменида.

Синтезирующие мыслители с необходимостью привержены созерцанию верховной истины и проявляют великодушие по отношению к достаточно широким секторам интеллектуального сообщества. Каждый вносит вклад своим частичным видением реальности,— подчеркивает Аристотель; эту позицию разделяет и Плотин, и еще более широко — Прокл с экуменизмом своей странной коалиции. Даже ошибки продвигают нас вперед, фракционалисты, преисполненные противоположным духом, относятся к своим оппонентам только негативно. Первые греческие философы, вступившие в еще пустое поле, создают одно за другим учения о первоэлементах космологии. Во многом таким же образом маленькие гностические секты попадают в новое религиозное пространство, развертывая и распределяя между собой частные партикуляристские различия. Сократ также является фракционалистом, беспечно отбрасывающим прочь <идейные> возможности с расточительностью колонизатора новых пространств. Высокая степень расщепленности <интеллектуальной> области открывает нишу для скептицизма, нападающего на любой стандарт истины; когда такой скептицизм становится доктриной, это уже знак переполненности данного интеллектуального поля.

Можно было бы предположив, что фракционирование и синтез являются симметричными. Когда одна организационная сторона <интеллектуальной> области становится сильнее, ее соперники должны ослабевать. Так мы находим язычников от Плотина до Прокла на синтезирующей стороне, в то время как находящиеся на подъеме христиане заняты диспутами против еретиков. Мы увидим ту же структуру взаимообусловленности (reciprocal pattern) между индуистами и

буддистами в Индии и вновь между ослабевающими и расширяющимися буддийскими линиджами в Китае. Но отнюдь не обязательно, что всегда должна присутствовать какая-то сильная организационная позиция; это зависит от внешних условий, таких как политические силы, определяющие подъемы и падения религий. Есть также внутренняя динамика, приводящая к расколам, и если она действует достаточно долго, то начинается обратное движение к синтезу, которое замедляет убывание внимания, обусловленное законом малых чисел. Тенденция к расколу на множество фракций преобладала только в греческой философии на протяжении первых шести или восьми поколений, а шаги Аристотеля, Эпикура и стоиков по направлению к синтезу были ответом на слабость, вызванную самим умножением философских школ. В наиболее ранний период не было вообще способа предотвращать расколы; при наличии доступа к еще совершенно пустой <интеллектуальной> области греческая философия пока не имела структурной возможности для достижения согласия вокруг какой-либо позиции, например Фалеса или Пифагора.

Чистые формы творчества — фракционирование и синтез — являются идеальными типами. Они получают реальное наполнение, когда соответствующие условия преобладают, но большая часть интеллектуальной истории состоит из смешанных случаев. У синтеза имеются и сильная и слабая формы; последнюю лучше назвать синкретизмом. Нижний уровень синкретизма представляет собой попытку преодолеть фракционные различия с помощью интеллектуального эквивалента грубой силы, <например> посредством заявлений о том, что доктрины Будды были украдены у Лао-цзы или что Платон и все остальные школы получили свои идеи от Пифагора или из Древнего Египта. Мы видим более умеренную, но еще слабую форму синкретизма в течение первых двух столетий Римской империи, когда был относительно стабильный набор философских позиций и ни одна из них не получала особенно сильной организационной основы. Здесь платоники, аристотелики, стоики и участники риторических школ метались из стороны в сторону, создавая смешения одной версии с другой.⁴ Этот период характеризуется отсутствием крупных аналитических достижений. То же верно и для более позднего времени, когда Ямвлих и его последователи произвольным образом вырубали новые ступеньки в неоплатонистских иерархиях онтологической эманации, чтобы соответствовать блеску божеств и магических сил из своего грандиозного союза культов. Слабая организационная основа и, как результат этой слабости, проницаемые границы, не защищающие интеллектуалов от мирских забот, создают смешение частных, партикуляристских элементов, что является одним из условий, способствующих скорее синкретизму, чем синтезу.

Великие системы синтеза — это те, что воспринимают различия серьезно, а не отвергают их. Здесь ведется работа с логически несогласованными элементами, и результатом ее является новый <понятийный> каркас или новые аналитические концепции. Плотин в гораздо большей степени, чем его предшественники

из числа представителей среднего платонизма, осознает различия между Платоном и Аристотелем и стремится критиковать взгляд стоиков на душу как на материальную субстанцию, воспринимая от них в то же время моральные поучения для своей борьбы с перипатетиками [CHLG, 1967, р. 197-199, 226]. Именно эта попытка выбрать из имеющихся элементов, а затем поместить отобранное в единую осмысленную картину отличает сильный синтез от слабого синкретизма. Ключевым условием является момент организационного перехода. Поскольку при реорганизации интеллектуальных альянсов нужно совершить больше работы, такое творческое достижение является более впечатляющим. Видение Платином материальной вселенной, плывущей в <мировой> душе подобно сети в океане, могло бы вполне быть выражением идей его предшественников по отношению к его собственной гармонической системе: «Космос похож на сеть, брошенную в воды, погруженную в жизнь и неспособную сотворить то, чьей принадлежностью эта сеть является. Море уже выплеснулось, и сеть раскидывается вместе с ним насколько возможно, потому что ни одна из ее частей не может быть где-либо еще, кроме как там, где само море. Но поскольку у него нет размера, природа Души достаточно обширна, чтобы заключать все космическое тело в одном и том же объятии» [Plotinus, *Enneads*, 4.3.27.9].

Можем ли мы помыслить всю интеллектуальную историю как результат сочетания этих двух форм творчества с их меняющимися степенями силы и их смешанными формами? В Китае уже можно почувствовать близость таких фигур, как Мо-цзы, Чжуан-цзы и чаньских буддистов, к фракционалистскому стилю и предрасположенность грандиозных синтезов Дун Чжуншу или Чжу Си — к единообразию организационного строя. Давайте же посмотрим.

**СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ**

Часть I: Азиатские тропы
щ

Глава 4

и

ИННОВАЦИИ ЧЕРЕЗ ПРОТИВОСТОЯНИЕ: ДРЕВНИЙ КИТАЙ

Когда мы переходим от Греции к Китаю, возникает искушение увлечься зримыми образами, представляющими «дух места». Некоторые авторы видели в прозрачной рациональности греков отражение чистого света и ясного неба Средиземноморья. А вот дух, которым наполнена китайская философия, кажется, напоминает об искривленных тенях ветвей, смутно виднеющихся сквозь горную мглу на картинах Ма Юаня и Шэнь Чжоу. Это созвучие философии с ландшафтом является иллюзией, которую мы сами же себе навязываем. В поздней античности золотой солнечный свет так же падал на голубое Средиземное море, как и в классическую эпоху; только философия уже укрывалась внутри храмов, полных воскурений идолам, получавшим послания от демонов и богов. Эта перемена убеждала Шпенглера, что геометрическое пространство классической греческой культуры было вытеснено магико-гностическим видением космоса, замкнутого в пещере, как в ловушке. Именно Плотин в Риме и Прокл в Афинах передали эту внутреннюю атмосферу, хотя снаружи они по-прежнему прогуливались между мраморных колоннад. Что появилось, так это неспособность видеть вещи и дальше в ясном солнечном свете, подобно тому, как само возникновение буддийского и даосского движений задавало способы представления окружающей природы в китайской живописи.

Пример Древнего Китая иллюстрирует принцип, применимый ко всему миру. Интеллектуальное творчество движимо оппозициями. Философские позиции развиваются, воспринимая друг друга как контрастные. Пространство внимания образуется аргументами, а не решениями. Именно когда оппозиции исчезают, когда китайская философия вступает в период господства согласия, творчество застывает в неподвижности. Дело здесь не только в применении формального социологического принципа одновременного появления творческих лидеров, разделяющих между собой пространство внимания согласно закону малых чисел. Само содержание философских идей также определяется структурой этих оппозиций.

Последовательность оппозиций в Древнем Китае

Китайская философия возникает в ситуации рассеяния и конфликта. Конфуций и его сторонники начали действовать около 500 г. до н. э., сознательно противостоя существовавшим политическим и религиозным практикам (см. рис. 4.1). Доктрины моистов сложились двумя поколениями позже в явном противоречии со многими положениями конфуцианства. Обеим этим школам нравственного активизма вскоре бросил вызов Ян Чжу, выдвинув антиморалистическую и антиактивистскую альтернативу — уход от общества на позиции личного эгоизма. В свою очередь Мэн-цзы предпринял контратаку против сторонников Ян Чжу, открыто отстаивая доброту человеческой природы; таким образом возникла еще одна ячейка в интеллектуальном пространстве, которую занял Сюнь-цзы со своим противоположным учением о том, что человеческая природа порочна и требует введения жестких социальных и ритуальных ограничений. Ко времени Мэн-цзы (около 300 г. до н. э.) начался бурный рост данной интеллектуальной сети, причем ее участники вполне осознанно занимались работой с понятиями и методами аргументации. Оппозиции возобновились на более высоком уровне абстракции; идеализм против натурализма, софистика против трансцендентных стандартов, исправление имен и норм против непонятливого Безымянного из книги «Дао дэ цзин»¹

Данные противостояния и оппозиции, в конце концов ставшие философией, первоначально возникли на внешней арене военно-политической борьбы. Войны между соперничавшими государствами обуславливали нестабильность их режимов и поощряли альянсы между ними, а тем самым способствовали появлению дипломатов, вращавшихся в космополитической сети наряду с реформаторами и искателями политических должностей. Внешняя политика приводила к формированию пространства интеллектуального внимания, которое затем разворачивалось к высшим уровням абстракции и разделялось внутренними границами между фракциями. Данное пространство с его внутренним фокусом внимания, конституирующим интеллектуальное сообщество, становилось автономным по мере того, как это сообщество обретало отчетливую сетевую структуру — пересечение множества фракций в нескольких ключевых центрах спора.

Появление конфуцианства принято объяснять как результат разрушения политического порядка в период Воюющих царств. Но эта датировка не является

¹ Исторические источники, касающиеся жизни интеллектуалов в ранний период китайской истории, часто столь же туманны, как и в случаях Греции и Индии. Последующее изложение является попыткой создать связную реконструкцию того, как в данном интеллектуальном сообществе разворачивались противостоящие позиции. Должно быть ясно, без постоянных оговорок в тексте, что здесь предлагается некая интерпретация. В отдельных примечаниях указываются работы, касающиеся спорных датировок. Источники для построения сетей в гл. 4 и 6 те же, что и в гл. 2. О китайской социальной истории см.: [Eberhard, 1977; Gernet, 1982; СНС, 1986].

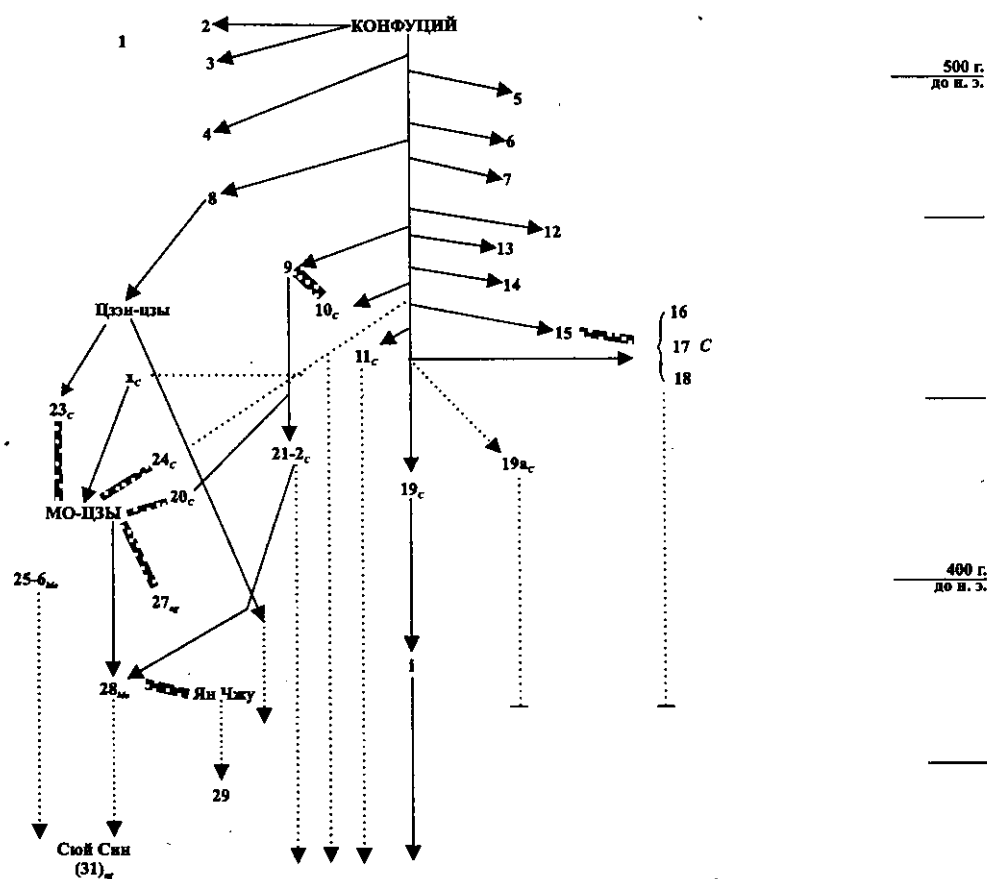


Рис. 4.1. Возникновение китайской сети, 500–365 гг. до н. э.:
соперничающие конфуцианские линии, моисты и приверженцы простоты

..... = вероятное знакомство
 ————— = конфликтная связь
 —————> = связь «учитель — ученик»
 ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ
 Строчные = второстепенный философ
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)
 i = случайный персонаж (известен только благодаря контакту со знаменитым философом)
 x = имя неизвестно C = конфуцианец Mo = моист ag = приверженец «деревенской простоты»

вполне точной. Распад царства Чжоу на большое количество феодальных государств уже давно шел, когда в ходе восстания в 771 г. до н. э. столица Чжоу была разграблена. Тем не менее первый философ Конфуций начал проповедовать свое учение только около 500 г. до н. э. Примерно в это время интенсивность военных

столкновений усилилась, а рыцарские идеалы благородного ведения боя сменились жестокостью и стратегическим расчетом. Армии увеличились и из относительно небольших отрядов рыцарей превратились в массовые крестьянские ополчения. Государства приступили к крупномасштабной мобилизации работников для строительства дорог и каналов, осушения болот и строительства оборонительных стен вдоль границ. Наряду с этим мы обнаруживаем рост торговли, распространение металлической монеты и сбор налогов государственными чиновниками. Складывался новый уровень организации поверх более раннего общества независимых кланов и поместий. Религия стала государственным культом, средством легитимации власти правителей. Теперь структура кланового общества была подчинена новым геополитическим отношениям — своего рода космополитической арене, которая одновременно вытесняла прежние символические конструкции и создавала новые возможности мобилизации различных движений за пределами и поверх границ локальных режимов.

Конфуцианцы предлагали преодолеть как военную, так и символическую неустроенность данного периода с помощью ориентированного на прошлое учения религиозной праведности. Конфуций сурово критиковал правителей и знать более низкого статуса за слишком большое количество танцоров на придворных церемониях или повозок в погребальных процессиях (см., например: *[Изречения, 3.1.6]*). Дело не только в узурпации ранговых символов и соответствующей непочтительности к традиционной власти данной династии, но и в том, что такие церемонии не могли оказывать должного магического воздействия. Конфуцианцы не только превозносили овеществленные установки традиционного ритуализма, но в результате выбирались из кокона первоначальной наивности. Так возникала утонченная защита простой и наивной практики.

Антропоморфный «Господь в Вышине» был заново истолкован как безличные Небеса (*тянь*) или Судьба (*тянь-мин*). Последняя также могла быть понята как «мандат Неба», что, таким образом, превращало верховное религиозное могущество в некий принцип преемственности. Неправедные правители — пренебрегавшие подобающими жертвоприношениями и другими обрядами — должны утратить благоприятствующий им мандат Неба и в конце концов быть свергнуты праведной в ритуальном отношении династией. Этот урок разъяснялся в *«Книге истории» («Шу цзин»)*, составленной представителями первых поколений конфуцианской школы на примерах взлетов и падений предшествовавших династий (включая некоторые мифические). Конфуцианцы не могли не дополнить ритуальную праведность некоторым внутренним нравственным измерением: ритуалы должны осуществляться с правильной почтительной установкой, причем эта установка должна также распространяться на все остальные аспекты поведения. В моралистических историях о дурных императорах пьянство и сексуальные излишества представлены как прегрешения наряду с пренебрежением обрядами.

Вскоре после того, как конфуцианцы открыли интеллектуальное пространство, туда устремились монеты и заняли место оппозиции. Закон малых чисел уже действовал. В скором времени последователи конфуцианства раскололись примерно на полдюжины школ, различавшихся главным образом тем, с какой строгостью требовалось выполнение ритуальных формальностей². Монеты разработали более радикальную альтернативу — и на уровне доктрины, и в организационном отношении. Церемонии, погребальные процессии, музыка и другие публичные действия — основной предмет заботы конфуцианцев — были осуждены как траты, обременяющие простых людей. В то время как конфуцианцы идеализировали ритуально праведного основателя династии Чжоу, монеты идеализировали Ся — династию изначальных культурных героев, предшествующую древней Шан. Конфуцианский идеал этических обязательств по отношению к семье и правителю моисты заменили идеалом всеобщего альтруизма. В противоположность безличному культу Неба и Судьбы Мо-цзы представил Небеса в виде божественной личности, награждающей праведных и карающей грешников. В то время как Конфуций старался держаться от духов подальше, моисты подчеркивали существование духов как мстителей за зло, причиненное в период их земной жизни. Одним из десяти положений моизма является опровержение фатализма, который Мо-цзы приписывает некоторым оппозиционным фракциям. Моизм развивался как одна из крайних позиций, притом что еще одно крайнее воззрение складывалось внутри конфуцианства в связи с новой религиозной концепцией *тянь-мин*, или Судьбы. После того как был в явном виде представлен детерминизм, сопровождающий формальную обрядность, конфуцианство породило антитезис детерминизма — отрицание всего обрядового комплекса вместе с его интеллектуальным оправданием.

В данный период то, что мы называем конфуцианством, еще не было культом, сосредоточенным на личности основателя; этому движению еще предстояло превратиться в новую религию. Пока течение просто называлось *чжу* — «ученые». Они были первыми образованными людьми, осознавшими себя в качестве специалистов по составлению и толкованию древних документов, служивших для легитимации как политической власти, так и притязаний этих ученых на должности в государственной службе. В традиционной китайской религии не было специального класса священнослужителей. Правители сами осуществляли основные церемонии, что было позже узурпировано феодальными землевладельцами, причем такими способами, которые жестко критиковал Конфуций. Приверженцы конфуцианства были чем-то вроде специализированного священства на начальной

² Хань Фэй-цзы упоминает восемь школ [Han Fei Tzu, 1964, sect. 50, p. 118], Сюнь-цзы говорит о пяти основных школах конфуцианских *чжу* (ученых), но, по-видимому, их гораздо меньше уцелело к его времени (250 г. до н. э.) [Knoblock, 1988, p. 214-220, 224-229].

стадии развития, когда предлагали себя феодальным землевладельцам в качестве советников по проведению церемоний. Монеты обнаружили новую конкурентную нишу, учредив военно-религиозный орден на основе обязательств пожизненной верности. Эта организация напоминает ордены рыцарей-крестоносцев в христианской Европе. Практическая стратегия моизма состояла в том, чтобы противостоять бедствиям периода Воюющих царств с помощью чисто оборонительных военных действий, основанных на имеющемся опыте строительства фортификационных сооружений. Эта военная организация, вероятно, не сумела сохраниться на протяжении многих поколений, поскольку размах военных столкновений вскоре намного превзошел возможности моистов с их немногочисленными войсками³. К приходу поколения Мэн-цзы и Чжуан-цзы (ок. 320 г. до н. э.) моисты уцелели лишь как одна из интеллектуальных фракций. Сходной была и судьба их соперников. Конфуцианцы также потерпели неудачу в осуществлении своей версии политико-религиозной реформы. Оставив реформаторство, они превратились в некий архетип интеллектуала — хранителя текстов. В обоих лагерях изначальные политические доктрины становились все более логически точными по мере того, как складывалось внутреннее пространство внимания.

Другие фракции на внешней арене политической деятельности также вносили свой вклад в уплотнение ткани аргументации и таким образом способствовали возникновению сфокусированного пространства интеллектуального внимания. Ян Чжу вел полемику с лучшим учеником Мо-цзы. В этих поколениях (около 400-335 гг. до н. э.) разного рода мыслители предлагали альтернативные политические стратегии: например, возврат к «первобытной» самодостаточности, или автаркии «огородников». В противостоящем лагере находились те, кто стремился к открытому поиску политических решений, в том числе школа «дипломатов», предлагавшая способ достижения государственной безопасности через переговоры и заключение союзов.

Дипломатия была не просто одной из альтернатив или фракций наряду с другими, а чем-то большим. Она становилась отдельной профессией и общей основой карьеры для многих интеллектуалов самого разного сорта. Огромное количество феодальных территорий предшествующих столетий сократилось до весьма небольшого количества соперничавших государств — возможно, с 1 000 земель до 14 государств к 480 г. до н. э. [Eberhard, 1977, p. 47]. Между сильнейшими государствами установился баланс могущества. Военно-политические заговоры и переговоры, связывавшие государства в конфликтную сеть, способст-

³ Сам Мо-цзы вел 180 солдат. Все моисты государства Чжу — всего 83 человека — были истреблены во время тусуды 381 г. до н. э. [Fung, 1952-1953, vol. 1, p. 82]. По-видимому, к 280 г. основные армии насчитывали порядка 100 000 чел. [Кнобиок, 1988, p. 8]; однако Эберхард предполагает, что численность армий составляла лишь около 10 000 чел. [Eberhard, 1977, p. 49].

вовали формированию внутренней структуры, которая и стала первоначальным интеллектуальным сообществом⁴.

Пересечение соперничавших центров - и множественность фракций

В разгар периода Воюющих царств военный успех и даже сама безопасность зависели от сети альянсов. Коалиция армий Чжао, Вэй и Цинь отразила около 284 г. до н. э. нападения наиболее мощного государства Ци, а затем перешла к контратаке и завоевала его. В 257 г. союз Вэй, Чжао и Чу отразил нашествие Цинь; в 247 г. держава Цинь, быстро превращавшаяся в наиболее обширное и мощное государство, вновь была оттеснена объединенными армиями пяти государств. Царские дворы превратились в места проведения дискуссий и споров между приезжими дипломатами, передававшими предложения о заключении новых союзов, а также местными чиновниками и странствующими учеными, предлагавшими свои услуги на любой вкус; все они распространяли планы административных реформ, укрепления военной мощи и/или религиозной праведности. Большинство из этих реформаторских проектов ни к чему не привели. Несмотря на неудачи интеллектуалов в плане долгосрочной политики, само искусство аргументации обрело значимость благодаря особой важности дипломатической деятельности. Такой персонаж, как Хуэй Ши, которого мы воспринимаем прежде всего как автора парадоксов, предлагавшего на обсуждение абстрактные логические различия, занимал ответственный политический пост. Другие известные фигуры прославились своей способностью убежденно отстаивать любую позицию в споре по любому вопросу; это умение считалось полезным с политической точки зрения, хотя и усиливало опасения относительно изменений в альянсах и дворцовых интриг. Перемещение интеллектуалов и дипломатов с места на место, а также временная служба в различных государствах усиливали космополитизм; интеллектуальная репутация становилась независимой от занимаемой должности.

Предшествующие течения — ответвления конфуцианской школы *чжу*, моисты, примитивисты в стиле Ян Чжу и защитники сельской самодостаточности — состояли из странствующих мудрецов, не имевших надежных основ интеллектуальной жизни. Как мы видим на рис. 4.2, развитие философии в более формальном смысле началось после того, как интеллектуальная жизнь стала оседлой, главным образом в четырех перекрывающихся центрах [Knoblock, 1988, p. 5-11, 20-34, 54-64].

⁴ Подобное развитие происходило и в Европе на протяжении 1600-х гг.; международная сеть дипломатов, церковных эмиссаров и «рыцарей удачи» стала на несколько поколений организационной основой нового интеллектуального сообщества, формировавшегося за пределами традиционных церковных должностей (см. гл. 10).



Карта 4.1. Интеллектуальные центры
в период Воюющих царств, 350 г. до н. э.

Двор царства Вэй, одного из могущественных Воюющих царств, находившегося в центре тогдашнего Китая, около 380 г. до н. э. начал оказывать покровительство конфуцианской школе цзися. Это продолжалось на протяжении трех поколений. В конце данного столетия правитель собрал в своей столице Далянь впечатляющее сообщество ученых. Хуэй Ши, знаменитый логик, служил первым министром и дипломатом. Остальные персонажи включали знаменитого спорщика Шуньюй Гуня (№ 39 на рис. 4.2), Мэн-цзы и, возможно, Чжуан-цзы — друга Хуэй Ши. После воцарения нового правителя (ок. 320 г.) группа распалась; Мэн-цзы и Шуньюй Гунь переехали в Академию Цзися. Центр Вэй возродился спустя несколько поколений (около 270-260 гг.), когда князь Моу, бывший сам чем-то вроде странствующего интеллектуала, поддержал Гунсунь Луна и его кружок.

На востоке могущественное царство Ци начало оказывать покровительство ученым около 350 г. до н. э., возможно, в подражание Вэй. В период расцвета около 320-300 гг. у Академии Цзися был свой собственный «Дворец ученых», в котором 76-ти ученым были присвоены титулы и назначено содержание. Интеллектуальная жизнь становилась автономной; от ученых не требовалась служба в правительстве, но предполагалось, что они разрабатывают и выносят на обсуждение сложные вопросы. Сотни ученых из других мест собирались, чтобы послушать речи и принять участие в дискуссиях. В 284 г. данная Академия распалась вследствие завоевания царства Ци, но десятью годами позже она была воссоздана; в этот период наиболее заметной фигурой был Сюнь-цзы — до тех пор, пока около 265 г. не прибыл Цзоу Янь, который сделал господствующей философию инь-ян.

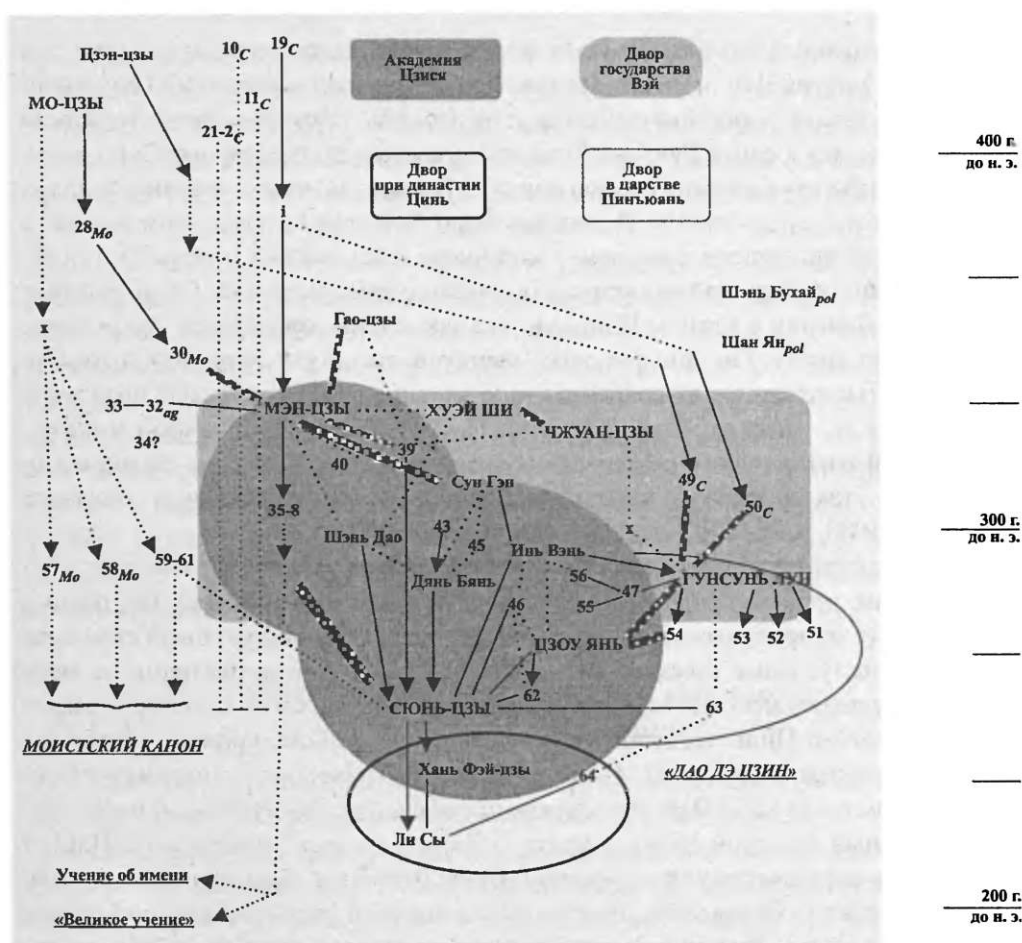


Рис. 4.2. Пересекающиеся центры в эпоху Воюющих царств, 365–200 г. до н. э.

————— = личное знакомство	—————> = связь «учитель — ученик»
..... = вероятное знакомство	~~~~~ = конфликтная связь
ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ	Строчные = второстепенный философ
Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)	x = имя неизвестно
<u>подчеркнутое заглавие</u> = анонимный текст	? = точная дата неизвестна
C = конфуцианец	ag = приверженец «деревенской простоты»
Mo = моист	pol = политический деятель

Еще один центр был на севере при дворе одного из князей Чжао в Пинъюане. Примерно в 270-250-х гг. этот правитель, как считалось, оказывал покровительство примерно тысяче ученых с учениками и слугами. В их число вошли

Сюнь-цзы, который перебрался сюда из Академии Цзися после появления там Цзоу Яня, Гунсунь Лун и другие логики, а также первый министр Ю Цин, написавший *«Весенние и осенние заметки учителя Ю»*. Цзоу Янь также приезжал сюда и побеждал в споре Гунсунь Луна, так что последний ретировался ко двору Вэй. Сюнь-цзы тоже в конце концов покинул Пинъюань, чтобы вступить в должность судьи в государстве Чу. Последнее было большим государством на юге, в то время еще на границе расселения китайцев. Здесь логики-моисты пользовались хорошей поддержкой на протяжении нескольких поколений. Сюнь-цзы был назначен в Ланьлин в южном Шаньтуне (на восточном побережье), где основал собственную школу. Он привлек сюда учеников, таких как Хань Фэй и Ли Сы. Школа с сетью ответвлений сохраняла свое влияние вплоть до начала правления династии Хань, когда входившие в эту школу ученые господствовали в интеллектуальной жизни нового режима, поставляя как имперских чиновников высоких рангов, так и ученых, входивших в систему государственных *знатоков* [Knoblock, 1988, p. 38-39].

Государства стали бороться за престиж, покровительствуя интеллектуальным центрам, причем подражали в этом друг другу. В царствах Вэй, Ци, Чжао и отчасти Чу (с менее выраженной поддержкой «всех желающих») были свои центры; интеллектуальные «звезды» перемещались между этими центрами по мере того, как менялись местные обстоятельства. Даже «варварское» и жестко прагматическое царство Цинь, находившееся на западной границе, приняло в качестве первого министра Фань Суя (271-265 гг. до н. э.) — известного спорщика и бывшего дипломата царства Вэй. В следующем поколении Лю Бувэй — богатый купец, связанный с двором Чжао, — ухитрился стать первым министром в Цинь и содержал за свой счет группу примерно из 3 000 ученых⁵. Эта группа, вероятно, находилась далеко от прежних центров в Пинъюане (в Чжао), Академии Цзися и центра Сюнь-цзы в Ланьлине, откуда пришел архилегист Ли Сы. В 220-е гг. государство Цинь, завоевав оставшуюся часть Китая, приобрело репутацию анти-интеллектуального, прежде всего из-за сожжения книг соперничавших фракций, осуществленного в 213 г. по инициативе Ли Сы. Тем не менее мы должны рассматривать это как некий акт соперничества между интеллектуалами, одна из фракций которых в конечном счете обрела абсолютное могущество. Таково было последнее действие в процессе интеллектуального состязания, способствовавшего творчеству на протяжении полудюжины поколений до тех пор, пока основы структурной независимости, обеспечивавшие конкуренцию, не свелись к единственному источнику.

⁵ Эта группа интеллектуалов также создала то, что становилось престижной интеллектуальной продукцией — энциклопедию знаний под стандартным заголовком *«Вёсны и осени господина Люя»* (первого министра). *«Вёсны и осени»* — это название конфуцианского текста, приписанного самому Конфуцию.

Именно в период «ста школ» китайская интеллектуальная жизнь больше всего напоминала греческую. Спорщики, переходившие от одного двора к другому в период Воюющих царств, напоминают нам софистов, многие из которых были дипломатами, а также беженцами или участниками планов колонизации в греческом мире. Греческие философы интересовались не только военными союзами (в ходе персидских войн, афинских и антиафинских коалиций, позднее — войн македонских и эллинистических государств), но также внутренней фракционной борьбой между аристократами и демократами. Греческие тираны, оппортунистически подыгрывавшие обеим сторонам классового конфликта, особенно часто выступали в качестве покровителей философов, подобно некоторым высокопоставленным министрам в китайских государствах. И в Китае, и в Греции внешняя структура выдвигала на первый план публичную аргументацию, что вело к росту престижа интеллектуального сообщества как такового. В Китае это произошло во времена Академии Цзися и ее соперников; сопоставимым центром были Афины начиная с поколения софистов. И там и там космополитические и соперничающие сети развивались посредством абстрактной рефлексии. Относительно собственной аргументации>.

Первоначальные философские структуры в Китае и в Греции

В Китае и в Греции содержание философии различно в своем существе; сходство же имеется на уровне сетевой структуры. В обоих случаях достаточно рано начинал действовать закон малых чисел, по мере того как возникавшие многочисленные фракции заполняли новое пространство интеллектуального внимания. И там и там условия ускоренного роста включали политический плюрализм, космополитический характер письменности и развития коммерции, а также распад традиционных религиозных практик.

Внимание греков первоначально было направлено на космологические учения; рассматривалась природа богов, и был начат поиск элементов, образующих физическую вселенную. Для китайцев натурфилософские и протометафизические вопросы находились вначале на втором плане по сравнению с политическими и этическими. Даже когда интеллектуальное сообщество стало более рефлексивным, китайские философы использовали культурный капитал, уже накопленный в рамках имевшихся направлений мышления. Для китайцев воротами к развитию метафизической абстракции был вопрос природы человека: является ли она эгоистической и асоциальной (как это выражено у Ян Чжу), естественно благожелательной и тем самым социально ответственной (у Мэн-цзы) или изначально злой и нуждающейся в контроле посредством ритуалов (Сюнь-цзы) либо в принуждении с помощью законов (легисты). Даже развитие мистической космологии у Чжуан-цзы и в «Дао дэ цзин» в значительной степени связано с вопросами

о том, следует ли удаляться от цивилизованного общества; в результате поворота, связываемого с «Лтао-цзы»* во времена легистов, бегство от общества было понято как существо социальной ответственности в связи с представлением о том, что владеющий магией царь-мудрец может упорядочивать человеческое общество посредством совершенного недеяния. Позднее появилась наиболее тесная параллель по отношению к греческой космологии элементов в учениях инь-ян и доктрине пяти процессов Цзоу Яня (270 г. до н. э.), причем обе эти доктрины были связаны с политическими вопросами подъема и падения династий.

В Греции философское содержание развивалось почти в обратном направлении: этические темы вышли на первый план только после уплотнения самого интеллектуального сообщества и соответствующего прорыва к более высоким уровням абстрактной рефлексии. Хотя дебаты софистов вокруг *фюсис* — *номос* напоминают проблему, поднятую Ян Чжу, вопрос человеческой природы никогда не был настолько центральным в Греции, насколько это имело место в Китае. Существует примерное соответствие континуумов позиций и там и там. Но вошедшее в обычай политическое участие, перевозносимое Аристотелем и стоиками, достаточно сильно отличается от приверженности ритуалу и традиции, составлявшей основу консервативного полюса спектра позиций в Китае. На противоположном полюсе уход в *атараксию* по совету эпикурейцев и скептиков не предполагал связь с мистикой и магией, что мы обнаруживаем в традиции Чжуан-цзы и зарождающегося даосизма; мы также не находим в Китае споров по поводу гедонистического самоубийства, сравнимых с обсуждениями школы киреонаиков. Напротив, этические споры в греческой философии (по крайней мере до периода религиозных движений поздней античности) занимали меньшее место; начиная с киников и стоиков, проблемой стала чистота идеала добродетели, а также то, насколько велик должен быть компромисс этого идеала с земными и чувственными благами,— спектр аргументации, никогда не вызывавший большого интереса в Китае.

Фундаментальные условия должны соотноситься с различными путями, посредством которых внешние политические обстоятельства формировали исходные пункты содержания философской дискуссии. В Греции государственные культы, возглавляемые царями-жрецами, были отменены между 700-500 гг. до н. э. в результате демократических революций. Остались гражданские культы, причем осуществляемые гражданами в качестве части политических обязанностей при малом влиянии или вообще без участия профессиональных жрецов [Burkert, 1985; Bryant, 1996]⁶. Колебания военного могущества между многими

* Предполагаемый автор книги «Дао дэ цзин», рассматриваемый здесь как легендарный.

В течение некоторого времени оставались группы, сходные с римскими авгурами, но даже в этом консервативном в религиозном плане городе-государстве институт *понтификов* был монополизирован политиками [OCCL, 1937, p. 65, 342; Rawson, 1985]. В Греции не позже 500 г. до н. э. уже появились потомственные жрецы, иногда игравшие некоторую роль в философии; Гераклит вышел из

городами-государствами препятствовали господству какого-либо отдельного культа над остальными. Неспособность государства монополизировать фокус религиозного внимания усиливалась в результате влияния негосударственных культов; такие центры, как Дельфы, Олимпия и ряд других, зависели от «международного» рынка, и в них особое внимание уделялось религиозным интересам частных лиц [Fontenrose, 1978]. Карьерные возможности для интеллектуалов в этих городах-государствах все более зависели от внимания широкой публики. Проблематика религиозных космологий становилась ареной, на которой светские интеллектуалы состязались за внимание. Дж. Ллойд указывает на уникальное греческое сочетание «инноваций и эгоизма», бывшее результатом этой борьбы за репутацию [Lloyd, 1987, p. 56-70]. Пантеон природных богов, использованный в качестве первоначального культурного капитала, был преобразован в философские космологические учения о (перво)элементах.

В Китае при отсутствии городов-государств и демократических революций интеллектуалы ориентировались на поддержку родовитых покровителей. Привлекая вначале традиционный культурный капитал, ученые поставили в качестве первоначальной проблемы восстановление прежнего государственного религиозного культа; альтернативы варьировались от антиритуалистического монотеизма моистов до полного уклонения от государственной религии и заимствования окраинных магических культов в качестве ответов на потребность политической легитимации. Поскольку китайским интеллектуалам приходилось обращаться напрямую к авторитарным режимам, эти мыслители подчеркивали традиционную легитимность древних религиозных космологий, а также скрывали любые осуществляемые инновации, вычитывая их из древних текстов и даже, при необходимости, изобретая такие тексты. Таким образом, в Китае нет «демократических» натурфилософов. Явно выраженная философская аргументация была приспособлена к миру вновь формирующегося государства и отношению индивида к государству.

Для греков религиозная легитимация государства никогда не была значимой темой на уровне абстрактной философии. Ритуалы сообщества, хотя и всепроникающие, рассматривались главным образом с точки зрения практического удобства; время от времени такие философы, как Анаксагор и Сократ, подвергались нападкам политических противников за прегрешения против культов, но вплоть до Римской империи, как кажется, господствующей установкой интеллектуалов было признание религиозной традиции неподходящим предметом для рассмот-

жреческой семьи, жившей в Эфесе, который был культовым центром, а проклятия Гераклита адресовались новоявленным светским философам, вероятно, представлявшим своего рода профессиональную угрозу. Есть также элементы шаманизма в поведении таких фигур, как Эмпедокл или Геракл Понтийский, равно как и во врачебном культе Асклепия. Но даже они не были особенно заинтересованы в восстановлении древних ритуалов, которые, казалось, находились за пределами реально возможного в политике.

рения. По этой причине этические темы в греческой философии сводились почти целиком к действиям индивида; даже защитники политического участия понимали данный принцип главным образом как вопрос о должном поведении индивида, а вовсе не о том, что является наилучшим для государства⁷.

Греческая и китайская философии сходны на уровне внутренних структурных взаимоотношений в рамках интеллектуального сообщества. В обоих случаях существует структурный параллелизм между ранними поколениями. Фалес, Солон и другие «мудрецы» из поколения основателей философии были политиками, знаменитыми своими сжатыми изречениями и установлением законов; они были лидерами в период политических реформ в результате свержения прежней аристократии (и связанной с нею монополии государственных культов, управляемых жрецами-правителями). Эти греки сходны с Конфуцием и его учениками, а также с такими ранними «легистами», как Шэнь Бухай и Шан Ян, важнейшими заботами которых были политические реформы. Изменения китайской политической структуры происходили по иному пути, чем в Греции,— решающее значение имело отсутствие демократической революции в рамках децентрализованной системы государств,— но размышления о политических беспорядках и религиозных переменах являются общим моментом для обоих случаев. Дисциплинированная организация Мо-цзы (Мо Ди), предлагавшая взять решение политических проблем в свои руки, представляет собой параллель пифагорейскому братству, добившемуся политической власти в некоторых городах вновь образованных колоний. Различия во внешнем окружении и связь этих различий с политикорелигиозными вопросами привели к тому, что интеллектуальные миры Китая и Греции начали складываться вокруг обсуждения различных проблем; эти унаследованные элементы культурного капитала разрабатывались в соответствии с расходящимися траекториями, даже при наличии структурной параллели в развитии данных сетей. На содержание китайских и греческих идей влияли и внешние, и внутренние социальные условия; внешние определяли выбор тематики, а внутренние способствовали повороту к логике, развитию техники аргументации и построению абстрактных понятий, чему предстояло развиваться в следующий период в обоих регионах.

В Греции ситуация децентрализации и воюющих государств длилась вплоть до окончательного завоевания ее римлянами около 85 г. до н. э. Но даже в этом

⁷ Платон здесь является основным исключением. Из всех греческих философов он наиболее близко подошел к китайской модели, сосредоточивая свое внимание на политических проектах, а в «Законах» он предлагает идеальное государство, построенное вокруг обязательного для всех, но не традиционного культа. Однако этот политический интерес поддерживался лишь при жизни Платона; Академия — и на этапе астральной религии, и на этапе скептицизма — быстро соскользнула обратно к основной модели греческого интеллектуального сообщества, сосредоточившись на внутренней жизни индивида. Если и существует пресловутая традиция «западного индивидуализма», то ее истоки восходят к политической борьбе за личную автономию против принуждения со стороны религиозных законов.

случае интеллектуальная жизнь никогда не монополизировалась Римом, подобно тому как это происходило в централизованных китайских династиях начиная с Цинь и Хань. Наиболее потрясающее сходство существует между Китаем в период примерно с 335 по 235 г. до н. э. — три поколения от Хуэй Ши и Мэн-цзы вплоть до моистских *«Канонов»*, Сюнь-цзы и Хань Фэй-цзы — и пятью или шестью поколениями в Греции между 500 и примерно 300 гг. до н. э. Интеллектуальная жизнь в обоих местах складывалась вокруг появившихся профессиональных спорщиков, которых мы могли бы назвать «софистами». На протяжении одного или двух поколений сеть аргументации привела к формированию логиков и эпистемологов, делавших открытия о природе умозаключений и идей. На начальном этапе современники воспринимали это открытие абстракции как возникновение парадоксов. Знаменитые положения Хуэй Ши — «гнедая лошадь и черный осел — это уже трое», «колесо никогда не касается земли» [Chan, 1963, p. 234-235] — могут быть положены в основу аргументации в пользу нереальности различий в физическом времени и пространстве; некоторые его парадоксы о движении напоминают апории Зенона Элейского. По-видимому, Хуэй Ши также поставил под сомнение возможность логически вывести скрытый объект из определяющего его имени [Graham, 1978, p. 62]. Поколением позже Гунсунь Лун рассуждал более явно об именах, формах и субстанциях, хотя он также наделал шума такими парадоксами, как «белая лошадь — это не лошадь». Вероятно, Гунсунь Лун пытался разрешить эпистемологические проблемы, проводя различия между белизной и камнем, а также видением разумом и видением глазами [Chan, 1963, p. 242]⁸.

Открывшееся новое интеллектуальное пространство вскоре в соответствии с законом малых чисел заполнилось противостоящими позициями. Тенденциям обращения к софистике и идеализму противостояла защита эмпиризма и натурализма. В поколении после 300 г. до н. э. создатели моистских *«Канонов»* вплотную подошли к естественнонаучному эмпиризму в западном стиле и к евклидовским методам в математике [Needham, 1956, p. 171-184]. Они ввели в употребле-

⁸ В ситуации отсутствия собственных текстов Хуэй Ши и скудных уцелевших фрагментов наследия Гунсунь Луна имеются весьма различные толкования их позиций. Фэн Юлань рассматривает Хуэй Ши как создателя метафизики частиц, находящихся в непрерывном изменении [Fung Yu-lan, 1952—1953, p. 192-220], а Гунсунь Луна — как приверженца реалистического учения об универсалиях. Грэхэм утверждает, что все философы данного периода принимали номинализм как нечто само собой разумеющееся, а парадоксы интерпретирует с точки зрения объяснения отношений «часть — целое» [Graham, 1989, p. 82-83]. Заходя еще дальше, Реддинг предполагает, что утверждения Хуэй Ши имеют своим источником политическую аргументацию [Reding, 1985]. Самую крайнюю позицию занимает Хансен, считая, что в классическом китайском языке нет абстракций и это обуславливало развитие мысли в направлениях, совершенно отличных от тех, которые были на Западе [Hansen, 1983]. Такого рода лингвистический детерминизм отвергается Шварцем [Schwartz, 1985, p. 12, 165, 168] и смягчается Грэхэмом [Graham, 1989, p. 389-428].

ние новые понятия «постигаемого а priori» (*сянь*, возможно, предложено Хуэй Ши) и «необходимого» (*би*) а затем начали выводить принципы этики и геометрии из набора исходных определений [Graham, 1978, p. 62-63]. Это составляет явную параллель школе Платона, где математика использовалась как некоторый стандарт при обосновании нерелятивистской этики. Со стороны конфуцианства Мэн-цзы в ответ спорщикам, утилитаристам и антиморалистам утверждал объективный идеал человеческой природы и нравственности. Хотя его цель состояла просто в сохранении конфуцианской веры, он был вынужден усваивать понятия, необходимые для логических дискуссий, и таким образом защищать концепцию свойств, имеющих у конкретных объектов [Schwartz, 1958, p. 258-265]. Впоследствии интеллектуальные орудия, разработанные Мэн-цзы, могли найти и другие применения. Его субстанциональная позиция становилась вызовом для еще одного крыла конфуцианства, где больше не превозносились внутренние достоинства ритуализма, но усилиями Сюнь-цзы явным образом разрабатывалась защита натурализма и в этике, и в логике. Его ученик Хань Фэй превратил этот натурализм в открытый бунт против конфуцианской традиции.

Предлагая для обсуждения доктрины легизма, Хань Фэй не просто пользовался благоприятными возможностями, связанными с внешней политической ситуацией, для легитимации централизаторской политики усиливавшейся державы Цинь.- Легизм также формировался под воздействием внутренней динамики интеллектуального мира. Конфуцианцы совместно с более широким кругом интеллектуалов открывали альтернативные полюса идеалистических и натуралистических стандартов, опираясь на которые можно было строить аргументацию. Растущая изощренность понятий также стимулировала и трансформировала разработку космологий. Хань Фэй сумел занять противоположную позицию по отношению к традиционному конфуцианству и сторонникам архаики и примитива, таким как Чжуан-цзы и автор *«Дао дэ цзин»*, критикуя преклонение перед историческими прецедентами; в то же самое время он делал заимствования из новой метафизики, превращая понятие *дао* в некий натуралистический принцип порядка физического мира.

По сравнению с греками китайские интеллектуалы в этот период не делали особого упора на верховенство метафизической абстракции. Хотя в нескольких случаях и разрабатывалась аргументация, ведущая к идеалистическим или трансцендентальным концепциям, не было стремления отождествить уровни понятийной абстракции и ступени метафизической реальности, как это делали Платон и его последователи. Книга, ставшая позже известной как *«Дао дэ цзин»*, которая появилась под именем древнего автора в конце этого периода, опиралась на эпистемологические размышления Гунсунь Луна и «школы имен» в их концепции Безымянного. Здесь высочайшая степень метафизической реальности приписывается тому, что могло бы быть названо последним словом (или последним не-словом) философской аргументации; а Безымянное отождествляется с уже

существовавшей концепцией *дао* (пути) как внутреннего принципа природного и социального миров.

Однако эта дорога к некоторой явно сформулированной и абстрактной метафизике никуда дальше не ведет. Оказалось исчерпанным стимулирующее воздействие логики и эпистемологии на космологию, характерное как для классического периода Греции, так и китайского периода «ста школ». Для греческого общества «аргументативный» период длился 12 поколений, причем шесть наиболее знаменитых из них жили с 500 по 300 гг. до н. э., а еще примерно шесть поколений разрабатывали эпистемологическую аргументацию — вплоть до Карнеада, логики стоиков и скептицизма Энесидема. В Китае соответствующая последовательность была короче: в лучшем случае четыре или пять поколений, начиная с Ян Чжу и вплоть до Хань Фэй-цзы. Затем вмешательство внешних сил привело к жесткому ограничению масштаба дискуссии в интеллектуальном мире в связи с объединением Китая при Цинь и ее преемнице — династии Хань. Были сужены возможности возводить последовательные уровни рефлексии. Рамки интеллектуального маневрирования стали гораздо более тесными из-за необходимости обращаться к аудиториям, состоящим не из интеллектуалов. Вместо дальнейшего продвижения в эпистемологию и абстрактную метафизику китайская философия вновь вернулась к обсуждению мирских проблем. То, что в ретроспективе воспринимается как специфически «китайский» набор философских идей, было сформировано в период централизованной власти при династии Хань в результате сплава разработанных интеллектуалами абстракций с внешне обусловленной политико-религиозной идеологией.

Переполнение пространства внимания и разработка философского синтеза

Так же как в Греции значительный рост числа школ в поколении после Сократа привел к пополнению интеллектуального пространства и нестабильности большинства линий преемственности, в Китае верхний предел закона малых чисел был достигнут примерно к 300 г. до н. э., что привело к сильному напряжению. В обоих случаях мы наблюдаем некоторый период самонадеянных фракционеров, хлынувших во вновь открытое пространство абстрактных рассуждений, отстаивающих крайние позиции и отвергающих компромиссы с соперниками. Это хорошо заметно на примере моистов данного периода: будучи наиболее жестко дисциплинированной группой своего времени, они тем не менее раскололись на три фракции [Chuang Tzu, ch. 33; Graham, 1978, p. 22-24]. Моисты обсуждали в том числе логические и концептуальные проблемы («отличие и тождество», «несопоставимость чета и нечета»), причем воспринимали это столь серьезно, что именovali друг друга еретиками. В поколении около 250 г. до н. э. раскол

был преодолен с помощью нового синтеза⁹. Великим трудом, реформировавшим союз, своего рода «Суммой» для позиции моизма, стали *«Каноны»*. В этой работе проявились концептуальная острота, всеобъемлющий масштаб и систематичность, характерные для творчества синтезирующего типа. Точка зрения, согласно которой «китайское мышление» неспособно к абстрактной логической аргументации, опровергается существованием *«Канонов»*. Сама эта идеология, связанная с интерпретацией китайской истории, стала возможной только в результате перегруппировки в интеллектуальных сетях в период династии Хань, когда традиция моизма была уничтожена.

Книга *«Дао дэ цзин»*, появившаяся почти одновременно с *«Канонами»*, является синтезом, предложенным на другой стороне интеллектуального пространства. Проводя ту же оппозиционную линию, что и Чжуан-цзы, данная книга имеет гораздо более единообразную композицию, чем составленная позднее компиляция, авторство которой приписано Чжуан-цзы. В *«Дао дэ цзин»* демонстрируется гораздо более утонченная и сознательная позиция по отношению к философским противникам, при этом интеллектуальные орудия «школы имен» были превращены в механизм трансцендирования имен, а техники софистической аргументации — в сущностно осмысленные парадоксы. *«Дао дэ цзин»* также является политико-религиозным синтезом, в котором переплетаются воззрения прежних сторонников примитивизма и антиритуализма и новейшие темы, связанные с оккультной направленностью государства. Но в то время как в школе инь-ян Цзоу Яня предлагалось прямо вмешиваться в магически-конкретную область божественного, книга *«Дао дэ цзин»* включала в себя более основательный религиозный мистицизм, согласно которому правитель-мудрец порождает космические силы — *дэ*, появляющиеся при уходе в медитацию.

Об успехе данного синтеза свидетельствует то обстоятельство, что книге *«Дао дэ цзин»* позже предстояло стать излюбленным текстом для многих последующих фракций; даже легисты в ближайшем поколении сумели применить ее идеи для легитимации хорошо налаженной бюрократической системы наград и наказаний, которая якобы заставит общество действовать так же легко и без усилий, как *дао* проявляется в природе [Schwartz, 1985, p. 343-345]. Отчасти-успех *«Дао дэ цзин»* заключается в том, что текст допускает самые разные прочтения; как отмечал Холмс Уэлч, ни один перевод не может быть удовлетворительным, поскольку оказывается не столь многосмысленным, как оригинал [Welch, 1965, предисловие]. Было бы не вполне верно утверждать, что автор книги взял уже существовавший мистицизм и добавил в него остальные учения, поскольку пред-

⁹ В *«Канонах»* опровергаются позиции всех соперничавших школ, включая школу «пяти элементов» Цзоу Яня, но не упоминаются доктрины *«Дао дэ цзин»* и легистов [Graham, 1978, p. 61]. Это указывает на то время, до которого Хань Фэй-цзы проповедовал легизм, и по крайней мере соответствует периоду жизни Цзоу Яня.

ставляется очевидным, что до этого времени не существовало явно сформулированного — и тем самым метафизического — мистицизма. Скорее, сам философский мистицизм был создан именно в ходе этого стремления разработать позицию, которая и объединяла бы множество философских и политических школ, и выходила за пределы их учений.

Шло отсеивание среди «ста школ». Наряду с синтезами моизма и «*Дао дэ грим*», двумя другими важными попытками синтеза были натуралистическое конфуцианство Сюнь-цзы и объединенное учение инь-ян и «пяти элементов», разработанное Цзоу Янем. Сюнь-цзы был еще одним систематизатором, чей стиль до некоторой степени напоминал авторов «Суммы» моизма, с которыми он, вероятно, контактировал во время пребывания в царстве Чу. В конце периода Воюющих царств его школа в Ланьлине являлась сетевым центром. Поскольку контакты Сюнь-цзы со всеми фракциями интеллектуального мира были многочисленны (см. рис. 4.2), он находился в выгодной для синтезирующей деятельности позиции. Сюнь-цзы соотносил понятия друг с другом и закладывал основы взаимосвязей между различными областями знания в манере, сходной с другим создателем синтетической системы — Аристотелем. Сюнь-цзы занял срединную позицию в пространстве внимания, утверждая натурализм, но не в радикальной версии моистов; его последователи были прежде всего учеными — *чжэ* и стремились соответствовать архетипической конфуцианской роли хранителей классических текстов и защитников древних ритуалов.

Из всех фракций школа инь-ян успешнее других добивалась внешнего покровительства. Она также представляла собой некоторый синкретизм, соединявший идеи периода около 265 г. до н. э. Цзоу Янь совместил два различных способа гадания, по-видимому восходившие к опыту предшествующего столетия: прилив и отлив *инь* (темного, женского, пассивного) и *ян* (светлого, мужского, активного), а также цикла пяти основных элементов, или процессов (вода, огонь, дерево, металл, земля). Это очевидно напоминает досократические варианты космологии, особенно предложенный Эмпедоклом¹⁰; но в данном случае Цзоу Янь меньше ориентировался на развертывание натуралистической космологии, а больше стремился продемонстрировать немедленный эффект, используя свой инструментарий для политического предсказания. Он в энциклопедической манере упорядочивал природные явления — реки, горы, равнины, небесные тела, — проходящие через этот цикл элементов. События, связанные с человеком, были

¹⁰ У Эмпедокла было четыре элемента (огонь, вода, земля, воздух), упорядоченные с помощью противоположных принципов борьбы и любви. Обычно соглашались с тем, что у *сын* должны рассматриваться не как «пять элементов», но как «пять процессов» или «пять действующих начал»; *син* означает «прогуливаясь» или «двигать» с коннотацией «вводить в действие» [Knoblock, 1988, p. 216-217]. Мэйджор предлагает «пять фаз» [Major, 1976]. Но три из пяти (дерево, металл, земля) являются конкретными субстанциями, которые понимаются как процессы только в результате привнесенных позднее толкований.

также циклическими, а значит, могли быть предсказаны подъем и упадок династий. Сюнь-цзы вызвал при дворе волну споров, приводя в замешательство Гунсунь Луна в Пинъюане и вынудив Сюнь-цзы покинуть Ци [Knoblock, 1988, p. 11, 63]. Идеи Цзоу Яня оказались по-настоящему долговечными, что делает его одной из наиболее влиятельных фигур в китайской истории.

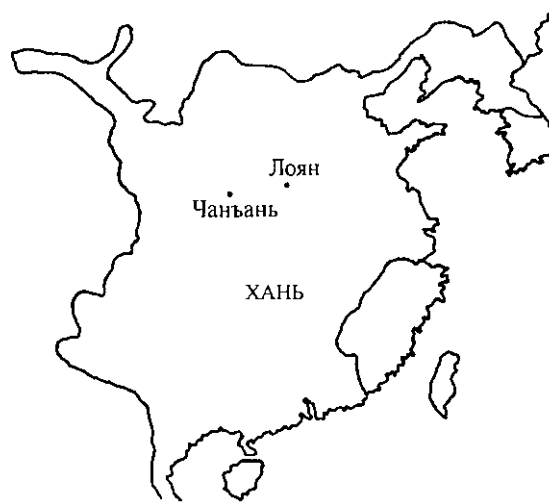
К этому времени в спектре соперничавших позиций основные течения политической философии расположились между следующими полюсами: конфуцианцами, утверждавшими, что верно выполненные традиционные ритуалы восстановили бы социальный порядок, и монетами, защищавшими активизм воинской доблести, основанный на всеобщем альтруизме. Интеллектуальная дилемма состояла в том, что конфуцианцы являлись в политическом отношении ультраконсерваторами и сторонниками долговечной династии, в то время как их религиозная позиция (укреплявшаяся в борьбе против моистов) была несколько отчужденной и имела инструментальный характер. В свою очередь, моисты были в политическом отношении утопическими радикалами, но в религиозном плане консерваторами со своей верой в благоволящих и мстительных духов. Цзоу Янь смешал эти ингредиенты с религиозным учением, оправдывающим изменения, причем даже совершенно оппортунистические, во властной политике. Вместе с тем его оккультная космология сохраняла тот флер легитимации, от которого отказались легисты — приверженцы вульгарного натурализма.

Централизация В эпоху Хань: формирование официального конфуцианства и оппозиции к нему

В конце периода Воюющих царств кризис переполнения пространства внимания вызвал волну попыток синтеза среди многочисленных фракций. Внешние условия еще больше способствовали синтезу, поскольку государство-завоеватель Цинь и последующая династия Хань централизовали интеллектуальную жизнь. Соперничавшие центры, поощрявшие творчество, теперь сократились до единственного центра под имперским покровительством. Какой же интеллектуальной фракции предстояло захватить контроль над этой новой материальной базой? В царстве Цинь гегемонию установили легисты. Однако в результате революции Хань они оказались в тени. Популярными оставались школа инь-ян Цзоу Яня и другие оккультные гадательные практики. К этому времени (около 130 г. до н. э.) централизованная ханьская администрация заняла прочные позиции. Конфуцианство пережило драматическое возвращение и было возвышено до уровня единственной официальной доктрины.

Вся последующая история Китая была написана в свете конфуцианства, но продолжительная гегемония этого учения не должна восприниматься как нечто само собой разумеющееся. В конце периода Воюющих царств конфуцианство

Карта 4.2. Династия Хань,
200 г. до н. э. — 200 г. н. э.



было одной из фракций среди многих других, и причем отнюдь не господствующей; кроме того, оно не занимало сколько-нибудь высокой позиции на протяжении первых двух поколений династии Хань. Конфуцианские ученые — *чжу* прокладывали свой путь во власть с помощью ряда шагов как в интеллектуальной, так и в организационной сфере.

Первым шагом было установление связи с гадательными практиками, которые были столь сильно востребованы мирскими политиками. В переходный период между династиями Цинь и Хань, когда были запрещены книги философских школ, гадательные тексты уцелели. Именно они стали полем борьбы за выживание среди интеллектуальных школ. Одна из фракций конфуцианства приняла относительно позднюю компиляцию гадательных текстов, а также добавила комментарии, приписанные самому Конфуцию, где гексаграммы из сплошных и ломаных линий интерпретировались как советы «совершенному мужу» конфуцианства [Graham, 1989, p. 358-359]. На протяжении одного или двух поколений данная книга рассматривалась как один из древних канонических текстов, к этому времени названный «*И цзин*» — «*Книга перемен*». Имея такую опору в лагере гадателей, конфуцианцы затем сумели ассимилировать идеи школы инь-ян в рамках некоего господствующего синтеза. Все остальные интеллектуальные школы прошедшего периода Воюющих царств исчезли, тем самым оставив конфуцианский оккультизм в центре пространства внимания.

Материальная база создавалась в первую очередь за счет восстановления культа Неба в составе священных дворцовых обрядов. Позднее был обожествлен сам Конфуций. Стал регулярно проводиться обряд, выражавший почтение к

символу групповой идентичности, что фактически обеспечивало конфуцианцам высокий ритуальный статус. Было развито учение о том, что в действительности сам Конфуций владел мандатом Неба в качестве земного правителя, а затем периодически появлялись подобные ему мудрецы, что приводило к ожиданию и дальнейших конфуцианских правителей такого рода. На земном уровне эта идеология соответствовала определенному изменению, в ходе которого конфуцианцы превращались из *чжу* — хранителей древних текстов во входивших в государственную бюрократию чиновников, притязавших на монополию на официальные должности в правительстве. В 124 г. до н. э. был основан государственный «университет» для подготовки чиновников; к 5 г. н. э. численность студентов возросла до 3 000 [СНС, 1986, р. 756].

Претензии конфуцианцев на идеологическую и административную монополию были скорее идеалом; реальность оказалась намного жестче. Только на начальном этапе чиновники-администраторы рекрутировалась по принципам высокого образования и меритократии. Кланов и благородные семейства по-прежнему удерживали власть в провинциях, а при дворе оставались влиятельными политики, связанные между собою родством. В университет принимали не через экзамены на конкурсной основе, но при покровительстве знати. Воздействие данной ситуации на интеллектуальное творчество проявилось главным образом в тот момент, когда впервые установилась данная структура. В начале династии Хань двор оказывал покровительство обучению чиновников семьюдесятью *знатоками*, причем эта подготовка включала изучение всего круга текстов и специальностей, что остался от периода Воюющих царств. При новом императоре У-ди (годы правления 141-86 до н. э.) конфуцианцы нанесли удар: вначале приверженцам традиций и текстов школ легизма и дипломатии было запрещено занимать правительственные посты; затем в 136 г. до н. э. число *знатоков* сократилось до пяти учителей, которые начиная с этого времени становятся наиболее значительными конфуцианскими классиками [Knoblock, 1988, р. 39-41]¹¹. Конфуцианский синтез был предложен одним из *знатоков*, одновременно проповедовавшим гадательную практику, философскую систему и новую конфуцианскую религию.

Личностью, чья слава была результатом этого интеллектуального переворота, оказался Дун Чжуншу, хотя не он один был причастен к соответствующим маневрам [СНС, 1986, р. 709-710; Knoblock, 1988, р. 38-39]. Доциньский секуляризм конфуцианства был поглощен всеохватывающей системой соответствий,

¹¹ Эти труды состояли из «Книги песен» {«Ши цзин»), «Книги истории» {«Книги документов» — «Шу цзин»), «Книги ритуалов», или «Записок о правилах (Канона) благопристойности» {«Ли цзи»), «Книги перемен» {«Ицзин») и летописи «Вёсны и осени» {«Чунь цю»). Эти книги появились в разгаре «борьбы» за первенство среди широкого круга ранних текстов, каждый из которых поддерживался своей группой специалистов-книжников.

развитой Дун Чжуншу. Пять элементов школы инь-ян, еще не воспринятые конфуцианскими авторами приложений к *«И цзин»* теперь были моралистически осмыслены в рамках следующей социальной иерархии: «Земля служит Небес величайшей преданностью. Поэтому пять элементов суть действия любящих сыновей и преданных министров» [Chan, 1963, p. 279]. Космосу был придан нравственный смысл, а социальный порядок описывался как ряд соответствий природным явлениям. Опираясь на учения школы Цзоу Яня, Дун предлагал к обсуждению вопрос, каким образом каждой династии присущи свой правящий элемент, ведущие цвет и качество; поскольку существует четыре сезона, должно было быть четыре ранга правительственных чиновников. Эти соответствия санкционировали установление определенной бюрократической структуры, ключевую роль в которой должны были, как признавалось, играть знатоки природных знамений. Согласно такой теории соответствий, все неправильные деяния чиновного люда были связаны с какими-то аномалиями в природе. Дун Чжуншу предлагал и телеологическое, и механистическое объяснение погоды наряду с остальными природными явлениями, причем включал в свои построения многие эмпирические наблюдения вкупе со ссылками на мифические существа. Конфуцианские чиновники должны были внимательно изучать человеческий и природный миры в поисках признаков отклонения от нормы, а затем исправлять их с помощью ритуальных и административных мер.

Интеллектуальным следствием этой перестройки стало снижение философии до конкретного и частного уровня. Причастность к гадательным системам склоняла философию к службе, связанной с политической легитимацией, и ориентировала интеллектуалов скорее на заключение альянсов с политическими фракциями, чем на автономное обсуждение интеллектуальных проблем. Первый император Цинь одобрил систему Цзоу Яня, взяв воду в качестве правящего элемента нового режима вместо огня — элемента периода Воюющих царств. В начале династии Хань в интеллектуальной жизни господствовали сменявшие друг друга императорские советники, проповедовавшие космологические воззрения о том, какой элемент (огонь или вода) был преобладающей силой новой династии. Данная интеллектуальная практика, начало которой положили Цзоу Янь и школа инь-ян, теперь стала также конфуцианской практикой. К этому торможению развития в интеллектуальном мире добавлялись обязанности гадания в политической сфере: поскольку знамения могли произвольно толковаться всеми политическими фракциями, например домогавшимися власти наследниками или мятежными группировками знати, эти знамения могли обеспечивать альтернативные способы легитимации, что вносило эмоциональные и магические обертоны, созвучные атмосфере заговоров и переворотов. Гадательные практики приобрели опасную популярность при Хань и последующих династиях. Дун Чжуншу, который окружал себя помпезными обрядами и даже вещал из-за ширмы, оставаясь невидимым для простых смертных, был сослан в провинцию за ревностную

защиту той гадательной практики, с помощью которой он пытался манипулировать правительственной политикой¹².

В длительной перспективе интеллектуальной жизни эти следствия не были полностью разрушительными для развития абстракции в китайской философии. Синтез конфуцианского морализма с гадательными практиками открывал путь для конфуцианской метафизики. Решающий прорыв был достигнут в третьем приложении к *«И цзин»*, так называемом *«Великом трактате»*, в котором беспрестанное изменение утверждалось как фундаментальная реальность вселенной. Вместе с тем система гексаграмм, образованная всеми возможными перестановками линий, выражающих силу (*ян*) и слабость (*инь*), могла быть понята как структура, на основе которой образуется эмпирический мир, подобно тому как *логос* Гераклита формирует поток опыта¹³. *«Великий трактат»* наряду с несколькими другими отрывками и комментариями из классических текстов примерно того же периода — *«Учением о середине»* и *«Великим учением»*, разработанными на основе *«Книги ритуалов»* (*«Канона благопристойности»*), — стали тем текстовым капиталом, на основе которого неоконфуцианцам династии Сун предстояло развивать конфуцианскую метафизику.

В связи с централизацией идеологического производства при Хань претерпела изменения организация материальных основ интеллектуальной жизни. Была создана императорская библиотека, где служили чиновники, причем в их задачи входило определять высшую реальность через компиляцию версий официальной истории и упорядочение текстов, которые могли бы стать основой традиции. Какое-либо соперничество по отношению к официальным определениям реальности также должно было принимать форму некой энциклопедии или книжного собрания. Теперь через собрания книг и выделение их рубрик выкристаллизовывались позиции с групповым самосознанием, или идентичностью, создавались «школы», в рамки которых все последующие историки укладывали китайскую интеллектуальную жизнь. Включение или исключение из библиографического списка имело роковые последствия. Из канона конфуцианских текстов были изъяты работы Мэн-цзы и Сюнь-цзы, составлявшие своего рода «подполье» конфу-

¹² При династии Тан родичей императорской семьи казнили или привлекали к суду за то, что они обращались к гадалкам [СНС, 1979, р. 334, 379-381; Fung, 1952-1953; Woo, 1932].

¹³ Обращает на себя внимание, что слово и (перемена), а также космологические противоположности инь и ян в первый раз, по-видимому, появляются в данном приложении, а не в первоначальных гадательных текстах или в более ранних приложениях, где комментируются конкретные гексаграммы [Legge, 1899/1963, р. 38-43]. Эта аргументация не слишком абстрактна; общий дух текста более напоминает житейские советы, чем космологическую систему. В тексте третьего приложения «разъясняются природа тревог и несчастий, а также их причины» [Legge, 1899/1963, р. 99], превозносится благородный муж и постоянно упоминаются древние цари-мудрецы, чьи технические изобретения будто бы вдохновлялись данными гексаграммами. Это еще раз указывает, что данное приложение датируется периодом сожжения книг, когда признавались только труды по технологии или содержащие другие практические сведения.

цианства, а к Мэн-цзы не возвращалась интеллектуальная значимость до тех пор, пока не произошел революционный переворот, совершенный неоконфуцианцами.

Даже в периоды централизации вводимые новшества осуществлялись в форме оппозиций — обычной движущей силы интеллектуальной жизни. Противостоящие доктрины появлялись одновременно в ходе борьбы относительно ключевых моментов в пределах сходного материала. В том же поколении, когда Дун Чжуншу работал над синтезом конфуцианства, была сформирована антиконфуцианская позиция: Со временем ее стали называть «даосизмом», хотя данный термин и является анахронизмом, если мы хотим связать с ним какие-либо конкретные метафизические или религиозные коннотации. Сложилось два таких оппозиционных направления. Сыма Тань — современник Дун Чжуншу, имперский историк, — приводя в порядок официальную библиотеку и классифицируя книги по школам, ввел «*даодэ цзя*» как новый термин для ряда текстов, сходных с «*Дао дэ цзин*».

Более жесткую оппозицию представляла собой провинциальная группа вокруг правителя страны Хуайнань (на юге в нижнем течении Янцзы), представителя боковой ветви императорской фамилии, который сопротивлялся общему движению к бюрократической централизации. Правитель Лю Ань оказывал покровительство тысячам ученых и магов, создавшим энциклопедический труд «*Хуайнань-цзы*», охватывающий метафизику, астрономию, государственное управление, военное дело и все области тогдашнего знания. Парадоксы Чжуан-цзы и мистика природы были преобразованы в некую космологическую последовательность. Из пустоты возникает *дао*, дающее начало пространству и времени, которые в свою очередь порождают материальные силы, а затем проявления материальной вселенной. Было время до разделения инь и ян, Неба и Земли (т. е. принятых космологических категорий) и даже до не-бытия — что выходит за пределы содержания «*Дао дэ цзин*». Это еще не было религиозным даосизмом; хуайнаньская группа подвергала критике медитацию и предлагала новое толкование «недеяния» как «несовершенства действия, противоречащего природе». Более ранние традиции мистического квиетизма* и ухода от политической деятельности были преобразованы в направлении политического активизма. Когда в 122 г. до н. э. правитель Хуайнаня поднял восстание, оно было подавлено армией, возглавляемой Дун Чжуншу [Woo, 1932, p. 30-31].

Интеллектуально-религиозное самосознание антиконфуцианской оппозиции сохранялось даже после установления гегемонии конфуцианства при дворе централизованного государства. Постепенно выкристаллизовывался «даосизм» как определенное собрание текстов за пределами конфуцианской классики и ее

* Квиетизм (от лат. *quietis* — спокойный) — религиозное учение о полном подчинении воле Бога вплоть до безразличия к собственному спасению. Появилось в Западной Европе в XVII в., осуждено церковью. Здесь: учение отказа от активной деятельности (ср. «недеяние»).

официальных комментариев. В то же время была составлена книга *«Чжуан-цзы»*, в том числе ее позднейшие синкретические главы, возможно, при самом хуайнаньском дворе, а может быть, и оппозиционной группой Сыма Таня при ханьском дворе [Roth, 1991, p. 86-93; Graham, 1991, p. 280-283]. Эта книга до некоторой степени осталась в стороне от центра внимания, поскольку выраженная в ней антиполитическая позиция и причудливая установка по отношению к смерти не соответствовали ни активизму, выраженному в *«Хуайнань-цзы»*, ни религиозному культу бессмертных, становившемуся центром народной даосской религии.

Наиболее важным способом самоопределения было просто отрицание — противостояние конфуцианству. В конечном итоге «даосизм» становился собранием книг, в котором нашли прибежище все уцелевшие фрагменты составившихся философских направлений. К 300 г. н. э. Мо-цзы был включен в данный перечень как второстепенный даосский бессмертный, а его книга вошла в *«Даосский канон»* наряду с текстами таких несопоставимых фигур, как легист Хань Фэй-цзы и (в поздней подложной версии) Гунсунь Лун [Graham, 1978, p. 65-66]. Это был синкретизм наиболее поверхностного сорта, без попыток утвердить какое-либо идейное сходство текстов помимо одного общего свойства — исключенности из сферы официального конфуцианства.

После поражения хуайнаньского восстания любая интеллектуальная деятельность принимала форму раскола в рядах конфуцианства. В противостоянии конфуцианской религии возникла школа «древних (старых) писем»; вначале некое библиографическое движение, занятое критикой новейших оккультных комментариев (так называемой школы «новых писем») и требовавшее возврата к подлинным текстам — тем, что существовали до сожжения книг. Наиболее известным лидером «школы древних писем» был императорский библиотекарь Лю Синь; сеть его учителей восходила к Лю Аню — самому правителю Хуайнаня (см. рис. 4.3). В структурном отношении новая оппозиция внутри конфуцианства представляла собой продолжение прежней антиконфуцианской оппозиции. Лю Синь был связан с современными ему инакомыслящими конфуцианцами Ян Сюном и Хуань Танем — скептиками в отношении оккультизма, знакомыми с математическими и естественнонаучными трудами своего времени¹⁴. Еще через два поколения в конфуцианстве появился наиболее радикальный сторонник секуляризма с антитеологической ориентацией — Ван Чун. Это был скорее период борьбы двух лагерей, а не уход от оккультизма в самом «духе времени» (Zeitgeist). В тех же поколениях достигло апогея движение за обожествление Конфуция¹⁵.

¹⁴ При династии Хань создавались значительные работы в области естествознания и математики, хотя в основном не в конфуцианской, а в других ветвях государственной бюрократии [Needham, 1959, p. 19-30, 199-200, 216-219; Mikami, 1913; Sivin, 1969].

¹⁵ В 37 г. н. э. потомки Конфуция были причислены к благородному сословию, а в 59 г. во всех школах ввели институт ежегодных жертвоприношений Конфуцию. Ван Чун писал свои труды вскоре после этого.

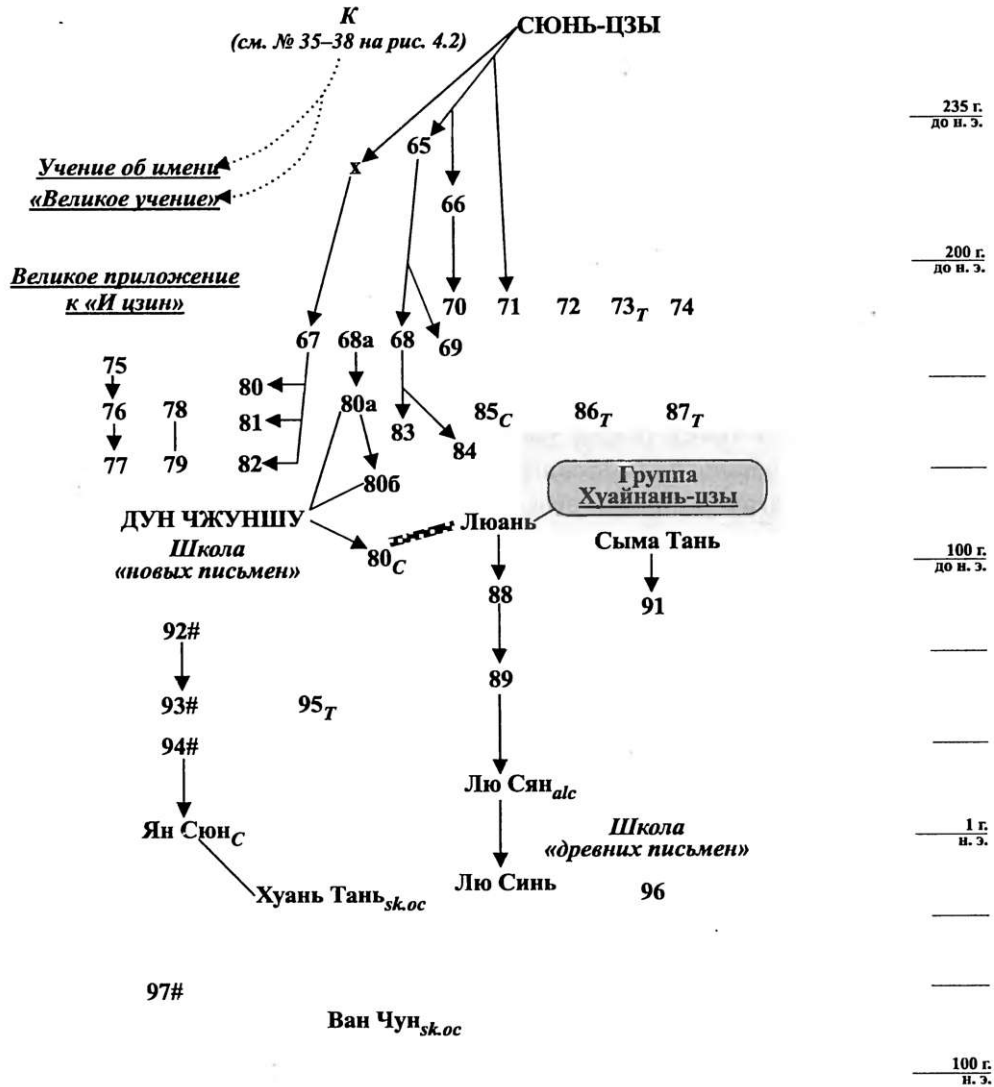


Рис. 4.3. Переходный период династии Хань и формирование государственного конфуцианства, 235 г. до н. э. — 100 г. н. э.

———— = личное знакомство
 = вероятное знакомство

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)
 подчеркнутое заглавие = анонимный текст
 С = конфуцианец
 # = нумеролог-гадатель

————> = связь «учитель — ученик»
 - - - - - = конфликтная связь

Строчные = второстепенный философ
 х = имя неизвестно
 sk.oc = скептик, противник оккультизма
 Т = даос, маг или деятель церкви
 alc = алхимик, ищущий бессмертия

Данная борьба почти не приводила к возникновению стабильного творчества в китайской философии. На рис. 4.3 показано, насколько редкими и разорванными были сети заметных фигур; рефлексивное абстрактное мышление почти не развилось. На уровне политических реалий обе школы — «древних» и «новых писмен» — были связаны с внешними союзниками, содействуя политической борьбе соответствующих династий с помощью различных пророчеств, основанных на оккультной нумерологии и знаменьях [Gernet, 1982, p. 163-165]. Даже наиболее крайние из «рационалистических» противников оккультизма, такие как Ван Чун, не шли дальше формулирования некой негативной позиции, неявно связанной с оккультизмом, который также составлял предмет их размышлений¹⁶. Конфуцианская религия и конфуцианский рационализм фактически определили линию устойчивого внутреннего противостояния в рамках конфуцианства как размежевание по вопросу о том, насколько следует ученым вмешиваться во внешнюю политическую жизнь религиозно-политических фракций. Данное противостояние осуществлялось на низком уровне интеллектуальной абстракции, будучи укорененным во внешнем мире, что мало способствовало автономии внутренних процессов развития в интеллектуальном пространстве.

Меняющийся ландшафт Внешней поддержки

При династии Хань, особенно в ранний период, имело место стремление к бюрократическому государству с тотальным контролем, которое пыталось регулировать всю экономику, организовывало общественные работы, монополизировало производство и распределение. Армии набирались по призыву и состояли на государственном обеспечении. Преобладание гражданской бюрократии давало некоторую основу для интеллектуальной жизни в форме императорской библиотеки и учреждений, ведавших религиозными обрядами, а профессия высокопоставленных управленцев, требовавшая свидетельств об образовании, обеспечивала места для учителей. Мы видели, какие ограничения налагают на интеллектуальную жизнь такого рода условия. Большинство чиновников — а их к 100 г. н. э. насчитывалось 120 000 [СНС, 1986, p. 466] — были заинтересованы только в узко практических вопросах или в политическом маневрировании; по большей части стремление к новшествам, относящимся к проведению обрядов, принимало форму частных культов, включая и обожествление Конфуция. Расширение государственного «университета», достигшего к 125-144 гг. н.э. численности в

¹⁶ Вспомним, что согласно сравнительному анализу сетей в гл. 2, Ван Чун является одной из самых необычных фигур во всей истории мировой философии — человек по крайней мере второстепенной значимости в пространстве длительного внимания, у которого не было современного ему соперника равного значения и который является изолированным от цепочек исторически значимых интеллектуалов не только горизонтально, но и вертикально.

30 000 студентов [СНС, 1986, р. 756-757], не было связано с философским творчеством. Мы видим вновь на примере более поздних династий, особенно Тан и Мин, что система формального образования скорее может способствовать культурному традиционализму и механическому заучиванию, чем идейным новшествами.

В конце периода Хань это стремление установить автократический государственный контроль над экономикой, которое никогда не было полностью успешным, все больше сходило на нет. Крестьяне-собственники, как правило, превращались в должников и арендовали землю в крупных частных поместьях. Государственные монополии, управляемые при посредничестве наделенных соответствующими привилегиями купцов, были переданы на местный уровень управления, а в конечном счете попадали в частные руки. Централизованная бюрократия продолжала существовать и, возможно, даже расширялась, но осуществляла меньший контроль. Продолжались битвы за власть между родовыми кланами, придворной аристократией и различными фракциями центральной и местной администрации; по мере расширения образования формировалось нечто вроде образованного слоя джентри, но его влияние и способность контролировать <экономику> были невелики. После 100г. н.э. сократились государственные доходы, и правительство не могло больше оказывать помощь в сельской местности в случаях бедствия. Крестьянские повстанческие движения формировались вокруг религиозных организаций, использовавших культурный капитал антиконфуцианской оппозиции, а также способствовавших формированию даосской церкви. Когда военные ресурсы крупных поместий превышали ресурсы центрального правительства, государство распадалось.

Для «средневекового» периода последующих 400 лет характерна политическая фрагментация. Вначале произошел раскол на три царства, воюющих между собой (период Троецарствия), затем — вновь краткое объединение при династии Цинь (265-316 гг.). Прежняя ханьская столица Лоян переживала расцвет интеллектуальной жизни, иногда ошибочно называемый «неодаосским»; его носителями были придворная знать и то, что осталось от конфуцианских джентри или чиновничества. Функции бюрократии должны были быть номинальными. Деятельная экономика почти исчезла; экономический контроль находился в руках владельцев крупных поместий, а частные поместья правителя вблизи столицы обеспечивали большую часть необходимых ему ресурсов. Земельные магнаты собирали вокруг себя собственных вооруженных вассалов, а также привлекали кочевые племена в качестве наемников. Когда эти военные силы начали формировать оппортунистические союзы, номинально централизованное государство вновь было разрушено. Таким способом в 309-316 гг. армии хунну захватили северный Китай, что привело к значительным разрушениям и сокращению населения. Многие китайцы бежали на юг, где существовало независимое государство, до тех пор пока в 589 г. Китай вновь не был объединен династией Суй. Южный Китай переживал период значительного экономического развития, но



Карта 4.3. Второй период разделения Китая, 250 г. н. э.

военная и административная власть центрального правительства была слабой, а экономический контроль находился в руках владельцев крупных самодостаточных поместий. На протяжении всего данного периода происходили восстания и гражданские войны, а династия номинально сменялась пять раз. Напротив, территория Северного Китая неоднократно делилась между воюющими царствами, построенными на основе племенных союзов хунну, тюрков, монголов или тибетцев. С 440 по 530 гг. на севере был один период более или менее значительного объединения, когда (тюркская) империя Тоба подчинила большую часть других северных государств.

Всеохватывающим процессом было не столько завоевание Китая внешними этническими группами, сколько раздробление военной власти изнутри. На севере варварские армии обычно организовывались в союзы в ходе борьбы за власть между владельцами крупных поместий, а победившие вожди становились частью местной китайской структуры. Эти правители наследовали проблемы снабжения и контроля войск, а также налогообложения населения, причем их вооруженные сторонники имели тенденцию превращаться в самостоятельных земельных магнатов. Время от времени среди племенных групп, остававшихся в пограничных районах, возникали реакционные движения «самобытности» («nativist» movement) за возврат к прежнему образу жизни, но они редко добивались успеха в борьбе против организованных сил центра. Как правило, северные государства пытались подражать ханьской традиции автократического управления экономикой, но лишь с частичным успехом. Бюрократия была до некоторой степени восстановлена, а конфуцианство вновь обрело твердую опору; интриги между дворцовым аппаратом, царскими родичами и придворной аристократией сменились расколом на этнические фракции; господствовавшая тенденция культурной ки-

таизации осложнялась новым религиозным плюрализмом в связи с ростом даосских и буддийских сект.

Именно в этот период появились монастыри, которые в конце концов стали новой основой интеллектуального производства. На юге буддийские и даосские секты переживали значительный рост под покровительством императора и аристократии. Особенно в северных государствах монастырям удалось получить значительные пожалования в виде земли, крепостных и рабов; на самом деле правители использовали монастыри как своих агентов для контроля над населением и реорганизации его социальных структур, заселения пустующих земель и колонизации пограничных областей. Буддийские монастыри вскоре оказались на переднем крае экономического роста; их богатство и привилегии стали предметом раздоров между земельными магнатами и придворными фракциями.

После воссоединения государства религиозные фракции сосредоточились в центре. В конечном итоге военная борьба привела к новому объединению под властью династии Суй (581-618 гг.), а в результате последующей гражданской войны — под властью Тан (618-900 гг.). Усилия по восстановлению центральной администрации и возвращению гражданского контроля над формировавшейся по призыву армией оказались успешными. В соответствии с ханьской традицией дальнейшее развитие получили сбор доходов, общественные работы и государственные ритуалы; профессиональные конфуцианские администраторы, набираемые через систему формальных экзаменов, вновь начали расширять свое влияние. Их обычная борьба с дворцовой челядью и придворной аристократией теперь была осложнена практикой покровительства буддистам и даосам. Битвы за имперское наследство часто проявлялись в религиозных расколах. Были краткие эпизоды, когда даосизм и буддизм вводились государством как обязательные религии. Но, как правило, предпочтение отдавалось пышным государственным ритуалам, проводимым конфуцианцами, бывшими в гораздо большей мере бюрократами, чем священниками. Сложилась структура религиозного плюрализма под сенью государственной администрации, которая обычно стремилась получить религиозную легитимацию одновременно от всех религий и культов.

***Когда соперничество ведет к творчеству,
а когда к застою?***

Конфликтная теория интеллектуальной жизни подчеркивает значение противостояния как генератора творчества. Однако в случае китайской философии особенно отчетливо выделяется паттерн, в соответствии с которым существуют оппозиционные фракции, иногда на протяжении более чем десятка поколений, не приводящие к заметным интеллектуальным изменениям. Мы видим один такой

пример в период поздней Хань в ходе принявшего застойный характер соперничества между религиозными течениями и ученостью в рамках конфуцианской школы. После распада династии Хань господствующей структурой становится всестороннее соперничество между тремя лагерями — конфуцианством, даосизмом и буддизмом. Но на протяжении длительных периодов конфуцианство не проявляет какого-либо творчества; за исключением одного поколения около 800 г. н. э. (см. гл. 6, рис. 6.1-6.4), мы не обнаруживаем каких-то заметных конфуцианских философов вплоть до 1050 г., когда складывается неоконфуцианское движение, сохраняющее активность на протяжении полудюжины поколений. Буддийские философы монополизируют творчество в течение большей части этого периода, особенно с 400 по 900 гг., затем постепенно около 1200 г. их монополия сходит на нет, а позже ничего значительного уже не создается. В этот период даосизм переживает волны религиозных изменений, но с длительными фазами стагнации, особенно на уровне абстрактной философии.

Тем не менее имела место интенсивная конфронтация между основными направлениями. Велась оживленная борьба за покровительство; даосы и буддисты особенно активно побуждали осуществлять чистки, конфискации и преследования по отношению друг к другу. Не было недостатка и в интеллектуальных вызовах; споры между конфуцианцами, даосами и буддистами велись при многих дворах в период раздробления государства после династии Хань, при централизованной династии Тан и даже вплоть до установления монгольского режима. Материальная поддержка интеллектуальной жизни росла по мере установления системы экзаменов для чиновников. При Тан и более поздних династиях в разные периоды существовало несколько таких экзаменационных систем как для буддийских и даосских монахов, так и для государственной бюрократии. Можно было бы думать, что это вело к изобилию идейных новшеств в философии. Но мы находим поразительно мало таковых за пределами буддизма.

Данный материал дает возможность заострить и усилить нашу теорию с помощью сравнения. Во многих случаях структурный конфликт способствует философскому творчеству. Мы видели это на примере Китая в период Воюющих царств, когда в ситуации «ста школ» одновременно происходили поляризация позиций и прорыв к более высоким уровням эпистемологической и метафизической абстракции. Мы вновь наблюдаем в период Троецарствия после падения династии Хань краткий творческий антагонизм между даосской и конфуцианской тенденциями, который был переведен в план высокой абстрактной философии. В Греции такая же динамика порождающего интеллектуальные новшества противостояния, появления все более изощренных абстракций имела место на протяжении 12-15 поколений, ведущих активные дискуссии; здесь мы также обнаружили периоды относительной стагнации, включая расплывчатые и непоследовательные синкретические учения среднего платонизма между 100 г. до н. э. и 200 г. н. э., и засвидетельствовали долговечность консерватизма эпикурейцев.

Социологическая теория Зиммеля улавливает одну сторону данной проблемы: конфликт усиливает солидарность и конформизм внутри группы. Следовательно, мы могли бы ожидать, что в период наиболее острого конфликта противостоящие стороны будут догматически придерживаться своих позиций. При этом уровень интеллектуальной изоционности уменьшался бы по мере устранения тонкостей и принуждения приверженцев компромиссных позиций принять участие в борьбе на той или иной стороне. Именно такую модель мы обнаруживаем как в интеллектуальной жизни, так и в политических, военных и личностных конфликтах. Это помогает объяснить, почему философы могут утрачивать высшие уровни абстракции, достигнутые предшествующими поколениями, и вновь обращаться к упрощенным овеществлениям, догматизму и толкованию имен вместо продвижения в анализе. Как правило, для дискуссий между даосами, буддистами и конфуцианцами характерен скорее низкий, чем высокий уровень полемики.

Наша теоретическая проблема состоит в том, чтобы включить изложенную более узкую концепцию в общую картину. У нас есть множество свидетельств, что в некоторых случаях конфликт способствует творчеству. Структурная форма этой борьбы задается законом малых чисел. Проблема заключается в следующем: показать, какие типы структурного соперничества ведут к инновации через оппозицию, сопровождаются подъемом на более высокий уровень абстракции и критической рефлексии, а какие типы конфликта оказывают обратное воздействие на интеллектуальную жизнь, приводящее к стагнации и партикуляризму. Часть решения состоит в различении двух типов инноваций: одни возникают на уровне конкретных представлений, как при формировании религиозных культов и антропоморфных или магических учений, а другие ведут к появлению новых абстрактных метафизических, эпистемологических и этических концепций.

Фундаментальный вопрос заключается в характере зависимости интеллектуальной жизни от материальной и социальной поддержки со стороны окружающего мира. Абстрактный уровень философии определяется динамикой внутренних сетей интеллектуалов. Здесь имеет место двушаговая причинность: внешний мир оказывает опосредованное влияние в силу своей поддержки тех организационных структур, которые позволяют участникам интеллектуальной сети сосредоточиться на их собственной внутренней борьбе. Такая структурная автономия интеллектуалов существует не всегда. Мы видели, как она создавалась в доханьский период Воюющих царств; мы увидим это вновь во время расцвета буддийских философских сетей при династии Тан и еще раз — в неоконфуцианских сетях при Сун. В другие периоды сетевая автономия значительно сокращалась, например в довольно заметной степени при династии Хань и на протяжении почти всего последующего периода политической дезинтеграции. В такие времена интеллектуальная жизнь необязательно замирает, но ее внутренняя динамика серьезно ослабляется. Содержание интеллектуальных доктрин теперь более прямо

определяется культурными интересами социальных классов и внешних институтов, поддерживающих интеллектуалов¹⁷.

Таким образом, имеется два социологических вопроса об отношении между интеллектуалами и внешним миром. Мы можем спрашивать об условиях, при которых внутренняя автономия интеллектуальной сети является высокой, низкой или какой-то промежуточной. Мы можем также задаваться вопросом, какими бывают паттерны интеллектуального производства, когда эта автономия низка. Здесь речь идет о воздействии классовых культур на интеллектуалов — традиционная тема социологии знания. Я уже показал, что классовая детерминация является не слишком полезной теорией при изучении высших уровней творчества и последовательности абстракций, разрабатываемых в ядре интеллектуального сообщества; однако классовая детерминация вполне применима для периодов, когда отсутствуют структурные основы автономии. Обычно это происходит в периоды интеллектуальной стагнации таких абстрактных дисциплин, как философия. Появляющиеся инновации будут принадлежать более конкретному и частному уровню, как это и происходит при развитии антропоморфных религий и магических учений.

Давайте внесем ясность: в периоды низкой интеллектуальной автономии также могут иметь место моменты инновации, но только они не зависят от динамики внутренней сетевой структуры данной сферы идей. Предоставленные сами себе, интеллектуалы создают свои собственные фракции и альянсы. Их конкуренция за место в пространстве интеллектуального внимания оставляет некоторый след в виде абстракций, образующих внутреннюю историю идей. Когда интеллектуальная автономия низка, такая динамика саморазвития отсутствует. Напротив, новые идеи возникают в те периоды, когда изменяется классовая структура и складываются новые внешние основы интеллектуальной жизни — новые политические условия, порождающие религиозные движения, новые экономические и административные условия, повышающие или понижающие статус придворных аристократов, представителей государственной бюрократии или владеющих собственностью джентри, — либо же происходят иные сдвиги такого рода. Эти изменения внешних условий имеют гораздо более эпизодический характер. Интеллектуальные изменения, обычно в форме конкретных религиозных учений или задающих жизненный стиль идеологий, появляются тогда, когда складываются структуры нового типа. Однажды возникнув, такие учения, как правило, остаются столь же консервативными, сколь и конкретными, подобно структурам даосской религии или образу жизни джентри. Устоявшись в опреде-

¹⁷ Мы обнаруживаем сходную ситуацию в Японии периода Сэнгоку — «воюющей страны» (1470—1580 гг.) Между представителями соперничавших ветвей буддизма движения «Чистой земли» имели место шумные публичные споры, но в этих поколениях отсутствовали интеллектуальные инновации. В данный период монастыри были основной политической силой, а споры между ними являлись непосредственной частью борьбы за общественный престиж и выгодные военные союзы.

ленный момент, они скорее задают пределы внутригруппового конфликта, чем становятся элементами культурного капитала или «ставками», которые разыгрываются интеллектуалами в постоянно разворачивающейся последовательности концептуальных абстракций.

Разумеется, я вел рассуждение в плане идеальных типов. Обычно есть некое перекрытие между автономными интеллектуальными сетями и линиями прямых классовых влияний. Даже наиболее сосредоточенные на внутренней жизни интеллектуальные сети включают некоторые моменты классовой культуры, хотя бы в качестве отправных пунктов для начала внутренних интеллектуальных игр. С другой стороны, прямой классовый контроль над интеллектуальным миром обычно до некоторой степени допускает структурирование по закону малых чисел. Относительная степень инновативности или застойности интеллектуальной жизни на уровне абстрактной философии зависит от меры внутренней автономии в пределах данного континуума.

Развитие даосизма является хорошим случаем для изучения условий зависимости низкой интеллектуальной автономии от внешних мирских влияний, а также тех способов, с помощью которых различные классовые культуры воздействуют на интеллектуальную жизнь в такого рода обстоятельствах.

От антиконфуцианской оппозиции к даосской церкви

Возможно, «даосизм» является наиболее противоречивой категорией в китайской историографии. Понятие *дао* было общей принадлежностью практически всех интеллектуальных фракций в период Воюющих царств. В *«Изречениях»* оно обычно обозначает правильный образ человеческих действий, отождествляемый конфуцианцами с «путем древних» [Graham, 1989, p. 13]. На противоположном полюсе легисты также использовали это понятие для обоснования своих доктрин. По крайней мере к 1200 г. н. э. движение, которое принято называть неоконфуцианством, достигло официального статуса в качестве толкования конфуцианской классики и стало известно современникам как *дао сюэ*, т. е. изучение, или школа, *дао*. Сочинения Чжуан-цзы и *«Дао дэ цзин»* представляют собой смесь различных элементов из философии того времени, но не образуют объединенный фронт с учениями и практиками современных им магов и шаманов, которые тоже можно было бы назвать «даосскими». В соответствии с этой линией рассуждения, категория Сыма Тяня *«даодэ гря»* — «школа Пути и Силы», — позже превратившаяся в *«даоцзя»*, является просто рубрикой библиографической классификации. Как подчеркивали Штрикман и другие, этот вид «философского даосизма» настолько отличен от религиозного даосизма, созданного в эпоху Хань, что их невозможно даже сравнивать [Strickmann, 1979, p. 166-167; Zürcher, 1959, p. 87; Sivin, 1978]. Данные исследователи предлагают сохранить термин «даосизм» за даосской церковью начиная с 150г. н.э. В особенности так

называемый неодаосизм «Семи мудрецов в бамбуковой роще» и их соотечественников является неверным названием и должен быть заменен современными терминами «чистые беседы» (*цин тань*) и «учение о сокровенном» (<*сюань сюэ*>).

Такая стратегия определения понятий позволяет достичь ясности в одних областях ценой расплывчатости в других. Что мы упускаем из виду, так это противостоящую позицию, которая кристаллизовалась во время становления конфуцианства как религии и ортодоксального государственного учения, а также изменчивые течения синкретизма внутри этого объединенного фронта оппозиции <конфуцианству>. Можно согласиться, что «даосизм» является анахронизмом до времени Дун Чжуншу, но не позднее. Однако элементы, составившие «даосизм», существовали и до этого периода. В схематичном представлении в него входили: 1) *Ю* (колдуны) и (*ран ши* (шаманы или духовидцы) с их методами исцеления страждущих, пророчеств, вхождения в транс для достижения видений; 2) практика телесной гигиены с целью продления жизни с помощью дыхательных упражнений и гимнастики; 3) эксперименты с наркотическими веществами и металлами в поисках жизненного эликсира и 4) оппозиционно настроенные в политическом и философском плане отшельники и сторонники примитивизма (возврата к естественному образу жизни) — от последователей Ян Чжу вплоть до автора «*Дао дэ цзин*» [Welch, 1965, p. 88-112].

Эти учения характеризуют весьма различные виды социального устройства и разные исторические периоды. Маги и шаманы принадлежали к уцелевшим туземным племенам или осуществляли соответствующие практики среди низших классов. Напротив, сторонники философского примитивизма принадлежали к образованным классам. Там, где мы узнаем об их попытках воплотить свои идеи на практике, например о Чэнь Чжуне в правящем доме Ци около 320 г. до н. э. [Fung, 1952-1953, p. 143], мы обнаруживаем нечто вроде утопического сообщества или «коммуны хиппи», весьма отличное по духу от неосознанной естественной жизни крестьянства. Ко времени Ци и ранней Хань некоторые идеи и практики магов проникли в придворные круги. Маги соперничали за покровительство со стороны суеверных престарелых императоров; в ответ придворные интеллектуалы предлагали на обсуждение новые способы телесной гигиены и смешивали новые эликсиры, развивая темы племенной магии и переводя их в интеллектуальный план. В этой усложнявшейся смеси политические и метафизические темы Чжуан-цзы и книги «*Дао дэ цзин*» находились в стороне от грубо материальных целей достижения долгой жизни и телесного бессмертия для отдельного человека¹⁸. Тем не менее все эти элементы сводились вместе при составлении компиляций, таких как «*Хуайнань-цзы*» (130 г. до н. э.) и «*Ле-цзы*» (около 300 г. н. э.). Подобные сплавы идей представляли собой яркий контраст с официальными доктринами общественной нравственности и политико-религиозной ответствен-

¹⁸ Чжуан-цзы (гл. 6) с восторгом говорит о смерти как о естественном и желательном процессе.

ности, составлявшими ядро конфуцианской позиции. Наиболее раннее групповое «даосское» самосознание было сочетанием разнородных элементов, формировавшимся как раз в то время, когда конфуцианцы объединяли свой идейный синтез с космологиями гадательных школ.

Даосская церковь начала складываться в конце эпохи Хань в ходе фракционной борьбы при дворе против официального культа конфуцианства и поддерживала практику жертвоприношений множеству богов и сверхъестественных существ, связанных с представлениями о бессмертии и прочей магией [Welch, 1965; Strickmann, 1979; Kaltenmark, 1969; Ofiichi, 1979; Stein, 1979]. По мере распада данной династии повстанческие движения в провинции способствовали организации нескольких видов даосских церквей, причем одна из них правила на протяжении четырех поколений в независимом даосском государстве в Сычуани. Между 300 и 550 гг. в хаосе распавшихся государств эти несколько ответвлений слились в формальную даосскую религию. По мере создания монашеской организации и разработки правил дисциплины в подражание буддизму практики даосизма постепенно меняли направленность от магии и поисков бессмертия с помощью наркотических веществ и алхимии к ритуальному поклонению и внутренней медитации. В течение 400-х гг. прежние тексты, лежавшие в основе «даосского» самосознания, наряду с алхимической ученостью и новыми духовными откровениями, толкуемыми организаторами даосского монашества, были синкретически объединены в некий канон текстов. Это и было время закрепления даосского канона; печатное издание 1447 г. имеет те же рубрики, что и тысячелетием раньше.

Даосская религия является проявлением внешнего детерминизма, ограничивающего склонность к инновациям в интеллектуальном плане. Даосская интеллектуальная жизнь состояла главным образом в разработке доктрин, напрямую связанных с практикой. Данные учения изменялись только в те моменты, когда даосский культурный капитал приспосабливался в целях обращения к различным внешним аудиториям. Так, была разработана последовательность понятий на конкретном уровне: изменение в составе пантеона в связи с притязаниями даосов на место в системе дворцового покровительства династии Хань; магия достижения здоровья для крестьянских движений в период политической дезинтеграции; учения об эликсирах и упражнениях, дающих бессмертие, для отошедшей от дел элиты из среды джентри; введение предписанного регулярного образа жизни и упражнений в медитации по мере развития монашеской организации. Изменения в доктринах эпизодически следовали за изменениями внешних условий, но не вели к развитию философских идей на более высоком уровне абстракции. Каждая последующая версия даосской религии оказывалась все ближе к классовой культуре своей внешней аудитории¹⁹.

¹⁹ Например, члены движения «пяти мер риса», крестьянского культа здоровья, сохранили память о книге «Дао дэ цзин», но давали ей вульгарное толкование. «Дао может быть „дао-депо“—это означает вкусно поесть утром; „Дао, которое не вечно“,— это означает испражняться вечером» [Welch, 1965, p. 119].

Какие же особенности даосской религиозной организации привели к этому результату? Дело в том, что буддизм двигался в противоположном* направлении. Несмотря на успешность обращения к мирским аудиториям, китайский буддизм развивал ориентированные вовнутрь интеллектуальные сети, на протяжении многих столетий приводившие именно к тому типу абстрактного интеллектуального творчества, которое отсутствовало в даосской церкви. Теперь рассмотрим состав организационных форм китайской религии: поддерживаемые государством культы, осуществляемые правительственными чиновниками (т. е. обычно «конфуцианские»); монастыри, которые могли быть почти самодостаточными поместьями или зависеть от внешнего покровительства; храмы, в которых за пожертвования проводились религиозные церемонии для мирян, причем масштаб храмов варьировал от грандиозных городских строений до крошечных деревенских алтарей; практикующие в одиночку жрецы или отшельники, которые обычно зарабатывали себе на жизнь, изготавливая лекарства или магические снадобья и амулеты. Некоторые организационные формы могут быть сопоставлены с «католической» структурой, где служители религиозного культа отделены от народа и поддерживаются правительством или за счет значительного накопления собственности; другие формы напоминают «протестантский» тип, в котором священники являются независимыми религиозными деятелями, живущими непосредственно за счет внешних потребителей религиозных услуг. К последней категории мы можем добавить тайные религиозные общества, членами которых были преимущественно или полностью миряне; эти общества в некоторых аспектах напоминают христианские мирские братства периода позднего Средневековья, отличавшиеся от них тем, что в Китае такая деятельность, как правило, предполагала направленность на политическое восстание.

Из всех этих организационных форм именно монастыри и крупные городские храмы чаще всего были основой автономного развития интеллектуальных сообществ. Такие «католические» типы организации наиболее характерны для буддизма. Напротив, даосская церковь была преимущественно основана на децентрализованных религиозных организациях, напоминающих «протестантские»; причем именно указанные формы связывали данную религию наиболее тесным образом с непосредственными интересами мирской культуры. Это помогает объяснить, почему буддийская организация способствовала абстрактному интеллектуальному творчеству гораздо сильнее, чем даосская. В рамках данного подхода также ясна причина того, почему буддизм утратил способность к философскому творчеству в конце средневекового периода, когда крупные монастыри и храмы потеряли свою самостоятельность. Народный, ориентированный на спасение амидаистский буддизм структурно был гораздо ближе к организационной форме даосизма; когда буддизм свелся почти целиком к амидаизму, исчезла также и абстрактная буддийская философия. Мы увидим в Европе сходную структуру в ходе развития схоластической философии.

фии средневекового католицизма, а также в росте мирских ориентаций в рамках протестантской Реформации.

Культура чиновников-дзэнтри: движение «чистых бесед» и школа «учения о сокровенном»

В плане абстрактной философии наиболее славные достижения имели место не в религиозном даосизме, но в группе, объединявшей дзэнтри и чиновников и переживавшей расцвет на протяжении двух поколений около 235-300 гг. н. э. Это был последний случай в китайской истории, когда какое-либо творчество осуществлялось в чисто философской области, действительно связанной с даосизмом. Позднее неоконфуцианство поглотит философский даосизм целиком и полностью, так что в даосизме не останется ничего, кроме религии с ее конкретными практиками. Хотя более раннее движение обычно именуется «неодаосским» или «философским даосизмом», возникает вопрос, является ли оно даосским вообще. Оно включало темы индивидуалистического уклонения от общепринятых социальных обязанностей, метафизического мистицизма и недеяния (*уэй*); причем данное движение явным образом развивало культурный капитал, почерпнутый из «*Дао дэ цзин*», «*Чжуан-цзы*» и подобных текстов. Все перечисленное согласуется с нашим привычным образом «даосизма»; на самом же деле именно «Семь мудрецов из бамбуковой рощи» — вот кто лучше всего задает наше ретроспективное представление о том, каким должен быть «даос».

Тем не менее данное течение весьма отличалось от религиозного даосизма, формировавшегося в то же самое время и занимавшего антагонистическую позицию по всем ключевым вопросам религии. Философы и поэты данного направления не интересовались религиозным пантеоном или учением о бессмертных; хотя некоторых и привлекала алхимия, характерный для них культ возлияний и сексуальных излишеств прямо противостоял пуританским сектам воздержания и гигиены с соответствующим стремлением контролировать внутренние телесные процессы. Более того, «философские даосы» находились непосредственно в кругу придворного конфуцианства. Они были образованными дзэнтри, чья культура теперь определялась моделью, в которой конфуцианство контролировало официальную часть жизни, тогда как в своем досуге и при удалении от дел человек руководствовался некой формой эстетического гедонизма, узаконенной в текстах, которые мы в настоящее время именуем «даосскими».

Организационные основы данных движений свидетельствуют об их связи с конфуцианством. Термин «чистые беседы», или *цин тань*, означающий философию как таковую, пришел непосредственно из школы «древних письмен», конфуцианских рационалистов, которые выступали одновременно против культов конфуцианства и Лао-цзы — Хуан-ди, а также оккультизма ханьского двора. По

мере распада династии Хань тысяча или более ученых собрались в царствах Цзин-Чжоу в Хубэе под покровительством местного правителя [Demieville, 1986, p. 826, 830; Rump and Chan, 1979, p. xx-xxi]. В следующем поколении библиотеки крупнейших конфуцианских ученых, связанных с группой из царств Цзин-Чжоу, перешли как семейное наследство к юному аристократу Ван Би. Весьма эрудированный для своих юных лет — благодаря богатому культурному капиталу, при том что мало кто имел доступ к таким текстам, — Ван Би разработал собственное новое толкование классического наследия, положив начало так называемой школе «учения о сокровенном» (см. рис. 4.4).

Это был период политической децентрализации. Денежная экономика почти сходилась на нет, жалование выплачивалось шелком или зерном, а торговля принимала форму бартера. Вначале Китай распался на три государства. Затем в 263 г. северное царство Вэй завоевало юго-западное царство (в Сычуани), а в 280 г. — юго-восточное царство, что привело к недолгому периоду объединения (280-307 гг.). Именно вокруг столицы северного царства Вэй (впоследствии названного династией Западная Цинь), на месте Лояна, столицы прежней династии Хань, сосредоточивалась вся значительная философская деятельность. В других регионах преобладали религиозные секты даосизма: на западе складывался культ «пяти мер риса»; на юге развивались алхимические секты, а позднее — даосское монашество и соответствующий церковный пантеон.

Северное царство было политически нестабильным. Изнутри оно подрывалось практикой убийств и заговоров среди ведущих семейств; извне оно подвергалось нашествиям варварских племен севера и запада, которые в конце концов в 309-316 гг. уничтожили данную династию. Разложение центральной бюрократии в этот период помогает объяснить упадок конфуцианства и, тем самым, его стремление входить в синкретические союзы с другими интеллектуальными позициями. Более того, по мере изменения ситуации внутри интеллектуального сообщества интересы конфуцианских ученых приобретали совершенно новую направленность. Оппозиция скептических рационалистов школы «древних писмен» утратила свои корни — придворные религии — после падения Хань; теперь ученость этих рационалистов как бы повисла в пустом пространстве. Вскоре в конфуцианстве стали развиваться собственные внутренние противостояния.

Школа «чистых бесед» обратилась к эстетскому гедонизму элиты, специализируясь на остроумных выпадах, парадоксальных изречениях, распитии вина, сексуальных приключениях и других формах поведения, скандальных с точки зрения конфуцианских нравов. Пользовавшийся дурной славой Лю Лин (около 221-300 гг.) обычно ходил по дому обнаженным. Шокированному посетителю-конфуцианцу он колко ответил: «Мир является моим домом, а эти стены — мое одеяние. И что же ты делаешь здесь в моих подштанниках?» [Fung, 1948, p. 235]. Лю принадлежал к группе, называемой «Семь мудрецов из бамбуковой рощи», включавшей представителей высшего слоя джентри, которые встречались для

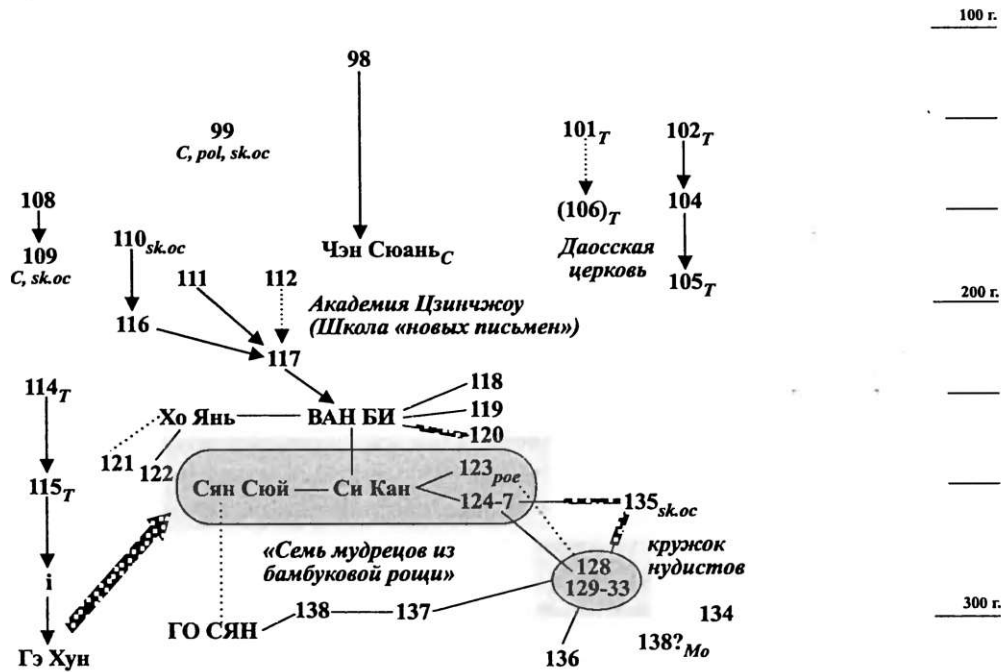
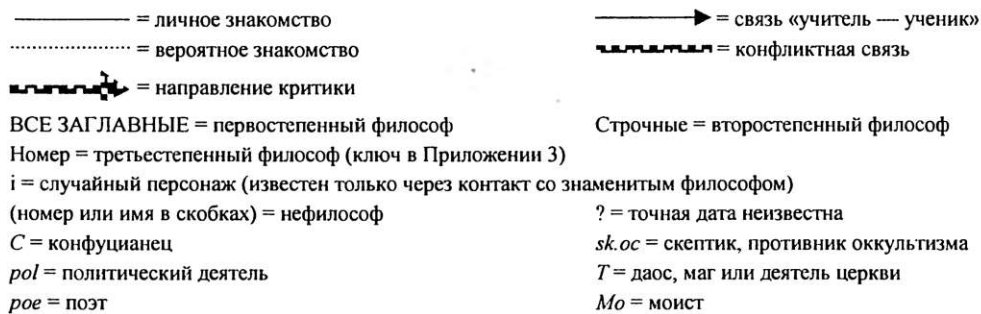


Рис. 4.4. Распад империи младшей династии Хань и школа «сокровенного знания», 100–300 гг. н. э.



того, чтобы выпить вина, заняться стихосложением и возрадоваться отблескам красоты их сельских поместий вдали от столицы в пренебрежении условностями придворной жизни.

В следующем поколении молодые люди, бывшие в родстве с членами этой группы, образовали нудистский кружок, а также позволяли себе экстравагантные формы плотских наслаждений и развлекались интеллектуальными остротами.

Один из создателей этого стиля практиковал *цин тань* (чистую беседу) «держа в своих бледных пальцах метелку из перышек с нефритовой ручкой для сметания пыли, что должно было символизировать очищение от пыли этого низменного мира» [Balazs, 1964, p. 248-249]. Заметим, что сюда входили представители правящей аристократии, в том числе генералы, чиновники и родственники правящих семей.

В интеллектуальном плане «Семи мудрецам» противостояла другая группа, которая также опиралась на даосский культурный капитал, но явно пыталась совместить его с конфуцианской ортодоксией. Школа «учения о сокровенном (или тайном) знании» (*сюань сюэ*) представляла собой сеть чиновников государства Вэй. Хо Янь (ум. 249 г.), министр царства Вэй, объединил космологию инь-ян и даосскую онтологию, предлагая рациональное объяснение парадоксов «*Дао дэ цзин*». Его протеже Ван Би (расцв. 226-249 гг.), еще один министр Вэй, писал пользовавшиеся влиянием комментарии и на «*Дао дэ цзин*», и на «*И цзин*», соединяя даосский священный текст с классическими конфуцианскими гадательными книгами ханьского периода. Философия Ван Би могла бы рассматриваться как некий набор абстракций, разработанных для объединения этих позиций с помощью выведения их за пределы религиозной практики или конкретных знамений и возвышения до самостоятельного онтологического уровня. Ван не столько был мистиком, сколько практиковал метафизическое мышление. Усилиями Ван Би данное философское сообщество поднялось на такой метафизический уровень, который редко достигался в Китае, причем именно благодаря этому обстоятельству подобная работа приобрела репутацию «сокровенного», или «тайного», знания.

Ван Би развивал оригинальную версию метафизического толкования даосской идеи небытия (*у вэй*)*. Невозможно помещать небытие на тот же уровень, что и бытие, даже как его противоположность. «Прекращение деятельности всегда означает покой, но такой покой не является чем-то противоположным деятельности. Прекращение речи означает молчание, но такое молчание не является чем-то противоположным речи» (цит. по: [Fung, 1952-1953, p. 181]). Однако так своеобразно понятое небытие, *бэнью*, — это не какая-то пустота, на которой мог бы сосредоточиться медитирующий. Скорее оно является чистым бытием в смысле первоначальной субстанции. В комментариях на «*И цзин*» и конфуцианские приложения к нему Ван Би утверждает, что данные гексаграммы представляют не конкретные объекты предсказания, но принципы множества вещей; за ними в свою очередь есть некое единое, выходящее за пределы этой множественности, которое по смыслу может рассматриваться как то, к чему относится даосское представление о небытии. Вместе с тем оно является некой субстанцией, в основе которой лежит определенный принцип — *ли*, полностью управляю-

* Традиционно в китайской философии различаются *у* — «отсутствие/небытие» и *у вэй* — «недеяние».

щий всем множеством вещей. Бытие представляет собой функционирование первоначальной субстанции; но, будучи рассмотренным помимо своего функционирования, оно является чистотой, которую можно помыслить как небытие. Философия Ван Би, представленная в виде разрозненных комментариев на более ранние тексты, не развита достаточно систематическим образом, но она несомненно свидетельствует о прорыве к последовательному метафизическому толкованию, преодолевающему парадоксальный стиль даосской классики.

В середине 200-х гг. н. э. интеллектуальное сообщество стало весьма плотным и характеризовалось жесткой конкурентностью. Представители одной фракции (Ван Би, Ван Дао, Оуян Цзянь и др.) настаивали на том, что идеи могут быть полностью выражены в словах, в то время как противостоявшая группа во главе с Инь Жуном защищала принцип невыразимости в словах. Здесь мы видим эпистемологический спор такого уровня, который редко достигался в китайской философии. По-видимому, Ван Би разработал наиболее изощренные формулировки. Он выделяет идеи как некое царство, элементы которого можно уловить с помощью символов (например, таких как гексаграммы *«И цзин»*) и слов; как только слова и символы сослужили свою службу, без них можно обойтись [Fung, 1952—1953, р. 184-186]. По-видимому, Ван постиг природу абстракции как таковой помимо символов, посредством которых она выражена. Прояснив это различие, он утверждает, что, вопреки даосскому мистицизму, слова и символы вполне адекватно выражают идеи. Объединение такого утверждения с рядом других замечаний, в которых и небытие, и первоначальное состояние вселенной отождествляются с умом, наводит на мысль, что Ван Би разрабатывал позицию, сходную по направленности с платоновским идеализмом [Rump and Chan, 1979; комментарий на *«Чжоу и»* {*«Чжоуские перемены»*}, цит. по: Fung, 1952-1953, р. 181].

Предпринимались взаимосвязанные попытки обновить и дополнить культурный капитал различных текстов доханьского периода, представляя его как ряд последовательных философских позиций. В то время были осуществлены первые основные издания и комментарии на *«Чжуан-цзы»*, а также составлены собрания восстановленных (или подделанных) классических текстов *«Ли цзи»* {*«Записки о правилах благопристойности»*) и *«Ян Чэю»*, представлявших противников прежней конфуцианской традиции. Доводы Хуэй Ши, Гунсунь Луна и моистских логиков также были возрождены и играли свою роль в философских дискуссиях; эти позиции подвергались нападкам со стороны Ван Би, а поколением позже защищались Го Сяном. Наряду с развитием математики и эмпирической науки также переживали расцвет независимые рационалисты и скептики. Что мы находим, так это плотное, основанное на состязательности интеллектуальное сообщество, в котором ведущие философы имели прямые связи со своими оппонентами, а вертикальные цепочки от поколения к поколению продолжают от конфуцианских рационалистов конца эпохи Хань вплоть до начала 300-х гг. (см. рис. 4.4, где представлен наиболее обширный комплекс сетей, охватывающих четыре

столетия). Эти сети представляют собой структурные условия творчества на уровне абстрактной философии, в противоположность неизменным в философском смысле ситуациям соперничества или, в лучшем случае, конкретным религиозным достижениям в предшествующих и последующих столетиях.

Метафизики данного периода представляли собой нечто гораздо большее, чем «неодаосские» мыслители, хотя они и опирались на философские тексты, которые мы можем считать образующими даосскую тенденцию в конце периода Воюющих царств. Это было сообщество ученых-текстологов, которые обновили большую часть текстов, имевшихся примерно к 250 г. до н. э., и продолжали развивать их в интеллектуальном плане. Как будто данные мыслители подхватили идеи там, где интеллектуальное сообщество прекратило свои внутренние дискуссии, когда в царствах Цинь и Хань проблематика сузилась до религиозных и оккультных тем, обращенных к мирским политикам. Интеллектуалы чистейшей воды в эпоху Хань, входившие в школу «древних писем», мало на что были способны, кроме как на сохранение идеала учености и скептицизма. Теперь, после нового рождения ничем не стесненного интеллектуального сообщества, метафизическое и эпистемологическое направления сами по себе разрабатывались на столь высоком уровне, как никогда раньше.

«Даосская» философская классика становилась центром внимания данной группы, поскольку эти тексты были своего рода трамплином для начала метафизической дискуссии. Есть некое созвучие между старой традицией ухода от общества, возвращения к природной естественности и эстетским гедонизмом в духе «Семи мудрецов» (хотя имеются основания подозревать, что они не были столь аполитичны, как их представляет нам позднейшая идеология). Напротив, метафизика «сокровенного знания» во многом формировалась в противостоянии мистицизму. Ван Би, Сян Сю и Го Сян — все провозглашали, что Конфуций был мудрецом более великим, чем Цзяо-цзы и Чжуан-цзы, поскольку он никогда не говорил о небытии, но воплощал его в действии [Fung, 1952-1953, p. 170-173]. Хо Янь и Ван Би толковали классические конфуцианские тексты, применяя даосскую терминологию, а Сян Сю и Го Сян интерпретировали «Чжуан-цзы» в конфуцианском духе. Все эти мужи были правительственными чиновниками, стремившимися к синтезу рационалистического конфуцианства с идеями классических даосских философов. Их работа является примером творчества в ситуации структурной перегруппировки, в ходе которой попытка совместить позиции, все-речь отстаиваемые в данном интеллектуальном мире, вынуждает философов разрабатывать новые концептуальные уровни.

Последний из этой группы, Го Сян (расцв. 290-310 гг.), продвинулся дальше всех в данном направлении²⁰. Для него природа вселенной состоит в изменении;

²⁰ Главная работа Го Сяна — это его комментарий на книгу «Чжуан-цзы», который отчасти являлся продолжением (и до некоторой степени плагиатом) незавершенного комментария Сян Сю в преды-

следовательно, весьма глупо поклоняться учениям прошлого, например касающимся конфуцианских церемоний и больше не соответствующим потребностям времени. Го подвергает нападкам религиозную веру в Творца наряду с поиском магических способов продления жизни и отвергает даже практику медитации, заявляя, что мудрец — это вовсе не тот, кто «надлежащим образом складывает руки и сидит в молчании посреди леса где-то в горах» [Chan, 1963, p. 327]. Напротив, Го является сторонником натурализма. *Дао* теперь уступает роль управляющего принципа природе (*цзы жань*) — некоему спонтанно развивающемуся принципу, имманентно присутствующему в самих вещах. Более того, Го не придерживается жестко позиции, характерной для школы «сокровенного знания» в предшествующем поколении. Философская аргументация достигала нового уровня точности и остроты: онтологические утверждения теперь не просто заявлялись, но уточнялись средствами нового разрабатываемого стандарта логического анализа.

Го критикует доктрину Ван Би о происхождении бытия из некой первоначальной субстанции или условия, поскольку такая аргументация ведет к бесконечному регрессу. Приводя довод, сходный с парменидовским, Го настаивает, что небытие никогда не может стать бытием, а также и бытие не может стать небытием. Это приводит Го Сяна к общему отрицанию конечных причин, поскольку ничто не способно (в некотором абсолютном смысле) произвести что-либо иное. По-видимому, Го рассмотрел это утверждение с нескольких точек зрения. Вселенная как целое является условием для всего, находящегося внутри нее, причем каждый элемент, даже самый что ни на есть незначительный, необходим для существования всего остального. Более того, все незаметно меняется. «Таким образом, „я“^{4*} в прошлом — это уже не „я“ сегодня» [цит. по: Fung, 1952-1953, p. 213]. Вместе с тем, Го утверждает, что ничто не может самостоятельно детерминировать что-либо иное: «Вещи являются тем, что они есть, спонтанным образом, но не обуславливаются причинно чем-либо иным» [Chan, 1963, p. 335]. Го Сян совмещает метафизические аспекты, напоминающие идеи как Парменида, так и Гераклита, в одной и той же системе. Но вместо примирения неизменности бытия и всеохватывающего изменения в духе греческих идей Го находит иное разрешение проблемы. Это не субстанция атомистов с ее сочетаниями <атомов>, не платоновское различие царств идеального бытия и эмпирического становления, не аристотелевское соединение материи и формы. Вместо всего этого Го Сян отрицает саму абсолютность бытия, позволяя реальности пребывать в феноменальном потоке вселенной,

душем поколений. Как показано на рис. 4.4, Сян Сю, вероятно, принимал участие в дискуссиях «Семи мудрецов в бамбуковой роще» и был косвенно связан с Ван Би и теми, кто рационально толковал даосизм. Го Сян, вероятно, поддерживал контакты с сыном Сян Сю, который, как сообщают, весьма небрежно раздавал отцовский трактат [Fung, 1952-1953, p. 206]. Кто бы ни внес свой вклад на самом деле, «философия Го Сяна» — это в очень большой степени результат деятельности ключевых интеллектуальных фракций Лояна в конце 200-х гг.

нескончаемом, но необходимом в своих внутренних структурах. Парадоксы в стиле даосов и Чжуан-цзы возникают из частичной точки зрения единственного действующего лица во вселенной; логически последовательное воззрение состоит только в схватывании целого.

Классовая культура и замораживание творческой активности в самобытной китайской философии

Поколения китайских философов, связывающие Ван Би и Го Сяна, открыли пространство абстрактного мышления, охватывавшее эпистемологию и метафизику на уровнях, вполне сравнимых с теми, что были достигнуты в периоды наиболее интенсивного развития греческой мысли. Однако внешние условия, поддерживавшие данную интеллектуальную структуру, оказались эфемерными. Творчество школ «чистых бесед» и «сокровенного знания» происходило из конфликта между различными классовыми культурами. Ни культура досуга джентри, ни культура чиновничества сами по себе не способствовали творчеству в области абстрактной философии. Поступательное развитие интеллектуального творчества имело место лишь в той ситуации, когда эти две структурные основы находились в конфликтном равновесии, причем при связанности обоих компонентов в пределах одной и той же сети, подобно существовавшей вокруг Лояна примерно с 240 по 300 г. н. э. Здесь мы обнаруживаем типичную структуру творчества в виде множества <организационных> основ, пересекающихся в некотором географическом центре. Типичной также является структура творчества посредством оппозиций. «Семь мудрецов из бамбуковой рощи» и их последователи развивали бунтарский эстетизм, противопоставляя его конфуцианству стоящих у власти. Школа «сокровенного знания» развивалась среди правящих чиновников, нападавших на даосскую идеологию, которая оправдывала уход из активной жизни. Го Сян, сам высокопоставленный чиновник и участник различных политических интриг, утверждал, что мудрецом является тот, кто правит посредством «недеяния», лишь естественно и спонтанно исполняя свою социальную роль. Все виды социальной деятельности, включая политику, естественны, а уход от общественной жизни сам по себе является некой искусственностью.

Стоит подчеркнуть, что творчество здесь было не столько столкновением классовых культур, сколько борьбой реальных структурных возможностей в пределах одной и той же межличностной сети. Сян Сю, идеи которого разрабатывал Го Сян, сам был одним из «Семи мудрецов» до того, как ушел из данной группы, чтобы занять официальную должность: в нем как в ключевой фигуре пересекались многие <организационные> основы. Отказ от службы и удаление в собственное поместье были частью политического торга по поводу условий властвования. Таким образом, Сян Сю был причиной значительного возмущения внутри

данной группы, когда он положил конец ее длительной кампании против занятия официальных должностей, особенно из-за связанной с этим смены политической приверженности [Demieville, 1986, p. 834]. Развертываясь в такой плотно сбалансированной сетевой структуре, где ни одна группа не добивалась полного господства, конфликт классовых культур давал импульс к достижению более высоких уровней борьбы за интеллектуальное пространство, а это в свою очередь вело к разведыванию эпистемологических и метафизических областей на новом уровне.

Философское творчество внезапно прервалось, когда данная структура была разрушена. Дело не просто в том, что Го Сян (по всей вероятности) был убит в 312 г. во время нашествия хунну на северный Китай. Раньше тоже было убито довольно много философов: Хо Янь при перевороте в 249 г., в том же году двадцатичетырехлетний Ван Би и примерно в 265 г. во время династической смуты трое из «Семи мудрецов» [Demieville, 1986, p. 830; Balazs, 1964, p. 234-236]. До окончательного завоевания все внешние конфликты были частью тех условий, которые создавали возможности для творчества, причем место умерших занимали новые интеллектуальные лидеры. Слабость верховного управления одновременно была причиной как самостоятельности джентри в пределах их поместий, так и сокращения бюрократических ниш, занятых приверженцами традиционного конфуцианства. Культ Конфуция в качестве государственной религии не обладал какой-либо политической силой в отсутствие обширного административного класса, когда был утрачен контроль над экономикой, общественными работами и снабжением армии. По тем же причинам в связи с упадком государственных школ и системы экзаменов светские ученые лишились организационной основы для своей деятельности. Сами по себе и религиозные конфуцианцы, и ученые-бюрократы в интеллектуальном плане представляли консервативные силы; только ситуация конкуренции, когда конфуцианцы, находясь в слабой позиции, состязались с другими группами в культурном пространстве, побуждала их к творчеству.

Творческое равновесие было нарушено с падением династии Западной Цинь. Военное опустошение не вело к полному прекращению интеллектуальной жизни, поскольку некоторые государства вскоре восстановились. По большей части эти государства имели слабую центральную администрацию, а власть находилась в руках самостоятельных в военном отношении крупных землевладельцев. Именно в таких обстоятельствах сложилась культура джентри. Сочинение стихов, каллиграфия и живопись стали популярными развлечениями и особенно успешно развивались начиная примерно с 300 г. Наиболее знаменитые каллиграфы и первые великие художники в китайской истории (работавшие кистью и тушью) также появились в 300-е гг. В сферах живописи и каллиграфии велась весьма активная творческая деятельность, но такого рода творчество ограничивалось лишь эстетическим направлением, противоположным линии развития формальной и

абстрактной философии. В этом плане данная ситуация напоминала периоды Муромати в Японии и итальянского Возрождения, где средства культурного производства находились под децентрализованным контролем светски ориентированной аристократии, — это были великие эпохи в искусстве, но они отнюдь не способствовали развитию абстрактной философии. Когда Китай вновь был объединен под более сильной верховной властью, культура джентри оставалась в качестве классовой основы одного из вариантов интеллектуальной жизни и, соответственно, опоры философского консерватизма.

Метафизические достижения школы «сокровенного знания» были некоторым гибридом конфуцианской учености и складывавшейся культуры джентри. Когда при сильных династиях вновь восстанавливалась конфуцианская администрация, эта философия не была включена в ортодоксальную конфуцианскую ученость. Напротив, ученые возвратились к рационализму эпохи Хань, оставляя разработку абстрактной философии (если она вообще велась) в ведении интеллектуальной оппозиции, формировавшейся под именем «даосизм». Но теперь даосизм представлял собой церковь с собственной организацией, со своими святынями, религиозной практикой и почти без какой-либо философии. Несомненно, здесь уже были все ингредиенты, позволяющие самобытным китайским интеллектуальным традициям перегруппироваться и достичь некоторого конфликтного равновесия, которое могло бы вновь продвигать вперед философскую мысль.

Но теперь на сцене появился новый игрок — буддизм. Располагая сетью могущественных в экономическом плане монастырей и внутренней иерархией подготовленных специалистов, буддизм организационно был гораздо сильнее в качестве основы интеллектуальной жизни, чем местные китайские институты. Также и в сфере идей благодаря буддизму заимствовались традиции абстрактной философии, создававшейся на протяжении более двадцати поколений развития плотных конкурентных сетей в Индии. Неудивительно, что буддизм с шумом ворвался на самый передний край философской деятельности средневекового Китая. В этой новой сфере применения интеллектуальных сил даосские жрецы, конфуцианские чиновники и джентри сходным образом оказались перед необходимостью держать оборону, укрепляясь на своих консервативных позициях в области абстрактных идей. Линии противостояния формировали интеллектуальную жизнь двумя различными способами: внутри господствующей фракции посредством расколов, которые вели к появлению новшеств на все более высоких уровнях абстрактной рефлексии, а также через внешние отношения между господствующей фракцией и вынужденными обороняться интеллектуальными лагерями с их осадным сознанием, сосредоточенным на именах и символах самоидентичности, что обуславливало ригидность и конкретность идей.

Глава 5

ВНЕШНЯЯ И ВНУТРЕННЯЯ ПОЛИТИКА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО МИРА: Индия

Вместе с Индией у нас уже есть три великих мировых автохтонных (незаимствованных) интеллектуальных традиции. Несмотря на все отличия духа индийской традиции, представлять нашу теорию можно здесь в том же ключе, что и в случаях Греции и Китая. В Индии динамика конфликта, как внутри, так и вокруг интеллектуального мира, проявляется с архитектурной ясностью. Социальные конфликты оказывали влияние на колебания в соотношении сил ведической, буддийской, брахманистской и почитательной религий; внутри интеллектуальных сетей конфликты между фракциями в этих религиях формировали устойчивую структуру, или паттерн, философского творчества. Индия является наиболее удачным местом для наблюдения двушаговой причинности, управляющей интеллектуальной жизнью: внешняя политика дает преимущество той или иной из организационных основ, на которых строят свои сети интеллектуалы; внутри господствующей основы фракции делятся, чтобы занять львиную долю пространства внимания, доступного согласно закону малых чисел, тогда как фракции на слабой стороне объединяются в синкретические союзы. Философские школы Индии развивались в противостоянии друг с другом, а фон этих битв определялся социополитической динамикой по ту сторону подъема и падения религий.

Представление об индийской мысли как подвижной конфликтами противоречит устоявшемуся образу, который преобладает не только среди представителей Запада, но и среди самих индийских мыслителей. Нас учили думать об Индии как о культуре, по сути своей статичной, даже «бездвумерной» в ее вечном, направленном к иным мирам мистицизме. Безусловно, такой образ когда-то был создан. Произошло это в результате ряда событий: разрушения средневекового буддизма, с которым был связан первый большой цикл споров, принятия тактики архаизации собственной традиции для подъема ее престижа перед лицом соперничавших фракций, а также преобладания в последующих после 1500 г. столетиях популярных почитательных культов с антиинтеллектуальной направленностью, причем как раз в то время, когда индуистские ученые занимали синкретические и схоластические позиции, защищаясь от агрессивного чужеземного влияния. В результате строгие, точные и предельно разнообразные интеллектуальные направления индийского средневековья стали весьма туманными, причем

вместе с породившей их динамикой. Среди западных ученых индийская философия считается одной из великих и непонятных традиций в истории идей, технически столь же изощренной, как и направления европейской философии последних столетий. Культурная история Индии — это история борьбы на многих уровнях, что в конечном счете привело индийскую мысль к почти полному отрицанию своего собственного пути.

В последующем изложении мы будем двигаться извне внутрь. Вначале мы рассмотрим внешний слой причинности — исторические модели формирования индийской государственности, затем подъем и падение религий, разными способами связанных с политическим и экономическим патронажем, и наконец, — усиление и ослабление противостояний между фракциями внутри пространства интеллектуального внимания, что и формировало содержание философских направлений.

Социополитические основы линий религиозной преемственности

В историческом плане Индия — это территория слабых государств. Сложная политическая история Индии может быть в целом представлена как ряд циклов экспансии господствовавших государств с последующим дроблением их на множество мелких воюющих царств. Большую часть времени движение этого маятника в сторону централизации не приводило к появлению единого государства с полной гегемонией, но лишь упрощало ситуацию до равновесия сил между немногими большими региональными царствами, которые господствовали какое-то время, а затем распадались¹. И даже в те периоды, когда государства удерживали

¹ Было восемь таких тактов:

1) консолидация множества малых царств в среднем течении Ганга и объединение их в 16 крупных государств примерно в 600-х гг. до н. э., а затем, столетием позже, — в четыре составившие державы, достигшие апогея в империи Маурьев, захватившей почти всю Индию ок. 300—185 гг. до н. э. и после этого распавшейся. Около 500 г. до н. э. два ведущих государства — Магадха и Кошала — были первыми покровителями буддизма и джайнизма; 2) разделение на три ведущих государства с пиком около 150 г. н. э., среди которых было южно-центральное царство Андхра — еще один покровитель буддизма; 3) империя Гуптов на севере, с 335 до конца 400-х гг. н. э.; 4) новое завоевание Харшей территории Гуптов около 600-650 гг.; 5) в конце 800-х гг. тройственная борьба на севере, включавшая последнего великого покровителя буддизма — царство Палов в Бенгалии, распространявшееся на запад на территорию харшленда древней Магадхи. Последние три цикла до начала экспансии Британской империи связаны с мусульманскими завоевателями с северо-запада; одновременно индуистские царства на крайнем юге достигают своего максимального размера; 6) около 1000 г. мусульманская империя Газневидов с центрами в Иране и Центральной Азии завоевала северо-запад; тем временем империя Чолов расширялась на юг; 7) следующее мусульманское завоевание в конце 1100-х гг. привело в 1335 г. к захвату почти всей Индии, кроме крайнего юга, а затем после 1340 г. — к быстрому распаду. В 1500-х гг. южное царство Виджаянагар достигает сво-

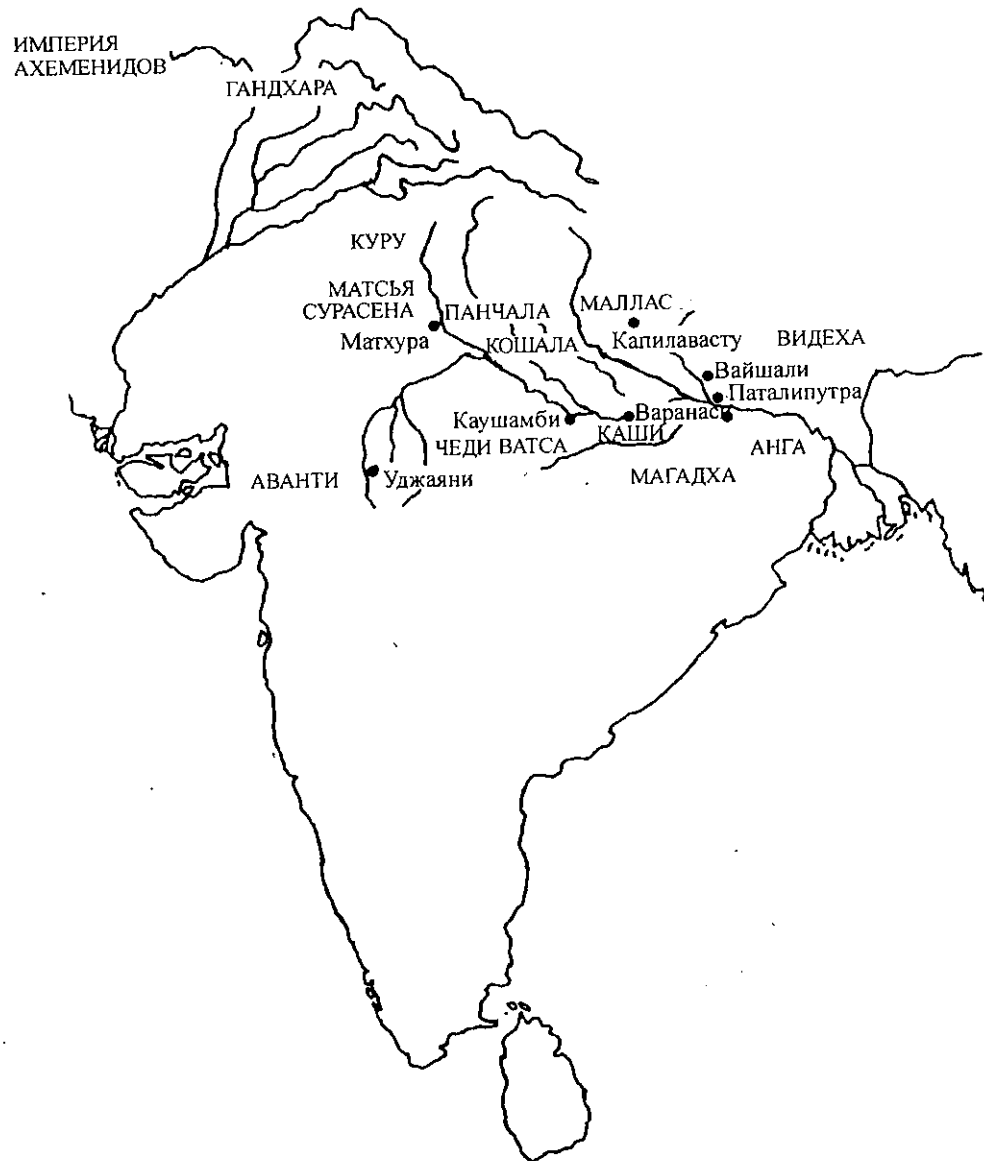
военный контроль над значительными территориями, обычно они были внутренне слабы. Правители испытывали трудности в извлечении доходов, а с течением времени их власть становилась еще слабее, по мере того как они теряли контроль над правовой системой и отношениями собственности, переходивший к касте брахманов.

Было две внутренних причины данной слабости — географическая рассредоточенность и геополитическая уязвимость. В древности, Индия была пограничным рубежом для мигрировавших землепашцев, двигавшихся с северо-запада на юг — в джунгли с малым и рассеянным населением. Когда около 600 г. до н. э. были заселены плодородные равнины по берегам Ганга, рост населения и экономический подъем дали возможность сформироваться государствам, нацеленным на военные завоевания. Люди вновь вырвались из своего замкнутого пространства, распространяя цивилизацию на юг и восток, где прибрежные торговые государства вырастали как бы в противовес основанному на крестьянском труде данническим экономикам севера. В северо-западном направлении длинный коридор населенных зон создавал возможность вторжений и завоеваний с помощью военных сил, организованных по образцам государственности Средиземноморья и Среднего Востока, начиная с македонцев в 320-х гг. до н. э. и до нескольких волн мусульманских завоеваний после 1000 г. н. э. Индийские государства испытывали трудности в мобилизации ресурсов для противостояния вторжениям, поскольку контроль над собственностью был весьма слабым. Та социально-религиозная модель, которая становилась «индуизмом», все больше и больше подрывала государственный контроль; слабость государства, в свою очередь, усиливала местную власть брахманов.

Соперничающие религии

Несколько фаз и конкурирующих моделей индийской религии соответствуют изменениям государственности. Ранняя ведическая религия являлась ритуальной организацией кланов, заселяющих фронт — передний край земли в миграционном движении. Начавшийся рост сильных государств способствовал их симбиозу с монашескими религиями, прежде всего с буддизмом, накапливавшим земельную собственность. Джайнизм, рождавшийся в той же среде, что и буддизм, нашел свою нишу в прибрежных торговых государствах. Индуизм возник как религия второй диаспоры, с опорой в семьях священников-землевладельцев. Расселяясь на периферии, среди племен, еще не знавших сельского хозяйства,

его наибольшего размера; 8) завоевание Моголов из Афганистана в 1560-х гг., распространяющееся на юг в 1600-х; распад этой империи после 1770 г. оставляет вакуум могущества, который заполнили европейские морские империи [Davies, 1949; OKI, 1981; Dutt, 1962; Thapar, 1966; Craven, 1975; Zürcher, 1962; Gombrich, 1988; Chandler and Fox, 1974].



Карта 5.1. Государства Ганга, 500 г. до н. э. [Davies, 1949, p. 7]

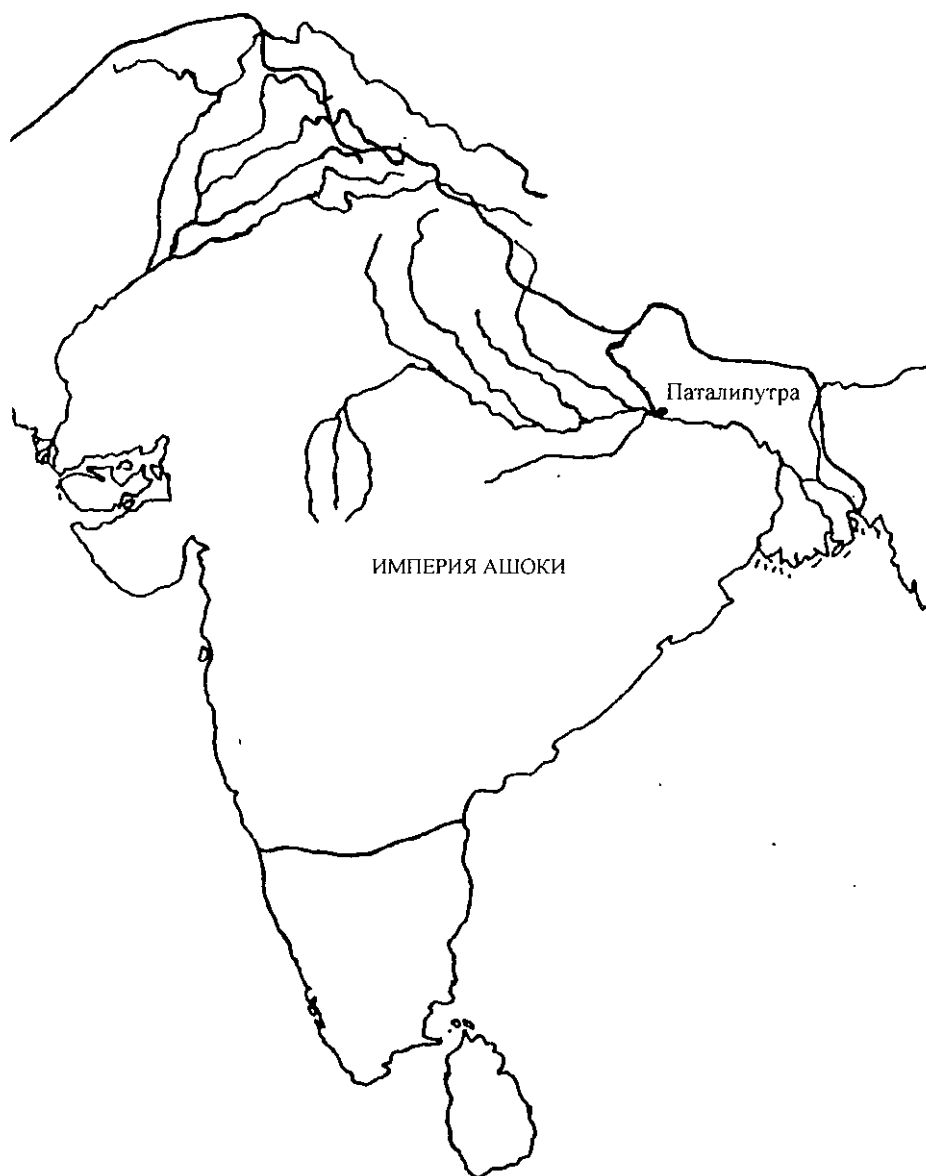
брахманы и те, кто за ними следовал, создавали ритуалы, связанные скорее с защитой границ расовой чистоты, чем с поддержанием политической иерархии. Следующая фаза началась, когда монашеская религия стала приходить в упадок вместе с имевшимися государственными покровителями; теперь индуизм вновь колонизовал свою северную родину, превращаясь в квазимонашеские ордена и порождая уже собственные массовые религиозные движения. В последнем акте этой драмы на местные религии наслаивается влияние мусульманских завоевателей. Давайте рассмотрим каждую из этих фаз развития немного подробнее.

ВЕДИЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ И ИХ РАСПАД

В ранний ведический период изначальная организация государства представляла собой расселявшуюся по фронтиру группу с внутренними родственными связями, руководимую военным вождем, причем несколько семей в такой группе обладали наследственным правом на престол. Брахманские жрецы ритуально освящали племенные церемонии, в том числе восшествие на престол царей, и это приводило к своего рода союзу между брахманами и власть имущими. В ранний период упанишад (начавшийся примерно с 700 г. до н. э. и продолжавшийся, вероятно, вплоть до 300-х гг. н. э., а в некоторых местах даже еще позднее) этот альянс распался; с появлением конкурирующих религиозных и философских практик верность ведической идеологии была поставлена под вопрос, при том что цари не только стали обходиться без легитимации со стороны брахманов, но даже покровительствовали искателям религиозной истины, а иногда претендовали на превосходство в духовной сфере. Власть в государствах укреплялась посредством военных завоеваний и политических переворотов, безжалостно разрывая узы семейной и клановой верности и вполне обходясь без религиозной легитимации². Престиж ведических жрецов ослабевал по мере разрушения их политической основы, а это способствовало формированию соперничавших движений.

Среди этих движений возникли две хорошо организованные религии — джайнизм и буддизм. Центрами обеих вначале стали Магадха и Кошала, т. е. сильнейшие из консолидировавшихся государств, где основатели этих религий были связаны с царскими семьями [Mizuno, 1980]. С этих пор и еще на протяжении тысячи лет буддизм оставался сильным претендентом на получение государственного покровительства, достигнув самого впечатляющего успеха в первом великом государстве-завоевателе — империи Маурьев. То, что впоследствии стало индуизмом — обновленный брахманизм с расширенной социальной базой, ограничивавшей власть правителей, — появилось позже в качестве противовеса

² Проводившая централизацию династия Маурьев выросла из ряда царей-отцеубийц. «*Артхашастр*», эта классическая книга по государственной деятельности, составленная в то время, защищает самую вульгарную тактику предательства и шпионажа на пути к *артхе* — мировому успеху.



Карта 5.2. Расцвет Империи Маурьев, 250 г. до н. э. [Davies, 1949, p. 13]

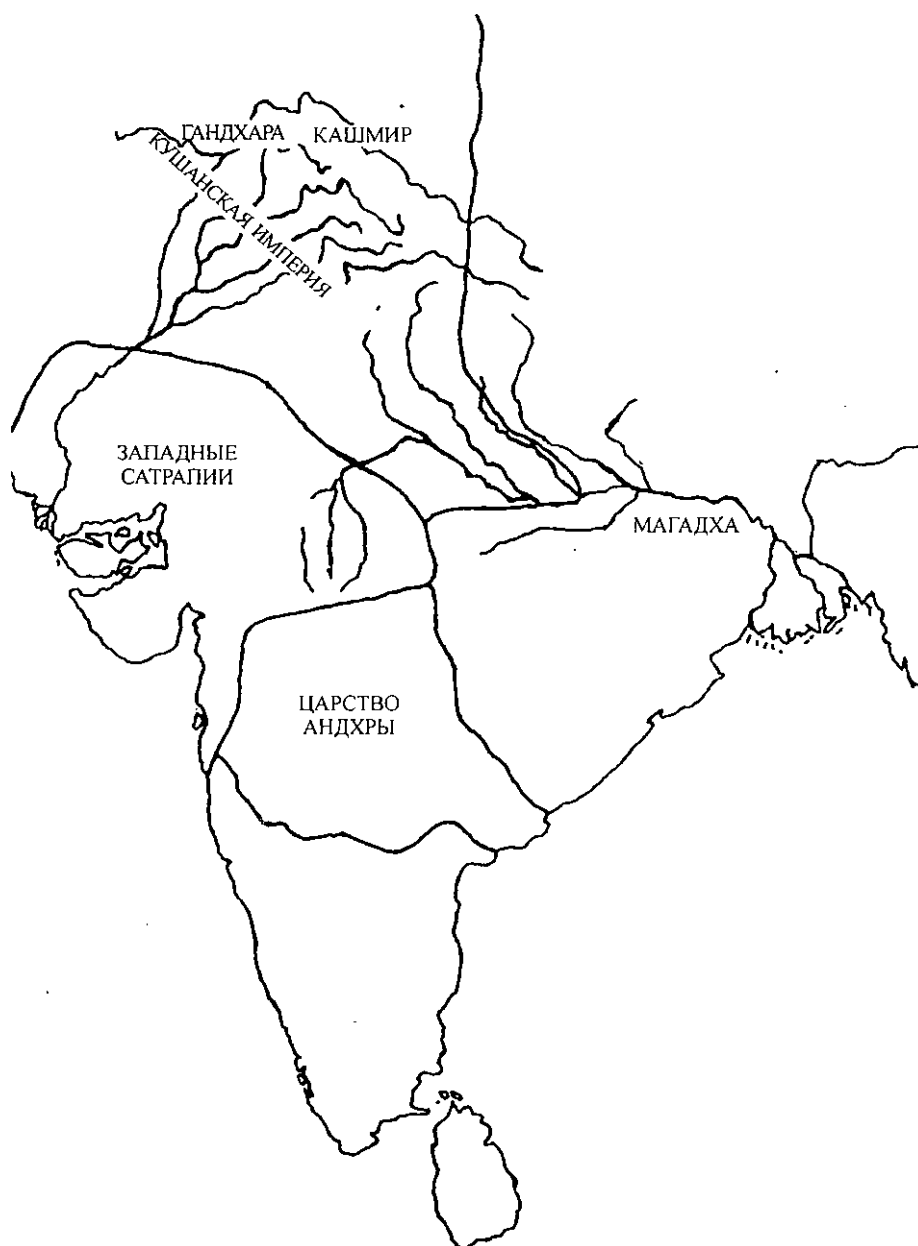
буддизму; индуизм был силен прежде всего на границах, где роль государств оставалась наиболее слабой.

Что же означает, когда говорится, что данная религия «поддерживается» определенным политическим режимом? В Индии фактически никогда не было того, что мы могли бы назвать государственной религией с очертаниями, знакомыми нам по истории христианства и ислама, а также по Китаю. Типичная государственная поддержка состояла в строительстве монастырей и монументальных религиозных сооружений, в дарении собственности, в частности доходов от деревень для поддержания монахов, в защите уже имевшейся собственности путем освобождения ее от налогов. Религиозные дары чаще всего совершались частными лицами, такими как купцы или женщины из царских семей; но это было особенно распространено в те самые периоды, когда государство также оказывало религии защиту и поддержку. Некоторые государства оказывали материальную поддержку лишь строго определенной религии, а другие в равной мере покровительствовали всем значительным сектам. Большое различие в поддержке буддизма и индуизма состояло в том, что первый был гораздо более организован институционально, а потому покровительство в этом случае состояло в передаче в собственность крупной недвижимости, в то время как брахманские жрецы сами происходили из семей землевладельцев и поэтому не нуждались в дарах для своего жизнеобеспечения.

Масштаб политической поддержки религии являлся в значительной степени продолжением материального патронажа. На одном из полюсов находились лишения и преследования: конфискация собственности, запрет церемоний или даже убийства монахов и жрецов. Но такие действия решали исход дела лишь при условии слабости материальной основы; основа же эта зависела не только от государственного покровительства, но также от силы приверженцев данной религии вне государства. Исходя из этих принципов, давайте посмотрим, какой же была жизнь различных религий при разных режимах.

БУДДИЙСКОЕ МОНАШЕСТВО

Покровительство буддизму легче всего проследить документально, поскольку оно принимало форму предоставления крупных сооружений и зданий. Большая часть из сохранившихся в Индии произведений искусства и архитектуры вплоть до падения династии Маурьев принадлежит буддийским центрам, а когда в период Гуптов и позднее распространились индуистские храмы, их обустройство во многом следовало буддийским образцам [Craven, 1975, p. 117-121; Dutt, 1962, p. 142-143, 204-205]. В период империи Маурьев буддизм начал распространяться из своей родины (Магадхи) вовне, причем соответствующую миссионерскую деятельность поддерживало простиравшееся на обширные территории влияние режима Маурьев. Император Ашока стал буддистом в миру и широко пропагандировал буддийские принципы в своих эдиктах, запрещая в то же время



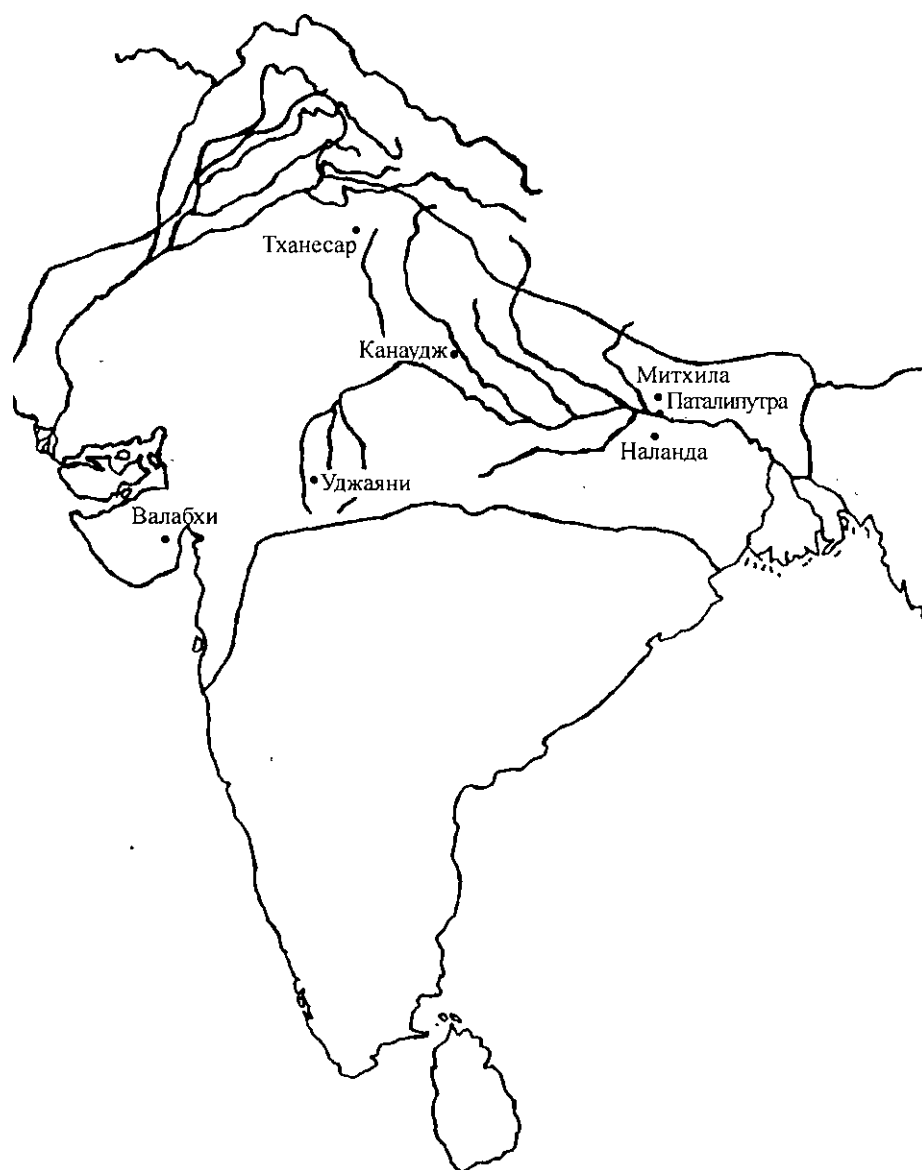
Карта 5.3. Баланс могущества, 150 г. н. э. [Davies, 1949, p. 15]

культы жертвоприношений как противные буддийской добродетели. Здесь мы ближе всего подходим к всеохватному религиозному конфликту; последующий режим (династия Шунгов) не только восстановил жертвоприношения, но и преследовал буддизм, хотя, видимо, без особого успеха [Dutt, 1962, p. 81]. Распространение буддизма к югу от горного кряжа Виндхья, по горизонтали пересекающего центральную Индию, датируется примерно 200 г. до н. э. — 100 г. н. э.; в царстве Андхра в 200-х гг. н. э. благодаря дарам богатых купцов и аристократических семей были построены величественные монастыри, причем цари освобождали их от уплаты налогов [Dutt, 1962, p. И4-133, 158]. В период после Маурьев также формировалась государственная поддержка буддизма в отдаленных царствах северо-запада, включая царей Кашмира, чье покровительство продолжалось вплоть до упадка индийского буддизма в 900-1100 гг. н. э.

Период империи Гуптов был временем расцвета индуистской культуры, но на равнинах долины Ганга половина населения поддерживала буддизм и его заповедям по-прежнему широко следовали. Правители и богатые миряне оказывали щедрую материальную поддержку большим буддийским монастырям³. Знаменитый монастырь-университет в Наланде, расположенный вблизи столицы, получал доход от 200 деревень, дарованный сменявшимися друг друга царями. Когда империя Гуптов распалась, местные цари на землях, прилегающих к торговому пути на запад (к Гуджарату), хотя сами и были шиваитами, все же покровительствовали буддийским монастырям. Примерно с 490 до 780 г. крупный буддийский учебный центр в Валабхи поддерживался царскими дарами в виде земли и доходов от деревень, на эти средства содержалось и закупалось все — от зданий и продовольствия до благовоний и книг; здесь чувствуется борьба за престиж — стремление иметь большой монастырский центр, конкурирующий с Наландским монастырем в Магадхе. В период расцвета «университета» Валабхи победители публичных диспутов вполне могли рассчитывать на благосклонность со стороны правительства и хорошие должности.

Недолго существовавшая в 600-х гг. империя Харши включала буддизм в сферу своего эклектичного покровительства; позже монахи постоянно спорили о владении дарованными тогда деревнями [Dutt, 1962, p. 313]. К тому времени буддизм исчез с территории полуострова Декан и на юге, будучи оттеснен к своей изначальной родине в низовьях Ганга. Паломники из Китая описывают опустевшие повсюду монастыри и заброшенные ступы (популярные среди верующих сооружения с мощами буддийских святых), и даже в Магадхе многое пребывало в состоянии упадка. Последними великими покровителями буддизма были цари Палы в Бенгалии, вторгшиеся в Магадху и основавшие несколько монастырей-университетов в течение 700-800-х гг. (наиболее значительным из них был Ви-

³ Таким образом, провинция нижнего течения Ганга получила свое имя Бихар от *вихара* — монастырь. О поддержке буддизма см.: [ОНИ, 1981, p. 169-173; Dutt, 1962, p. 331; 225-230].



Карта 5.4. Империя Гуптов, 400 г. н. э. [Davies, 1949, p. 19]

крамашила, позднейшие строения которого были заложены около 1100 г.). Последние буддийские монастыри пришли в упадок вместе с ослаблением государства Палов и в конечном счете в 1200-х гг. были разграблены мусульманскими завоевателями.

Буддизм процветал в сильнейших государствах, за исключением, конечно, мусульманских, в которые был завезен государственно-религиозный альянс совершенно иного сорта. В структурном плане буддизм лучше, чем индуизм, совмещался с централизованным чиновничеством, которое самостоятельно извлекало экономические ресурсы, разрушая при этом традиционные связи и правовые отношения. В самый ранний период формирования централизованного государства мы видим царей, состоящих за престиж иметь при своих дворах новых религиозных мудрецов, тогда как гильдии ведических жрецов представляли старую семейную и клановую структуру, подлежащую вытеснению. Примерно так же позднее по всей Азии буддизм в областях с прежней клановой организацией приветствовался стремившимися к централизации власти правителями; в Тибете борьба между поддерживаемым царским двором буддизмом и сторонниками обрядов религии бон прямо соответствовала козням ранней монархии, направленным на подчинение кланов [Stein, 1972, p. 47-71].

Хотя буддийское монашество сознательно отдалялось от государства, оно было полезным для правителей: монахи проповедовали населению нравственное умиротворение и создавали учреждения по обучению грамоте. В Монголии, Китае и Японии мы видим специалистов по буддийским обрядам при царских дворах, устраивающих впечатляющие церемонии — иногда в духе магии, согласно модели буддийского тантризма в Бенгалии и, возможно, в других местах Индии. Буддийские лидеры, такие как тхеравадин Моггалипутта-тисса при дворе Ашоки, иногда были друзьями правителей, причем в некоторых случаях — выходцами из семей высшего класса. Для царей в пограничных областях или районах завоеваний основание монастырей служило средством заселения территории или отнятия собственности у соперничавшей знати (модель, особенно заметная в поддерживавших буддизм государствах-завоевателях северного Китая, сходная с королевской поддержкой христианских монастырей в Германии и Восточной Европе раннего Средневековья). Кроме того, монастыри, будучи единственной формой коллективной надсемейной организации, играли ведущую роль в накоплении собственности; уже в период Кушанской империи (с центром на северо-западе Индии около 100 г. н. э.) есть свидетельства того, что миряне передавали свою собственность монастырям, что ущемляло семейное наследование, вызывая правовые контратаки со стороны брахманских законников [Dutt, 1962, p. 201, 313]. Дары монастырям могли приходить издалека, к примеру, доходы от земель и деревень, подаренных царями и купцами из отдаленных мест, а также плата от учащихся и паломников; таким образом, крупный монастырь, храм или святыня, находясь в каком-то конкретном царстве, становились центрами торговли и стяжания богатства.

Во всех рассмотренных отношениях буддизм отличается от брахманизма, выросшего из старых гильдий ведических жрецов. Брахманизм посредством брачных и ритуальных установлений распространял во всем обществе значимость структур родства, что привело к детальнейшим образом разработанной системе каст. Ученые пандиты становились теми, кто формулировал и применял своды законов, ограничивавшие автономию государства и укреплявшие экономическое и социальное могущество местных элит. Брахманы не только старались освобождать самих себя от обязанности платить налоги, но также ограничивали способность правителей мобилизовывать ресурсы для расширения государства. Индуизм расцветал, когда правители были слабыми; и наоборот, социальное проникновение индуизма увековечивало модель слабо централизованного, эфемерного государства.

Индийский буддизм и индуизм — две точки на континууме; ни один из них не является государственной религией, хотя буддизм состоял в отношениях более тесного симбиоза с сильными государствами, а индуизм — со слабыми. Буддизм, распространявшийся монахами — миссионерами или беженцами, успешнее пересекал цивилизационные границы, чем индуизм. Буддийское монашество могло быть инкорпорировано в сильные государства в рамках устоявшихся цивилизаций с письменностью, а также могло способствовать введению государственной администрации в дописьменных племенных регионах. Брахманизм в гораздо меньшей степени способен к перемещению на дальние расстояния. Он не мог укорениться просто через переселение нескольких брахманских жрецов и вхождение в какой-либо иноземный двор, как это случалось временами при дворах монархов Китая, островных государств и даже в Шри-Ланке. Успехи брахманизма связаны с проникновением в племенные области, как это происходило во время его распространения от Ганга до южной Индии, а также в Непал; начиная примерно с 100 до 600 г. н. э. брахманизм распространялся на территории Бирмы и юго-восточной Азии, но оказался в значительной мере вытеснен, когда там от консолидирующихся государств стал получать покровительство буддизм [Davies, 1949, p. 30; ОН, 1981, p. 186]. Индуизм представлял собой полномасштабный социальный комплекс, в котором брахманы функционировали не только как специалисты по обрядам, но также как столпы системы родства и материальной стратификации, организованной вокруг каст.

Степень государственного вмешательства в буддизм имела важные последствия для интеллектуального творчества. Государство редко вовлекалось в споры между сектами индийского буддизма. Совсем иная модель наблюдается в тех государствах, где буддизм был особенно близко связан с царским домом, особенно в Шри-Ланке и царствах Юго-Восточной Азии [Gombrich, 1988, p. 138—145, 158-166; Zürcher, 1962; Kalupahana, 1992, p. 206-208]. Чем больше буддизм идентифицировался с государством, тем теснее успехи буддийских сект были связаны с политикой; это, в свою очередь, ограничивало то игровое поле, в ко-

тором могло осуществляться интеллектуальное творчество. Хотя цветущие центры учености находились в Малайзии, а крупные храмовые комплексы — в столице Бирмы, навязывание государством ортодоксии делало философию в этих странах большей частью традиционалистской и нетворческой. Мы видим ту же модель в самом конце периода покровительства буддизму в Индии. Цари Палы в Бенгалии не только основывали новые монастырские университеты, но также осуществляли строгий контроль над ними; все посты в детально разработанной иерархии преподавателей и администраторов состояли в ведении соответствующих комиссий, а все степени присваивались самим царем [Dutt, 1962, p. 360-361]. Интеллектуальное творчество отнюдь не расцветало под столь жестким контролем. Эта ситуация сравнима со стагнацией конфуцианской философии после принятия ее ханьской бюрократией в качестве официального учения, а также в период усиления государственной ортодоксии при династии Мин; напротив, творческий период в конфуцианстве периода династии Сун имел место, когда и религиозная ортодоксия, и государственный идеологический аппарат находились в состоянии неустойчивости, в движении. В Индии величайшее интеллектуальное творчество в рамках буддизма происходило, когда разные государства без разбора покровительствовали не только буддизму, но также и небуддийским религиям, давая тем самым как бы пространство для дыхания, в условиях которого буддийские группировки могли извлекать из своих организационных основ наибольшие преимущества для интеллектуальной жизни.

АСКЕТИЗМ ДЖАЙНОВ

Начало распространения джайнизма сходно с тем, что происходило и с буддизмом. Начав в Магадхе, джайны в период после империи Маурьев, строя свои храмы, достигли Андхры на юго-востоке, Матуры в верховьях Ганга и продолжали это движение при правлении Гуптов [Craven, 1975; Coomaraswamy, 1927/1965; Dutt, 1962; Zimmer, 1951, p. 181-279; ОН, 1981, p. 98-102, 137-138]. На ранних этапах установления имперской власти джайны поддерживали тесные связи с царским двором. Таким образом, состав покровителей джайнов ограничивался по большей части местными царьками и прибрежными купцами на западе и юге, что делало буддизм единственным представителем аскетической монашеской религии в сердце страны — долине Ганга — и на севере Индии.

Строгие практики джайнизма ограничивали состав последователей-мирян городскими жителями; с течением времени джайнизм обрел особую нишу, придав своим доктринам такую форму, что они привлекали городских купцов и отторгали последователей из сельской местности. Социальная база джайнизма более узкая, чем у народных индуистских культов или у буддистов в их лучшие времена. Однако в периоды расцвета прибрежной торговли джайны могли накапливать богатство в масштабах, до которых было далеко брахманам с их сельской экономикой. Поскольку та же самая ресурсная основа в виде доходов от

прибрежной торговли обеспечивала существование большей части сильных государств на юге и западном побережье Индии, джайнизм оказался вовлечен в жесткие государственные конфликты, сходные с религиозными войнами. Джайнизм вытеснили с юга после 1130 г., когда новые движения шиваитов и вишнуитов изменили кастовую систему, открыв индуистам возможность заниматься коммерцией, причем во времена Моголов индуисты уже начали господствовать в этой сфере [Braudel, 1979/1984, p. 484-520]. Никогда не являвшийся столь крупной религией, как буддизм, джайнизм сохранился дольше. Имея относительно слабую <социальную> базу, он играл роль осторожного наблюдателя за разрыванием интеллектуального пространства.

ИНДУИЗМ

Подъем индуизма — не просто результат кастовой системы. Касты были также совместимы и с буддизмом, когда дело касалось деятельности в миру; на протяжении своей истории в Индии буддизм часто рекрутировал последователей из среды брахманов, а высвобождение из кастовой системы происходило лишь среди монахов. Мы находим царей, практикующих брахманические обряды, даже при том, что они оказывали значительную материальную поддержку буддизму: совершали даже жертвоприношения коней, одно — царем Андхры при освящении его столицы в том самом месте, в Нагарджунаконде, где несколькими годами позже будет построен крупный монастырский комплекс, другое — гуптским императором, основавшим большой монастырь-университет в Наланде; даже крайне пробуддийски настроенные цари Шри-Ланки и Юго-Восточной Азии приглашали брахманов для проведения ритуалов, посвященных восхождению на престол, поскольку у буддистов отсутствовал обряд коронации [Dutt, 1962, p. 126-128, 330; Gombrich, 1988, p. 145]. Тем не менее индуистские культы сами иногда пересекали кастовые границы. Это относится к отвергавшим устои шиваитским аскетам и народным культам бхакти (таким как приверженцы Кришны), обещавшим спасение верующим из любой касты [Pandey, 1986; Eliot, 1988, vol. 2, p. 248-256]. Наиболее явно касты стали темой дискуссий индуистов и буддистов относительно поздно — в 600-700-х гг. н. э., когда сторонники школ мимансы и ньяи защищали философское основание кастовой системы, а буддисты, в частности приверженцы Камалашилы, нападали на нее. Здесь перед нами поворотный пункт в достижении индуизмом верховенства над буддизмом, когда воинственность достигла кульминации с обеих сторон.

Изначально индуизм представлял собой не самостоятельное религиозное единство, но осознанный объединенный фронт, который постепенно выстраивался в оппозицию буддистам и джайнам. Вначале имелось лишь несколько отдельных течений, вышедших из древних теистических культов и санскритской литературы, накопленной со времен вед. Такие движения необязательно обладали большим единством; шиваиты поначалу порицались брахманами как поклонники

фаллического культа, причем ведические истоки шиваизма восходили к «*Атхар-ваведе*» — сборнику магических гимнов, включенному в состав вед довольно поздно. Вишнуиты — поклонники Вишну — составили свое собственное собрание священных текстов в период 100 г. до н. э. — 100 г. н. э. (в другой интерпретации — ок. 300-800 гг. н. э.), причем оно должно было соперничать с брахманскими *самхитами* [Pandey, 1986; Eliot, 1988, vol.2, p. 136-205; Dasgupta, 1922-1955, vol. 3, p. 12-93; Raju, 1985, p. 439]. Практически все наиболее значительные индуистские религии нашей эры были неортодоксальными с точки зрения традиционного брахманизма.

Индуизм, о котором мы можем говорить как о религии, обретавшей политическое могущество, был скорее «мешком всякой всячины». Ушел в прошлое прежний ведический альянс между брахманскими жрецами и царями, для которых брахманы устраивали придворные обряды. Взамен этого появилось несколько различных форм религиозной организации. При дворах почитались новые теистические культы. Многие цари в официальной пропаганде отождествляли себя с Шивой, возможно, вследствие его облика яростного разрушителя и творца вселенной; во многих случаях цари отождествляли себя с божествами, которые не находились в центре пантеона индуистской литературы, особенно с Сурьей — солнечным богом [Craven, 1975, p. 55, 104, 177, 181; Eliot, 1988, vol.2, p. 206]. Такого рода придворный церемониал иногда сопровождался приношением великих ведических жертв под брахманским надзором, но мог и заменять их. Другой вариант включал народные посвятельные культы позднего Средневековья. В отличие от ведических церемоний, которые проводились не в храмах, а либо в доме, либо на земляных алтарях вне дома, у этих культов бхакти появилась новая материальная основа — постоянный храм со своим составом служителей [Smith, 1989, p. 151; OH1, 1981, p. 32-33]. Здесь стала возможной вторая форма государственно-религиозного покровительства: некоторые цари строили храмы индуистским божествам и наделяли храмовых священников доходами от земли. Такое строительство в основном стало распространяться позже, причем здесь воспроизводились уже имевшиеся образцы пожертвований буддистам, впервые основавшим в Индии институт коллективной религиозной собственности. С 800 г. подъем культов бхакти вытеснял ведических богов и смещал центр общественного внимания к храмам. Обе формы индуизма поддерживали довольно условный альянс с государством. Они в определенной мере соперничали с монашескими религиями за государственный патронаж, но могли существовать и в ситуации покровительства таким религиям. В организационном отношении не усматривалось ничего несообразного в том, что правитель одновременно поддерживал несколько религий; идеологическим оправданием тому служило признание каждым культом духовных символов других культов, с приданием им более низкого статуса в собственной религиозной космологии: Будду стали в конце концов считать инкарнацией Вишну, а джайны в поздний синкретический период включили в

свою систему мирское почитание индуистских богов, считая их младшими духами, подчиненными джайнистским просветленным тиртханкарам.

Более радикальный вызов представляет версия индуизма, возникшая на основе реорганизации брахманами их властных позиций по отношению к государству. Индийские государства, следуя традиции, восходящей к предприимчивым царям, которые возглавляли расчистку лесных рубежей, всегда претендовали на абсолютную собственность на землю, продукция которой составляла главную статью государственных доходов. После распада империи Маурьев эта способность контролировать земельные доходы начала распадаться и принимать форму религиозного феодализма. Первый клин вбил буддизм, уже в эпоху Маурьев получавший земельные дары для поддержки монастырей. Брахманы также стали получать пожертвования в виде земли, особенно когда они распространяли сельскохозяйственные достижения на тогда еще девственные южные территории. К 100 г. н. э. цари начали раздавать обрабатываемые земли и права административного управления ими без вмешательства чиновников. К концу периода Гуптов правители раздавали дары и привилегии, включавшие права на все типы доходов и трудовых повинностей, а также судебную власть. Во время политического хаоса 500-х гг., последовавшего после крушения империи Гуптов, по всей видимости, возобладала местническая социальная структура, основанная на брахманстве. Когда в начале 600-х гг. Харша восстановил империю, она стала управляться посредством щедрых земельных даров. Как и в большинстве последующих государств, административный аппарат включал главным образом военных чиновников, а правитель удерживал контроль только через постоянные путешествия или военные кампании. После 1000 г. практически повсюду в Индии централизованная власть распалась. Земельные дары попадали в руки сменявшей друг друга военной знати, а храмы становились центрами накопления богатства⁴.

При таком развитии событий брахманы окончательно превратились из жрецов при царских дворах в арбитров местных социальных отношений, не зависящих от центрального государства. Кастовые законы, осуществляемые брахманами, устанавливались для контроля над всем местным экономическим производством и во многом над распределением. Буддизму, жившему в симбиозе с

⁴ [Sharma, 1965; Mann, 1986, p. 356-357; ОН, 1981, p. 112-113, 178-179, 206-208.] Исключение из этой общей схемы, по-видимому, имело место в прибрежных государствах юга и запада, где морская торговля давала альтернативную основу для государственных доходов. Важность этой модели для государственного строительства в европейском контексте показана Чарльзом Тилли [Tilly, 1990]. Подобное обстоятельство могло быть причиной того, что джайны, связанные с купцами, оказались главными претендентами в ситуациях создания в прибрежных регионах государственного альянса. Напротив, буддисты со своей аграрно-монастырской основой соответствуют альтернативной модели формирования государства по Тилли — опоре на земельные доходы. Поэтому буддизм приходил в упадок на юге по мере роста государств, основанных на торговле.

централизованными аграрными государствами, угрожал новый брахманизм, способный отрезать его от притока материальных ресурсов. Вытеснение буддизма из Индии и победа индуизма — все это произошло, когда сошлись несколько линий: с одной стороны, брахманская правовая система и институционализация слабого государства, с другой — подрыв покровительства буддизму и прекращение народной поддержки в результате появления соперничающих индуистских храмов, и, наконец, — индуистского монашества. Когда социополитические основания изменились, стан индуизма начал идеологическую атаку против утратившего легитимность буддизма.

⁴ Конфликт между индуизмом и буддизмом продолжался долгое время, как в интенсивной, так и в размытой формах. Были времена открытых битв при царских дворах, когда дискуссии проводились по поводу придворного церемониала или когда появлялись законы, устанавливавшие среди населения буддийские заповеди. В основе подобных явлений лежала более широкая тенденция: сначала распространение буддийских монастырей и культов ступы, затем их упадок. Наиболее заметны следующие моменты: приход царей Шунгов, завладевших распадающейся империей Маурьев и отменивших запрет на жертвоприношения (здесь мы имеем случай крайне пробуддийского государства, за которым последовало наиболее воинственно настроенное антибуддийское); широкое распространение приверженности буддийским правилам в северной Индии в начале правления Гуптов, после чего последовал рост покровительства индуизму в долине Ганга, что стало вызовом для буддистов; в начале 500-х гг. разрушение шиваитскими царями Гунами буддийских ступ и монастырей на северо-западе; слабое проникновение буддизма в южную Индию и его исчезновение примерно в 500-600-х гг. в государствах, быстро становившихся индуистскими; распространение индуизма в Кашмире, что создавало там противовес буддизму, а затем в 900-х гг. буддизм был вытеснен; борьба буддийских и индуистских царей в низовьях Ганга: в конце 700-х гг. сознательная направленность царя-победителя на распространение индуизма, затем — воинственный буддизм царей Палов, после чего — обратная волна разрушения индуистами буддийских храмов в Бенгалии около 1050 г. К 1200 г. буддизм исчез из Индии полностью, причем завершающий удар был нанесен разорившими страну мусульманами [ОНИ, 1981, р. 171, 201; Dutt, 1962, р. 206-207, 376].

После ухода буддизма место борьбы с ним заняла эскалация междоусобного политического конфликта внутри самого индуизма. В тот период, когда буддизм изгонялся, достиг кульминации конфликт между джайнами и индуистами, наиболее жестокие преследования велись в тех местах, особенно на юге, где джайны больше всего отождествлялись с правителями. Здесь также в течение столетий после победы индуизма над джайнизмом (примерно в 1100-1400 гг.) появлялись цари, поддерживавшие либо шиваитские, либо вишнуитские культы и, соответственно, преследовавшие противников. Вершин творчества достигали те религи-

озные интеллектуалы, которые оказывались в точках ключевых переходов — как на подъеме, так и на спаде Организационных основ>.

Долговременная политика интеллектуальных расколов и альянсов

Сильные школы делятся, слабые школы объединяются. Таков общий принцип, управляющий долговременной динамикой изменения интеллектуальных фракций. В связи с этим двушаговая структура причинности действует повсюду, где внешние социально-политические изменения усиливают или ослабляют организационную основу, поддерживающую интеллектуальную жизнь; данная причинность мотивирует участников соответствующих сообществ разделять или объединять свои философские позиции.

В дальнейшем интеллектуальная политика начинает управляться уже иным принципом. Интеллектуальный закон малых чисел состоит в том, что пространство внимания позволяет существовать отличным друг от друга позициям в количестве от трех до шести; таковы пределы, в рамках которых могут разделяться политически господствующие позиции. Закон малых чисел может быть нарушен, но нарушение ведет к «наказанию»: за верхним пределом примерно в полдюжины позиций вновь добавляющимся фракциям не удастся при смене поколений распространить представление о своей позиции. Такие группы не могут больше рекрутировать последователей, соответствующие позиции исчезают из памяти либо из-за того, что ими пренебрегают, либо вследствие смешения их с более значительными позициями.

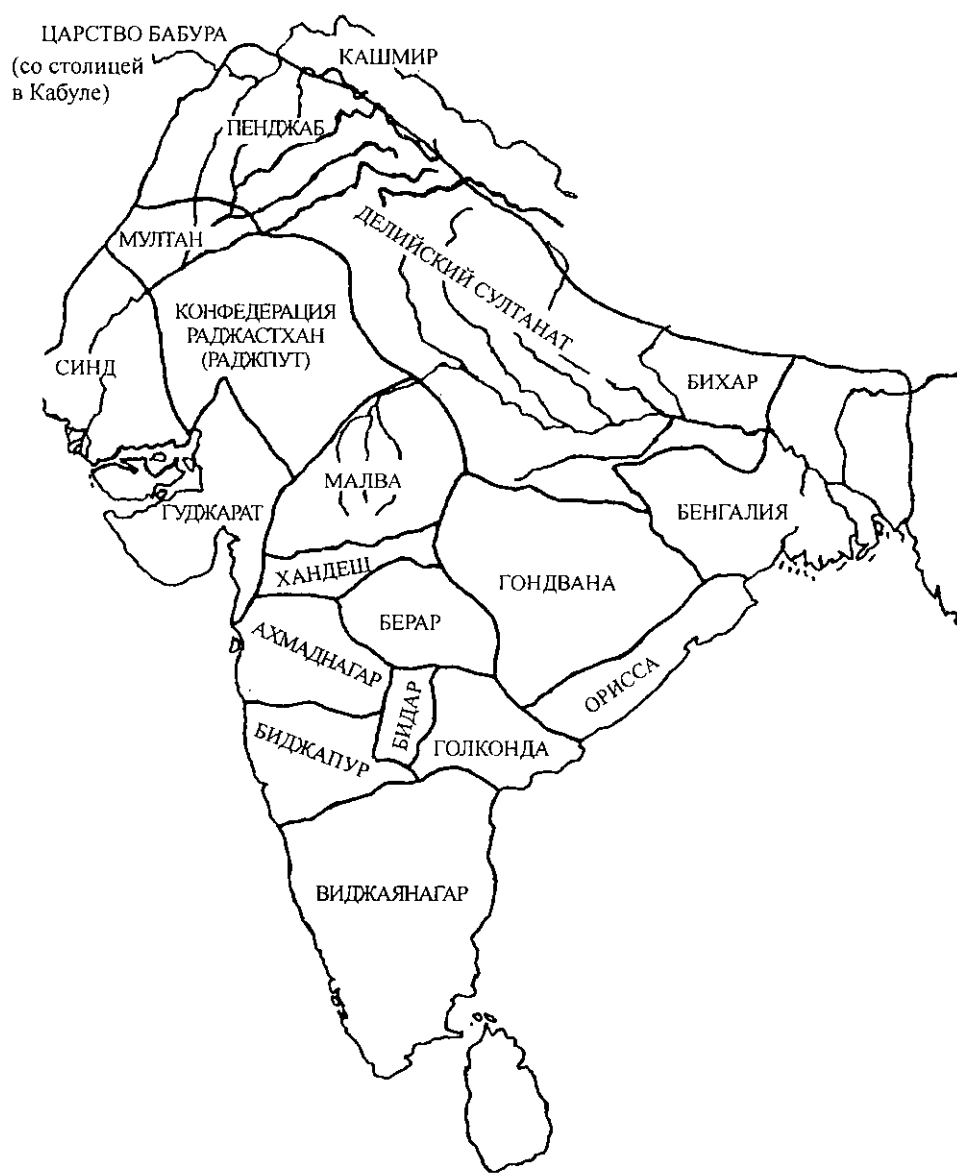
Долгая интеллектуальная история Индии служит прекрасной иллюстрацией изложенных принципов.

1. Когда господствует культ жертвоприношений, ведические жрецы разделяются на пять фракций; позже они объединяются для противостояния подъему буддизма.

2. Добуддийский период упанишад порождает значительное количество отдельных философских направлений, большинство из которых было выдвинуто <из пространства интеллектуального внимания> согласно закону малых чисел.

3. Буддизм на протяжении периода, когда ему оказывалась мощная политическая поддержка, раскалывается на множество фракций, из которых после отсеивания осталось небольшое число позиций, сохранившихся на протяжении длительного времени; когда организационные основы буддизма в Индии суживаются, его философские направления соединяются в единый сплав.

4. Джайнизм удерживает скромную, но устойчивую обеспечивающую основу и исповедует единую философскую позицию, выполняя роль посредника в большом интеллектуальном поле.



Карта 5.5. Накануне вторжения Моголов, 1525 г. [Davies, 1949, p. 39]

5. Когда индуистские интеллектуалы овладевают организационными ресурсами буддизма и вытесняют буддистов из центра интеллектуальных сетей, философские направления индуизма кристаллизуются примерно в полудюжине четко определенных позиций⁵.

6.. Школа адвайта-веданты особенно успешна: она выстраивает новые материальные основы, организуя ордена индуистских монахов; по мере того как веданта растет, она сама раскалывается на фракции, господствующие в интеллектуальных дебатах, тогда как школы вне веданты становятся склонны к синкретизму и в конечном счете втягиваются в теистическую версию веданты.

7. Вишнуитские теисты — поклонники Вишну и его аватары Кришны — являются наиболее успешным движением, разделяющимся на течения с собственными технически разработанными философскими направлениями.

8. Позже, под давлением мусульманского и европейского завоеваний, ведантистские фракции пренебрегают своими философскими различиями и сплавляются в единый синкретический «паниндуистский фронт».

Итак, политика интеллектуальных разделений и заключения альянсов повторяется в пяти случаях: ведическом, буддийском, индуистском, ведантистском и вишнуитском⁶.

Религиозные основы философских фракций: деления и перегруппировка приВерЖенцеВ Ведических ритуалов

ХОТЯ СЛОВО «веды» первоначально означало просто «знания», веды являются не абстрактной философией, а наиболее ранней формой трансляции специализированной интеллектуальной продукции. Давайте посмотрим, что они приоткрывают нам в организации жреческой политики. Ортодоксальный индуизм средневековой Индии связан с поклонением «четырем ведам». Можно выявить долговременную структуру расколов и перегруппировок в среде организованных ин-

⁵ Стоит подчеркнуть, что так называемые «*шесть daruian*», или «правoverные (ортодоксальные) философские учения» (ньяя, вайшешика, йога, санхья, миманса, веданта), являющиеся стандартными рубриками фактически во всех общих обзорах истории индийской философии, ни в коем случае не были статическими или исконными позициями. Самого понятия «*шести даршан*» не существовало вплоть до эпохи позднего Средневековья, причем сами школы развивались во многом так же, как и философские школы повсюду, — на основе споров и в собственных рядах, и во всем пространстве внимания с неиндуистскими школами-соперницами. Идеология *даршан* — это часть предрасудка статичности индийской интеллектуальной жизни, который необходимо преодолеть для реконструкции ее действительной истории.

⁶ Источники, откуда черпалась информация о последующих сетях, таковы: [EIP, 1977, 1981, 1987, 1990; Halbfass, 1991, 1992; Isayeva, 1993; Potter, 1976; Dasgupta, 1922-1955; Chattopadhyaya, 1972, 1979; Bashham, 1989; Raju, 1985; Pandey, 1986; Nakamura, 1980; Dutt, 1962; Hirakawa, 1990; Conze, 1962; Kalupahana, 1992; Lamotte, 1958; Stcherbatsky, 1962; Philips, 1995].

теллектуальных групп до того, как была достигнута эта конечная точка⁷. Незадолго до 1000 г. до н. э. сформировалось собрание литургических материалов, включавшее гимны, молитвы, тексты песнопений и священных формул. Появление данного собрания, известного как «*Ригведа*» («знание стихов»), должно было совпадать с образованием единой гильдии жрецов. Впоследствии появились еще две книги вед, состоявшие из других аранжировок во многом того же материала, что и в «*Ригведе*». «*Самаведа*» — это знание *саманов*, священных песен. «*Яджурведа*» включала изречения и формулы, используемые в ритуалах, а также бессмысленные слова, которые поются как мантры (*яджур* — *yagus*).

Согласно ортодоксальному толкованию, деление вед происходит из разделения труда в церемониях, причем каждая веда составляла основу литургии одного из жрецов. На место первоначально единственного жреца пришли трое, затем еще больше; с течением времени число жрецов, требуемых для совершения обряда жертвоприношения, выросло от 4 до 16 [Stutleey, 1980, p. 80]. Но тексты отдельных вед не образуют простого соответствия числу ролей; более вероятно, что такие деления возникали по мере появления соперничавших между собой линий преемственности, больше озабоченных протоинтеллектуальной деятельностью запоминания конкретных текстов и передачи их через обучение, чем самим обрядом. Прежняя гильдия, соответствовавшая «*Ригведе*», разделилась, и каждая из появившихся сект стала претендовать на собственную изначальность [Krishna, 1991, p. 73, 93].

Последовали дальнейшие расколы. «*Яджурведа*» имела по меньшей мере две версии — «белую» и «черную»; последняя включала написанные в прозе обсуждения обрядов, что указывает на ее принадлежность группе, впервые создавшей тексты-брахманы (*Brahmanas*), для которых характерен переход от литургической к более интеллектуальной ориентации⁸. При этом другая группа была организована на основе обладания «*Атхарваведой*» — собранием магических заклинаний и описаний действий, происходивших из иной среды, чем лагерь «*Ригведы*». Как представляется, это была коалиция магов коренного неарийского населения, впервые объединившихся в соперничающую гильдию; позже они приняли арийских богов и формы обрядов, стали участвовать в ритуальной политике и идеологическом разделении главного течения на фракции. Правовверные приверженцы вед косо смотрели на «*Атхарваведу*» и не включали ее в состав «четырех вед» до весьма позднего времени, когда в условиях ослабевшей организационной основы вся эта деятельность стала синкретичной.

Конкурировавшие секты подражали друг другу на протяжении сменявшихся поколений. Представители всех направлений добавляли тексты одних и тех же

⁷ [Nakamura, 1973, p. 33-35; Chattopadhyaya, 1972, p. 32-40; Gonda, 1975; Stutley, 1980.] Позиция с упором на долговременное единство ортодоксального индуизма, начиная с ранних вед, представлена Смитом [Smith, 1994]. Иной взгляд см. у Кришны: [Krishna, 1991].

Эти отдельные группы учителей признавались также вне ведических текстов. Сам Будда ссылается на последователей «*Самаведы*», «*Ригведы*» и двух «*Яджурвед*» [Bagua, 1974, p. 284]. Кришна говорит о еще большем числе внутренних расколов в ведических школах [Krishna, 1991, p. 83-84].

типов в свои первоначальные *самхиты* (канонические собрания): тексты-брахманы, в которых обсуждалась практическая и теологическая значимость магических действий (до 800 г. до н. э.; возможно, некоторые появлялись и позже); араньяки, трактующие обряды и литургии для ставших отшельниками жрецов-брахманов; и, наконец, *упанишады* — записи воспитательных бесед мудрецов, составлявшиеся примерно после 700 г. до н. э.⁹ По всей видимости, жреческие гильдии уже не занимались главным образом, или даже в первую очередь, проведением публичных обрядов. Добавление пространных текстов к *самхитам* означает, что теперь большая часть времени уделялась дискуссиям и обучению. Нечто вроде интеллектуального сообщества становилось само по себе фокусом внимания. В социальном отношении брахманы превращались в землевладельческий класс, вовлеченный, помимо жречества, и в другие занятия. То общее, что они сохранили, — это изучение вед и право обучать ведам. Положение брахманов сместилось от жреческого класса к статусу образованной и обучающей группы. Изменилась и сама природа ритуальной деятельности. Веды были уже не столько <вербальной> основой для литургий, используемой жрецами на крупных публичных церемониях, сколько текстами, которые цитировались благочестивыми брахманами в частной и повседневной жизни.

Примерно после 500 г. до н. э. — времени, когда старые племенные царства быстро консолидировались при геополитическом господстве государств Ганга, — заканчивается период расколов и соперничества между ведическими школами. Появляется обратная тенденция, в результате которой все секты вливаются в единый общий фронт ведической образованности. В упанишадах ученики обычно говорят, что выучили все веды. Теперь человек уже не обучается конкретной жреческой роли в церемониях; все веды отныне рассматриваются как единый в своей сути корпус знаний, которым должен овладеть каждый представитель образованного класса. В течение долгого времени сохранялась неопределенность, включать ли «*Атхарваведу*» в этот священный канон. Во многих упанишадах упоминаются «три веды», иногда с добавлением «*Атхарваведы*» как четвертой¹⁰.

⁹ До сих пор неясно, когда именно упанишады действительно стали стандартной частью преемственных ведических школ; как мы увидим далее, ранние и средние упанишады описывают независимых мудрецов, настроенных весьма критически по отношению к ведическому жречеству. Реорганизация учености упанишад в форме широкой панведической коалиции, возможно, произошла в первые века нашей эры.

Например, в «*Чхандогья-упанишаде*» (7.1.2), «*Брихадараньяка-упанишаде*» (1.5.5 и 4.1.2), составленных в период 700–500 гг. до н. э. Несколько позже «*Аитарейя*» (ок. 500 г. до н. э.) упоминает только данные три веды. Буддийские истории «*Джатаки*» (ок. 300 г. до н. э.) сходным образом ссылаются только на эти три веды; то же самое имеет место и в «*Литхаиистре*» Каутильи, в которой заимствуются заклинания из Атхарвы как из отдельной традиции, причем в качестве «тайных средств» для шпионажа и истребления врагов (книга 14). Самый ранний перечень всех четырех вед имеется в «*Мундака-упанишаде*» (1.5), составленной ок. 350–300 гг. до н. э. Но в более поздней «*Майтрияне*» (6.32) все еще в перечень входят только три веды, а Атхарва называется «гимнами», что указывает на еще не устоявшийся характер данного канона по крайней мере до 200 г. н. э. Даты взяты у Накамуры [Nakamura, 1973, p. 77–78]; см. также: [ONI, 1981, p. 86–87, 107].

Выражение «четыре веды» становится твердо устоявшимся только в связи с формированием культуры индуизма как оппозиции культуре буддистов.

Этот долговременный процесс соответствует закону малых чисел. В ранний период ведические жрецы обладали всей полнотой пространства внимания; они разделились на четыре фракции (считая «белую» и «черную» *«Яджурведы»*), тогда как оппозиционная фракция — маги Атхарвы — сплавивается в единую группу. Затем, в связи с появлением большого числа инакомыслящих мудрецов, начинаются нападки на гильдии брахманов, что приводит к подъему буддистов. Теперь брахманы, оказавшись в оборонительной позиции, преодолевают свои расхождения и синкретически сплавиваются в единый фронт. Сильные позиции делятся, слабые позиции объединяются.

Ожесточенное соперничество мудрецов

Распад ведических культов больше, чем любой иной период индийской истории, затемнен последующей ретроспективной идеологией. Общепринято, что господствующей философией теперь стал идеалистический монизм, отождествление *атмана* (сам — self) и Брахмана (Дух — Spirit), и что в такую мистику верили как в путь преодоления новых рождений в колесе кармы. Это далеко от той картины, которая довольно точно выявляется при чтении упанишад. Стало традиционным смотреть на упанишады через призму толкования, сделанного Шанкарой в духе адвайты. Здесь характер философской революции периода примерно 700 г. н. э. приписывается весьма отличной ситуации, имевшей место на одну-полторы тысячи лет ранее. Шанкара выделил монистическую и идеалистическую темы из гораздо более широкого философского ряда¹¹. Учения о карме и о том, как избежать новых рождений, также отнюдь не были господствующими в представлениях мудрецов упанишад, а вышли на первый план только в сетях, окружавших Будду. Формирование буддизма и джайнизма — вот что сфокусировало внимание на основных темах религиозно-философского пространства внимания; то, что мы называем индуизмом, возникло как реакция на эти монашеские движения.

Социальные характеристики интеллектуального сообщества, описанного в упанишадах, во многом сходны с тем, что мы находим в ранних буддийских и джайнистских текстах. Есть множество мудрецов, учителей с конкурирующими

¹¹ Кришна указывает, что «упанишады» являются весьма расплывчатой категорией, охватывающей тексты, отобранные под этим названием из широкого разнообразия источников, которые относятся к разным временным периодам [Krishna, 1991, p. 95-109]. Отнюдь не составляя «конец вед», упанишады часто отбирались из глав текстов-брахманов и араньяков либо развертывались из таких писаний с более поздним добавлением других частей. В большинстве подобных текстов первоначально не использовался термин «упанишада», который в *«Артхашастре»* (300 г. до н. э.) все еще означает скорее «тайное оружие», чем религиозное учение.

учениями, участвующих в публичных спорах. В упанишадах эти дебаты чаще всего происходят под надзором царей; согласно воспоминаниям монахов, споры также случаются в шалашах и пристанищах для странствующих аскетов на время сезона дождей¹². В обеих группах источников нападкам подвергаются брахманы.

Брахманы к тому времени — не просто профессиональные жрецы; они стали учителями и хранителями традиционного знания, подобными конфуцианским *чжу*, хотя и в гораздо меньшей степени политизированными. В идеале, ученик приходит жить в дом своего учителя в качестве его слуги (либо ученик может быть обучен собственным отцом). Обучение состоит в запоминании и проговаривании некоторого текста; якобы нужно 12 лет, чтобы выучить одну веду, хотя сведения вряд ли точны, если учесть, что ученики теперь заучивали три или четыре веды, а также получали множество иных знаний, в частности в области грамматики, этимологии, чисел, астрономии, предзнаменований, демонологии и т. д. (см., например, *Чхандогья-упанишада*, 7.1.2). Брахманы теперь не столько осуществляют религиозные обряды, сколько вовлечены в отнимающую много времени схоластическую рутину.

Очевидно, что образование в то время переживало своеобразный бум. Также возникало много сомнений относительно традиционных методов и содержания обучения. В упанишадах считается само собой разумеющимся, что ученики посещают разные школы и обучаются многим религиозным и нерелигиозным специальностям. В некоторых историях говорится об учениках, учившихся у коров или у являвшихся им богов; данная идиома выражает тот факт, что ученики производят идеи благодаря собственному вдохновению. В число таких индивидуалистов, вероятно, входили мудрецы-аскеты, описанные в буддийских и джайнистских текстах, — соперничавший <с брахманами> тип интеллектуала, утверждавшего свою независимость от традиционного обучения и его методов. Такие мудрецы, известные как *шраманы*, в плане экономической и социальной основы резко порывают с брахманами, уже тогда являвшимися богатыми домохозяевами и землевладельцами; эти инакомыслящие живут на подаяния, они — святые нищие, отказавшиеся от дома и хозяйства, чтобы на всю оставшуюся жизнь стать отшельниками-аскетами. Тем не менее чувствуется, что *шраманы* также состязаются за учеников-последователей. Обычным приветствием между странниками служили рассказы о том, кто у кого был учителем и какую доктрину проповедовал; в жизнеописаниях Будды и Махавиры рассказывается о переходах и обращениях последователей от одного учителя к другому.

Таким образом, в это время происходит взрывной рост культурного производства и распространения идей. Отчасти он идет от распада ведических культов

¹² [Chakravarti, 1987; Mizuno, 1980; Hirakawa, 1990; Jakobi, 1884; Dutt, 1962, p. 46-51.] Страна Видеха, царь которой поддерживает дебаты с участием таких мудрецов, как Яджнявалкья, — тоже сцена, на которой проходила жизнь Будды. В источниках обоих типов показаны цари, пытающиеся привлечь знаменитых мудрецов к своему двору обещаниями материального покровительства (например, «Брихадараньяка-упанишада» 2.1.1).

и распространения образованности среди гораздо более широкой группы населения, чем жрецы. Также в течение данного периода (к 500-м гг. до н. э.; [Thapar, 1966, p. 63]) появляется письменность. Она не оказывает прямого влияния на мир образованности, поскольку большую его часть составляют декламации и споры. Наиболее вероятно, что использование письменности начинается с записей, связанных с расширявшимися в то время задачами управления, а также с купеческими расчетами; религиозные интеллектуалы были наиболее консервативными и сосредоточивались на ритуализованной трансляции своего знания. Эту модель мы находим повсюду, например в исключительно устных традициях кельтских жрецов-друидов, сохранявшихся долгое время после того, как в мире письменность уже была вполне доступной. Однако такая доступность альтернативной формы знания за пределами жреческих кругов должна была внести свой вклад в делегитимацию брахманских претензий на культурное господство.

Упанишады содержат множество историй об учениках, чьи учителя не знают новых учений, о старорежимных жрецах, ошеломленных церемониями, которые проводят те, кто знает их тайный смысл. Есть цари, способные задавать вопросы, на которые брахманы не могут ответить, а также цари, сами являющиеся учителями. Здесь нет ничего удивительного с точки зрения политических реалий расширяющихся государств. Во многих упанишадах содержатся темы, касающиеся того, что брахманы не должны слишком гордиться собой и отказываться от изучения новых доктрин, даже в преклонном возрасте или со стороны пришлых <небрахманов>. В упанишадах даны имена многих мудрецов, но ни один из них не наделяется всецело господствующим положением. Несколько раз речь идет об Уддалаке Аруни, иногда как о невежественном, иногда как о мудром¹³. Яджнявалкья выигрывает споры в *«Брихадараньяка-упанишаде»*, но то же делает и царь Банараса. Не обнаруживается какой-либо значительной, проходящей через поколения школы последователей.

Главные вопросы, обсуждавшиеся в брахманских кругах, состоят в объяснении смысла церемоний и имен богов, стоящих за этими обрядами. Так продолжается главная тема текстов-брахманов и араньяков — раскрытие и уточнение различных литургий. Однако в кругах мудрецов упанишад и среди *шраманов* богов начинают принижать или толковать в этимологической манере, а излюбленные вопросы теперь смещаются на более абстрактный уровень — к перечислению начал, или элементов, из которых состоит или был сотворен мир. Имеется много разных перечней таких элементов. В упанишадах начала такого рода включают солнце или огонь, персону с правым или левым глазом, зрение, обоняние и дру-

¹³ Ср.: *«Чхандогья-упанишада»* 5.11, 5.17, 6.1; *«Брихадараньяка-упанишада»*, 3.7, 6.2; *«Каушитаки-упанишада»*, 1.1. Возможно, здесь есть указание на соперничество между приверженцами *«Самаведы»*, к которой примыкала упанишада мудреца Уддалаки, с одной стороны, и приверженцами «белой» *«Яджурведы»* в союзе с ученостью Яджнявалкьи, а также с приверженцами *«Ригведы»*, связанными с *«Каушитаки-упанишадой»*, — с другой.

гие чувства, землю, воду, воздух/дыхание (рассматриваемые как один или два элемента), эфир/пространство, пищу, власть, силу, имя или форму и т. д. В подобных списках обычно смешиваются физические и психологические категории. Часто принимаются длинные перечни элементов целиком; в других перечислениях есть истории творения, начинающиеся с одного из этих начал или с «ничто», взятого как некий элемент и продолжающего порождать остальной состав списка. Иногда такая космология дуалистична, иногда — крайне плюралистична.

Многие тексты упанишад включают противоречащие друг другу позиции. Согласно описанию конкретных споров, аргументация не обязательно включает выявление логических противоречий в противостоящих учениях. Излюбленным стилем спора является постановка ряда вопросов, продолжающегося до тех пор, пока собеседник уже не может ответить. «Что является началом *того-то*?» — «Х». «Что является началом Х?» — «У». И так далее. Никто из персонажей упанишад не видит, что это бесконечный регресс. Обычно запись такого рода разговора заканчивается тем, что собеседник прекращает спрашивать. Иногда вопрошающего просят остановиться — «иначе падет твоя голова»¹⁴. Довод о том, что предельное невыразимо, высказывается лишь в отдельных случаях (первоначально в «*Брихадараньяка-упанишаде*», см., напр., 4.2.4, 6.1); мистицизм преодоления различий в духе адвайты, позже приписанный упанишадам, здесь вовсе не доминирует. Вместо этого мы находим состязания в силе риторического впечатления, причем спор выигрывается тем участником, который утверждает первичность своего элемента (начала) с высочайшей мерой уверенности. С учетом огромного разнообразия упомянутых начал очевидно, что достигший риторического триумфа в одном случае не избежит серьезного соперничества в других.

Некоторые йачала, или элементы, называются многократно. Один из таких наборов включает огонь, солнце или свет. Второй — эфир, пространство или пустоту¹⁵. Третьим типом излюбленных элементов является *прана*, или дыхание,

¹⁴ «*Брихадараньяка-упанишада*», 3.6.1, 3.9.27; ср.: «*Чхандогья-упанишада*», 1.8, 10.10-1.1, где угроза того, что «падет твоя голова», призывает магическое наказание за пение гимна без знания его смысла. Предпосылка же состоит в том, что выигрыш серии споров считался свидетельством обладания победителем высшей магической силой.

¹⁵ Родственным этому является, возможно, знаменитый урок Уддалаки Аруни о разделении зерна на бесконечно малые частички для нахождения невидимой сущности («*Чхандогья-упанишда*», 6.12). Рубен в книге [Chattopadhyaya, 1979, p. 141-156] указывает, что последовательность аргументов Уддалаки («*Чхандогья-упанишда*», 6.1-16) обнаруживает некий тип гиллозонистского материализма, признающего материю живой; например, Уддалака предлагает сыну воздерживаться от еды в течение пятнадцати дней, чтобы показать появляющееся расстройство памяти, и заключает, что «разум происходит из пищи» (Там же, 6.7.6). Последний урок, состоящий в том, что любое «я» есть часть невидимой сущности вселенной, подразумевает не столько духовность вселенной, сколько то, что человеческое «я» также состоит из гиллозонической сущности — живой материи. При отсутствии различий между уровнями абстракции то, что позднейшие философы интерпретировали как трансцендентальный монизм, возможно, было утверждением, согласно которому один физический элемент лежит в основе других, — во многом в таком же смысле, в каком Фалес полагал воду первичным элементом (стихией). Сходным образом, эксперимент Уддалаки с солью, невидимо растворенной в воде (Там же, 6.13), является в равной степени и элементарной физикой, и трансцендентальной философией.

часто фигурирующее в рассказах о творении и о тех случаях, когда пять чувств покидают тело. *Пране* отдается предпочтение также потому, что она является ключом к речи, а это, в свою очередь, связано с линией доказательств того, что имена вещей определяют формы последних. Здесь мы имеем нечто схожее с платоновским плюрализмом. Кроме того, в упанишадах есть первобытные шаманические темы, в частности выраженные магами дыхания/ветра в «*Брихадараньяке*» [Chattopadhyaya, 1979, p. 149-154]. Четвертая тема касается наличия «я» в теле, или сердце, или глазе; в некоторых текстах утверждается, что «я» имеется также у солнца или луны. Обычная аргументация состоит в том, что «я» сознательно, даже когда спит, поскольку видит сны; иногда утверждается, что отсутствие сновидений также является «я». Изредка в тайном учении говорится о месте, куда отправляется «я» после смерти или в глубоком сне. В некоторых текстах утверждается, что «я» находится за всем остальным. Такие фрагменты в «*Чхандогье*» и «*Брихадараньяке*» стали знаменитыми в ретроспективе, но даже в этих упанишадах подобные суждения отнюдь не являются единственной космологической доктриной.

Получаемое новое знание имеет несколько задач: 1) Превзойти других жрецов посредством более высокой мудрости. Здесь и возникает настоящее интеллектуальное состязание, в ходе которого участники наталкиваются на тему, открывающую путь бескорыстному поиску знания — вопрошанию о том, из каких начал, или (перво)элементов, состоит мир; 2) Новое знание также преподносится как высшая магия, соотнесенная с житейскими целями. Часто это связано с фрагментами, посвященными обрядам, «которые вырастят листья на мертвой палке», или с достижением таких целей, как обретение скота, достижение сексуального наслаждения или даже осуществление мести¹⁶; 3) Часто об этом новом знании говорится, что оно дает бессмертие на небесах. Нередко утверждается, что, когда кто-либо умирает, его знание впитывается посмертными песнопениями и обрядами либо включается в ученость престарелых брахманов на жизненном этапе «лесного отшельничества». Здесь возникает совершенно новая религиозная тема, поскольку жизнь после смерти не является в ведах сколь-нибудь значимой. Теперь речь идет о разных небесах и посмертных состояниях: упоминаются царство Отцов, царство богов и наслаждений, встречается несколько разрозненных замечаний о местах возможного ада.

Религиозное учение упанишад не является тем, что позднее станет классическим индуистским комплексом идей кармы, реинкарнации (рождения в новом теле) и освобождения через прозрение или йогу. Часто здесь превозносятся

¹⁶ «*Брихадараньяка-упанишада*», 6.3; эта магия приписывается Удалаке Аруни, который передает ее своему «ученику» Яджнявалкье. Сходные претензии на мировую магию делаются в некоторых наиболее «философских» упанишадах (например, «*Чхандогья-упанишада*», 2.1-29; «*Каушитаки-упанишада*», 2.6.4-10).

вполне материальная жизнь, переходящая в весьма житейски ориентированную посмертную жизнь. Во многих упанишадах долгая жизнь считается благом¹⁷. В ранних упанишадах реинкарнация упоминается лишь sporadически; данные доктрины еще не установлены и определенно не являются классическим «индуизмом». В некоторых текстах утверждается, что мысль человека в момент его смерти определяет его последующую жизнь, которая могла бы проходить на небесах (*«Прашна-упанишада»*, 3.10). Иногда утверждается, что есть выбор между реинкарнацией и бессмертием; в случае последнего добрые поступки человека переходят к любимым родственникам, тогда как дурные поступки — к нелюбимым (*«Каушитаки-упанишада»*, 1.2-4). В другом объяснении говорится, что душа после смерти отправляется на луну и падает обратно на землю в виде дождя. Здесь еще нет общепринятой последовательности событий.

В период жизни основных упанишадских мудрецов ничего или почти ничего не говорится о кармических последствиях чьих-либо поступков, составляющих цепочку в круге новых рождений¹⁸. Также представляется, что большинство мудрецов в упанишадах не практикуют йогу или сосредоточение на каком-то одном объекте (*самадхи*). Мудрецы раннего периода — Уддалака, Яджнявалкья и спорящие с ними собеседники — заняты «набиранием очков» в философских дискуссиях. В некоторых упанишадах запрещаются глубокомысленные размышления во время совершения ритуалов и пения гимнов (*«Айтарея-упанишада»*, 2.1-3). Полноценное описание метода йоги как пути к освобождению отсутствует вплоть до появившейся в середине данного периода *«Шветашватара упани-*

¹⁷ Лишь одна из классических упанишад — *«Майтраяни»* (1.3-4) — приравнивает жизнь к страданию и использует те же слова, что фигурируют и в классических буддийских формулировках; это поздняя упанишада, составленная не раньше 200 г. н. э. [Nakamura, 1973, p. 77-78]. Появившаяся в то же время *«Мандукья-упанишада»* включает фразы, обнаруживаемые также в *«Праджняпарамитасутрах»* махаянского буддизма.

¹⁸ [O'Flaherty, 1980, p. xi-xxiv, 3-13.] Наиболее ясная формулировка учения о карме вновь появляется в поздней *«Майтраяни-упанишаде»* (3-4), причем фактически на буддийском языке; это также единственная упанишада, увязывающая карму и новое рождение с выполнением кастовых обязанностей (4.4.3). В добуддийской *«Брихадараньяка-упанишаде»* (3.2.13) описывается спор, в котором один вопрос должен обсуждаться приватным образом. Затем в конце главы повествователь сообщает нам, что собеседники говорили о карме. Это может быть поздняя вставка, поскольку данные строки появляются в конце главы. Если нет, то здесь подразумевается, что карма — каким бы ни было ее понимание в то время — являлась тайной доктриной, а вовсе не воззрением, принимаемым большинством слушателей в качестве религиозно обязательного. Уже в период составления *«Бхагаватгиты»* ряд вставок в *«Махабхарату»*, сделанных под влиянием новых философских школ индуизма периода примерно 100-500 гг. н. э., представляет собой смешение конфликтующих учений о реинкарнации и других формах жизни после смерти (например, *«Махабхарата»*, 1.42.44, 8.6.23-25, 9.25). Ретроспективно подчеркиваемая линия, состоящая в том, что благоприятная реинкарнация <души человека> зависит от выполнения им своих обязанностей в соответствии с кастовым законом, становится господствующим религиозным толкованием еще позже — в период последнего натиска на буддизм около 700 г. н. э.

шады» (1-2), примерно в 300-200 гг. до н. э., а затем в поздней «*Майтраяни-упанишаде*» (6.18-29). Получается, что большинство брахманов проводили свое время или в совершении обрядов, декламируя все удлиняющиеся тексты, или иногда в спорах.

В упанишадах период спорящих мудрецов описывается с точки зрения брахманов. В неортодоксальных описаниях мы также находим *шраманов*, формулирующих соперничающие космологии (перво)элементов. Будда обращает трех братьев из брахманской семьи и их последователей — аскетов, совершающих обряды у вулкана и, очевидно, считающих первичным элементом огонь [Mizuno, 1980, p. 61]. Другие знаменитые современники Будды (см. № 25 и 26 на рис. 5.1) предположили, что мир сделан из семи или четырех элементов. Некоторые из *шраманов* доводят до предела ниспровержение брахманической ортодоксии, заявляя чисто натуралистическую позицию: мир состоит из этих элементов и ничего больше в нем нет. Таковы приверженцы локаяты, или «материалисты». Что отличает *шраманов* в целом от брахманов, так это следующее: первые сформировали новый образ жизни, отсеченный от домохозяйства и сосредоточенный на практике аскетизма. Может показаться странным, что локаятики, проповедующие чисто мирское существование, также должны быть аскетами. Но такова социальная среда харизматических учителей; локаята является фракцией, которая возникает из споров философов, размышляющих об элементах, причем в сфере определенного состязания — кто зашел дальше в ниспровержении брахманического образа жизни.

Именно в кругах *шраманов* учения о карме и сансаре (новом рождении) становятся центральными темами обсуждения, вопросами, через которые обретаются высшие интеллектуальные репутации. И Будда, и Махавира основали движения, претендовавшие на преодоление кармы. Для джайнов сутью учения о карме было случайное соединение в терминах материалистической философии элементов; карма — это результат поступка, понятого как материальные частицы, прилипшие к душе и препятствующие ее естественному всеведению. Будда понимал карму в более абстрактном смысле — как цепь причинности, ведущую к приверженности формам материального мира и тем самым — к новому рождению. Третье успешное движение, появившееся в то время, — адживика Маккхали Госапы — превозносило карму как неотвратимую судьбу; жизнь каждого человека неизбежно проходит через цепь последствий и новых рождений, пока не достигает конца, подобно размотанному клубку ниток.

Другие знаменитые философы того времени обретали свою репутацию, отвергая карму. С Пакудхой Каччаяной, исповедовавшим космологию семи элементов, спорил Будда, обвиняя его в отрицании кармы и понося за такое отрешение от нравственности. Пурана Кашьяпа (Кассапа) прославился своим отрицанием кармы и нравственности; у него были личные контакты и с Махавирой, и с Маккхали Госалой [Basham, 1951, p. 138, 278; Hirakawa, 1990, p. 16-19].

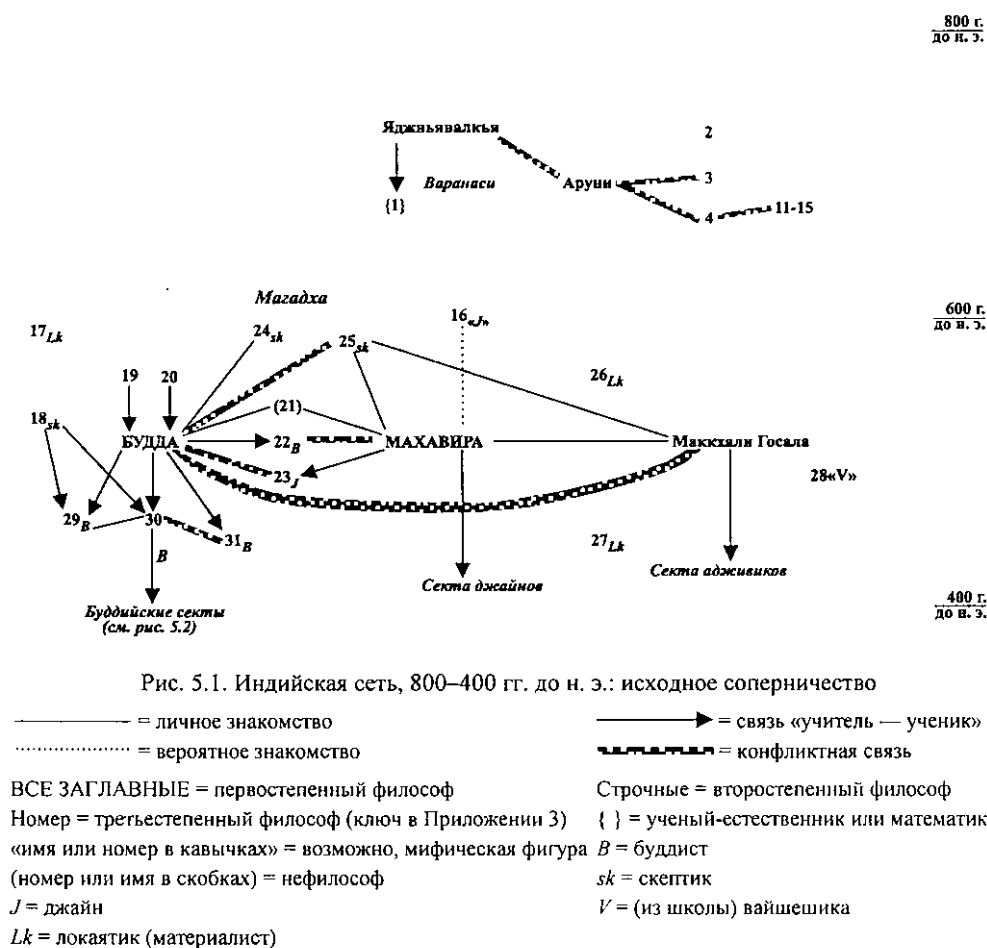
Великие творческие поколения (ок. 500-400 гг. до н. э.)¹⁹, в которых кристаллизовались философские направления и религиозные движения,— это также время, когда доктрина кармы, как представляется, становится центром внимания. Решающим здесь является то, что данное интеллектуальное сообщество сталкивается с некой проблемой, в терминах которой могут формулироваться тезисы с далеко идущими последствиями для образа жизни и для мышления. Ошибочно предполагать, что вопрос о карме был очень давним и что индийцы в течение столетий страдали от пессимистической веры в свою подверженность колесу рождений в мире страданий и подавляющей кастовой системы до тех пор, пока буддисты и джайны не показали им путь к освобождению. Данная проблема и ее решение появились более-менее одновременно. В упанишадах карма является смутным понятием, поскольку возникающие представления относительно бессмертия скорее сосредоточены на посмертной жизни на небесах, чем на возвращении в мир. Несомненно, существовали первобытные племенные верования относительно реинкарнации; однако они отличались от буддийско-джайнистской проблемы, поскольку жизнь не воспринималась как нечто негативное, соответственно, люди не видели ничего плохого и в том, чтобы после смерти вновь начать жить. Вдобавок к этому центром причинности, особенно у буддистов, была сделана нравственная динамика реинкарнации, что не обнаруживается в племенных верованиях [Halbfass, 1991, p. 292-294, 321-325; Obeyesekere, 1980].

Именно буддисты сформулировали пессимистическую идею о том, что жизнь в своей основе является страданием; в то же время они разработали и решение — путь преодоления кармы. Проблема и ее решение идут рука об руку; именно их совместная формулировка образует один из успешных ходов в интеллектуальном пространстве, долгое время сохранявших свою значимость,— открытие того, что мы можем назвать «глубоким затруднением». Данный ход в том или ином варианте присутствует в величайших религиозных учениях. В религиях нравственного спасения понятие об аде как о месте наказания формулируется (иногда будучи выстроенным из прежних представлений о посмертной жизни как о гибельной стране теней) одновременно с указанием пути избавления от наказания; одно служит стимулом для другого. Будда является первой великой фигурой в индийской философии, поскольку он брал понятия, возникавшие в сетях того времени, и создавал единый комплекс ключевых проблем вместе с их решениями.

Монашеские движения и идеал медитативного мистицизма

Наличие тоЧ1ш кристаллизации очевидно из того факта, что буддизм, джайнизм и адживики — все появились в одно время и из одной сети (см. рис. 5.1). Здесь действовало несколько факторов.

¹⁹ О спорах относительно этих дат см.: [Hirakawa, 1990, p. 22-23].



1. Внутри пространства внимания конкурировавших мудрецов была достигнута высокая степень «перенаселенности». Согласно закону малых чисел, за пределами определенного количества (от трех до шести) различных позиций большая часть интеллектуалов не способна обрести последователей и обеспечивать при смене поколений сохранение своей позиции в пространстве репутаций. Именно это мы видим в упанишадах: существует очень большое число позиций, ни одна из которых не оформлена в ясно узнаваемую доктрину, и есть множество мудрецов, никто из которых фактически не получил широко известной репутации. В период жизни Будды жили знаменитые «шесть непослушных учителей» и имелось еще много других позиций; в одной буддийской сутре упоминается 62 секты, а джайнистские каноны ссылаются на целых 363 школы [Chakravati, 1987,

р. 35; Isayeva, 1993, р. 23]. Фокус внимания, созданный буддистами и джайнами, резко упрощает интеллектуальное пространство, что вмещает количество позиций в границы закона малых чисел.

Содержание буддизма напрямую связано с ситуацией переизбытка интеллектуальных фракций во время его основания. На протяжении мировой истории в периоды, когда нарушался закон малых чисел, прослеживается тенденция к появлению среди других фракций такой позиции, которая утверждает, что истина невозможна. Цитируя изобилие противостоящих позиций и бесконечные споры, некто достигает определенной метазначительности в данной области, когда исповедует философию скептицизма. В Индии персоной, создавшей такую позицию в явном виде, был Санджая (№ 18 на рис. 5.1). В сетевых связях он был близок к Будде, и некоторые из его наиболее значительных последователей обратились и стали ведущими буддистами. Ранний буддизм усвоил сильную струю скептицизма. Будда рекомендует своим последователям держаться в стороне от интеллектуальных споров, поскольку они бесплодны и отвлекают от практик, ведущих к просветлению.

При всем этом, когда вступаешь в соответствующую область, невозможно полностью избежать интеллектуальной деятельности. Гаутама Шакьямуни вырос в Будду благодаря тому, что сформулировал учение, отвергавшее главные претензии соперничавших между собою позиций, выстраивая над ними новый философский и религиозный уровень. Используя скептицизм, он утверждал несуществование «эго», тем самым вступая в бой с теми мудрецами упанишад, которые искали конечное «я». Создавая новую позицию через противопоставление, Шакьямуни считал, что приверженность постоянному «я» в этом мире изменений есть причина страдания и главное препятствие для освобождения. С помощью того же скептического оружия отрицается существование Брахмы, любого иного бога или духовной реальности, что лишает легитимности как традиционные, так и бунтарские религиозные методы достижения трансцендентной реальности²⁰. Шакьямуни прокладывал новый путь, продолжая объяснять источник видимого «эго»: перед нами просто результат скоплений, или агрегатов (*скандов*), составляющих опыт. Будда был наследником философских направлений, выявлявших (перво)элементы, когда устранял мифологическую риторику и систематизировал мировые компоненты в пять групп (телесность, чувство, восприятие, ментальные установки и сознание)²¹. Сообразуя материальные компоненты с психологическими, стало возможно сформулировать (это было сделано, вероятно, не самим Шакьямуни, но вскоре после него) некую модель устройства все-

²⁰ Тщетные вопросы, которых Будда своим последователям предлагает избегать, сходны с антиномиями Канта: начало и конец вселенной, различие между душой и телом, жизнь после смерти. Такими и были излюбленные темы споров среди мудрецов, представленные в упанишадах; отрицая их разрешимость, Будда претендует на высший уровень рефлексивной изощренности.

²¹ О различных переводах и источниках см.: [Nakamura, 1980, р. 66-69; Kalupahana, 1986, р. 10-16].

го мира опыта — такова двенадцатичленная цепь причинности, начинающаяся с невежества и ведущая через воление, сознание, материальную форму, чувства, впечатления, эмоции, страстные желания, приверженность и становление — к рождению, старости и смерти. Постигая и обращая вспять эту цепь в своем размышлении (медитации), можно вернуться к истоку и достигнуть освобождения. Хотя Будда и отвергает трансцендентный мир религиозных мудрецов как еще одно овеществление, он способен инкорпорировать в свои рассуждения более тонкий смысл выхода (трансцендирования) из мира имени и формы.

Концепция того, что мир управляется цепью причинности, разрабатывалась ближайшими предшественниками Шакьямуни — его соперниками в отношении понятий кармы и судьбы. Будда развил данную концепцию в системообразующую категорию взаимосвязанного возникновения*, устанавливая связь между всеобщей причинностью, взаимопереходами вещей и конечной нереальностью мира, составленного из скоплений — агрегатов. Философское творчество Будды состоит в выделении различных ингредиентов из окружавшей его сети и формировании из них рационализированной позиции на более высоком уровне абстракции и согласованности.

2. В организационном отношении новые монашеские движения представляли собой резкий отход от обычного образа жизни *шраманов*. Буддисты были первой организацией с формальными правилами и коллективным самосознанием. Они встречались друг с другом в местных общинах, а иногда — в надобщинных советах и подчиняли отдельных членов сообщества *сангхе* как самостоятельной целостности [Chakravarti, 1987, p. 46-64; Hirakawa, 1990]. Хотя сам Будда — харизматический лидер, он выталкивает свою организацию из русла поклонения личностям. Вместо того чтобы назвать преемника, он призывает монахов «быть

* Используемый автором^ термин «dependent origination» (дословно — «зависимое происхождение») — принятый английский эквивалент санскритского «pratitya-samutpada», переводимого в русской буддологической традиции по-разному, в том числе как «взаимосвязанное возникновение элементов» (Ф. И. Щербатской), «причинное зарождение» (Ю. Н. Рерих) или «теория зависимого происхождения» (Г. М. Бонгард-Левин); здесь и далее используется вариант Щербатского — «взаимосвязанное возникновение». Поскольку эта нетривиальная и исключительно важная в буддийской философии доктрина будет неоднократно упоминаться в дальнейшем, приведем ее пояснение из классической книги «Логика буддизма» («Buddhist Logic», 1930-1932) Ф. И. Щербатского в переводе с английского В. И. Рудого: «Хотя отдельные элементы (dharma) не связаны друг с другом ни всепроникающим веществом в пространстве, ни длительностью во времени, несмотря на это, все же между ними есть связь; их проявления во времени, так же как и в пространстве, подчинены определенным законам, законам причинности. Эти законы имеют общее наименование pratitya-samutpada. Мы видели, что под сопутствующим значением слова dharma подразумеваются элементы, действующие вместе с другими. Эта согласованная жизнь элементов (samskrtatva) — лишь другое наименование для законов причинности, возникновения (sam-utpada) некоторых элементов в отношении (pratitya) других элементов. Таким образом, получается, что основная идея буддизма — понятие множественности отдельных элементов — включает в себя идею о чрезвычайно строгой причинности, контролирующей их деятельность в мировом процессе» (Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 134.).

светильниками самим себе», сосредоточиваться на поучениях и коллективных практиках. Показательно, что первыми поучениями, сохраненными его учениками, были не философские доктрины, а «*винайя*» — дисциплинарные правила для монахов. Джайны (и, по-видимому, адживики, см.. [Basham, 1951]) также формулировали сходные правила с упором на управление монашеской общиной. Напротив, другие течения *шраманов* предполагали личную приверженность конкретным учителям; это были чисто харизматические движения, не способные пережить своих лидеров.

Такая склонность к автономному коллективному самосознанию усилилась, когда буддисты и джайны стали приобретать собственность. Владение собственностью противоположно основной установке шраманского образа жизни — отвержению домохозяйства; тем не менее уже сложился обычай среди царей и благочестивых мирян предоставлять строения или рощи странствующим аскетам для их встреч и укрытия в сезон дождей. Искатели истины часто переходили от одного учителя к другому, и в таких местах шраманский слой в целом являл собою, как представляется, весьма разношерстную смесь. Буддисты теперь собирались отдельно, получая укрытия только для себя, и формулировали правила того, как должны себя вести члены их общин [Dutt, 1962, p. 53-57; Wijayaratna, 1990]. Хотя буддисты подчеркивали свое отрицание индивидуальной собственности, они также образовывали организованные поселения и, начиная с самого раннего периода — при жизни самого Будды, — приобретали значительную коллективную собственность в крупных царствах. Ранние джайны составляли конкуренцию буддистам в этих местах (например, Наланда в Магадхе, а также в Весали — столице соседнего соперничавшего царства, к которому относился царский дом Махавиры); эта институциональная конкуренция, вероятно, была частью механизма роста обоих движений²².

3. Буддисты стали самым успешным движением, потому что они ориентировались на обретение наибольшей социальной основы. Буддизм именует себя школой «среднего пути», явным образом избегающей как крайностей аскетизма, так и излишеств мирской жизни. Размышление становилось медитацией — практикой внутренней концентрации, управляемой в целях получения прозрения, основанного на понимании учения. Буддисты отвернулись от наиболее типично-

²² Адживики также пользовались царским покровительством, например при династии Маурьев. Махавира и Маккхали Госала поддерживали тесные связи друг с другом, пока споры между ними не привели к резкому разрыву между их сектами. Махавира и Шакьямуни состязались за обращение каждый в свое учение одних и тех же покровителей из мирян. Однако сильнейшим противником Шакьямуни как в тактических битвах на уровне мирского сообщества, так и в «интеллектуальных» дебатах являлся Маккхали Госала [Mizuno, 1980, p. 120-141; Basham, 1951; ОШ, 1981, p. 77, 130]. Соперничество между ними, возможно, было результатом того факта, что Шакьямуни одновременно принимал и отвергал ключевую доктрину Маккхали, предлагая некий способ преодоления кармической судьбы.

го *шраманского* пути, следующего традициям *танаса* — крайностям самоотрицания и самоистязания. Столь суровые практики, возможно, по своему происхождению были шаманистскими, восходящими к давнему прошлому ведического периода. Считалось, что *танас* дает особое видение или магические силы; в конкуренции между *шраманами* практики *танаса* служили самым явным признаком социальной идентификации. В глазах простых людей способность человека чудесным образом переносить доставляемые самому себе мучения и тяготы являлась источником *шраманской* эмоциональной привлекательности и служила главным мотивом для подаяния. Отвергая *танас*, буддисты рисковали подорвать свою собственную социальную харизму. Однако это было компенсировано несколькими способами.

Смещение к умеренной практике медитации должно было весьма расширить базу для рекрутирования последователей, поскольку жизнь монаха стала казаться более привлекательной. Отрицание *танаса* также сместило фокус внимания от магической или харизматической силы производимого впечатления к этической цели монашеской жизни. При наличии общности в этих пунктах буддисты и джайны поделили территорию. Джайны более строго выдерживали суровые обычаи, доводя отказ от собственности до предела, расхаживая голыми и презирав жизнь настолько, что голодом доводили себя до смерти. Но джайны также ушли от *танаса*, применяемого в магических целях, и подчеркивали нравственный момент своих практик: выжечь накопившуюся карму злых поступков.

Козырной картой буддистов стало их приспособление к мирской жизни. Хотя сами они удалялись от мира в свои монашеские общины, они в то же время сохраняли отношения с поддерживавшими их мирянами. Тут дело было не только в том, чтобы жить на подаяния, как это делали все *шрамааны*. Буддисты оказались единственным движением, которое явным образом занималось миссионерской деятельностью и делало проповеди мирянам главной религиозной обязанностью²³. Буддисты были озабочены установлением *modus vivendi** между поддерживавшими их мирянами и отвергавшими мир монахами; согласно буддийским правилам, нельзя было стать монахом без родительского согласия и требовалось, чтобы в миру оставался хотя бы один сын для заботы о семье. Это также означало, что семьи мирян способны давать милостыню монахам. В том же русле поддерживались добрые отношения с царями и богатыми дарителями, устанавливавшиеся еще Буддой и Махавирой, которые сами являлись выходцами из аристократии.

Важнее всего, что буддизм формулировал не только практику и философию для монахов, но также более простую мораль для мирян. Убийство, ложь, воровство и предосудительное сексуальное поведение описывались как ведущие к дурной

²³ [Mizuno, 1980, p. 99, 104.] Джайны также молились, но не столь истово, как буддисты.

* Здесь: способ отношений, форма сосуществования (лат.).

карме и худшему новому рождению. Нравственное поведение, например подаяние монахам, вело к доброй карме и лучшему рождению. Буддизм превратил учение о карме в опору как для светской морали, так и для мотивации к монашеской жизни. Буддизм достиг успеха, заполняя моральный вакуум в новом социальном мире коммерции и городской жизни своей универсалистской социальной моралью, которой не хватало как брахманской, так и *шрамаиской* религиям.

Буддизм заложил тот основной культурный каркас для общества мирян, который в конечном счете стал индуизмом. Буддизм не может быть понят как реакция против кастовой системы, это нечто большее, чем просто попытка избежать кармы. Как раз потому что до Будды карма и реинкарнация не считались главной проблемой, вполне вероятно, что кастовая система в то время намечалась лишь в общих чертах [Eliot, 1988, vol. 1, p. xxii]. Из упанишад ясно видно, что престиж брахманов рушился, а их различие с военно-политической кастой *кишатриев* размывалось. Буддизм придавал кастовой системе новую значительность, делая эту систему частью религиозных обязанностей человека — заниматься делами, присущими его состоянию в данной жизни [Chakravarti, 1987, p. 94-121, 180]. Разумеется, буддизм стал вызовом традиционным брахманским практикам, он жестко критиковал брахманские обряды и в особенности практику жертвоприношений, исходя из своего учения *ахгисы* — непричинения вреда. Однако буддизм следует рассматривать скорее как некую реформу в среде образованных верующих — а ими являлись в основном брахманы, — чем какое-то соперничающее движение, пришедшее извне. Так, хотя сам Будда был *кишатрием*, большинство монахов на ранних стадиях движения происходили из брахманов²⁴. В принципе *сангха* оставалась открытой для представителей любой касты, а поскольку она жила вне обыденного мира, касты в ней не играли роли. Тем не менее практически все монахи рекрутировались из двух высших классов. В то же время крупнейшим источником мирской поддержки, теми, кто обычно давал подаяния, были фермеры-землевладельцы. Чакраварти указывает, что данная группа *гахапати* составляла также главную основу налогообложения для возникающих в тот период государств, правители которых вступали в альянс с Буддой [Chakravarti, 1987]. Этой группе буддисты проповедовали светскую мораль, призывая оставаться в миру, уважать вышестоящих и давать милостыню *сангхе* (причем не от случая к случаю), необходимую для ее поддержания.

Поддержка ранними буддистами кастовой системы, а также их зависимость от понятий кармы и реинкарнации служили еще одним примером связи могущественного нового учения с его очевидным противником. Буддизм представляет видимость протеста против кастовой системы, поскольку предлагает решение проблемы реинкарнации в том мире, где у человека нет контроля над тем, к ка-

²⁴ [Chakravarti, 1987, p. 122-149.] Этот источник рекрутирования сохранялся на протяжении всего времени существования индийского буддизма.

кой касте он принадлежит. Однако данное решение и данная проблема являются частью одной и той же интеллектуальной ситуации. Успешная философия, как и успешная религия, образуют целостное проблемное пространство, а не просто некое частное решение.

4. Поворот к медитации направлял индийскую культуру к техникам йоги как средствам выхода за пределы мира. Мудрецы упанишад не получали свои прозрения из медитации, они ее особенно и не практиковали. Аскеты *tapasa* стремились к некоторого рода магической харизме. Буддисты пропитали медитацию этической философией. Теперь мистицизм возникает как смысл философии тех, кто практикует медитацию. Может показаться, что мистическая философия выведена из опыта медитации — «внепонятийного прозрения» того, что лежит по ту сторону опыта, прозрения, имеющего мощный мотивирующий эффект. Буддисты ссылаются на просветление, одним из компонентов которого является опыт созерцания внутреннего света, ссылаются также на блаженство глубокой медитации. Это может казаться исходными составляющими опыта, образующими данную философию.

Тем не менее сама медитация в большей мере образована соответствующим философским направлением, чем наоборот. Здесь есть два типа причин. Исторические сравнения представляют широкое разнообразие техник медитации²⁵ и столь же огромное разнообразие способов истолкования опыта медитаций²⁶.

²⁵ Круг медитативных техник включает целенаправленную концентрацию, наблюдение за своим дыханием, ведение внутреннего диалога, фокусирование внимания на самом сознании в отвлечении от его объектов (таковы буддийские и йогические техники); визуализацию энергий или излучений в собственном теле, особенно в гениталиях; вызывание внутреннего тепла и перемещение его по своему телу (тантрические техники); внутреннюю визуализацию символов, богов, букв в имени Божьем, переживание собственной смерти и т. д. (техники тибетского буддизма, суфийские, даосские и каббалистические техники); внешнюю фокусировку на визуальных символах (мандалах, распятии и т. д.); пение мантр (чистых звуков) или сутр (священных текстов), пение вербальных гимнов; ритмический танец (секты суфийских дервишей, амидаисты в средневековой Японии); физическую деятельность до изнеможения или самоистязания (суфии, *шраманы*, христианские аскеты, шаманы, племенные искатели прозрения); вербальные молитвы или общение с персонифицированным божеством (христианство); счет дыхания, его замедление или сдерживание (буддисты, даосы); удары и плевки (китайская школа *хуайнань-цзы*)! интеллектуальное «изучение вещей» (неоконфуцианцы) или анализ понятий, ведущий к пониманию их пустоты (буддисты); парадоксы коанов, иногда вместе с окриками и ударами со стороны учителя (чань); просветление во время молитвы (буддизм школы тяньтай и амидаизм, а также суфизм, энтузиастические христианские секты). Получаемый опыт варьирует от достижения спокойствия до плача и эмоционального энтузиазма, от «яркого света» до «божественной тьмы» или «сознания, прозрачного, как стекло», от парящей отчужденности (зрш/зэн) к глубокому трансу (*самадхи*) или внезапному просветлению (*сатори*).

²⁶ Результаты медитации осмыслялись в плане как отчужденности от мира, так и действия в нем. Отчужденность может быть истолкована как самоцель или прекращение индивидуального страдания (в буддизме), как контакт с Богом или избавление от грехов (суфизм, христианство, махаяна), как индивидуальная психотерапия (западный секуляризм после 1950-х гг.). Земные результаты касаются здоровья и долгожительства (даосизм); обретения магических сил, таких как ясновидение, левитация и колдовство относительно других живых существ (шаманистические и народные верования, включенные в большинство мистических традиций и относящиеся к побочным действиям); политической власти для управления государством (даосизм); защиты от политических преследова-

Медитативные опыты не говорят сами за себя, они даже не случаются без понимания человеком того, к чему он стремится,— понимания, выработанного той социальной группой, в которой и происходит медитация. Абстрактные или трансцендентальные толкования медитации не появляются до тех пор, пока общество спорщиков-интеллектуалов не разработает абстрактную философию.

Согласно принятой интерпретации, мистицизм — это результат отчаяния, вызванного жизненными обстоятельствами. Такой взгляд предположительно применяется только к тем разновидностям мистицизма, которые нацелены на трансцендирование в иные миры. Буддийский мистицизм начинался в период экономического подъема и беспрецедентного процветания цивилизации долины Ганга. В Китае мистицизм приобрел значительность при процветающей династии Тан, а распространение чаньских монастырей стало наиболее явным в конце перехода от Тан к Сун, когда имел место взлет аграрной коммерческой экономики; вершина средневекового китайского протокапитализма — поздняя Сун — была тем периодом, когда в неоконфуцианском движении распространилась медитация.

Более адекватным обобщением является то, что мистицизм, связанный с созерцанием мира иного, наиболее вероятно будет процветать в рамках какой-либо социальной структуры, благоприятствующей монашеству. Периоды распространения монастырей являются высшими точками подъема мистицизма, причем как раз в это время монастыри становятся субъектами экономического роста в сельской местности. Напротив, движения медитативной практики, ориентированные на мирян, имеют мощный организационный потенциал в качестве основы деятельности политических движений, особенно в авторитарных обществах, не позволяющих никаких иных средств политической мобилизации вне аристократических семей. Именно здесь — в даосских политических движениях Китая, суфийских политических движениях в исламском мире и каббалистических движениях средневекового иудаизма — мистицизм превращается в политический активизм. К другому виду принадлежат гедонистско-интеллектуалистические версии мистицизма, такие как «мудрецы бамбуковой рощи» периода Троецарствия в Китае, или обратившиеся около 1900 г. к оккультизму образованные европейцы, или хиппи 1960-х гг. с их психоделической «контркультурой». Такие движения возникают в процветающих, даже избалованных социальных классах; если подъем движений данного рода иногда и совпадает с политическим переворотом, это происходит не столько потому, что мистицизм служит некой компенсацией, сколько потому, что государство и церковь, некогда поддерживавшие суровую дисциплину, теперь утратили свою твердую хватку, позволяя такие занятия, которые раньше были еретическими или позорными.

ний (средневековый еврейский каббализм); мотивации в миллениаристских политических движениях — от националистического партикуляризма (суфии, имамиты, каббалисты) до универалистского транссектантского движения (розенкрейцеровство, масоны).

Макс Вебер развивал более узкое толкование подъема мистицизма, ориентированного на спасение: мистицизм берется на вооружение аристократией, терпящей упадок и теряющей политическую власть, которая переходит к централизирующемуся государству [Weber, 1922/1968, р. 503-505]. Так, Будда, принц племени Шакья, обитавшего на окраине расширявшихся государств долины Ганга, должен был быть мотивирован к своей деятельности снижением политических возможностей и перспектив. Махавира, основатель джайнизма, вышел из сходных политических кругов. Однако данный аргумент не проходит ни в качестве обобщения, ни в контексте местных особенностей Индии тех времен. Обзор переживающих упадок аристократий вряд ли показал бы общую тенденцию их продвижения к мистической религии иного мира. Замещение аристократии абсолютистским государством в Европе в течение 1600-1700-х гг. не привело к развитию мистицизма, бегущего от мира. В Японии аристократия сильнее всего поддерживала буддийский мистицизм в течение феодального периода 1300-1600 гг., когда достиг расцвета политический альянс между сельскими монастырями и аристократической властью; после 1600 г. — в период вытеснения японской аристократии бюрократией Токугавы — буддизм переживал упадок среди высших классов и был заменен конфуцианством. В Индии статус *кшатриев* отнюдь не снижался перед подъемом буддизма и в любом случае главной основой рекрутирования в буддизм являлись брахманы.

Крупнейший вопрос, так и оставшийся без ответа в этих объяснениях мистицизма на основе лишения-компенсации, состоит в том, почему мистики были столь почитаемы в социальном плане. Вполне понятно, что тяжелые времена могли бы сподвигнуть определенный класс индивидов к уходу от социальной жизни; но почему остальное общество должно чествовать их за это? Движение *шраманов*, из которого выросли буддизм и джайнизм, состояло из святых нищенствующих, способных существовать только благодаря росту своего социального престижа, благоприятствующего склонности людей к подаяниям. Здесь мы видим одну связь между возросшим социальным *процветанием* и мистицизмом: выпадение мистиков из общества предполагает возросший экономический прибавочный продукт для их поддержки. Успешное распространение буддийского движения с воздвижением монастырей и монументальных памятников зависело от растущей экономики и сопутствующего роста политической организации, способной извлекать прибавочный продукт и направлять его в определенное русло²⁷.

²⁷ В более поздних исторических ситуациях монастыри в организационном плане становились движущими механизмами по освоению пограничных областей или в сфере капиталистического накопления, особенно в сельской экономике. В наиболее значительной мере это проявилось в Китае ок. 400-800 гг. н. э., а также в христианской Европе в 1050-1300 гг. и Японии в 1200-1600 гг. Ключевое преимущество монастырского способа организации <производства> состоит в его способно-

Здесь остается открытым вопрос, почему *шраманы*, а затем — монахи стали носителями столь мощной социальной харизмы. Такое явление происходило в то время, когда средства эмоционального производства только-только стали распространяться, причем то же происходило и со средствами интеллектуального производства; в обоих аспектах центром этих новых средств было свободно передвижающееся с места на место сообщество не-домохозяев. *Шраманы* с помощью эмоционального капитала своих поведенческих практик вели игру, направленную на нарушение обыденного порядка, что принимало особенно гротескные формы в их аскетизме. Облегчалось это старыми традициями магии, усиленными теперь благодаря появлению масштабных массовых движений странников, чье скопление в больших собраниях, упоминаемых в ранних буддийских текстах, реализовало социальную технологию дюркгеймианских интерактивных ритуалов, дававших беспрецедентные количества эмоциональной энергии. Монахи еще дальше распространили влияние этой харизмы с помощью эмоциональных призывов своих нравственных проповедей, заполнявших некий вакуум в окружавшем обществе с новыми коммерческими и политическими отношениями вне традиционных структур родства. Буддийско-джайнистская версия мистицизма теперь представляла собой высочайший уровень морального достоинства, причем миряне достигали нравственного статуса своим благоговением и предложением материальной поддержки. К этому времени сформировалось интеллектуальное сообщество, которое истолковывало эмоциональные высоты медитативного опыта как высшую точку всех религиозных измерений, слияние нравственных и онтологических высот.

Именно потому, что буддийский мистицизм и его более поздний индуистский аналог существовали в контексте данных социальных отношений, медитация имела столь значительный харизматический статус. По этой причине современные западные течения, направленные на трансплантацию мистицизма, кажутся обреченными на провал. Сами технические приемы и философия могут быть возрождены, но подобная практика остается индивидуальной либо, в лучшем случае, осуществляется в религиозных сообществах частного характера, при отсутствии почитания со стороны социального окружения. Медитативный мистицизм в Европе или обеих Америках становится лишь немного большим, чем частный оккультизм, лишенный социальной харизмы. Сомнительно, может ли кто-либо в наше время — по крайней мере за пределами южной Азии — стать просветленным в том смысле, в котором просветленность испытывали древние или средневековые люди.

ста высвобождать и реинвестировать ресурсы в обществе, где в противном случае продолжает доминировать организация производства, основанная на родстве.

Антимонашеская оппозиция и образование индуистской мирской культуры

Консолидация монашеской организации делала буддизм центром религиозной и интеллектуальной жизни. Это, в свою очередь, вело к возникновению медленно развивавшегося движения оппозиции. Главная организационная основа последнего по-прежнему состояла из мирян-домохозяев, служивших в качестве учителей и знатоков обрядов, иначе говоря брахманов. Но теперь они осваивали новое интеллектуальное содержание, чтобы состязаться с монахами, устанавливавшими основную направленность <религиозно-философской мысли>. Происходило это освоение тремя путями.

Во-первых, оставшиеся вне монашеских орденов и жившие сами по себе мудрецы собирались под сенью брахманской учености. Перед нами период, когда было написано большинство упанишад; это означает, что истории различных мудрецов собирались в виде текстов, относимых к той или иной веде. Хотя некоторые упанишады (*«Брихадараньяка»* и *«Чхандогья»*) предшествовали буддизму, а несколько других могли быть ровесницами его подъема, так называемые Средние упанишады создавались начиная примерно с 350-200 гг. до н. э., причем некоторые датируются 200-ми гг. н. э. и даже позднее²⁸. Вместе все перечисленное составляло совокупность упанишад, которые стали рассматриваться как классические тексты индуизма только после Шанкары, превратившего их около 700 г. н. э. в ортодоксальный канон. На самом деле, нужно было проделать большую работу по отбору, поскольку тексты с самоназванием «упанишады» продолжали составляться даже позже: например, йога-упанишады в конечном счете вошли в *«Йогасутру»*, составленную около 500 г. н. э., а в каждой из сект, поклонявшихся Шиве, Шакти или Вишну, была сочинена своя собственная упанишада, причем некоторые уже около 1300 г. н. э. Престиж индуистской ортодоксии начали связывать с наличием у каждой частной доктрины собственной упанишады, но это произошло, по-видимому, только после 200-400-х гг. н. э. В содержании «классических» упанишад, тех, что собирались в период подъема антибуддийского синкретизма, вовсе не обнаруживается какого-либо духа ортодоксии, а фактически предлагается весьма широкая критика традиционного брахманизма.

²⁸ [Nakamura, 1973, p. 77-79.] *«Мандукья-упанишада»*, которую Гаудапада (ок. 500-600-х гг.) использовал как основу для развития адвайты, не примыкает к ведической школе и не существует независимо от комментария Гаудапады [Isayeva, 1993, p. 50]. Хорошая часть упанишад, возможно, появилась таким же независимым образом до установления связи с брахманской линией преемственности и до обретения канонического статуса, сообщенного позднейшими учеными. Некоторые упанишады примыкали более чем к одной веде (например, *«Катха-упанишада»*, примыкающая к «черной» *«Яджурведе»*, *«Самаведе»* и *«Атхарваведе»*; *«Кена-упанишада»*, примыкающая и к *«Самаведе»*, и к *«Атхарваведе»*) [Muller, 1879-1884/1962, vol. 1, p. xci, vol. 2, p. xxi]. Сказанное подразумевает, что в какой-то период данные школы конкурировали относительно обладания этой новой интеллектуальной собственностью с высоким престижем.

Однако большинство хранителей ведических текстов были вынуждены, очевидно из-за своей слабости, объединиться со своими критиками; течение приверженцев вед, державшихся в оппозиции движению упанишад, позже, при усилении индуизма, возродилось как школа мимансы. Содержание упанишад включает огромное разнообразие мнений в брахманском лагере того времени, где еще ничего не кристаллизовалось в какую-либо доктринальную объединяющую идею (см. рис. 5.2).

Второй процесс состоял в определении собственно индуистского социального самосознания. Первыми ясными указаниями являются книги законов Ману и Яджнявалкьи, авторство которых приписывалось древним или мифическим фигурам, при том, что сами книги обрели свою каноническую форму около 200 г. н. э.²⁹ В них устанавливаются кастовые обязанности и запреты с наказаниями за нарушения. Это было существенно новым уровнем развития. В древние времена четыре *варны* являлись в первую очередь схемой различения и названия групп; в ведах не содержалось запретов на совместные трапезы или перекрестные браки. Однако тогда существовало большое число *джати* — первоначально, вероятно, племенных групп родства; именно последние стали позже организовываться, благодаря работе брахманских законников, в касты и приспособились к ведической идеологии.

Данная кастовая система распространилась на светскую жизнь как регулятивный кодекс социальных и экономических взаимодействий. Теперь новые социальные отношения строились путем создания различий между более мелкими кастами — субкастами; вследствие этого любая профессиональная, родственная или региональная группа должна была бороться за статус, устанавливая свою собственную чистоту и брачные правила в подражание брахманам. Между брахманами и государством появилось новое отношение: государственные законы должны были проводиться политическими чиновниками, но сами чиновники были неспособны создавать законы, кроме как полагаясь на обученных брахманов. Более того, центр тяжести смещался на локальный уровень по мере того, как брахманы обретали экономическое главенство в деревне. Их обряды регулировали любую деятельность через сбор средств на осуществление этих обрядов;

²⁹ В «Ману Смирти» собирались ранние сведения о ритуальных обязанностях и запретах, начиная с 200 г. до н. э. вплоть до появления окончательной версии книги примерно в 100 г. н. э. «Яджнявалкья Смирти» (ок. 100-200-х гг. н. э.) демонстрирует более систематическую трактовку законности. Приписывание книги конкретному мудрецу (Яджнявалкье) указывает, что данные упанишады именно в то время и были присоединены к брахманской ортодоксии. Примерно тогда же вишнуитской и другими сектами создавались и другие конкурировавшие книги законов. Произошел настоящий взрыв создания книг по праву в средневековый период — 700-1200-е гг., когда индуизм одерживал явную триумфальную победу над буддизмом [Basham, 1989, p. 101-103]. «Ману» стала считаться определяющей книгой индуистского кастового права лишь в период господства Британской империи в 1800-х гг.; до этого времени в индуистских правовых кругах более широко использовались другие труды [Doniger, 1991, p. lx-lxi].

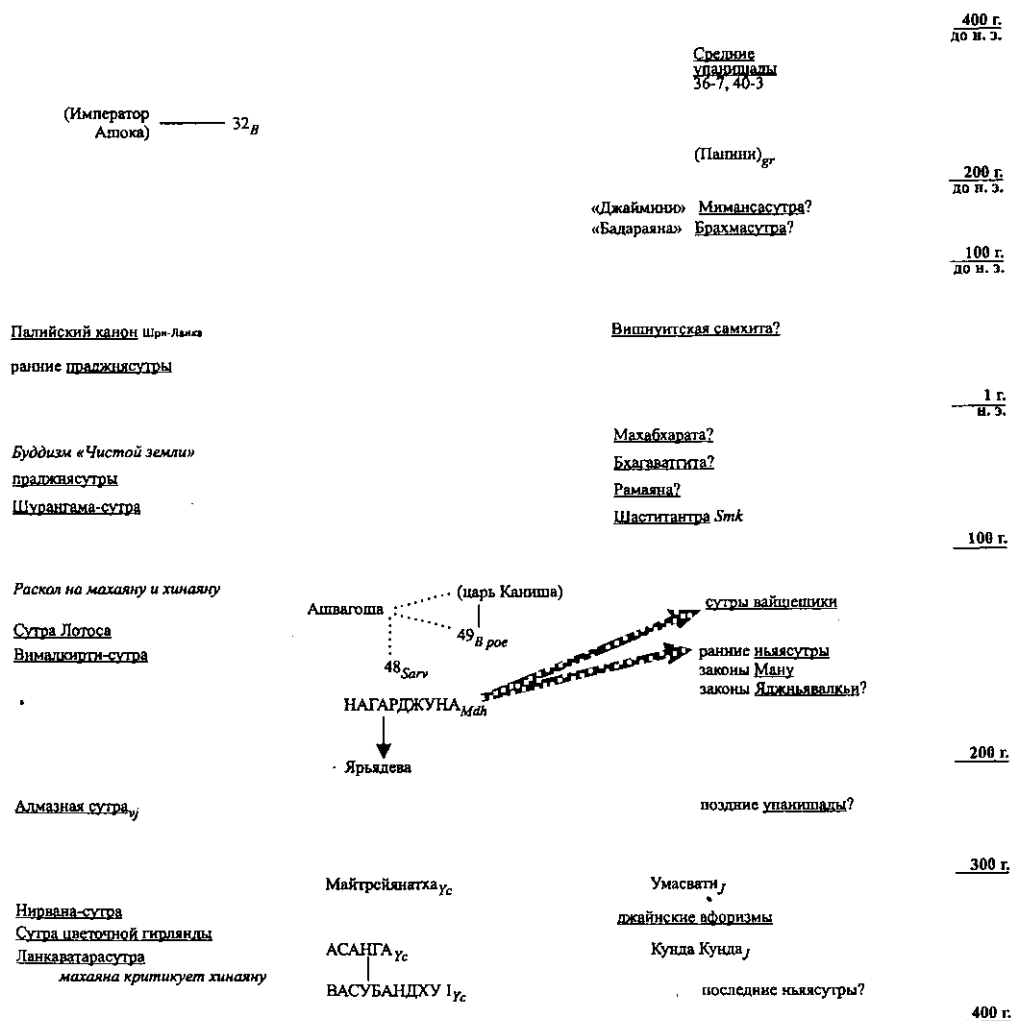


Рис. 5.2. Индия, 400 г. до н. э. — 400 г. н. э.: эпоха анонимных текстов

— = личное знакомство
 = вероятное знакомство
 —> = связь «учитель — ученик»
 —> = конфликтная связь, стрелка указывает направление критики

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)
 «имя в кавычках» = возможно, мифический персонаж
 ? = точная дата неизвестна

J = джайн
 Mdh = мадхьямик
 Smk = санкхья

B = буддист
 Yc = йогачар
 gr = грамматик

Строчные = второстепенный философ
 (номер или имя в скобках) = нефилософ
 подчеркнутое заглавие = анонимный текст

Sarv = сарвастивадин
 vj = ваджраяна (тантрический буддизм)
 poe = поэт

сопротивление такому порядку подавлялось угрозой ритуального исключения из системы разделения труда. Теперь кастовые системы контролировали все — от гильдий и долговых процентов до уголовных наказаний. Домашние обряды становились механизмами передачи семейной собственности и поддержания независимости домохозяев [Smith, 1989, p. 148-149; Mooge, 1966, p. 319-337]. Обращение брахманскими жрецами новой роли стержня кастовой системы являлось одновременно трансформацией функционирования системы собственности.

Кастовая регуляция развивалась в течение долгого периода, по мере того как государства теряли контроль над земельным доходом, причем важнейший переход, возможно, произошел при падении Гуптов, а в полной мере кастовая система установилась только около 1000-1200 гг. [ONI, 1981, p. 63]. На этом извилистом пути и произошел политический подъем индуизма, а затем вытеснение им буддийской политической и социальной основы. Брахманское влияние распространилось на районы слабых или формирующихся государств; контролируя законы, брахманы становились более устойчивым элементом в индийской социальной организации, а в ряде эфемерных государств их власть никогда не оспаривалась. Здесь индийская социальная структура совершила фундаментальный поворот и вышла на путь, отличный от того, что происходило в Китае или Риме, где в издании и осуществлении законов господствовали правительственные чиновники. Это структурное отношение между брахманами (как наследственными монополистами правовой системы) и слабым государством стало основной причиной появления той модели, в которой Луи Дюмон [Dumont, 1980] и Мюррей Милнер-мл. [Milner, 1994] усматривали автономию и верховенство чисто иерархического или статусного принципа над экономической и властной стратификацией.

Индуизм обрел определенность в своем противостоянии монашеским движениям. Книги законов отмечают ту точку, когда буддизм и джайнизм стали систематически порицаться как «неортодоксальность», или «ересь» (*частика*). Критерием послужила ссылка на жертвоприношения, которые предписывались в ведах³⁰. Теперь брахманы-интеллектуалы объединялись вокруг своей традиционной ритуальной практики, отвергая критику ведических жертвоприношений, которая проходит сквозной нитью в упанишадах. Особый упор делался на то, чтобы найти некую объединяющую идею, которая ясно отделила бы деятельность брахманов от ритуальной практики их монашествующих противников. Но хотя и подчеркивалась непрерывность идеологической преемственности, в социальной практике ведических ритуалов произошла некая революция. В ранних ведах и текстах-брахманах проповедовались большие публичные жертвоприношения, выполняемые жрецами-брахманами в присутствии царей. Такой грандиозный

³⁰ «Ману Смиритики. 2, п. 3. Напротив, около 150 г. до н. э. в грамматике Панини (кн. 4, п. 6) *настика* определялся просто как не верующий в иной мир, причем в данную группу не попадали лишь философы, учившие о материальных (перво)элементах.

ритуал, как принесение в жертву коня, являлся претензией на верховное политическое господство. Сильные правители, в частности Ашока, запрещали проведение такого рода обрядов в честь своих соперников, поскольку усматривали здесь покушение на власть самих верховных правителей; при этом по мере того, как брахманы завоевывали более значимую нишу путем контроля местных социальных отношений, дорогостоящие и рассчитанные на публику жертвоприношения перестали быть необходимыми. Вместо них появился новый класс домашних обрядов, регулирующих происходящее в обыденной жизни, более дешевых, но вознаграждавших поддержанием постоянного социального контроля. Идеологическая работа по переключению престижа брахманов с одной деятельности на другую проявилась в толковании более мелких и духовных жертвоприношений как символов более значимых [Smith, 1989, p. 120, 143-145, 193-196].

На третьем этапе исполненный сознанием своей «ортодоксальности» индуизм бросил буддизму вызов в интеллектуальной сфере. Теперь стали формироваться философские традиции — *даршаны*, включающиеся в споры с буддистами. Кульминация этой фазы имела место около 700 г. в том, что могло бы быть названо «революцией адвайты». Индуизм осваивал ядро буддийской философии, ее антиматериализм и непонятный мистицизм, причем как раз в то время, когда в институциональном отношении индийский буддизм уже находился при последнем издыхании.

В то время как буддийское монашество наилучшим образом процветало в регионах построения сильного государства, индуизм наиболее успешно распространялся там, где происходили крупномасштабная миграция и культурное влияние в ранее не организованные племенные области, при этом формировались подражательные субкасты с выстраиванием новых линий ритуальной чистоты. В этом последнем аспекте индуизм сходен с иудаизмом, претерпевшим после разрушения Храма период деполитизации и ухода в диаспоры. Раввин (рабби) — что-то вроде индийского пандита: и тот и другой были мирянами и домохозяевами с малой организацией (или отсутствием таковой) в отношении церковной собственности, жалования и иерархии. Религиозное лидерство смешивалось с мирской статусной системой, что давало особую харизму тем, кто имел образование. И в иудаизме диаспор, и в центрированном вокруг пандитов индуизме делался упор на ритуальную чистоту, что устанавливало групповые барьеры с помощью правил совместных трапез и заключения браков. Индуизм является более крайней версией организационных форм, характерных для иудейских диаспор. Индуистские диаспоры появлялись по всему полиэтническому индийскому субконтиненту в условиях слабых или эфемерных государств, где не было господства иной конкурирующей религии, тогда как иудаизм выживал в римских, персидских и исламских государствах в нишах, отведенных для завоеванных народов — т. е. в сферах, дозволенных государственными религиями. Индуизм — то, чем мог бы стать иудаизм, если бы условия политической раздробленности привели

все остальные этнические группы Средиземноморья к конкуренции с ритуальной чистотой иудеев и подражанию ей.

Великий индуистский эпос, в котором кристаллизовалось самосознание индуизма как народной культуры, начинал заново истолковывать прежние индийские традиции. Соответствующие тексты, которые обрели статус канона около 400 или 500 гг. н. э., являются упражнениями в анахронизмах [Van Buitenen, 1973, р. ххi-хххiх]. Название «*Махабхарата*» превозносит территорию «великой Бхараты» (т.е. Пенджаба — древней родины вед на северо-западе), тогда как действие книги относится к периоду первоначальной арийской миграции в низовья Ганга. «*Рамаяна*» содержит мифическую версию колонизации Шри-Ланки, осуществленной поселенцами, вырвавшимися из замкнутой области централизованных государств Ганга около 500-200 гг. до н. э. Оба эпоса являются своего рода антибуддийской пропагандой, описывающей индуистское завоевание территорий — Бихара и Шри-Ланки, — которые во время написания этих книг были главными цитаделями буддизма³¹. Период, когда была написана большая часть текстов (ок. 200 гг. до н. э. — 200 гг. н. э.), совпадает с появлением сутр махаяны, а также с буддийским эпосом, написанным поэтом Ашвагоши будто бы ради соперничества со славой индуистских поэм (ок. 80 г. н. э.) [Nakamura, 1980, р. 133—135]. В индуистских и буддийских текстах теперь стали появляться экстравагантные претензии на древность их культур, причем буддисты придумали космические инкарнации Будды, жившего, таким образом, в предыдущие мировые эпохи (эоны); этому стали подражать джайны с их списком 24 тиртханакар (великих основателей), предшествовавших Махавире, причем некоторые были отнесены на миллионы лет назад. Тогда и началось состязание под девизом «мое учение древнее твоего», вытеснившее престиж доктринальных инноваций мудрецов упанишад и раннего буддизма и впоследствии исказившее представления индусов об их собственной истории.

Разделение пространства интеллектуального внимания

Над этими медленно смещающимися социальными основами выстраивались долговременные сети, составлявшие интеллектуальное сообщество Индии. Давайте представим эту сеть межпоколенных непрерывных линий и конфликтующих фракций как некоего деятеля, а имена отдельных философов, знаменитых и не очень, — как всплески интеллектуальной деятельности, производимой данной сетью. Почему происходит творчество в конкретные периоды и в конкретных

³¹ В «*Рамаяне*» буддисты изображаются в виде демонов, населявших Шри-Ланку и побежденных прибывшей экспедицией, возглавляемой героем-воином, который отождествляется с одним из богов индуистского пантеона.

местах? Мы можем проследить данный процесс в трех главных фазах: 1) ранний период буддийского господства, когда буддизм претерпевал большое количество сектантских расколов; 2) период вызова буддизму со стороны индуистских *dharma* — кульминация творчества на обеих сторонах; 3) бои внутри индуистской философии после упадка буддизма.

Победное распространение сектантских философских направлений В буддизме

В течение первых 10-15 поколений буддизм быстро распространялся, вначале в северной Индии, а затем по всему субконтиненту. В течение этого времени буддизм пережил множество расколов, чересчур схематично описанных как последовательность семи расколов, или схизм. В первые шесть поколений или около того после смерти Будды существовало 18 признанных сект; всего же ученые собрали названия 34 фракций и предложили считать, что их было не менее 200³². Принцип здесь состоит в том, что сильные школы подразделяются для заполнения интеллектуального пространства (см. рис. 5.3).

Как мы можем объяснить столь большие масштабы дробления на фракции, далеко выходящие за верхние пределы интеллектуального закона малых чисел? Доктринальные различия большинства этих «школ» оставались второстепенными. Некоторые школы организовывались вокруг линий преемственности в монастырях; другие служили обозначениями некоторого разнообразия позиций; существовали также возникавшие со временем разные варианты названий одной и той же школы или ее разных поколений. Даже если провести такое упрощение, мы остаемся с гораздо большим числом фракций, чем полдюжины — количество, являющееся, согласно закону малых чисел, максимальным для позиций, которые можно помнить как отличные друг от друга и которые сохраняются во времени. Ответ на указанное затруднение состоит в том, что закон малых чисел применяется скорее к интеллектуальным позициям, чем к количеству самих организаций. Организации не конкурируют между собой, если они находят разные географические или ресурсные ниши. Но интеллектуальные фракции по своей природе состязаются между собой в универсальном пространстве внимания; если они становятся специализированными или местными, они просто не получают сколько-нибудь широкого признания и оказываются в тени тех, которые такое признание получают. Именно это означает закон малых чисел для интеллектуальной сферы. Разделение буддистов на фракции отражает оба типа условий. На одном уровне имелись условия, внешние для интеллектуальной жизни: аспекты монашеской дисциплины, географическая рассредоточенность, ученики

³² См. обзоры: [Lamotte, 1958, p. 571-606; Conze, 1962, p. 119, 123, 195; Hirakawa, 1990, p. 110-118; Raju, 1985, p. 147, 154-156; Nakamura, 1980; Dutt, 1962].

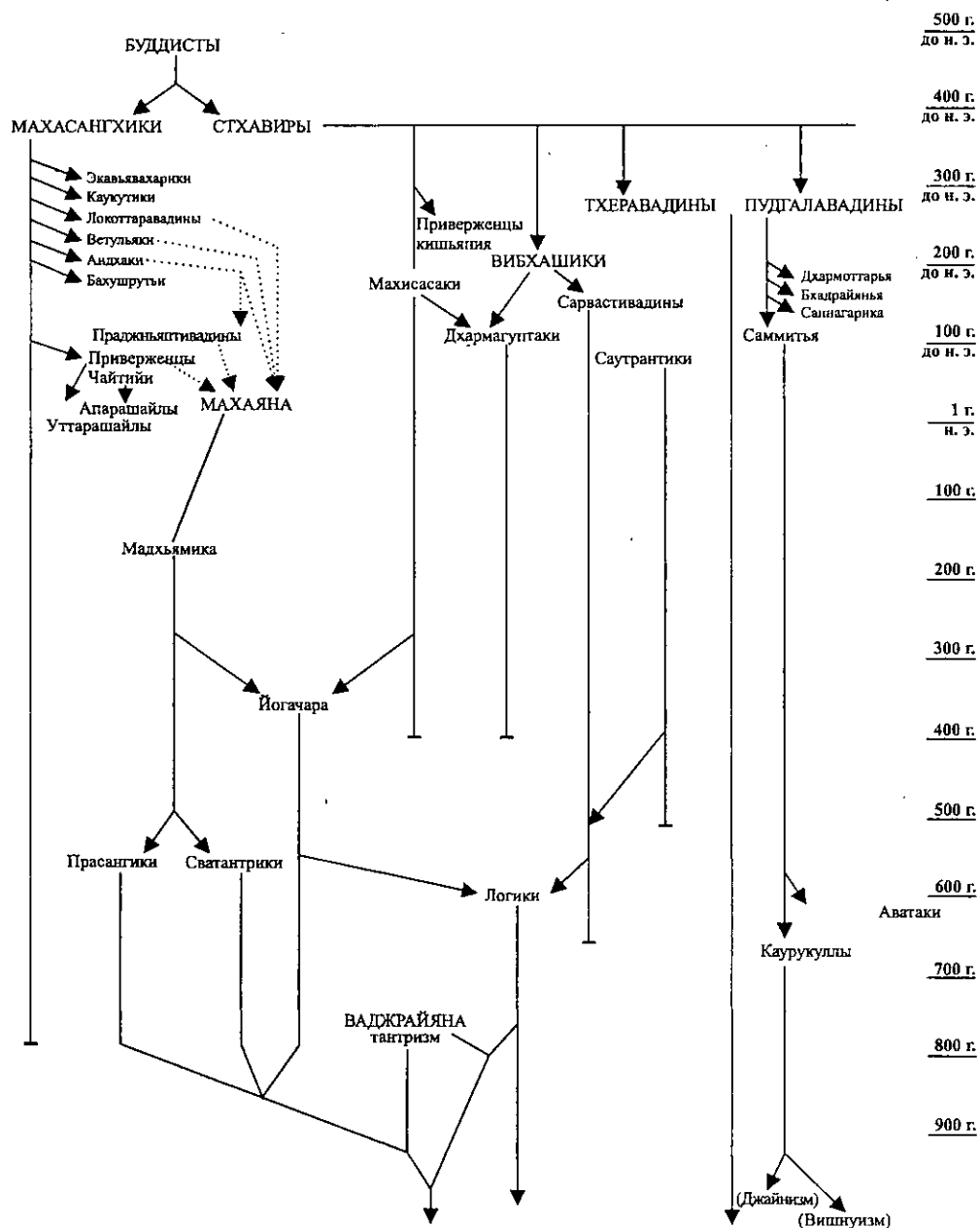


Рис. 5.3. Линии преемственности буддийских сект, 400 г. до н. э. — 900 г. н. э.

конкретных учителей. На втором уровне возникают интеллектуальные различия. Представляется, что интеллектуальные расколы были гораздо более многочисленными и что расхождение интеллектуальных позиций как раз такое, какого можно ожидать, исходя из закона малых чисел.

Для периода, продолжавшегося вплоть до начала нашей эры, мы способны реконструировать какую-либо сеть лишь с очень низкой точностью. Только случайно известны имена значительных мыслителей. Схема на рис. 5.3 показывает примерную структуру организационного дробления на фракции — предмета некоторых разночтений относительно дат, связей преемственности и вариантов написания имен и названий.

Первый крупный раскол произошел на Втором соборе, примерно через 100 лет после смерти Будды. Обсуждавшиеся вопросы вовсе не являлись философскими или даже богословскими, но относились к дисциплине. В центре внимания находился кризис институционализации нового успешного движения. Махасангхики, или «большинство собора», предпочитали ослабить аскетические правила и позволить монастырям накапливать собственность. Стхавиры — последователи «Пути старейших» — поддерживали традицию странников, живших на подаяния. В буддийском движении не существовало каких-то главных управлений или священнической иерархии; соборы представляли собой общие совещания представителей независимых монастырей, без средств обеспечения церковного единства. И махасангхики, и стхавиры в течение последующих 200 лет пережили ряд фракционных расколов. Мы можем сгруппировать результаты в четыре главных лагеря, которые обрели отличительные черты в интеллектуальном плане.

1. Пудгапавадины, ответившие от Старейших, считали, что есть *пудгста*, или «личность», поверх и над пучком скоплений <состояний сознания>, составляющих человеческий опыт. Это представляло собой ересь первостепенной значимости в буддизме, поскольку основным его догматом было несуществование «я». Однако пудгапавадины давали ответ на излюбленный вопрос ранних споров: «Если нет души, что переходит из одной жизни в другую при реинкарнации?» Пудгапавадины, как кажется, пережили несколько кратких организационных расколов внутри своей секты, или, возможно, данные размежевания просто отражают цепочку известных интеллектуальных лидеров. Тем не менее их основная доктрина сохранялась на протяжении всей жизни секты. Пудгалавада оказалась одной из наиболее долго живших буддийских сект; она все еще была одной из крупнейших на протяжении 600-х гг., а сообщества этой секты по-прежнему существовали до конца индийского буддизма, датируемого примерно 1200 г.

2. Составлявшие коренную линию стхавиры, получившие также палийское имя тхеравадинов, оставались стабильными и консервативными в своем учении. Первоначально тхеравадины были сильны в западной Индии (на родине палийского диалекта); своим выживанием, как и своим доктринальным консерватизмом, тхеравадины обязаны тому факту, что именно они оказались той сектой, которая

около 250 г. до н. э. колонизовала Шри-Ланку, где сохраняла широкое влияние, несмотря на разные политические злоключения, вплоть до 1900-х гг. [Gombrich, 1988]. Философское учение тхеравадинов, основу которого они разделяли с сарвастивадинами, состояло в схоластике Абхидхармы.

3. От стхавиров ответвляется еще одна большая группа сект. Среди философски ориентированных сект наиболее известна секта сарвастивадинов. Само их название является философским, означая «теоретиков того, что все существует». Родственной им по линиям преемственности или, возможно, ответвившейся от них является группа вибхаджьявадинов — «тех, кто проводит различения»; одна из таких групп оставалась значимой в количественном отношении сектой вплоть до эпохи Гуптов. Доктринальные позиции большинства данных сект неизвестны, за исключением сарвастивадинов и их отпрысков — саутрантиков. Что мы, по всей вероятности, здесь видим, так это долговременный эффект закона малых чисел: философские различия между сектами стерлись в течение столетий конкуренции за интеллектуальное внимание; лишь наиболее четкие позиции помнились, только их тексты пропагандировались, а идеи развивались.

Буддийская медитация включает разделение опыта на элементы до тех пор, пока человек не осознает, что среди элементов нет «я», к которому он может себя приложить. Абхидхарма, которую исповедовали большинство ранних сект, охватывает перечни элементов, из которых составлен опыт. Эти пространственные списки, несомненно являвшиеся мнемоническим приспособлением, оставшимся от времени устной передачи знаний, вышли далеко за пределы своего практического предназначения — служить просветлению. В течение поколений нарастал схоластический педантизм и добавлялись различные классификации — 5 сканд (скоплений, или агрегатов), 12 чувственных областей, 18 элементов (6 органов чувств, 6 объектов чувств и 6 сознаний чувств) — вместе с подчиненными и перекрестными классификациями; в некоторых сектах общее число дхарм (элементов) достигало 75, 82 или 100 (в поздней йогачаре), тогда как типов причинных отношений между ними насчитывалось 24 [Nakamura, 1980, p. 125-126; Guenther, 1976; Conze, 1962, p. 178-179]. Также росла интеллектуальная строгость; по мере того как уточнялись определения элементов, возникали эпистемологические вопросы.

Буддийская медитация отличается от учения взаимосвязанного возникновения — цепи причинности, ведущей к реинкарнации в мире явлений. Имевшаяся сотериология (учение о спасении), формализованная профессиональными учителями, была развита в более абстрактное представление о зависимости, ведущей от одного элемента опыта к другому. Идее о природе причинности предстояло стать главным буддийским вкладом и вызовом по отношению к остальной индийской философии. Поттер утверждает, что большинство позиций индийской философии может быть выстроено в пространстве возможных взглядов на этот предмет [Potter, 1976].

Сарвастивадины, желавшие показать, как взаимосвязанное возникновение действует в их длинном перечне элементов, встали на позицию, что «все существует», включая прошлое и будущее. Так называемые объекты повседневной жизни нереальны, поскольку они являются просто переходными скоплениями-агрегатами, зато элементы, из которых составлены эти агрегаты, реальны и постоянны. Сарвастивадины были реалистами относительно составляющих мира; единственный элемент, несуществование которого они пытались всячески показать,— это субъективное «я». *Дхармы* обладают собственной природой, т. е. имеют в своей основе сущности, бытие которых вечно; действительно, все три главных периода времени — прошлое, настоящее и будущее — являются реальными субстанциями. Даже непроявляемая карма рассматривается как некий тип материи. Такой панреализм, вероятно, был развит из эпистемологической аргументации. Сарвастивадины считали, что без реального объекта невозможно никакое истинное познание; если бы прошлое и будущее не существовали, если бы не существовали какие-либо из несубстанциональных *дхарм*, то мы не могли бы их познавать [Conze, 1962, p. 137-141; Gaunther, 1972, p. 43-47, 65].

В это время между буддистами пролегли разделительные линии подлинного философского расхождения. От сарвастивадинов, центр которых находился в Кашмире, отделилась ветвь в Гандхаре — это были саутрантики, отрицавшие *Абхидхарму* и требовавшие возвратиться к сутрам. Саутрантики отвергали учение об интенциональности сознания, с помощью которого защищали свой реализм сарвастивадины. Вместо этого саутрантики стали различать данные в опыте вещи, которые существуют, но только как переходные точечные моменты в пространстве-времени, и неконкретные категории, которые не существуют; последние постоянны и реальны, но только как абстракции. Есть некоторый безотносительный аспект сознания, в рамках которого дхармы, не существующие как субстанции, могут быть в то же время объектами достоверного познания. Саутрантики являлись феноменалистами относительно мира и номиналистами относительно общих категорий. В то время как сарвастивадины считали, что взаимосвязанное возникновение <элементов — дхарм> есть некая сеть, связывающая одновременно существующие причинные элементы, саутрантики были первыми, кто подчеркнул, что нет никакой причинности, кроме как во временных последовательностях. Мир, пусть и существующий независимо, есть поток хрупких мимолетных пребываний [Guenther, 1972, p. 75-76].

Версия еще одной школы — кишьяпия — состояла в попытке низвержения самой доктрины взаимосвязанного возникновения. Заняв особую позицию в пространстве, открытом сарвастивадинами, представители этой школы стали считать, что существует только часть прошлого, продолжающая влиять на настоящее, и существует только часть будущего, присущая настоящему. Разделение сарвастивадинов и саутрантиков, иногда называемое седьмой буддийской схизмой, произошло в конце периода деления старых буддийских сект — около

100 г. до н. э. Этим философским позициям предстояло стать фоном, на котором возникла критическая философия Нагарджуны.

4. Тем временем другая главная ветвь буддийского раскола на секты — махасангхика — также претерпевала дальнейшие деления. В основе некоторых из этих мелких сект находились развивающиеся философские позиции. Ветульяки (появившиеся в период примерно третьей схизмы — ок. 300 г. до н. э.) утверждали: ничто не имеет своей собственной природы, а все элементы пусты (*ту-нья*). Это звучало уже как прямое противостояние сарваствивадицам, а также предвещало идеи Нагарджуны. Уттарапатаки (в четвертой или пятой схизме) толковали каждый элемент не как пустой, но и не как детерминирующий в смысле реализма сарваствивадинов; напротив, утверждалось, что у каждой вещи есть собственная природа (*тапхата*, или «таковость») — невыразимая указательность, выдвигающая на передний план радикальную конкретность существования. Примерно в то же время направление, известное как андхака, осуществило еще более резкий отход от буддийской традиции, продвигаясь к некой форме идеализма. Объекты сознания считались тем же самым, что и сама сознательность. Более того, медитация достигает устойчивого сознания, которое уже не сиюминутно, но способно обнаруживать внутреннюю неизменную природу за внешними феноменальными изменениями. Последователи андхаки по-прежнему работали в рамках классификации *Абхидхармы*, но в список элементов они добавляли нирвану и наделяли ее управляющей функцией; нирвана становилась *скандхой*, влекущей человека к освобождению. Этот доктринальный сдвиг стал причиной споров андхаки как с представителями линии Старейших, так и с остальными махасангхиками.

Другие деления среди махасангхиков вызывались теологическими новшествами³³. Локоттаравадина считали, что тело Будды сверхземное (*локоттара*); исторический Будда, появившийся в мире, был только проявлением, каким, собственно, и является земной мир в целом [Conze, 1962, p. 163]. Приверженцы школы чайтийя в южном царстве Андрхы являлись, очевидно, почитателями ступ, в противоположность правоверным медитирующим монахам. Махасангхи-

³³ Богословскими (теологическими) вопросами являются те, которые волнуют только верующих в конкретные религиозные догматы; такие вопросы могут быть в высшей степени частными, партикуляристскими, как, например, вопросы об имени или отличительных чертах Бога; сюда также относятся локальные традиции историй, ритуалов и общин — таковы христианский диспут о непорочном зачатии Девы Марии и индуистская аргументация относительно превосходства Шивы или Вишну. В рамках богословских тем могут разворачиваться более абстрактные вопросы, такие как отношения внутри Троицы или существование космических тел Будды. Философскими вопросами являются те, которые хоть и могут возникать в богословском контексте, но потенциально отчуждаемы от него и вызывают интерес в плане более широкого круга аргументации. Многие вопросы вплетены в богословие и философию; такова причина, по которой богословские контраргументы ведут к подъему философии, даже вопреки противостоянию теологов, как это и происходило весьма сходным образом в раннем буддизме, христианстве и исламе.

ки в целом стали считать, что тело Будды наполняет всю вселенную, причем есть множество будд, в том числе и неземных. Можно видеть множество продвижений в сторону махаяны, возникающей в основном из сект махасангхики, и в особенности из школы андхаки.

Махаяна не была сектой в том смысле, как другие. По-видимому, махаяна формировалась и в монастырской, и в мирской среде, что, возможно, еще более важно. Есть связь между ранней махаяной, или протомахаяной, и ступами — гробницами в форме курганов или памятников [Hirakawa, 1990, p. 256-274]. Эти святыни устанавливались и поддерживались мирскими жертвователями в качестве альтернативных центров поклонения и учительства вне монастырских режимов. В доктринальном отношении новшества махаяны принижали монашеские искания индивидуального спасения и возносили образ бодхисаттвы, который продолжает молиться в миру за спасение каждого. Подобное учение должно было возвысить престиж полупрофессиональных служителей при ступах и статус окружавших их мирских приходов. Первоначальный буддизм получил свое организационное преимущество перед ранними соперничавшими с ним медитативными сообществами благодаря установлению более сильных связей с мирскими жертвователями и нравственному воспитанию мирян. Махаяна была своего рода возрождением этой традиции и дальнейшей экспансией в мирском пространстве.

Практика махаяны уходила от длительных медитативных упражнений монахов. Распространение здесь получили церемониальные молитвы, которые могли читаться и мирянами. Сам по себе текст в материальном воплощении становился фокусом ритуального почитания; переписывание и чтение вслух писания превратились в главные действия религиозного благочестия³⁴. Махаяна появилась как множество священных книг, в которых утверждались новые пути освобождения, изреченные будто бы самим Буддой; именно благодаря развернутой кампании переписывания тексты махаяны и получили распространение. Такие вновь появляющиеся священные книги были, конечно же, скандальны с точки зрения ученых монахов [Nakamura, 1980, p. 151]. Для этих книг находились оправдания в доктринах о сверхземных и трансисторических буддах, так что новые сутры приписывались не Будде Шакьямуни, почитавшемуся Старейшими, но вдохновению, имевшему своим источником какого-либо прошлого или современного будду. Учение о переселении душ (реинкарнации) должно было переживать особый подъем в то время из-за своей полезности в плане легитимации махаяны и ее последователей. Народная махаяна привела к появлению новых и разнообразных религиозных путей: веры в возрождение Чистой земли — рая, во главе которого будет восседать один из будущих будд; поклонения Будде Вайрокане — некоему

³⁴ [Hirakawa, 1990, p. 302-303.] Махаяна возникла в то же самое время (100 г. до н. э. — 100 г. н. э.), когда книжники (знатоки священных писаний) и переписчики заняли место устных чтецов — специалистов по запоминанию конкретных групп текстов [Dutt, 1962, p. 30, 149].

всепроницающему космическому Богу; почитания милосердных и вмешивающихся в мирские дела бодхисаттв. Такого рода новшества добавляли много альтернатив монашеским медитациям, и в особенности мирским обрядам, а также усиливали весьма наивные теистические верования, подрывавшие авторитет философского пути отчуждения от космоса иллюзорных неизменностей.

Не существовало никакого резкого или длительного разделения между ориентированным на мирян буддизмом и монашеской жизнью. Оказалось, что период энтузиастических мирских движений махаяны в Индии не был особенно длительным. В махаяне не сложилось собственных дисциплинарных правил *винья*, она проявлялась не столько в учреждении и развитии отдельных собственных монастырей, сколько в движениях внутри уже существовавших монастырей [Dutt, 1962, p. 176; Hirakawa, 1990, p. 308-311]. Путь бодхисаттвы не отвергал того, что стало называться путем пратьекабудды («личного Будды»), но лишь добавлял новый уровень религиозного статуса наряду с прежним. Когда махаяна впервые кристаллизовалась, имел место период враждебности к «хинаяне»; *«Сутра Лотоса»* (составленная в течение первых двух столетий нашей эры) высмеивала ранний буддизм как «малый путь», а его учения — как временные способы выражения для неподготовленной аудитории. Примерно в то же время в *«Сутре Вималкирти»* описывался мирянин, достигший просветления более высокого, чем у монахов. Тем не менее в последующих столетиях мы находим монахов махаяны в тех же монастырях, где практиковалась и хинаяна; это смешение облегчалось сдвигом к главным монастырским центрам или «университетам» — комплексам *махавихара* («большим монастырям»), где находили место и проводили обучение представители самых различных сект. Поклонение ступам пришло в упадок; махаяна стала движением, большую часть которого вновь стали составлять монахи.

В индийской религиозной истории такие последовательности повторялись много раз. Монашеские организации вырабатывают новый фокус внимания для социальной харизмы, которую монополизируют специалисты-профессионалы, вызывая цепь подражаний среди мирских движений. В свою очередь, последние, оказавшись успешными, ведут к развитию новой профессиональной элиты, становящейся самостоятельной группой специалистов в монашеской среде. Мы видим подобную модель в развитии мирской махаяны из монашеского буддизма, в ее обратном поглощении монашеством, в заимствовании буддийских и джайнистских учений, а также медитативных практик мирянами-индуистами, что в конечном счете имело свою кульминацию в монашестве адвайты, основанном Шанкарой, а кроме того, в диалектике борьбы между вишнуитскими приходами и отходящими от них народными движениями бхакти. Таково непрерывное расширение рыночных циклов религиозной харизмы с поочередным прохождением через институализированные и деинституализированные формы.

С точки зрения интеллектуального разделения на фракции и в соответствии с законом малых чисел мы можем рассматривать раскол махаяны и хинаяны как некий каркас, благодаря которому в центр внимания интеллектуальной жизни попали от четырех до шести значительных школ. Множественные разделения внутри школы стхавиров прекратились примерно в период появления махаяны. Однако получившаяся в результате данной перегруппировки «хинаяна» оставалась достаточно сильной; согласно свидетельствам китайских паломников в 400-х, а также в 600-х гг. по своей численности монахи хинаяны превосходили монахов махаяны примерно в три раза [Hirakawa, 1990, p. 119-123]. Затем хинаяна как бы «выкипела», а интеллектуальное лидерство захватили сарвастивадины, несколько отклонявшиеся в своих идеях от саутрантиков, которые, тем не менее, постепенно вновь поглощались средой сарвастивадинов; сюда же следует добавить тхеравадинов и, на окраине, пудгалавадинов с их ересью признания души. В противоположном стане первой схизмы находились махасангхики, которые благодаря своим протомахаянским настроениям оставались к 600-м гг. большой независимой сектой. Махаяна, хоть у нее и было несколько теологических версий («Чистая земля», вайрокана, различные квазитеистические культы), располагала лишь двумя главными представителями в пространстве философского внимания: школой мадхьямиков, основанной Нагарджуной, и школой йогачаров. В сухом остатке множества организационных расколов на фракции в пространстве интеллектуального внимания оказалось вполне обозримое число философских направлений.

философские направления на основе новой махаяны

Строго говоря, учение махаяны не определяло какой-либо конкретной философской позиции. Теологические представления о бодхисаттвах, космических буддах и «чистых землях» не вели к конкретной эпистемологии или даже метафизике. Философы махаяны сделали свои учения отчетливыми, занимая ячейки, ставшие доступными в противостоянии уже существовавшим философским течениям хинаяны. Сарвастивадины занимали реалистическую и плюралистическую позицию, тогда как саутрантики приняли номиналистский уклон и подчеркивали мимолетность всех явлений; махасангхики, более близкие к теологии махаяны, все еще оставались плюралистами, утверждая своих бесчисленных будд, но школа андхаки смещалась к идеалистическому монизму. Наиболее успешные философы махаяны отвоевывали для себя такие позиции, которые вытесняли позиции их философских оппонентов на окраину; несомненно, последние выбирали лишь немногие из множества позиций, способных состязаться с теологией махаяны.

Ашвагоша, живший около 100 г. н. э., считается первым знаменитым философом буддизма, хотя возможно, что под его именем распространялась несколько

более поздняя философия [Dutt, 1962, p. 277-278; Nakamura, 1980, p. 232; Raju, 1985, p. 157]. Ашвагоша был самым знаменитым среди придворных поэтов буддийского круга; его эпические произведения соперничали с создававшейся в то же время *«Рамаяной»*, что говорит о возникновении в данный период космополитического пространства внимания, в рамках которого индивиды состязались за высокие интеллектуальные репутации. Ашвагоша выглядит как традиционный философ *Абхидхармы* типа сарвастивадинов, поскольку принимает эмпирическую реальность, состоящую из 5 скоплений (агрегатов), 12 основ и 18 элементов. Однако природа этих сущностей непознаваема, на нее можно лишь указать как на «таковость». Ашвагоша придавал этой «таковости» статус предельной реальности вселенной и отождествлял ее с «чревом, порождающим Будду» — *татхагатагарбой* — таково монистическое начало, из которого, через традиционную 12-звенную цепь причинности, возникал плюрализм. Посредством понятия «таковости» Ашвагоша прокладывал альтернативный путь между реализмом сарвастивады, номинализмом саутрантики и не особенно постоянным ментализмом некоторых из махасангхиков.

Одним или двумя поколениями позже Нагарджуна затмил Ашвагошу, заняв во многом ту же самую нишу в пространстве противостоящих философских направлений. Если Ашвагоша представляется в определенной мере предтечей махаяны, то Нагарджуна являлся великим носителем принципов махаяны, сделавшим свое теологическое движение успешным и знаменитым благодаря сложнейшей философской аргументации. Для Нагарджуны последней реальностью была не просто «таковость», но *ьуньята* — пустота. В этом моменте имелось согласие с подчеркиванием значения пустоты в *«Сутре Лотоса»* — главной священной книге махаяны, написанной при жизни Нагарджуны или вскоре после его смерти. Однако Нагарджуна в своей позиции не останавливался просто на отрицании; дело не только в том, что такой итог выглядел бы нежелательным для него пессимизмом, но отрицание оставалось бы на том же уровне анализа, что и реализм у сарвастивадинов, с которым он сражался, — на том же уровне, на котором осуществлялись построения других философских фракций.

Нагарджуна поднялся на метауровень. Он защищал позицию, которая может считаться классически буддийской; но он завоевал столь высокую личную репутацию не просто консерватизмом и ниспровержением позднейших наслоений схоластики *Абхидхармы*, но своим явно выраженным интересом к принципам и стандартам аргументации. Все доводы сходятся на понятии тождественности себе, идентичности — природы того, о чем ведется спор. Нагарджуна подрывал идею тождественности, используя классическую буддийскую модель причинности: все вещи появляются в результате взаимосвязанного возникновения; таким образом, ничто не имеет собственной сущности, находящейся вне потока причинности; поэтому все есть пустота. Тождественность оказывается тем же самым, что и *ьуньята* [Nakamura, 1980, p. 247-249; Sprung, 1979, p. 4-11; Streng,

1967; Robinson, 1967]. Критерий бытия у Нагарджуны сходен с тем, что был у Парменида: существующее само по себе не должно зависеть от чего-либо еще; но — в отличие от Парменида — признается, что такая вещь вообще не существует. Нагарджуна использовал эту аргументацию для опровержения реализма сарвастивадинов. Нет ни будущего, ни прошлого, ни какого-либо движения; все лишено субстанциональности. Согласно строгому критерию Нагарджуны, никакие понятия не являются умопостигаемыми. Таким образом, Нагарджуна мог утверждать свои скептические суждения как положительное учение. Предложенное им всеотрицание применяется к его собственной философии, становясь «теорией не-теории». Как и некоторые греческие скептики, Нагарджуна искал успокоения в отстранении от интеллектуальных позиций; но в отличие от греков у него была институционализированная религия, которую следовало защищать. Нужно было работать с уровнями двусторонней истинности: истинами религиозной жизни в миру и последней истиной махаяны, остающейся невыразимой.

Учение Нагарджуны называется «мадхьямика» — превосходство середины; оно лавирует между позициями уже существовавших лагерей философского мира, между реализмом и нигилизмом, или же, скорее, возвышается над ними. В некотором отношении философское содержание этой доктрины является традиционалистским, лишенным каких-либо авангардных элементов теологии махаяны. Однако одно из следствий данного учения используется для оправдания позиции махаяны. Поскольку все есть пустота, нирвана не отличается от сансары; сам по себе мир явлений является царством просветления. Не обязательно покидать мирскую жизнь, трансцендировать в медитации или делать еще что-либо специально для достижения свободы от привязанностей. Всеотрицание мадхьямики возрождает мир явлений и позволяет толковать их как часть космического Будды, который, в конечном счете, также является пустотой. Данная линия аргументации выдвигалась на первый план поздними мыслителями школы мадхьямики. Чандракирти (600-е гг.) объясняет, что негативность *шуньяты* — это отрицание «существенной природы», или «вещи-в-себе» сарвастивадинов, а вовсе не отрицание обыденной жизни. Подобное учение сближает мадхьямику с теологией бодхисаттв, остающихся на земле, чтобы дать спасение всем наделенным чувствами существам; в истинном понимании они уже спасены.

Панскептическая позиция, подобная мадхьямике Нагарджуны, была выработана для того, чтобы окончить философские споры. Тем не менее Нагарджуна оказался как раз в начале великого периода буддийской философии. Вместо того чтобы увянуть, позиции хинаяны обогатились самыми славными своими представителями. Философы махаяны также находили дополнительные ячейки в пространстве внимания наряду с позицией Нагарджуны. В 300-х гг. возникла школа йогачаров, что совпало с последним появлением большого числа сутр махаяны, критикующих хинаяну. Прослеживается целая цепь знаменитых мыслителей: Майтрейянатха — основатель, завоевавший столь высокую репутацию, что

впоследствии стал восприниматься как мифологическая фигура — Будда Майтрейя; его ученик Асанга; двоюродный брат последнего — Васубандху I³⁵.

Йогачара строилась на основе эпистемологических диспутов, накопленных в линии преемственности примыкающих к ней сект. Сарвастивадины считали, что сознание всегда предполагает некий объект, поскольку познающий не может познавать себя, а лишь нечто иное [Guenther, 1972, p. 16, 66, 92]. Они собирались формализовать буддийскую доктрину разделения обычных объектов на составляющие их элементы, но присущие им редукционизм и антиментализм столкнули их примерно с той же проблемой, которая позже возникла у логических позитивистов Венского кружка: трудность определения всех осмысленных выражений в строго объективных терминах [Griffiths, 1986, p. 50-51]. В обоих случаях появилось некое раздвоение, т. е. наряду с элементарными субстанциями признавались и логические реалии; саутрантики установили уровень логических абстракций, хотя и снабдили их лишь номинальным существованием. Йогачары еще дальше расширили это безотносительное сознание, приняв идею чистого ментального опыта. Некто воспринимает цветовые пятна и формы объектов; восприятие не обнаруживает независимо существующие объекты, но лишь выявляет подобные объектам ментальные образы. Только отношение к чему-то внешнему, обеспечиваемое сознанием,— вот что заставляет объекты появляться так, как будто бы они существовали. В противоположность позиции сарвастивадинов, фактически нет ничего, кроме безотносительного сознания; воспринимаемый мир есть просто «сознание, представляющее себя себе самому» [Griffiths, 1986, p. 102].

Асанга подошел к эпистемологической теме с точки зрения учения мадхьямики о пустоте, что позволило ему утверждать пустоту внешнего мира; на глубинном уровне сознание также пусто, хотя пустота феноменальных уровней, так сказать, производна от этого сознания. Ранние йогачары, вероятно, не намеревались отходить слишком далеко от учения мадхьямики. Тем не менее школа йогачаров уже отдалялась от панскептицизма и антиметафизической позиции мадхьямики. Учение йогачаров было полновесной схоластикой; представители этой школы развертывали и расширяли писания *Абхидхармы*, от которых отрекались приверженцы мадхьямики.

Школа йогачаров представляет проникновение махаяны в самое ядро традиционной монастырской схоластики и уход от мирской укорененности махаяны, характерной для того же времени. Асанга был озабочен скорее созданием систематического руководства для техник медитации и описанием того, как появляется

³⁵ [Willis, 1979, p. 52-53.] По-видимому, существовали два Васубандху: один был йогачаром в середине 300-х гг. (обозначаемый как Васубандху I), а другой — сарвастивадином на столетие позже (Васубандху II). Данная интерпретация подкрепляется работами: [Frauwallner, 1953-1956; Dutt, 1962, p. 270, 281-282; Potter, 1976; Nakamura, 1980, p. 109], хотя некоторые ученые поддерживают традиционное отождествление этих двух фигур.

мир, в виде идей медитативного опыта, а не действительным отрицанием существования объектов (как чем-то еще помимо утверждения их пустоты) или подчеркиванием обосновывающей роли сознания [Nagao, 1991; Willis, 1979]. Как и предполагается в ее названии, школа йогачаров специализировалась на подготовке профессиональных мастеров медитации; на протяжении поколений традиция техники медитаций также выросла в схоластику. Тогда как тхеравадины и сарвастивадины признавали три *самадхи*, в «*Праджняпарамита-сутрах*» признавалось 152 типа трансов, или «ворот к нирване», а в «*Лватамсака-сутре*», завершенной примерно в 350 г. н. э., т. е. при жизни Асанги, таких типов транса насчитывалось уже 250 [Nakamura, 1980, p. 194-195]. Самим состояниям транса присваивались ранги, что и становилось критерием достигнутых уровней спасения, соответственно, это выражалось и в придании разных социальных статусов монахам. Дифференциация медитативных уровней шла параллельно с инфляцией рангов в самом сообществе; стхавиры признавали три категории просветления, тогда как поздние приверженцы *Абхидхармы* классифицировали десятки видов архатов и никогда-невозвращающихся, а йогачары, такие как Асанга, описывали уже 50 рангов на высшем -для махаяны уровне бодхисаттв³⁶. Соответственно дифференцировалась и онтология; к 700-м гг. в поздней буддийской схолистике последняя «ничтожность» делилась на 16 типов в рамках четырех групп. Школа йогачаров не могла уклониться от того, чтобы стать философски новаторской, когда ее приверженцы пытались объяснить различия между медитативными рангами. Несмотря на то, что мадхьямика делала упор на спасении через упрощение, что было своего рода скептической мудростью, учение йогачаров поставило спасение в зависимость от весьма сложного процесса подготовки и овладения множеством тонкостей медитации и соответствующих им философских основ.

Как бы ни были лояльны и традиционалистски настроены первые йогачары, их позиция вскоре стала истолковываться как самостоятельная школа полного идеализма — виджнянавады, или теории сознания. Школа обрела постоянную позицию в пространстве внимания в противостоянии реализму сарвастивадинов, при этом она обеспечивала махаяну некоей метафизической позицией на схоластическом поле, в дополнение к скептицизму мадхьямики. Тогда как Асанга придерживался двусмысленных идей в плане онтологии и в первую очередь был озабочен вопросами медитаций, Васубандху I сместился к рассмотрению философских проблем, защищая учение о том, что сущностей, внешних по отношению к психическим (экстраментальных), нет [Willis, 1979, p. 33; Griffiths, 1986, p. 82-83]. Положительная доктрина возникла при рассмотрении устройства того, как проявляется мир. Асанга описывал процесс медитации, в котором кто-либо

³⁶ [Conze, 1962, p. 166-171; Nakamura, 1980, p. 129; Guenther, 1972, p. 59, 132.] Спустя тысячу лет в поздней схоластической фазе японской школы дзэн имело место сходное обесценивание (своего рода «инфляция») просветления.

наблюдает возникновение и исчезновение мыслей; прослеживая их происхождение, Асанга указывал на сознание-сокровищницу. Метафора «семян», из которых вырастают части опыта, уже использовалась ранее саутрантиками. Благодаря динамическому идеализму Васубандху I, данная биологическая аналогия стала представлять плодотворность сознания, содержащего бесконечные потенции, конституирующие мир. Что удерживало виджнянаваду от того, чтобы стать идеализмом Абсолютного Разума в стиле веданты или европейских идеалистов, так это приверженность буддизму: просветление приходит не в связи с реализацией разума, а в связи с его прекращением [Wood, 1991].

Теперь в буддийском пространстве внимания сформировался ряд позиций: от элементарного реализма сарвастивадинов до утверждения диалектической пустоты в мадхьямике и идеализма йогачаров. Завершился тот период, когда буддийская философия создавалась на основе собственного внутреннего разделения на фракции³⁷. Последующее развитие буддийской философии, от 400-х до 700-х гг., было подвижно развертывающейся интеллектуальной битвой против возникающих философских направлений индуизма. По мере того как ослаблялась материальная основа буддизма, его творчеству в конечном счете предстояло исходить из нового сочетания позиций среди философов хинаяны и махаяны.

Буддийско-индуистский Водораздел

Величайший творческий период индийской философии настал тогда, когда индуизм впервые бросил вызов школам буддизма. На рис. 5.4 поколения начиная примерно с 400-го по 800-й г. н. э. включают и первые великие имена индуистской философии, и грандиозный поток буддийских философских направлений. В этот период водораздела существует одна замкнутая сеть, а не две; обе стороны пространства интеллектуального внимания развиваются в симбиотическом конфликте.

Материальная основа для интеллектуального производства теперь достигает своей вершины. Существуют крупные монастыри, объединяющие представителей разных сект, прототипом таких монастырей является Наландский; здесь представлены не только разнообразные секты буддизма, но и индуистские миры. Имеется обилие пересечений в связях и линиях преемственности. Около

³⁷ Отдельно от этих процессов развития на севере, в середине 400-х гг. происходил расцвет буддийской философии на Шри-Ланке, где Буддхагхоса соединил идеи всех школ в основной текст учения тхеравады [Conze, 1962, p. 203; Kalupahana, 1992, p. 206-216]. Это был синкретизм, характерный для периода обороны, имевший место как раз в то время, когда в южной Индии буддизм сходил на нет. Оставшиеся буддисты мигрировали на Шри-Ланку, где местный царь отбил тамильское вторжение с материка.

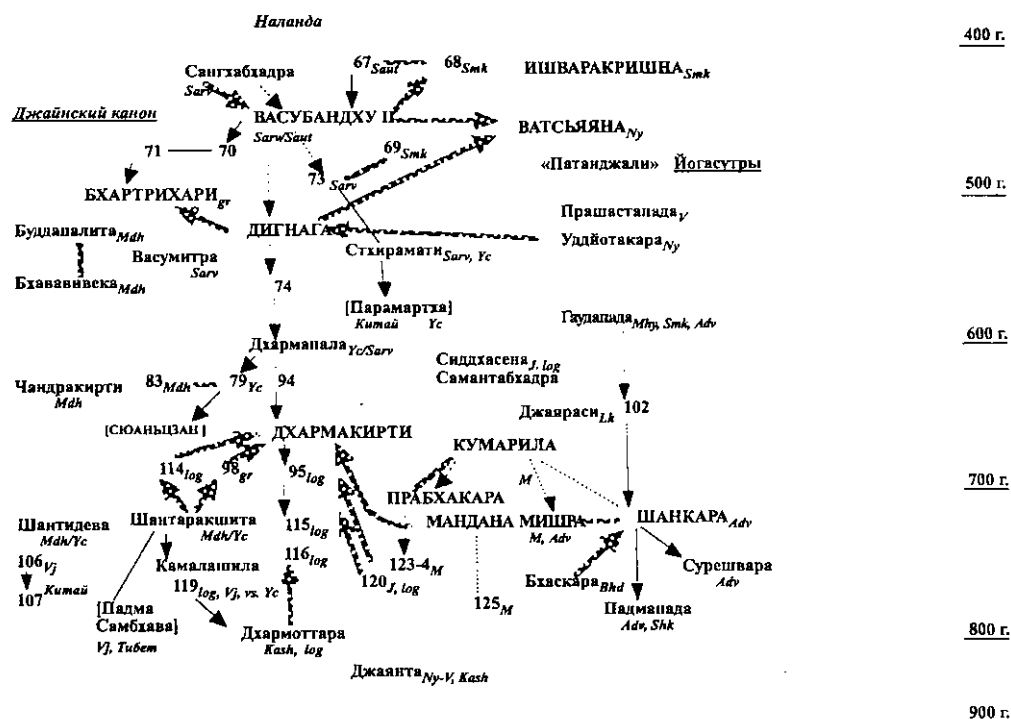


Рис. 5.4. Конфликт между буддийскими и индуистскими школами, 400–900 гг. н. э.

————— = личное знакомство
 = вероятное знакомство
 —————> = связь «учитель — ученик»
 - - - - -> = конфликтная связь, стрелка указывает направление критики

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Строчные = второстепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3) (имя в скобках) = нефилософ

[имя в квадратных скобках] = представитель другой философской сети

«имя в кавычках» = возможно, мифический персонаж

подчеркнутое заглавие = анонимный текст

J = джайн*Sarv* = сарвастивадин*Mhy* = (приверженец учения) махаяна*Mdh* = мадхьямик*Yc* = йогачар*Vj* = ваджраяна (тантрический буддизм)*Lk* = локайтик (материалист)*gr* = грамматик*M* = миманса*Ny* = наян (из школы ньяя)*log* = логик*Smk* = санкхья*V* = вайшешика*Adv* = адвайта*Kash* = Кашмир*Ny-V* = ньяя-вайшешика*Saut* = саутрантик*Bhd* = сторонник доктрины бхеда-абхеда (тождества-и-различия)

500 г. н. э. индуистский философ Бхартрихари, живя в монастыре Наланды как мирянин, будто бы колебался в выборе между монашеской дисциплиной и мирской жизнью. Учитель Бхартрихари был близким родственником одного из учеников Васубандху II [Dutt, 1962, p. 290; EIP, 1990, p. 121]. В 600-х гг. Гаудапада — почитаемый учитель учителя Шанкары — явно менял свои взгляды, сближаясь то с махаяной, то с санкхьей, то с ведантой. Биографии этого периода

полны историй о путешествиях философов от центра к центру, о спорах между мыслителями, а иногда и об обращении кого-либо из соперников. Буддийский логик Дигнага одержал победу в споре с брахманом из Наланды; и император Харша, и местные цари устраивали публичные диспуты между философами всех религиозных направлений [Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 33*; Dutt, 1962, p. 266]. В интеллектуальном мире индуистские направления философии становились значительными вначале благодаря контактам с буддийскими сетями, затем через подражание их дебатам, и в конечном счете на основе заимствования их организационной структуры. Поскольку очень многие из буддийских философов являлись также брахманами, мы должны представлять этот переход как некое смещение в соотношении сил центров притяжения интеллектуального пространства. Дигнага и Дхармакирти (и многие другие, такие как Буддхагхоса и Нагарджуна) были брахманами с юга, а такие, как Асанга и Васубандху I, были брахманами с северо-запада [Eliot, vol. 2, p. 86]; когда они прибывали в центральную область, они искали великих буддийских философов, а открытое ими фракционное пространство создавало новые позиции в буддийском стане. Позже такой выбор делали все меньше и меньше представителей образованного класса брахманов; вместо этого они открывали позиции на индуистской стороне данного интеллектуального поля. После Шанкары появились шиваитские монахи с собственными монашескими органами управления. В конце концов у всех индуистских сект возникли свои *матхи* — центры обучения.

Примерно с 400-х гг. и до почти полного своего исчезновения в 1100-х гг. буддийские монашеские центры становились университетами во многом в том же смысле, что и христианские университеты Европы в 1200-х гг. Философия выросла из «теологии». Для творческого конфликта это были оптимальные условия — несколько центров внимания с соединяющимися сетями: главным оставался центр в Наланде — своего рода «Парижский университет» того времени, прославленный «рядом монастырей с башнями, упирающимися в облака»; следует отметить также окраинный монастырь в Валабхи на западе, ставший значительным благодаря нескольким ученикам Васубандху II [Dutt, 1962, p. 225-231];

¹⁸ с индуистской стороны — это Митхила*, расположенная совсем рядом с Наландой и ставшая штаб-квартирой школы ньяи-вайшешики; Варанаси (Бенарес),

* «Подобные диспуты были характерной чертой общественной жизни древней Индии. Часто они устраивались с большой пышностью и происходили в присутствии царя, придворных и при большом стечении монахов и мирян. На карту было поставлено существование и процветание монастыря. Признанный победителем обеспечивал своей общине поддержку царя и его правительства; появлялись новообращенные и основывались новые монастыри» (Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 86-87).

³⁸ Прежние геополитические основы вновь появились в контексте уже новых линий религиозно-интеллектуального противостояния. Монастырский центр Митхила, по-видимому, находился в старой Видехе — сопернице столицы Магадхи при жизни Будды и Махавиры [ONI, 1981, p. 77].

находившийся в 150 милях вверх по реке,— священный город и для индуистов, и для буддистов, центр притяжения интеллектуальных групп во времена упанишад, вновь оживший в поколениях Шанкары и великих философов мимансы.

Китайские паломники описывали Наланду 600-х гг. как некое диво с резьбой на стенах и мозаичными полами, кирпичной кладкой, выкрашенной вермильоном* и полированной маслом до зеркального блеска, с балюстрадами, башенками и черепичными крышами, храмами, в которых фигуры Будды окружены драгоценными камнями и сияющими золотом орнаментами. Там жили 100 преподавателей и 3 000 учащихся, как монахов, так и мирян, с толпами слуг и носильщиков. Когда ученые монахи Наланды выезжали из монастыря, их несли на паланкинах в сопровождении свиты. Водяные часы отсчитывали время дневных мероприятий, о которых служители оповещали барабанным боем и трубили в морские раковины. На время трапез книги запирались во избежание краж. В часы занятий монастыри «гудели от учительских речей и чтения вслух». Наланда была центром продвинутого обучения, и в 600-х гг. желающие учиться должны были сдавать вступительные экзамены; возможно, это было установлено для сдерживания числа учащихся. После прохождения вводных курсов и испытаний по философии махаяны студенты обучались в специальных школах ведения споров. Публичные дебаты были местом обретения репутации, и ученые мужи съезжались сюда со всей Индии в целях карьерного продвижения. Всего в то время в Бихаре и Бенгалии имелось пять таких университетов *махавихара*; вторым из самых знаменитых был монастырь Викрамашила с 1 000 учащихся [Dutt, 1962, p. 204, 235, 313, 327, 331-348, 360].

Космополитизм развивался в связи с появлением библиотек, таких как библиотека в Наланде, сгоревшая во время мусульманского завоевания. Мы знаем, что в Наланде хранились не только тексты изучавшихся соперничавших философских направлений — хиньяны и махаяны,— но были также представлены такие светские темы, как логика, медицина и грамматика, даже специальная индуистская литература— веды, магия (*«Атхарваведа»*) и санкхья [Dutt, 1962, p. 333]. С другой стороны, начиная с этого времени индуистские философы стали писать критические сочинения против соперничавших фракций, как индуистских же, так и буддийских. Культурный капитал явным образом заимствовался; примером постоянного пересечения лагерей является работа Шанкарашвамина (600-е гг.) — логика из школы ньяи, чей комментарий на труды Дигнаги стал самым известным вводным текстом по логике в буддизме Китая и Японии [Nakamura, 1980, p. 300].

Это общество являлось утонченным и вполне приверженным земным радостям. Исходя из содержания классических индуистских драматических и поэтических произведений периода Гуптов (книги Калидасы, Бхасы, романиста Дан-

* Искусственная киноварь ярко-красного, пунцового цвета.

дина) и из описания стиля жизни в эротическом учебном пособии — *«Камасутре»*, мы можем сказать, что религия тогда воспринималась как нечто само собой разумеющееся — институт социального мира, не обязательно требующий полной приверженности потустороннему; поэтому монахи могли быть и шпионами, и сводниками в любовных делах. Один из самых значительных представителей буддийской мысли философ Дхармакирти, чье учение ограничивает знание миром опыта, имел репутацию вполне светского человека. Неудивительно, что у локаяты, материалистической «ереси», существовавшей со времен Будды, последними представителями являлись Джаяраши и Пурандхара — современники Дхармакирти [Dasgupta, 1921-1955, vol. 3, p. 536]. Последовавший затем поворот к интеллектуальному господству индуизма имеет характер «протестантской» Реформации, боровшейся против сходного с возрожденческим декадансом буддийского «католицизма».

В данный период кристаллизовалось то, что позже будет рассматриваться как ортодоксальные индуистские *«шесть даршан»*. Ретроспективная идеология прослеживает идеи санкхьи, йоги, ньяи, вайшешики, мимансы и веданты в глубь времен до начального периода упанишад или еще более ранних эпох. Но резонно считать, что до 200-300-х гг. н. э. или даже более позднего времени не было как таковых индуистских философских школ, которые удерживали бы свои особые территории в пространстве интеллектуального внимания. В реальности имело место сложное и вязкое смешение позиций и тенденций, ни одна из которых не возвышалась явным образом над другими и не защищалась каким-либо интеллектуальным победителем, заслужившим уважение последователей и соперников. Индуистская «философия» находилась в тени буддийских философских направлений того периода,³⁹ поскольку первоначальные тенденции ее развития существенно нарушали верхние пределы закона малых чисел. Протосанкхья существовала в форме разнообразных концепций, которые смешивались с другими в таких популярных книгах, как *«Махабхарата»*³⁹. Миманса состояла из ряда весьма специфических толкований слов в текстах вед, но не являлась последовательной философией с более высоким уровнем абстракции. *«Бхарма-сутры»* Бадараяны представляли собой лишь один из комментариев в «мешке всякой всячины» — совокупности традиционных текстов, составлявших брахманскую образованность. Количество упанишад комментаторы еще не свели к каноническому набору из 11-ти или около того; фактически признавалось более чем 100 упанишад, причем их продолжали писать вплоть до 1500 г. н. э. [Nakamura, 1973, p. 77]. В самих же упанишадах, как мы видели, заключались десятки философских направлений, ни одно из которых не разрабатывалось сколько-нибудь глубоко. Вся эта груда книг и идей создавала такое напряжение в плане закона ма-

³⁹ Однако *«Санкхья-сутры»* не были составлены примерно до 1400 г. — периода, когда правоверные индуисты усвоили схему *«шести даршан»* [EIP, 1987, p. 327].

лых чисел, что не вносила особого вклада в пространство интеллектуальной жизни. Создание индуистских философских направлений состояло в сведении всего поля к малому числу позиций и усилении мысли до уровня явно выраженной абстракции и систематизации в результате битв против буддийских философских направлений. С этого времени начинаются высшие уровни изощренности в индийской философии, сравнимые с накоплениями поколений европейских интеллектуальных линий преемственности.

Далее я буду одновременно рассматривать клубок индуистских и ОУДДИН-ских школ — как они взаимно формировали друг друга⁴⁰.

Диалектика ньяи, буддийской логики и эпистемологии

Общая для сект теория аргументации. Ньяя-сутры появились около 100 г. н. э. и приобрели зрелые формы примерно при Нагарджуне или вскоре после его смерти [EIP, 1977, р. 4]. «Ньяя» обычно переводится как «логика», но содержание ее существенно шире, чем содержание логики Аристотеля и мегариков, господствовавшей на Западе. Ранняя ньяя состояла в классифицировании способов познания, включая описание и органов чувств, и компонентов спора. Детально обсуждались различные типы ложных тактик в дискуссии, таких как софизмы, необоснованные придирки, уклонения от сути вопроса,— все это создает впечатление, что сутры появлялись как своего рода своды правил для судей, определявших, кто победил и кто проиграл в споре.

Сюда же включается относительно краткое рассмотрение того, что выглядит как пятишаговый силлогизм:

- 1) доказать, что на горе огонь;
- 2) потому что на горе дым;
- 3) например, как на кухне; там, где нет огня, как на озере, там нет и дыма;
- 4) на горе дым;
- 5) следовательно, на горе огонь.

Действие аргументации заключается в шагах (2) и (3), называемых «основанием» и «примером». Принципы, скрыто или явно используемые, иногда имеют априорный характер, но большей частью они индуктивны; в целом ньяя делает

Краткий обзор всего этого периода изложен в гл. 15 в разделе «Индийская последовательная философия». Не существует исчерпывающего исторического повествования об индийской философии как о последовательном поступательном развитии аргументации: большинство историй разъединяют процессы развития буддийской и индуистской философии, а внутри каждого лагеря разделяют описания по отдельным школам, посвящая им не связанные между собой рубрики. Тома компендиума «*Encyclopedia of Indian Philosophy*» (EIP) предоставляют выверенный материал с высокой точностью: отдельные наброски общей динамики и взаимодействий между школами имеются в классических работах Щербатского и Фрауэнхеймера: [Scherbatsky, 1962; Frauwallner, 1953-1956]; см. UIC/KC: [Rubin, 1954]. Исключением является недавняя книга [Phillips, 1995], сосредоточенная в первую очередь на взаимодействии между ньяей и адвайтой.

упор на чувственное восприятие как на источник познания. Ни одна из индийских школ не различала формальную и эмпирическую обоснованность. Здесь всегда предполагалось, что аргументы должны быть верны по существу, в отличие от представлений греков, с их интересом к обоснованности логического вывода вне зависимости от содержания. Последующие логики, находившиеся под влиянием буддистов, явным образом классифицировали способы силлогистической аргументации⁴¹; однако индийская логика оставалась тесно связанной с аргументами конкретных эпистемологических и онтологических учений. Интерес к чистой логической технике возник только при возрождении ньяи — появлении примерно в 1350 г. «нео-ньяи» <=навья-ньяи>.

Появившись из первоначальной конкуренции между мудрецами упанишад, ньяя стала первой настоящей индуистской школой философии, формирующей метатеорию аргументации, полезную для самых разных интеллектуальных фракций. Неудивительно, что это была первая школа, вступившая в контакт с буддийской стороной. В буддийских школах аргументы обычно формулировались как онтологические утверждения; эпистемология, как представляется, оставалась имплицитным или в лучшем случае некритично принимаемым суждением, а формальная логика была вовсе неизвестна. Когда в индуистском стане возникла ньяя, буддисты как раз вступали в период особо интенсивных дебатов: махаяна пошла в наступление, а Нагарджуна начал борьбу против всех соперничавших онтологических учений. Нагарджуна не использовал никакой формальной логики, но он имел представление о зарождающейся логике ньяи, на которую также напал [Nakamura, 1980, p. 238-239, 287]. Возможно, некоторым импульсом к написанию полного свода *«Ньяя-сутр»* послужило стремление дать ответ на критику мадхьямиков. Учитывая, что Нагарджуна, как и многие буддисты, являлся брахманом, можно предполагать, что и ньяя, и мадхьямика появились на размытой границе буддизма и индуизма — в ситуации, где вся образованная интеллигенция вначале обучалась у брахманских учителей, после чего многие ее представители смещались к лучше институционализированной и более продвинутой философии буддийских интеллектуальных сетей. Возможно, по этой причине при обсуждении объектов знания содержание *«Ньяя-сутр»* (1.1.18-22) во многом сходно с буддийским обсуждением цепи причинности от привязанности, отвращения и безразличия — к мировому страданию, переселению душ и, наконец, к освобождению.

Буддийская логика развивалась в симбиозе со школой ньяи: вначале — через подражание, затем — через спор. Первые детально разработанные буддийские

⁴¹ Сюда включались пространные классификации ложных аргументов, которые греки были склонны игнорировать; иначе говоря, индийцы трактовали логику скорее как науку об аргументации, чем как изучение обоснованных умозаключений. См.: [Porter, 1976, p. 56-92; Stcherbatsky, 1962; EIP, 1977]; о развитии индийской логики и ее конфликтном взаимодействии с буддийскими логиками см.: [Shastri, 1976]; общий обзор есть в работах: [Matilal, 1986, 1990].

тексты по логике являлись учебниками тактик спора, включающими пятичленный «силлогизм», предложенный основателями школы йогачаров: Майтрейянатхой, Асангой и, с несколько меньшей оригинальностью, — Васубандху I [Nakamura, 1980, p. 294; Dutt, 1962, p. 265; Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 28-29*]. Позже, уже на стороне хинаяны, Васубандху II предстоит включить более развитую логику в текст *Лбхидхармы*. Первый мыслитель в школе ньяи, обретший личную известность, — Ватсьяна — был современником Васубандху II и мишенью для его нападок. В данной сети (рис. 5.4) мы также видим связь между Васубандху II и Бхартрихари, идеи которых предстояло затем и критиковать, и развивать Дигнаге. Дигнага стал великим буддийским логиком благодаря своему масштабному всестороннему натиску на основы системы ньяи. С этого времени и далее Дигнага и его последователь Дхармакирти являлись наиболее представительными буддистами в глазах посторонних, мишенями для нападок со стороны многих значительных индуистских философов, теми, кого защищали от этих нападок, что и составило большую часть деятельности последующей буддийской философии.

Философия языка по Бхартрихари. Бхартрихари (расцв. ок. 500 г.) становится символической фигурой в новой творческой ситуации, появившейся в связи со слиянием буддийской и индуистской сетей. Он сплетает воедино общие темы буддизма и растущего в философском плане индуизма, устанавливает для них обоих новые главные направления развития. Бхартрихари был грамматиком, что представляло собой устоявшуюся и технически развитую специальность брахманских ученых, пользовавшуюся значительным авторитетом в самых различных религиозных лагерях. Бхартрихари всерьез претендовал на повышение религиозной и метафизической значимости своей дисциплины. Его деятельность связывают с возрождением того культа в упанишадах, согласно которому пение священного слова *аум* дает связь с Брахманом — самой сутью реальности. Расширение этой наиболее консервативной ведической традиции состояло в том, что правильное произношение гимнов является ключом к их ритуальной мощи. Как и во многих иных случаях, реакционный шаг привел к появлению творческих новшеств. Бхартрихари принимал участие в деятельности буддийских кружков Наланды, где одна из фракций махаяны представляла собой *мантраяну*, или тантризм, и также сосредоточивалась на пропевании магических формул, среди которых особым почитанием пользовался *аум*. Вполне возможно, что культ языка Бхартрихари являлся также попыткой выйти за пределы философских разногласий между буддизмом и индуизмом⁴².

* Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. С. 80-83.

В том же экуменическом духе Бхартрихари интерпретировал ведический *аум* как тождественный *шуньяте* мадхьямики; в последующих поколениях Бхававивека (500-е гг.) и Чандракирти (600-е гг.) воспринимали индуизм как пропедетику буддизма [Halbfass, 1991, p. 66]. Грамматика становилась дисциплиной, где в наибольшей мере пересекались разные секты. В 500-х гг. грамматика Бхартрихари комментировалась йогачаром Дхармапалой — главой монахов Наланды.

Согласно Бхартрихари, мир конституирован языком. Сам язык божествен и является манифестацией Брахмана. Мир множественности не существует реально: он просто приходит тем путем, которым проговаривается язык. Бхартрихари использует старое грамматическое различие, восходящее еще к Натанджали (ок. 150 г. до н. э.), между значением слова и конкретными звуками, которыми оно произносится; последние варьируют у разных говорящих, но само значение слова остается постоянным. Бхартрихари обобщает это различие, утверждая, что значение слова, могущее быть двусмысленным, когда произносится только оно одно, возникает из контекста предложения как целого или из еще большего фрагмента, в котором данное слово появляется. Бхартрихари использует эту теорию языка для поддержки философского холизма. Он заходит весьма далеко, утверждая, что части языка реально не существуют; расщеплять предложение на слова, слова — на корни, суффиксы и т.д. полезно лишь для анализа или для обучения того, кто не умеет говорить, но излишне для тех, кто умеет [НП. 1990. р. 10-11]. Аргументация Бхартрихари повторяет анализ мадхьямики относительно овеществления скоплений-агрегатов. Некое действие, такое как «приготовление пищи», занимает время; слово *«готовит»* просто собирает такие события. В конечном счете все различия в языке являются не имеющими реальности делениями в едином целом. *Śūnyatā* Бхартрихари — трансвербальная единица смысла — является чем-то схожим с платоническим всеобщим (универсалией): но предельный смысл выходит за границы языка и различия. Существует только Брахман — лишенное различий предельное. Феноменальный мир появляется через выделение различий внутри Брахмана: они получаются благодаря первичной манифестации Брахмана — силы времени, приводящей к грамматическим напряжениям в языке и *Śūnyatā* видимому разнообразию опыта.

Идеи Бхартрихари составляют тог смысловой стержень, вокруг которого происходят изменения на обеих сторонах данной интеллектуальной области^{4m}. На стропах индуистской ортодоксии он отвергал плюрализм школ ньяи-вайшешики. а также философию языка мимансы, утверждавшей первичность отдельных слов; он сформулировал аргументы в пользу монизма и учения о мировой иллюзии — доктрины, кульминацией которой будет адвайта. На буддийской стороне юным современником Бхартрихари был Дигнага (ок. 480-540 гг.). Таким образом, весьма вероятен прямой сетевой контакт между величайшей звездой средневекового буддизма и наиболее значимым философом раннего индуизма. Часто цитируя своего предшественника, Дигнага усвоил представление Бхартрихари о том, что данная в опыте реальность состоит из словесных конструкций, приво-

де гали аргументации Бхартрихари связаны с дискуссиями учения его ученика — Васубандху — о природе времени в буддийской *Лбхидхарме* [ГЛП 1990: р. 41-44; Porter. 1976. р. 130-134). а также с вопросами, которые позже обсуждались соперничавшими индуистскими учениями о ечбекшипи — спикчепи и вайшешикой.

дящих к нереальным в конечном счете различениям, но Дигнага придал этой аргументации традиционную буддийскую направленность на отрицание.

Эпистемология отрицания по Дигнаге. В спорящих между собой школах Дигнага наделал шуму тем, что свел традиционный силлогизм с пяти членов до трех. Это выглядит как простое устранение избыточности, но данный шаг предполагает сдвиг к более высокому уровню абстракции, а также сосредоточение внимания на логическом ядре и уход от заинтересованности в процедурах спора, что было характерно для школы ньяи. Одновременно Дигнага отказался от традиционного обсуждения уклонений и других некорректных тактических приемов в споре и расширил классификацию силлогистических типов аргументации. Данная трактовка логики стала двигателем последующего развития философских позиций, заменив тяжеловесные компендиумы в стиле *Абхидхармы*. Буддийские «ньяявадины» достигли гораздо большего, чем просто технической реформы логики; они стали самой знаменитой школой в позднем индийском буддизме благодаря своему синтезу буддийских учений и атаке на индуистские школы.

Дигнага критиковал общую эпистемологию школ ньяи, вайшешики и мимансы. Все они придерживались реалистической позиции, считая простое чувственное восприятие основой достоверного познания. Действительно, мимансаки описывали восприятие как физическую передачу светового луча от глаза наблюдателя к объекту, схватывание его формы и возврат к наблюдателю [Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 23]. В школе санхья считалось, что чувства на самом деле уподобляются воспринимаемым объектам; видение предполагает становление цветом, который видится [EIP, 1987, p. 99].

Дигнага свел число источников познания к двум (в перечнях индуистских школ их шесть): чувственное восприятие и следующий из него вывод — умозаключение. Восприятие всегда относится к чему-то конкретному, а поскольку опыт состоит только из конкретных единиц, он неизъясним и является указующей «таковостью». Все слова находятся в царстве постсенсорного умозаключения, и все они являются универсалиями. Как и в весьма традиционном буддийском учении, универсалии не существуют реально; они являются лишь ментальными, иллюзорными продуктами сознания, преодоление которых, как и всех остальных иллюзорных постоянств, возникающих над моментальными скоплениями, составляет просветление.

Самая знаменитая теория Дигнаги состоит в том, что названия являются отрицающими. «Корова» — это просто «не-некорова». Данный тезис мог бы показаться подменной посылки желательным выводом, поскольку некое значение «коровы» уже предполагается в определении. Но Дигнага подчеркивает, что любое название чего бы то ни было является универсалией; оно относится ко всем возможным проявлениям данной вещи (что верно даже в случае собственных имен, поскольку их объекты являются рядом проявлений в потоке опыта). Указывая на что-либо как на «белое», невозможно показать, что знаком со всеми возможными

примерами «белого»; все, что можно сделать — это отграничить данный конкретный опыт от «не-белого» [Stcherbatsky, 1962, vol.1, p. 459-460]. Чистое ощущение — вот все, что существует, а оно всегда конкретно и бессловесно. Вербальная мысль делает его определенным посредством отрицания, проводя дифференциацию между соседними понятиями⁴⁴. Отрицание является определяющей характеристикой мышления, а поскольку само отрицание не должно овеществляться, мышление в конечном счете есть иллюзия. Мышление достоверно только в плане обыденного человеческого опыта в сансаре. На высшем уровне, достигаемом в свете медитации, вещи воспринимаются такими, каковы они на самом деле — мир хрупких мимолетных единичностей⁴⁵.

Дигнага расправляется и с вещной онтологией вайшешики, и с индуистскими теориями языка, и с концепциями вербальных отчетов и вечных звуков мимансы, и с первичностью словесного предложения по Бхартрихари. Философия Дигнаги возникает как диалектическое противопоставление этим позициям, но она также продолжает и достраивает главную предпосылку, принимавшуюся всеми индуистскими школами того времени: реальность чувственного опыта и построение ментального вывода (умозаключения) на его основе. Дигнага радикализует эти концепции, перетолковывая их при помощи традиционных буддийских доктрин моментальности и номинализма, поддерживаемых при его жизни школой саутрантиков. Ответ ньяи был равным образом диалектичен. Ньяя-вайшешика, по-видимому, стала в то время объединенным фронтом; подвергаясь общей атаке со стороны буддистов, наैयाки, возглавляемые Уддйотакарой (ок. 550-600 гг.), стали держать общую оборону. Их ответу на буддийские идеи отрицательности и иллюзорности понятий предстояло еще более преисполниться реализмом. Буддисты, конструируя обыденный мир из отрицания, отвергали мысль, что само отрицание есть реальность; наैयाки добавили не-существование как седьмую категорию к традиционным шести категориям вайшешики [Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 25, 48-49*].

Наैयाки умножили число сущностей, которые они рассматривали как реальные: отношения реальны; отношения между отношениями также реальны. Подобные вопросы стали тем головоломным содержанием, которое в дальнейшем связало буддийских и индуистских философов на протяжении нескольких столетий.

⁴⁴ Учение Дигнаги несколько напоминает структуралистскую теорию языка Соссюра, согласно которой слова обретают свои значения не через указание на примеры, но через обозначение отличий слов друг от друга. Как говорит об этом поздний комментатор Дхармоггара (700-е гг.), чистое ощущение — вот все, что существует; мысль делает его определенным через отрицание; отрицание есть сущность мысли, а не реальности [Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 536].

Здесь Дигнага выражает позицию, эквивалентную позиции Дунса Скота и Вильяма Оккама, говоря, что Бог как идеальное условие познания воспринимает все в его последней конкретности — *haecceitas* (таковости), без искажающих линз универсалий.

* Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. С. 78, 100-101.

тий. Наяики настаивали, что само существование должно существовать; буддисты отрицали это, считая, что существование представляет собой саму невыразимую реальность.

В 600-х гг. перегруппировки в школах ньяи и мимансы стали причиной тех процессов развития, кульминацией которых будет поворотная точка индуистской философии — революция адвайты. Но вначале мы должны вновь пройти по тем же следам, чтобы проанализировать второе измерение индуистско-буддийского взаимодействия — аспект онтологии.

Соперничающие космологии элементов

Давайте вернемся к столетиям после возникновения буддизма. В основных упанишадах, датируемых примерно 200 г. н. э., описывается огромное разнообразие позиций брахманских интеллектуалов, вовлеченных в нескончаемые споры. Мы видим великое множество отдельных мудрецов, причем ни одна из существенных позиций не завоевала внимания, достаточного для обретения таким мудрецом продолжительной славы. Задача достижения интеллектуального успеха состоит в нахождении отличительной позиции перед лицом своих соперников; брахманские философы данного периода не смогли выстоять в путанице подрывающих друг друга позиций. Первым движением, сумевшим отвоевать особый сектор данного поля, стала ньяя с ее учебниками по тактикам спора. Одновременно философы ньяи были участниками принципиальных дебатов по онтологическим вопросам; в сутрах ньяи выражались особые позиции относительно элементов, составляющих вселенную, и в этом плане наяики пересекались с другими философами, особенно из школы вайшешики, также консолидирующейся и выделяющейся из путаницы упанишадских позиций. Третьей позицией, самосознание которой постепенно кристаллизовалось в это время, являлась санкхья. Данные позиции в конце концов становились более отчетливыми и более знаменитыми, по мере того как они, противостоя друг другу, разделяли интеллектуальное поле: плюралистический реализм ньяи и вайшешики против тенденций парменидовского толка, заявленных в санкхье.

Все вышеизложенное имело место на индуистской стороне данного поля — у ортодоксальных в религиозном отношении брахманов; настоящими интеллектуальными лидерами в то время были буддисты, и именно буддийская онтология и сотериология (учение о спасении) устанавливали стиль, в рамках которого возникали индуистские направления философии. Существует потрясающее сходство между схоластикой *Абхидхармы*, развитой около 300 г. до н. э., и перегруппировками позднейших упанишадских философий в ньяе, вайшешике и санкхье. Каждая из этих позиций является философской концепцией элементов; здесь перечисляется все то, что составляет космос, пусть даже в конкурирующих перечнях, причем с повышением ясности и эксплицитной выраженности онтологических

допущений. В рамках данных позиций перечни <элементов мироздания> постоянно удлиннялись и делались все более систематизированными, что кажется результатом взаимных подражаний. В некоторых упанишадах, особенно в самых ранних, выражена склонность к поиску единственной, последней составляющей вселенной, но эти монистские напряжения преодолевались схоластической тенденцией, как будто вызванной состязанием: у кого будет самый исчерпывающий перечень всех вещей, упоминавшихся различными философами в качестве составляющих мироздание.

Реализм множественных субстанций в вайшешике. *«Вайшешика-сутры»* появлялись в период около 100 г. н. э.; корни прослеживаются более ранние, но «ортодоксальная» интерпретация этих книг как текстов отдельной последовательной школы появилась около 500 г. н. э. благодаря Прашастападе. Возникновение отчетливой позиции реконструировано как прохождение следующих фаз:

- 1) философия природы со списками (перво)элементов;
- 2) теория атомов в механистической вселенной;
- 3) более абстрактное учение об онтологических категориях, появляющееся из попыток совместить и упорядочить различные перечни элементов;
- 4) наконец, реорганизация прежней философии природы согласно шести категориям, возможно, проведенная самим Прашастападой [Frauwallner, 1953—1956; Halbfass, 1922, p. 75-78].

В раннем слое содержания *«Вайшешика-сутр»*, как представляется, имелось лишь три категории: субстанция, качество и движение. К этому физическому описанию вселенной позже были добавлены еще три категории: универсалии (или роды), единичности (виды или универсалии меньшего масштаба) и отношение присущности. Вероятно, эти позднейшие категории появились в спорах о природе отношений между начальными категориями; присущность, по-видимому, была добавлена для объяснения отношения между субстанциями и их атрибутами или между субстанциями и их универсальным родом. На основе построенных категорий составлялись дальнейшие перечни, включающие 24 качества или около того, что делалось в стиле, который, не боясь ошибиться, можно считать подобным буддийской *Абхидхарме*.

Поле интеллектуального внимания задается темой и стилем аргументации. Затем оно делится на оппозиции в соответствии с существенными различиями в этом пространстве. Ранняя вайшешика овеществляла качества, вызывая критику со стороны буддистов и джайнов: каким образом некий субстрат из голых, бескачественных субстанций может быть локусом скорее одних качеств или универсалий, а не других [Halbfass, 1992, p. 94-99]. Прашастапада пытался обойти эти трудности, переопределяя субстанцию как всего лишь носителя атрибутов. Такой ход не остановил поток критики, но открыл новый горизонт благодаря отделению космологических измерений понятий от логических. Комментарий Прашастапады заслонил первоначальные *«Вайшешика-сутры»* и стал главным

движущим началом позднейших комментариев, которые и составили линию преемственности данной школы. Вайшешика оставалась уязвимой для последующих нападок, но именно потому и гарантировалась ее значительность в интеллектуальном поле, где она выгородила для себя ультрареалистскую позицию, расширяла ее и сталкивалась при этом с последовательным рядом оппонентов.

Дуализм санкхьи. Конкурирующая философия категорий получила известность⁴⁶ как санкхья, название которой означает перечисление, или категоризацию. Как философская позиция санкхья формировалась в период упанишад, будучи тогда «мешком всякой всячины» из разнородных понятий, частью — абстракций, частью — мифологических персонификаций. Эта позиция постепенно выкристаллизовалась как дуализм *Пракрити* и *Пуруши* — двух мировых субстанций, грубо говоря материи и духа, что напоминает о мифологическом порождении мира из соития богини и бога⁴⁷. В течение многих поколений развивалась узнаваемая интеллектуальная фракция, специализирующаяся на данном типе перечисления <субстанций> и, по-видимому, проходившая через некий ряд соперничавших версий. Санкхья, упоминаемая в «Гите», в разных местах «Махабхараты» и известная буддистам около 100 г. н. э., еще не устоялась как отчетливый дуализм. Упор все еще делался на единственном всеохватном верховном принципе. Имелось восемь *Пракрити* вместо монистической материальной субстанции; перечень категорий, составлявших мироздание, не был еще так детально разработан, как это сделали позже [EIP, 1987, p. 121-122]. Расплывчатая поотосанкхья превращалась в осознанную философскую систему, возможно, в руках Панчашикхи ок. 200 г. н. э. и определенно благодаря Варшаганье (начало 300-х гг.) и Виндхьявасину, которых мы находим спорящими с буддистами в кружке Васубандху. Около 400 г. Ишваракришна, уточняя философские вопросы, очевидно в ответ на критику со стороны буддистов и представителей вайшешики, разработал версию санкхьи, ставшую канонической. В следующем

⁴⁶ [EIP, 1987, p. 4]; ранняя версия была известна просто как «шестьдесят тем». Довольно похожая деятельность подразумевается в самом имени «вайшешика», которое первоначально, вероятно, означало «тех, кто делает различения» [Halbfass, 1992, p. 272-273]. Перечни санкхьи во многих деталях сходны со списками в буддийской *Лбхидхарме*. Санкхья как философия «перечисления», по-видимому, избрала полем своей деятельности координацию различных перечней такого сорта, устанавливая параллели, а также развертывая дальнейшие категории из более основных порождающих категорий. Позднейшие списки создавались пересечением классификаций, что приводило в результате к мегасистемам из 28, 50 или более единиц.

«Пуруша» является старым понятием. В «Ригведе» это первый Человек, из разделения тела которого получилась вселенная; в «Брюсадарацьяка-упанишаде» Пуруша отождествляется с атманом, делящим себя на мужчину и женщину, от соития которых произошли все виды живых существ. *Пракрити* — материальная природа — в конечном счете отождествляется с женским началом, тогда как *Пуруша* становится множественностью индивидуальных душ-субстанций. В тантрическом культе йоги, ставшем популярным после 800 г. н. э., обнаженная женщина, вступающая в половой акт с йогином (во внутренней визуализации или же во плоти), считается инкарнацией *Пракрити* [Eliade, 1969, p. 259].

поколении конкурировавшие версии санкхьи, такие как версия Мадхавы, стали считаться «еретическими» и впоследствии утратили позиции в пространстве внимания [EIP, 1987, p. 148].

Уникальную черту зрелой философской системы санкхьи составляло жесткое отделение в ней царства *Пуруши* от материального мира; дух просто взирает как некое свидетельствующее сознание, освещающее <мир>, но без какого-либо вмешательства в это царство различий. *Пракрити* рассматривалась как источник, из которого происходил весь феноменальный мир, включая даже различающий интеллект, «я» и разум,— тем самым придавая данной части санкхьи весьма материалистическую и редукционистскую окраску.

По мере того как санкхья обрела свою форму в пространстве философского внимания, предметом критики становилась свойственная санкхье метафорическая образность. Буддисты насмехались над несоответствием между ее монистическими и плюралистическими тенденциями [Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 18]. *Пуруша* считается чистым неизменным светом сознания, взирающим на развертывание *Пракрити* и не вмешивающимся в него; но как может быть объяснена связь между двумя субстанциями? Что касается *Пуруши* — к^ак можно считать, что он состоит из недифференцированной субстанции и вместе с тем разделен на множественность индивидуальных душ? Что касается *Пракрити* — как объяснить, почему материя начинает изменяться, развертываться и почему в конце концов она прекращает это делать? Проблема еще более обостряется, поскольку в санкхье выстраивается сходная с парменидовской онтологическая аргументация неподвижности и самодостаточности бытия. Уже в «*Гите*» развивается соответствующий довод: «Из несуществующего ничего и не будет; из существующего ничто не прекратится)*; а мысливший вполне в духе санкхьи философ Варшаганья считал, что «нет ни начала тому, чего нет, ни разрушения тому, что есть» [Halbfass, 1992, p. 59]. Несовместимость данной позиции с концепцией динамической вселенной и с отношениями между многообразными субстанциями и модусами давала благодатную почву для критики. В ходе этих битв санкхья заняла весьма видное положение в пространстве внимания.

Санкхья становилась основной философией народного индуизма благодаря рационализации его мифологического наследия. Одним из воспринятых ингредиентов (который имеется и в современной махаяне) стала идея периодических творения и разрушения мира через бесконечный круг *кальп* — мировых эпох. В рационализированной версии санкхьи примиряла это представление с постоянством парменидовской субстанции при помощи разработанных понятий потенциальности и латентности. *Пракрити* всегда остается собой, она просто испускает мир действительности или забирает его назад, подобно черепахе, которая высвобождает или втягивает свои лапы [Halbfass, 1992, p. 56-61]. Теперь потенциальность (*гуакти*) становится следующим полем для философских битв. Вайшешика приняла противоположную позицию по сравнению с санкхьей, полагая плюрализм

сущностей с максимальной их различимостью в меняющемся времени; здесь признается уже не латентность, а постоянное появление новых сочетаний, составляющих новые реальности, целостности, которые существуют вне и над своими частями. Поздний философ вайшешики — Удайна (ок. 1000 г.) зашел еще дальше, утверждая, что дерево, у которого отрубили ветку, становится совершенно новым деревом [Halbfass, 1992, p. 94].

Потенциальность и онтологический плюрализм. Спор между санкхьей и вайшешикой обусловил значимость той темы, которая воспроизводилась в разных расстановках монистических и плюралистических позиций индийской философии на протяжении более тысячи лет. В ортодоксальной версии Ишваракришны санкхья придерживалась позиции *самкаръявады*: следствие предсуществует в своей материальной причине. Вайшешика же проводила позицию *асамкаръявады*, отрицающей, что отдельные сущности могли быть связаны таким образом, поскольку это сводило бы одну сущность к другой. Здесь индуистские философы вновь разрабатывали конфликт, ранее возникший среди буддистов. Уже в начальный период *Лбхидхармы* буддийские фракции утверждали взаимозависимость возникновения <вещей>: сарвастивадины считали, что прошлое, настоящее и будущее — все существуют сами по себе как моментальные точки-мгновения в пространстве-времени; кашьяпьяки рассуждали о типах существования во времени, принимающих форму следствий, присущих чему-то ранее существовавшему. Ближе к эпохе диспутов между санкхьей и вайшешикой мадхьямики вообще отменили реальность времени, а также любой субстанции, которой может быть присуща причинность; противоположная позиция была принята школой йогачаров, с точки зрения которых сознание, будучи «сокровищницей» и содержа в себе семена всего возможного опыта, предполагает наличие предсуществующих потенциальностей в безграничном масштабе.

Санкхья и вайшешика воспроизводили буддийское проблемное пространство на индуистской стороне интеллектуального поля, но они сохраняли свое отчетливо небуддийское самосознание, пробуя различные сочетания из общей копилки философских ингредиентов. Санкхья разделяла буддийскую нелюбовь к овеществлению качеств, равно как и буддийское чувство иллюзорности манифестируемого мира явлений, но отличалась полаганием неизменной субстанции позади него, вернее — двух таких субстанций. Позиция вайшешики напоминала буддийское учение о постоянно меняющихся скоплениях-агрегатах, собирающихся и распадающихся с течением времени, но вайшешика утверждала при этом свою отдельность, признавая реальность всех разновидностей физических и метафизических сущностей. Санкхья и вайшешика были почти обратными образами друг друга в их отношениях к буддийским доктринам. С другой стороны, поздняя ньяя-вайшешика (Шридарма, ок. 900-х гг., Удайна, ок. 1000 г.) восприняла представление о потенциальности [Halbfass, 1992, p. 57-58]. К тому времени санкхья истоцилась и больше уже не считалась соперницей, а заботой приверженцев

вайшешики стало максимальное противопоставление своей позиции буддийским идеям моментальноеTM. В характерном для вайшешики духе они делали это, овеществляя потенциальность и добавляя ее к перечню элементов, составляющих вселенную. Такой ход вполне соответствовал линии ньяи-вайшешики: каждый спор вел к расширению состава категорий в их реалистской системе.

Санкхья, как и йога, которая по текстам стала с ней ассоциироваться, имела большее влияние на народную индуистскую культуру, чем на философские круги; величайшая привлекательность санкхьи состояла в мифологическом остатке ее понятий и метафор⁴⁸. Неуклюжие в техническом отношении и требующие большой памяти списки перечислений в санкхье слишком сильно перекрывались с подобными же классификационными системами ньяи-вайшешики и нескольких буддийских позиций. Более значительными в интеллектуальном поле стали новейшие системы, выставившие новые базовые объединяющие принципы на более высоком уровне абстракции. Революция адвайты вытеснила санкхью из строя активных позиций, заимствуя ее аргументы для своей *самкарьи*, а также ее терминологию, одновременно устраняя смущающие моменты несообразности дуализма санкхьи и трансформируя ее парменидовскую позицию в более чистый монизм. В дальнейшем появлялись отдельные комментаторы санкхьи, но они кажутся весьма отдалившимися от ее первоначальной системы и не особенно уверенными в том, что она собой представляла. Примерно после 600-700-х гг. санкхья не отвечает больше на критику извне, как это подобает живой философской позиции; она превращается в неподвижный памятник [EIP, 1987, p. 16, 29-30, 45].

Онтология мимолетных точек-мгновений. В стане буддизма следствия вызова, сделанного санкхьей, усматриваются в идеях Васубандху И. Почему величайшее творчество школ хинаяны обнаруживается гораздо позже, чем творчество величайших философий махаяны — мадхьямики в 100-х гг. н. э. и идеализма йогачаров в 300-х гг.? Нагарджуна в явной форме критиковал и реализм сущностей у сарвастивадинов, и номинализм саутрантиков; мадхьямика всерьез

⁴⁸ «Йога-сутры», составленные около 500 г. н. э., отличались от прежних собраний сутр по медитативной практике привлечением детально развернутой метафизики из санкхьи и добавлением индуистского теизма. Классическая санкхья, вершину которой представлял Ишваракришна, была атеистической, направленной на натуралистическую космологию, которая появлялась в связи с подъемом уровня абстракции по отношению к достижениям мифологической традиции антропоморфных мировых (перво)элементов. Сочетание йоги и санкхьи возвысило индуистское самосознание обеих позиций. До того времени медитация йоги обычно отождествлялась с буддийской; название школы «йогачара» просто означало «те, кто медитируют». Философы-интеллектуалы смотрели свысока на этот весьма эклектичный индуистский синкретизм. В 700-х гг. Харибхадра еще не считал йогу одной из «шести даршан»; к тому времени (примерно 1400 г.), когда она начинает стандартно упоминаться, йога обычно смешивается в одном разделе с теми позициями, которые уже перестали активно действовать в интеллектуальном плане. Шанкара в 700-х гг. полагал медитацию йоги полезной главным образом «людям с замедленным пониманием» и считал ее идеи множественности душ и их последовательности, через которую медитирующий восходит от материи к атману, препятствиями для понимания истинной не двойственной реальности [Halbfass, 1991, p. 226].

притязала на отказ от философии в пользу достижения нирваны как отличительного знака первоначального буддизма. Тем не менее Васубандху II (ок. 400-480 гг.) свел вместе данные ингредиенты для мощной интеллектуальной контратаки со стороны хинаяны. Именно его сеть, в большей мере чем сети мадхьямиков и йогачаров, породила величайшее творчество; онтология хрупких мимолетных точек-мгновений, разработанная великими логиками Дигнагой и Дхармакирти, стала результатом развития абхидхармистской метафизики Васубандху.

Динамику данной ситуации я бы восстановил следующим образом. Индуисты осуществляли свою атаку, продвигаясь в центральное пространство внимания, занятое буддийскими школами. В этом центре, хотя мадхьямики и оставались творческим движением в течение предыдущих столетий, консервативные секты «хинаяны» все еще были более многочисленными в институциональном плане. Поэтому, когда индуистские философы, такие как Виндхьявасин, Ишваракришна, Ватсьяна и Бхартрихари, сделали свои интеллектуальные ходы, школы, с которыми им с наибольшей вероятностью предстояло столкнуться, являлись школами саутрантиков и сарвастивадинов. Васубандху II, со стороны буддизма вошедший в соприкосновение с другими школами в ситуации вызова со стороны ньяи и грамматиков, служил также центром этой дополнительной линии сетевого контакта с индуистскими философами. Виндхьявасин (№ 68 на рис. 5.4) — лидер философской санкхьи в ее зрелой фазе — одержал победу в споре над буддистом-саутрантиком (67 там же), который оказался учителем Васубандху II; Васубандху, как утверждалось позднее, в свою очередь победил Виндхьявасина [EIP, 1987, р. 11-12, 135]. Крайний номинализм саутрантиков был разоблачен субстанциональной философией санкхьи. Васубандху стал знаменит успешным ответом на вызов своему учителю.

Ответный ход Васубандху состоял в обновлении идущей от *Лбхидхармы* субстанциональной философии сарвастивадинов со всем ее престижем сохраняющейся долгое время философской «корзины» буддийского писания; причем обновление это состояло во множестве поправок в направлении принятия идей школы саутрантиков, в которой Васубандху обучался. Васубандху повысил уровень абстракции, перетолковывая прежний схоластический перечень разнородных категорий, которым ранее придавалась реальность как элементам мироздания. Сплав эссенциализма и номинализма был осуществлен через определение одних элементов как точек-мгновений, а других — как понятий/Субстанции считались тождественными вспышкам причинной энергии во времени; но теперь они уже отличались от «бессильных» элементов, которые ускользали из цепи кармической причинности скорее через завоевание эпистемологического царства познания, чем онтологического плана бытия [Potter, 1976, р. 130-137; Nakamura, 1980; Dutt, 1962, р. 291]. То, что эта эпистемологизация была контратакой против индуистов, подтверждается критикой, которую вел ученик Васубандху — сарвастивадин Гунамати (№ 73 на рис. 5.4), в отношении приверженцев санкхьи,

вайшешики и джайнизма, причем критика некоторых из них велась в форме непосредственных личных споров. С того времени *«Абхидхармакоше»*, разработанной Васубандху, предстояло стать классическим утверждением почти 800-летней традиции *Абхидхармы*.

Теперь мы видим перегруппировку и на буддийской стороне данного интеллектуального поля. Прежние соперники — саутрантика и сарвастивада — становятся объединенным фронтом, хотя некоторые искры, отлетевшие от слияния школ, заблистали благодаря попыткам дать бой соответствующим учениям со стороны более традиционалистских сарвастивадинов (таких как Сангхабхара в Кашмире). Творческий поток махаяны был остановлен; некоторые обращаются в сарвастиваду и начинают нападать на махаяну (например, Гуньяпрабха [Dutt, 1962, p. 292]). Другие используют новое интеллектуальное оружие Васубандху для присоединения йогачары. Прежние элементный реализм и чистый идеализм совместно используются в связующих позициях позднейших поколений, например у Стхираматти. Дхармапала, входивший в главную линию преемственности учителей Наланды, своему лагерю махаяны пытается сообщить престиж *«Абхидхармакоши»* Васубандху, толкуя это учение с помощью системы категориальных линз идеализма йогачаров. В 630-х гг. именно с этой линией преемственности сталкивается китайский паломник Сюаньцзан, вернувшийся в Китай с усвоенной сверхтонченной системой йогачары, названной школой фа-сян(-цзун).

Синтез Дхармакирти. Величайший интеллектуальный успех в этом потоке творческой энергии буддийского лагеря в Наланде, куда сходились все сети, достался Дхармакирти (ок. 650 г.). Он отвечал на вызовы, как направленные против буддизма, так и возникающие внутри него, посредством очищения и синтеза его главных философских доктрин. Против атаки консервативной мадхьямики, принятой с помощью новой логики, Дхармакирти выставил подлежащие расширению и уточнению логические новшества Дигнаги, используя их как некую форму, в которую он отливал свою собственную субстанциональную философию. Данная философия оставалась по существу прежней онтологией сарвастивады-саутрантики, утверждавшей точки-мгновения, но лишенной оболочки напругающих память классификаций, которые делали схоластику *Абхидхармы* столь утомительной. Дхармакирти искоренил последние следы реализма, сводя каждый элемент к нереальности. Он настаивал, что буддийскому учению о скоплениях-агрегатах предстоит выстоять как крайней противоположности реализму индуистского лагеря, и в этом отношении Дхармакирти смещался в направлении йогачаров. Самый творческий его ход состоял в использовании интеллектуальных орудий мадхьямики для выхода за пределы как реализма, так и идеализма.

Все строится на значении бытия, существования или реальности — терминов, используемых Дхармакирти в качестве взаимозаменяемых. Реальность есть то, что действительно причинным образом. Реальный огонь есть то, что сжига-

ет: он является действием, а не сущностью. Нет ничего, кроме цепи взаимозависимого возникновения — классического учения Будды, использованного Нагарджуной для демонстрации того, что ничто не имеет какой-либо собственной сущности. Поток изменения не может быть разбит на конечные элементы, мелкие статические единицы с соединяющих их движением; нет ничего, кроме самой причинности [Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 85-91; Halbfass, 1992, p. 165]. Наши представления о сущностях — это не реальность, а всего лишь ментальные конструкции, различения, привнесенные разумом, что согласуется с доктриной Дигнаги об отрицающем характере различений.

Схоластика *Абхидхармы* включала время и пространство как реальные элементы вселенной; фактически сарвастивада склонялась к отождествлению пустого пространства, или эфира, с нирваной как целью медитации [Conze, 1962, p. 164-165]. Идеализм йогачары, порывая с этим панреализмом разнородностей, отверг реальность внешнего мира, в том числе реальность времени и пространства. Дхармакирти применял свой критерий: поскольку реально то, что имеет причинную силу, время и пространство являются нереальными конструктами, без какой-либо действительности, кроме «таковости» сиюминутных точек-мгновений. Далее Дхармакирти подверг время и пространство диалектическому разложению, в чем-то сходному с критикой Лейбницем «лабиринта континуума»; нельзя сказать, что имеется продолжающаяся, протяженная «вещь», которая лишь входит в существование и выходит из него, не производя даже причинных импульсов между состояниями покоя. Протяженность и продолжительность, как и все понятия, являются просто различениями, положенными рассудком. Дхармакирти сообщил буддизму характер и идеализма, и реализма. Мир существует реально, это не просто порождение рассудка; ментальным образом сконструирован именно обыденный мир отдельных и продолжающихся во времени объектов, а вовсе не невыразимая «таковость» реальности. Из-за синтезирующей искусности Дхармакирти последующие комментаторы и историки буддийской философии относили его ко множеству различных лагерей.

Дхармакирти воссоединял буддизм в форме, максимально противоположной господствующим позициям индуистской философии, сложившимся к тому времени; тогда еще продолжался до-адвайтский период, когда индуисты стояли на реалистской стороне интеллектуального поля ^{49 ж т}. На критику со стороны ньяи, заявленную Уддйотакарой, — является ли реальной сама причинная действительность — буддист отвечает, что реальность не является каким-то устойчивым качеством, которое может добавляться; быть реальным значит только быть

⁴⁹ Поскольку ретроспективно образ индийской философии столь значительно окрашен позднейшим господством адвайты, стоит подчеркнуть, что все остальные пять *даршан*, существовавшие до 700 г. н. э., были по меньшей мере частично материалистическими и включали чувственное восприятие как один из достоверных источников познания.

причинно действенным, излишне добавлять, что причинная действенность является причинно действенной. Таким же образом нет ничего заумного в утверждении, что не-существование не существует; ведь это всего лишь имя, «цветок в небесах» [Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 90]. Нет никакого различия между реалиями и моментами, производящими следующую реалию; нельзя сказать, что ментальность имеет какую-либо продолжительность в реальности. Она имеет смысл только в царстве ментальных умозаключений.

Синтез Дхармакирти является вершиной буддийской философии, причем появившейся в тот момент, когда в институциональном отношении данная традиция увядала. Наланда все еще шумела, подбадриваемая космополитическими вторжениями брахманов и учеников из мирян, но заброшенные ступы зарастали бурьяном, причем не только в южной, но и в северной Индии. Дхармакирти является последней вспышкой факела, которому предстоит погаснуть, соевой Минервы, летающей в сумерках,— синтетическим творчеством в ситуации, когда иссякающая институциональная основа уже принуждает ставить оборонительные задачи. Сам Дхармакирти был буддистом-мирянином, не благочестивым монахом, и в его личной интонации звучат скорее светские амбиции, чем жажда спасения. В завершающей строфе своего величественного труда он сетует на нехватку интеллектуалов, способных следовать его философии: «Мой труд не найдет в этом мире никого, кто бы мог с легкостью постичь глубину его суждений. Он растворится и исчезнет вместе со мной, подобно реке в океане». Тибетский историк пишет, что, когда Дхармакирти окончил свой труд, его ученики не выказали никакого одобрения, а его недруги «привязали листья (рукопись была выполнена на пальмовых листьях) к хвосту собаки и пустили ее бегать по городским улицам, пока листья не разлетелись во все стороны» [Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 35-36]. Фактически же Дхармакирти в конце концов стал считаться господствующим среди ведущих философов последнего поколения индийского буддизма. Но его пессимизм был пророческим. Покинув Наланду, он ушел на покой к себе домой на юг, где основал монастырь. Следующим добившимся успеха брахманским учеником из южных краев стал Шанкара, и когда он появился на севере Индии, оставалось только растаскивать остатки умирающего буддизма.

Двойная революция в индуистской философии: ультрареализм мимансы и не-дуализм веданты

В конце 700-х гг. индуистская философия перемещается в центр интеллектуального пространства. До этого времени там господствовали буддисты, и предложенные ими новшества порождают теперь ответы, направленные на имитацию или контратаку. Отныне индуизм обретает свое пространство, а динамические процессы творчества ведут к расколам и приспособлениям уже среди индуистских школ. На стороне индуизма возникают две новых основных позиции:

реализм мимансы и не-дуалистическая адвайта-веданта. Перед нами по-настоящему новые философские направления, хотя в них обоих и утверждаются связи с древнейшими учениями; данные направления возникают в процессе создания сосредоточенной на ведах идеологии, которая является определяющей характеристикой «индуизма». В них устанавливается новый стандарт утонченных рассуждений в рамках индуистской философии, заслоняющих санкхью как своего рода любительщину и толкающих ньяю-вайшешику к выходу на новый уровень аргументации для сохранения своего статуса.

Появление философских школ мимансы и адвайты приводит к перегруппировке сетей. В период господства буддизма одно из преимуществ последнего состояло в том, что его организации фокусировали центр интеллектуального внимания, прежде всего в северных хартлендах главных империй. Индуистское доминирование на юге дало не очень много последствий в интеллектуальном плане, поскольку здесь находились «провинции», отдаленные от культурных центров с высоким престижем, слишком разбросанные для привлечения к себе фокусированного внимания. Подъем индуизма в области абстрактной философии (не народной литературы и религии, которые были развиты столетиями ранее) начинается, когда ведущие индуистские философы входят в прямой контакт с буддийскими интеллектуальными сетями.

При жизни поколений около 700-х гг. особенно зримым становится индуистское вторжение на традиционно буддийские территории. Гаудапада, предполагаемый учитель учителя Шанкары, живет в северной Бенгалии, давнишней цитадели буддизма. Кумарила, представивший вместе со своим соперником Прабхакарой новую версию мимансы, проживает в районе среднего течения Ганга, возможно в Аллахабаде; среди его учеников предположительно был Мандана Мишра, неоднократно направлявшийся своим престарелым учителем к Шанкаре для ведения с ним споров⁵⁰. В эту сеть входит и сам Шанкара — тогда еще юноша из южной Индии, — появившийся в центре Индии для обучения в священном городе Варанаси и споров с буддистами в их собственных монастырях; Шанкара оставляет после себя целый ряд знаменитых учеников. Впервые в данной сети становятся заметны группы выдающихся индуистских философов, сравнимых с крупными буддийскими интеллектуалами последних столетий, что воспроизводит общемировую модель, согласно которой наиболее влиятельные мыслители обычно появляются в группах, основанных на личных контактах. С этого времени и до подъема вишнуизма на юге примерно в 1100 г., насколько мы можем проследить местонахождение философов, большая часть интеллектуальной активности индуистских философских направлений имеет место в старых цитаделях

⁵⁰ [EIP, 1981, p. 15-16, 177, 346.] Как обычно, идут споры о подлинности этих контактов. Я здесь следую за Поттером [EIP, 1981], датирующим жизнь Шанкары началом 700-х гг., хотя традиционными датировками являются 788-820 гг. См. также: [Wood, 1990, p. 38, 47; Isayeva, 1993, p. 83-87].

буддизма. В 800-900-х гг. великие философы ньяи-вайшешики находятся в Кашмире — прежней территории сарвастивадинов; в то же самое время идет подъем кашмирского шиваизма и шактизма. Митхила в Бихаре стала центром индуистской философии, бросая вызов находящейся неподалеку Наланде. Здесь живет Мандана Мишра в период <интеллектуальных> революций адвайты-мимансы 700-х гг.; в 900-х гг. обнаруживаем здесь великого создателя синкретического учения Вачаспати Мишру; а с 900-х и вплоть до 1300-х гг. это место становится центром для большинства ведущих представителей ньяи-вайшешики. Нео-ньяя также вырастает здесь до начала своего перемещения вниз по реке в Бенгалию.

Поколения основателей новой мимансы и приверженцы адвайты тесно связаны с буддистами. Гаудапада известен как обращенный в индуизм бывший сторонник махаяны; согласно некоторым свидетельствам, он также писал комментариев в духе санкхьи, до того как стать приверженцем адвайты-веданты [EIP, 1981, p. 104; EIP, 1987, p. 209-210]. Другими словами, Гаудапада находился как бы на пересечении прежней ведущей индуистской философии — санкхьи — и того направления буддийского интеллектуального мира, которому бросали вызов последователи Васубандху, — антиконцептуализма мадхьямики. Гаудапада (или ряд авторов, составивших текст, известный под его именем) наметил новые горизонты в индуистской части интеллектуального пространства — антиконцептуализм, претендующий на ортодоксальную укорененность в упанишадах⁵¹. Интеллектуальные "революции" происходят путем одновременного перестраивания противостоящих сторон понятийного пространства, а движение к адвайте осуществляется параллельно с развитием самого крайнего реализма в индийской философии у мимансаков Кумарилы и Прабхакары.

Шанкара соединяет обе эти цепочки. Собирая, выбирая и перестраивая идеи, он расщепляет мимансу изнутри. Таким образом, у нас имеются уже две прошедшие подряд революции: «революция мимансы», поверх ведической экзегезы прорывающаяся к реализму, в котором онтологические сущности умножаются до крайней степени; и «революция внутри революции мимансы», в которой адвайта явным образом отвергает реализм. И вновь здесь имеет место творчество через отрицание — идущие одно за другим движения к противоположным пределам. Благодаря всем своим атакам на буддизм ранняя адвайта завоевывает буддийское понятийное пространство. До 600-х или 700-х гг. значительные философские направления индуизма (санкхья, вайшешика, различные формы наивного теизма) находились на плюралистической и материалистической стороне поля; буддисты

⁵¹ Знаменитый комментарий Гаудапады относился к «Мандукье» (ок. 200 н. э.) — упанишаде, наиболее подверженной влиянию буддизма. Данная упанишада также была посвящена культу мантры *аум*, который, как мы видели, несколькими поколениями ранее на пересечении буддийских и индуистских линий преемственности защищал Бхартрихари. В своем комментарии на этот текст Шанкара явно вставлял терминологию брахманической веданты [Isayeva, 1993, p. 61]. О составной природе «Гаудапады-Карик» и ее отношении к буддизму см.: [King, 1995].

махаяны — вот кто занимал сторону охватывающего монизма, идеализма и пан-иллюзионизма. Здесь мы видим результат долговременного идейного смещения в философском центре притяжения в рамках буддизма. В течение столетий буддийского институционального господства на реалистской стороне находились классические философские течения хиньяны, с ведущей ролью плюрализма мимолетных мировых элементов у сарвастивадинов. Сдвиг начинается, когда реализму *Лбхидхармы* бросают вызов мадхьямика и йогачара, но они не вытесняют его полностью. Поворотная точка достигается тогда, когда буддизм начинает уступать область реалистических элементарных космологий. Уже во время первых волн атаки со стороны индуистов ответ буддистов состоял в их дистанцировании от реализма, представляемого санкхей и ньяей-вайшешикой. Пересмотр *Абхидхармы*, осуществленный Васубандху II, и развитие этих результатов в духе анти-концептуализма Дигнагой и Дхармакирти приближают плюралистическую ветвь к той позиции, которая рассматривает обыденный мир как иллюзорный. Вершиной буддийской философии, как это и бывает столь часто, является творчество в ходе перегруппировки во время великого интеллектуального отступления.

Гаудапада, Мандана и Шанкара завоевывают теперь монистическую часть поля, причем с помощью понятийных орудий буддийской философии, очевидно освоенных благодаря прямому контакту с буддийским лагерем. Умирая в институциональном плане, буддизм оставляет груды того, что подбирают его враги. Как изощренная диалектика буддизма, так и его четкая онтология составляют основу для последователей, которые уже принадлежат стану индуизма.

Миманса как реакционный радикализм. Давайте вначале рассмотрим революцию мимансы, а затем перейдем к гиперреволюции адвайты. Миманса формируется как узкая техническая область толкования старых вед, в которой обсуждаются сомнительные моменты (*мимансатмы*) в проведении жертвоприношений; здесь продолжается деятельность тех, кто составлял тексты-брахманы и высмеивал абстрактные дискуссии упанишадских интеллектуалов [Chattopadhyaya, 1979, vol. 1, p. 157-161, 188]. Мимансаки обрели собственное философское самосознание по мере того, как более острым становилось их противостояние другим брахманистским школам. Мимансаки придерживались наиболее консервативных взглядов, утверждая, что роль брахманов состоит исключительно в организации и проведении обрядов. Тем не менее, по мере того как мимансаки втягивались в пространство интеллектуального внимания, необходимость защищать эту внешне консервативную позицию приводила мимансу к новшествам, причем по своему существу весьма радикальным. Такова общая диалектика интеллектуальной истории; вновь тот же тип динамики мы видим у социально реакционных, но интеллектуально радикальных неоконфуцианцев Китая эпохи Сун, в новаторских школах «древнего учения» и «национального учения» в Японии в эпоху Токугава, у европейских философов Нового времени и современности, выступавших против Просвещения и позитивизма В случае Индии у нас есть доказательство того, что

осознающая себя идеология, благосклонная к новшествам, не является непременно творчеством; напротив, преклонение перед якобы вечной традицией вполне может быть творческим, поскольку сама традиция всегда толкуется в контексте настоящего. Будучи конституированы как часть силового поля, консерваторы при изменении в стане своих противников не могут сами оставаться неизменными.

Ранние мимансаки развивали поддерживающуюся саму себя идеологию — учение о наличии у вед абсолютного авторитета; для подкрепления ее они заявляли теорию о том, что сами звуки, составляющие тексты вед, являются вечными. Реагируя на теистическое поклонение в небрахманских культах противников жертвоприношений, мимансаки стали отъявленными атеистами. Шабара — первый комментатор сутр мимансы (писавший ок. 200 г. н. э., в период кристаллизации законнической и других индуистских школ) — утверждал, что боги являются всего лишь именами, звуками мантр, произносимыми в обрядах [Chattopadhyaya, 1979, vol. 1, p. 206]. Ко времени Кумарилы эта аргументация была расширена до отрицания творения Богом мира, поскольку мир стал считаться вечным, а трансцендентный и нераздельный <внутри себя> Бог не нуждался бы в творении чего бы то ни было, не говоря уж о мире несовершенств и горестей; здесь также была отвергнута ценность спасения, которое может состоять лишь в безрадостной бессознательности камня [Raju, 1985, p. 58-61]. Более того, цель религиозного жертвоприношения состоит в стяжании вполне земного богатства и наслаждения; этическое поведение не заменяет этот путь накопления благ и достоинств.

Представитель ранней мимансы «Джаймини» (возможно, мифическая фигура, которую относят к периоду между 200 г. до н. э. и 200 г. н. э.) — консервативный брахман, отрицавший новые теистические течения, утверждал, что награды не даются богами, но появляются в результате самих актов жертвоприношений [Clooney, 1990]. Такая аргументация поднимала вопрос, каким образом обряды могут приводить к будущим последствиям, особенно когда противостоявшие школы стали развивать свои теории причинности? Как может иметь место причинная связь, если имеется временной интервал между причиной и результатом? Мимансаки, защищая представление об обрядах, характерное для первобытной магии, от имплицитного идеализма символических или моральных толкований обрядов, смещались к реалистской стороне философского поля. Неявным образом они приняли позицию *асаткарьявады*, разделявшейся буддистами и ньяей-вайшешикой (в оппозиции санхье) и состоявшей в том, что следствия отделены от причин, а не присущи им⁵². В связи с этим Кумарила постулировал

⁵² [Halbfass, 1991, p. 301-310.] Затруднения относительно того, как жертвоприношение может приводить к своим последствиям, становились благодатной почвой для дебатов среди наянков, начиная с Удйотакары в 500-х гг. и до Джаянты в 800-х гг. Они поднимали, например, такие вопросы: каким образом жертвоприношение приносило добро дарителю (sponsor), который просто платил брахманам, чтобы они осуществили этот обряд, или как недостатки в карме осуществляющего жертвоприношение могли подорвать потенциальную силу данного ритуала?

некую психическую субстанцию, в которой кармические потенциальности накапливались в виде качеств.

Оказавшись втянутыми в философские дебаты, мимансаки разрабатывали свою эпистемологию и онтологию. Здесь мы вновь обнаруживаем споры по субстанциональным и онтологическим вопросам, что поднимало участников к метауровню эпистемологии; рассматривавшаяся вначале как нейтральная, общая для всех фракций область, эпистемология на следующем этапе сама по себе становится полем дальнейших интеллектуальных делений. Комментатор ранней ньяи Ватсьяна (400-е гг. н. э.) дает в качестве примера силлогизма доказательство невечности звука, отвергающее, таким образом, центральную доктрину мимансы. Обороняясь, мимансаки поколения Прабхакары и Кумарила осваивали эпистемологию ньяи, расширяя ее ради получения интеллектуальных орудий, которые затем применяли уже в собственных целях. Ньяя и санкхья принимали три или четыре *прамапы* — достоверных метода обоснования: восприятие, умозаключение с помощью «силлогизма», вербальное свидетельство и, в случае ньяи, сравнение. Кумарила добавил еще два: отрицание и постулирование. Последнее означало утверждение невидимых сущностей для заполнения разрыва в том, что воспринималось непосредственно; первым примером была сохраняющаяся потенция кармического действия, соединяющая жертвоприношение с его <отдаленными во времени> плодами.

Вступив на путь умножения метафизических сущностей, мимансаки довели плюрализм до предела. Систематизаторы мимансы Прабхакара, Кумарила и Мандана приняли собственные версии схоластических перечней категорий, перекрывавшиеся со многими стандартными категориями их противников из санкхьи и ньяи-вайшешики. Перечень Кумарила включает 13 субстанций, 14 качеств, пять типов действий, два вида универсалий [Raju, 1985, p. 59-60]. Сходство также овеществлено в качестве некой субстанции, поскольку оно может быть квалифицировано как большее или меньшее.

Кумарила хорошо знал тексты мадхьямики, а также йогачары и играл здесь на буддийском концептуальном поле, используя в особенности центральную роль отрицания в логике Дигнаги и Дхармакирти [Chattopadhyaya, 1979, vol. 1, p. 62]. Главные философы мимансы появились в следующем за Дхармакирти поколением и освоили этот новый интеллектуальный ресурс в собственных целях. В космополитическом «университете» Наланды такие мыслители, как Бхартрихари, Дигнага и Дхармакирти, работали над центральной онтологической проблемой — концептуальными противоречиями в монизме и плюрализме, развивая утонченную теорию отрицания как ключ к разрешению подобных противоречий. Прабхакара и Кумарила формировали свои системы, продвигаясь в различных направлениях относительно способов освоения этого нового материала. Более радикальная тенденция Кумарила состояла в построении категорий отрицания, взятых как реальные сущности. Темнота, говорил он, не является просто отсутствием

света, но субстанцией с собственными качествами плотности или прозрачности. Отрицание не только реально, но также охватывает четыре из восьми фундаментальных категорий существования: предшествующее отрицание (отсутствие объекта до его рождения), позднейшее отрицание (отсутствие объекта после его разрушения), абсолютное или бесконечное отрицание (отсутствие объекта во всех временах и местах кроме того времени и места, где он присутствует) и взаимное отрицание (исключение двух существующих вещей друг другом).

Прабхакара встал на совершенно противоположную позицию по сравнению с Кумарилей: отрицание не существует; реальность всегда положительна, а формы отрицания представляют собой просто выводимые утверждения. По-видимому, здесь Прабхакара заимствует доктрину Дигнаги об отрицании как о чем-то чисто концептуальном, пытаясь при этом избежать короллария Дигнаги о том, что мир есть положительно существующее без различий, чего Прабхакара как приверженец плюралистического реализма не мог принять [Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 480]. Он пытался совладать с этой опасностью, утверждая, что нет «отрицания вообще», причем нет и небытия как отрицания чего-либо конкретного; все отрицание касается определенных и положительных объектов, а бытие — это все, что существует. В противоположность этому Кумарила неявным образом отвечал на доктрину Бхартрихари — Дигнаги — Дхармакирти о том, что если отрицание полностью номинально и иллюзорно, то объективные реальности должны быть неразличимыми. С точки зрения Кумарилы, нужно защитить плюрализм реальных сущностей, что требует признать реальность отрицания, а на самом деле — целого веера отрицаний для объяснения как различий во времени, так и различий среди одновременно существующих объектов.

Спор о познании и иллюзии. Вполне предсказуемым образом Прабхакара и Кумарила расходятся также относительно вопросов эпистемологии [Raju, 1985, p. 50-56; Potter, 1976, p. 197-212]. Оба они приняли точку зрения, близкую к буддийской: все, что известно, известно через чье-либо сознание. Поскольку нет критерия достоверности знания вне сознания, Прабхакара приходит к выводу, что знание достоверно само по себе. Ложные суждения возникают не вследствие сознательного восприятия, но из-за вторжения посторонних факторов, таких как физическая помеха для глаз, действие воспоминаний и умозаключений, — факторов, надстраиваемых над восприятием. Когда кто-то принимает веревку на лесной тропинке за змею, простое суждение восприятия является тем не менее верным; то, что оно отвергается вторым актом восприятия (более пристальным всматриванием в веревку), доказывает, что первое суждение само по себе не было простым. Последующие познавательные действия не доказывают, что первое верно; они лишь подтверждают, что это было простое познание. Истинность познания может быть дана только сама по себе.

Прабхакара защищает крайний реализм от идеи мировой иллюзии, близкой к буддийской эпистемологии. Кумарила же работает с помощью идеи отрицания:

ошибки возникают из-за того, что в настоящее вставляются не-присутствия (воспоминания). Поскольку Кумарила трактует конкретные отрицания как реальные сущности, остается восприятие реального, даже в случае ошибки. Данные аргументы восстанавливают буддийские концепции теперь уже в целях защиты реализма от буддийской идеи мировой иллюзии и являются частью той матрицы, из которой возникала адвайта⁵³. Упор Прабхакары на сознание как самоудостоверяющую начальную точку всего познания напоминает о йогачаре и указывает на путь к последующему фундаментальному использованию *cogito* Шанкарой и Манданой для установления и обоснования реальности универсального атмана.

Будучи приверженцем плюралистического реализма, Прабхакара выводит познание «я» <как объекта> из восприятия объектов. Одновременно и нераздельно в каждом акте познания познаются три вещи: субъект, который познает объект, сам познаваемый объект и знание об объекте. Однако «я» не может быть познано как некий объект сам по себе, поскольку субъект никогда не является объектом. В этом пункте с ним спорит Кумарила, утверждая, что данные три сущности не выявляются одновременно и что знание «я» возникает через умозаключение. Шанкара превращал эти пункты несогласия в своего рода трамплин для собственного радикального поворота от плюралистического реализма к трансцендентальному не-дуализму⁵⁴.

Поскольку в следующем поколении возникла мощная школа адвайты, миманса вывела на линию противостояния свой гиперреализм. Но все составившиеся версии мимансы не могли выжить в доступном пространстве внимания. Эта ячейка досталась последователям Кумарилы Бхатты, тогда как ветвь Прабхакары вскоре увяла, его собственные писания оказались утеряны, а Мандана — третий соперник — обратился из мимансы в адвайту. Слабость Прабхакары состояла в том, что он был менее радикален в своем реализме, чем Кумарила (в особенности в вопросах плюрализма <сущностей> и отрицания) и слишком близок к буддизму в некоторых аспектах. Решающий раскол, вероятно, касался того, что устанавливало границы индуистской ортодоксии относительно религий многоверия, — это была кастовая система [Halbfass, 1991, p. 367-378]. Кумарила утверждал, что касты установлены в вечности, поскольку являются реальными универсалиями (чем-то вроде «видов естественной классификации»). Выполнение обряда жертвопри-

⁵³ После Прабхакары миманса исчезла как деятельная школа, причем этот структурный конфликт повторился 400 лет спустя: крайний эпистемологический реализм Прабхакары был вновь воспринят Рамануджей в качестве одного из итогов разделения интеллектуального пространства адвайты.

⁵⁴ Для Шанкары «я» не может наблюдать себя, точно так же как «даже горячий огонь не может сжечь себя и даже самый способный актер не может забраться на собственные плечи» («*Брахмасутра-Бхасья*», 3.3.54). Шанкара также перенимает аргументацию Прабхакары о самодостоверности познания, перенося соответствующий вывод от эмпирического мира к «я», которое по своей сути не отграничено никакими понятиями, применяемыми к объектам. Вдобавок к этому Шанкара замыкает любой бесконечный регресс осознания, наблюдающего сознание, поскольку знание представляет собой нечто мгновенно самопроявляющееся [Isayeva, 1993, p. 126, 184-185].

ношения — вот единственный путь накопления достоинств, но проводить обряды могут только мужчины из касты брахманов. Более того, нельзя утратить принадлежность к брахманам, вне зависимости от совершения каких-либо безнравственных поступков,— перед нами явное отвержение буддийской критики кастовой системы и буддийского представления о достоинствах, вырастающих из нравственных деяний. В данном вопросе Прабхакара был более либерален. Он не соглашался с Кумарилой, считая, что есть лишь универсалия человечности, единая и для брахманов, и для неприкасаемых, и для мужчин, и для женщин. Компромисс Прабхакары приводил к опасной возможности пренебрежения в будущем его позицией, по мере того как индуизм определенно одерживал победу над буддизмом, а последователи Кумарилы с их устоявшимся бескомпромиссным экстремизмом уже захватывали соответствующую ячейку в пространстве внимания.

То, как внутри радикального лагеря мимансы разразилась революция адвайты, особенно ясно можно представить на примере Манданы Мишры. Рассматриваемый как третий великий систематизатор мимансы, Мандана был известен также своими грамматическими комментариями, в которых он защищал теорию *спхоты* Бхартрихари. Бхартрихари работал на традиционном поле мимансы; его защита культа мирового Брахмана, отождествление Бога со слогом *аум* являлись иной версией старого положения мимансы о вечности вед как вечности звуков. Однако Бхартрихари развил эту аргументацию в крайне монистическом направлении, полагая некое нераздельное трансцендентное единство, которое вырождается с течением времени в иллюзорный плюрализм слов. Буддийский интерес к теории *спхоты* о вечных словах-смыслах также, без сомнения, служил одним из катализаторов творчества мимансы.

Отзвуки этих споров есть в дискуссиях между Прабхакарой и Кумарилой. Первый считал, в духе Бхартрихари, что единицей значения является предложение и что значения не существуют помимо него, в особенности помимо того слова в предложении, которое представляет действие как основу словесного значения. Склонность Прабхакары к прагматизму и холизму приблизила его к буддийской доктрине отрицания субстанции и послужила поводом для обвинения со стороны адвайтинов вроде Шрихарши (1100-е гг.) в том, что Прабхакара — «родня Будды» [Raju, 1985, p. 48]. Кумарила отвечал Прабхакаре в духе своего характерного радикального плюрализма с тягой к овеществлению, что значения установлены для слов *до* и *помимо* использования последних. У Кумарилы, как и в традиционной мимансе, слова отождествлялись с составляющими их буквами; в ответ на критику, исходящую из того, что слова произносятся по-разному различными говорящими, он утверждал, что фонемы существуют сами по себе, тогда как каждое произнесение — это просто их реализация [EIP, 1990, p. 6; Halbfass, 1991, p. 372]. Влияние Бхартрихари проявляется также в предложенной Кумарилой концепции универсалии не как статической сущности, но как потенциальности, способной к реализации во времени. Мандана, в свою очередь, критиковал Кумарилу и в полной мере

защищал доктрину *спхоты*. Мандана пытался сделать ее совместимой с реализмом мимансы и отстаиваемой в мимансе первичностью множественных единичностей, утверждая, что *спхоты-значения* могут полностью проявляться в каждой фонеме [EIP, 1990, p. 181]; фактически это открыло возможность видеть эмпирический мир единичностей обнаруживающим в каждой точке некое трансцендентальное значение или смысл. Еще одним шагом в том же направлении было бы заявление, что соответствующий смысл есть сущность, т. е. в действительности сам Брахман; сделав этот шаг, Мандана стал адвайтином.

Скачок от плюрализма мимансы к не-дуализму адвайты. Адвайта выросла из сети мимансы и вначале считалась одной из ветвей этого учения. Харибхадра, описывая свои *«шесть даршан»* в 700-х гг., не видит еще отдельной веданты, но только «джайминию» — последователей автора старой сутры мимансы. Раскол мимансы вначале обозначился как разделение между пурва-мимансой (ранней, или яджня-мимансой — мимансой жертвоприношений) и утара-мимансой (поздней, или высшей, мимансой), развивающей доктрину Брахмана [Chattopadhyaya, 1979, vol.3, p. 173, 286; Eliot/1988, vol.2, p. 310]. К последней относились комментарии, возникшие из толкования Бадараяны упанишад в *«Брахма-сутре»*. Но Бадараяна, бывший, возможно, мифической фигурой, причем приписываемый ему текст может относиться ко времени написанных Джаймини *миманса-сутр* (ок. 100-х гг. до н. э. (?)), еще не стал адвайтином. У Бадараяны не было не только явно выраженной и технически изощренной философской аргументации, которую освоил Шанкара благодаря своим контактам с мимансой, но также таких отличительных доктрин, как конечная нереальность эмпирического мира [Chattopadhyaya, 1979, vol. 3, p. 282-283]. Именно Шанкара нападает на практику трактовки пурва-мимансы и утара-мимансы как одной *шастры* («науки») и, основывая свою собственную школу, резко отвергает доктрины своих предшественников из мимансы.

Шанкара критикует все остальные школы, равным образом буддийские и индуистские. Он особенно суров к мимансе Кумарилы за ее плюрализм <сущностей> и ультра-реализм, а также к санхье за ее идеи множественности «я» и материальной субстанции. В разработке противостоящей позиции Шанкара должен пройти по тонкой грани в плане объявления мира иллюзией — *майей*, поскольку тезис об иллюзорности опасно сближает его с буддийской частью интеллектуального поля; и действительно, он присваивает аргументы из мадхьямики и йогачары⁵⁵. Решающий ход Шанкары состоит в полагании трехуровневого мира, а не

⁵⁵ Например, в противоположность учению мимансы о кармическом деянии посредством обряда Шанкара защищает идею спасения, достигаемого благодаря лишь прозрению, а такое представление было характерным для школы мадхьямиков. Шанкара вступает в наиболее продолжительную полемику со школой йогачаров [Isayeva, 1993, p. 172]. Данный факт соответствует известному социологическому принципу: конфликт наиболее интенсивен, когда происходит между близкими в плане самосознания позициями [Coser, 1956, p. 67-71].

только двух уровней, охватывающих нирвану и сансару,— трансценденцию и мировую иллюзию соответственно. Такими тремя уровнями являются: 1) Абсолют, или Брахман, 2) проявление и 3) феноменальная иллюзия. Второй уровень— это наш мир обыденного опыта; хотя он в конечном счете и не является реальным, тем не менее в нем можно действовать с помощью нормальных принципов восприятия и умозаключения. На этом уровне продолжают сохраняться логические отношения, включая принцип непротиворечивости, а также могут распознаваться иллюзии, такие как веревка, принятая за змею, и логические несообразности. Подобные отношения трансцендируются только на уровне Абсолюта, находящегося за различием объекта и субъекта. Шанкара отвергает идеализм йогачары, в котором мир есть манифестация воспринимающего субъекта; до тех пор, пока кто-то действует на уровне Проявления, мир объективен и не является аспектом разума. Ложность мира возникает только с позиции высшего Абсолюта. Шанкара защищает не бесцветное утверждение трансцендентального монизма, но более утонченную позицию конечного не-дуализма.

Cogito Шанкары. Шанкара принимает доктрину Брахмана уже не только согласно традиции, но на основе представляемых доказательств. Метод Шанкары, отточенный в дебатах его предшественников из мимансы, носит по существу эпистемологический характер. Для сомнения в чем-либо требуется почва, на которой появляется сомнение; название чего-либо самопротиворечивым предполагает нечто непротиворечивое [*Брахма-сутра-бхашья*, 3.2.22]. Данный аргумент является версией идеи cogito, но вместо доказательства существования эмпирического «я» он фокусируется на некой абсолютной точке зрения, достигаемой посредством «я»⁵⁶. Наивысшая точка зрения, т. е. предельно и совершенно реальная, состоит в том, что абсолютно <верно> несомненным образом; а это Брахман, не допускающий никакой точки зрения, исходя из которой в нем можно было бы усомниться. Мир, согласно этому критерию, относительно нереален, хотя он же и относительно реален в сравнении с феноменальными иллюзиями (например, веревка, воспринимаемая как змея), заставляющими в нем усомниться. Мир следует называть не реальным и не нереальным, а проявлением.

Однако в феноменальном мире данное cogito ведет к миру множественных объектов. Опыт феноменального «я» всегда включает чувство отделенности от объектов, находящихся вне познающего [*Брахма-сутра-бхашья*, 2.2.28]. Именно эта множественность и способность открывающихся взору объектов порождать иллюзии делает сей мир низшим по отношению к высшему Абсолюту, выходящему за пределы сомнений через выход за пределы (трансцендирование) субъект-объектного различения.

⁵⁶ Ученик Шанкары Сурешвара сформулировал следующий аргумент: «Не могут возникнуть никакие сомнения в отношении „я“, поскольку его природа — это чистое непосредственное сознание» [Deutsch, 1969, p. 19].

Затем возникает проблема объяснения того, как Трансцендентное, по поводу которого не могут быть сделаны никакие различия или квалификации, приводит к появлению мира видимой множественности, т. е. как Брахман производит *майю*. Шанкара принимает позицию *самкарьявады* — сходную с парменидовской концепцию бытия, утверждавшуюся санкхьей и критикуемую ньяя-вайшешикой и мимансой. Мир не может быть получен через отношение отдельных причины и следствия; дело в том, что это отношение между причиной и следствием добавляет третью реальность — само отношение и таким образом ведет к необходимости дальнейших отношений, и так до бесконечности [*Брахма-сутра-бхасья*, 2.1]. Перед нами аргумент против реальности отдельных причинных моментов, созвучный с идеями Нагарджуны в прошлом и идеями Брэдли в будущем. Следствие предсуществует в своей причине и на самом деле в конечном счете не отличается от него. Вопрос о том, как это может быть, составляет богатую почву для разделения между последующими философами адвайты.

Шанкара стал самым прославленным мыслителем в истории индуистской философии благодаря воплощению почти всех аспектов подъема индуизма к институциональному и интеллектуальному господству. Шанкара критиковал соперничавшие позиции по всему полю, одновременно воспринимая от них ряд изощренных технических аргументов и опровергая остальные. После Шанкары большинство других индуистских школ утратили свою способность к дальнейшему порождению творчества; лишь ньяя-вайшешика оказалась способной выстроить новую линию обороны. Адвайта установилась как базовая позиция, к которой приспосабливались все остальные фракции и из которой возникали новые линии разделения; адвайта контролировала не столько решения, сколько область мыслительных затруднений (головоломок) в новом интеллектуальном пространстве. Не один лишь Шанкара продвигался к адвайте с ее сочетанием трансцендентального монизма и мировой иллюзии. Но Шанкара был великой энергетической звездой, а его деятельность давала ему в плане долговременной репутации некоторые преимущества перед предшественниками, такими как Гаудапада и Бхартрихари, а также перед его современником Манданой.

Шанкара как поворотная точка сетей. Источник творческой энергии Шанкары состоял в том, что он вырос как мыслитель в непосредственной близости от творческого взрыва революции мимансы; он собрал урожай заряженной энергетики всей группы, при том что благодаря своим космополитическим путешествиям ощутил возможности заполнения институциональных разрывов, оставленных приходящей в упадок буддийской организационной основой. Шанкара нес в себе порыв установления платформы индуистской ортодоксии, но расширял это культурное поле, выходя за рамки критерия Кумарилы, состоящего в принятии авторитета древнейших вед [Smith, 1989, p. 18]. Труд жизни Шанкары обретал такой успех, как будто был специально рассчитан для его исчерпывающего институционального самосознания. Шанкара создал первый исчерпывающий

ряд комментариев к упанишадам; набор «главных» упанишад стал таковым именно после их отбора Шанкарой⁵⁷. В ходе институционализации комментирования упанишад Шанкара создал отчетливое самосознание «веданты», к которой были ретроспективно причислены его предшественники. Точно так же именно Шанкара отделил «*Бхагаватгиту*» от язычества вишнуитского теизма (т. е. поклонения Вишну как верховному богу) и сделал предметом ортодоксального брахманического комментария [Raju, 1985, p. 528].

Шанкара обеспечил эту интеллектуальную программу материальной основой: он организовал индуистский орден принявших обет безбрачия монахов, заняв тем самым место буддистов, и учредил *матхи* как центры учености, заменявшие Наланду и буддийские *махавихары*. Отныне и в дальнейшем традиционной роли брахманского домохозяина-учителя был брошен вызов со стороны некой новой формы организации религиозных интеллектуалов. Вместе с тем Шанкара отделил свой орден Смарты от странствующих индуистских аскетов, таких как склонные к парадоксам шиваиты, запрещая крайние практики, в частности телесное самоистязание, а также основывая поселения, где приобреталась и накапливалась собственность. Здесь Шанкара⁵⁸, прокладывая умеренный путь между организационными крайностями, поступал аналогично тому, что сделало в свое время успешным буддийское монашество.

Разделение победоносной веданты. Господствующие интеллектуальные позиции делятся, стремясь заполнить доступные ячейки в пространстве внимания, и за успешной революцией адвайты последовало внутреннее расчленение данной позиции. Творчество в философии — это процесс развертывания противоречий, и у современников и последователей Шанкары сформировалось четыре различных позиции. Главным образом поднимается вопрос об отношении между Брахманом и миром; приводимые аргументы опираются на старые концепции субстанции, различия и причинности. Ведантины повторно применяли прежний культурный капитал в новом идейном каркасе.

Веданта не являлась продуктом творчества одного только Шанкары, даже в соединении с его предшественниками, такими как Гаудапада и несколькими малоизвестными ранними фигурами, чьи доктрины были менее ясно сформулированы [Isayeva, 1993, p. 39¹]. Формировалось некое движение вокруг комментариев к

⁵⁷ Ортодоксальные ученые считают фундаментальными примерно от 10 до 14 упанишад из сотен, созданных к тому времени. Шанкара придал статус классических только 11 упанишад, цитируя их в своем комментарии на «*Брахма-сутры*», причем на 10 упанишад он написал самостоятельные комментарии [EIP, 1981; Nakamura, 1973, p. 77-79]. Бадараяна ссылаясь на шесть из этих упанишад; в рамках адвайтского комментария Гаудапады была издана еще одна упанишад — созданная под влиянием буддизма «*Мандукья*», которую Шанкара (если его сохранившийся комментарий подлинен) добавил к данному канону.

⁵⁸ *Матх* на родине Шанкары, в Шрингери на юге Индии, вероятно, был основан на месте какого-то буддийского монастыря [Eliot, 1988, p. 209-211].

«Брахма-сутре» и стратегии формулирования индуистской ортодоксии, извлеченной из упанишад. Одной из таких позиции стала теистическая школа мысли, названная бхедабхедвадой, где лидирующими фигурами были Бхарттрипрапаньча (№ 104 в ключе к рис. 5.4) и Бхаскара. Обвиняя Шанкару в капитуляции перед Дхармакирти, Бхаскара возражал ему и утверждал следующее: как Брахман не может быть сознанием, лишенным атрибутов, так и мир не может быть просто *майей*— иллюзией в стиле буддизма. У Брахмана есть дуальные аспекты трансценденции вне формы, при том что одновременно он обладает реальными характеристиками, будучи причиной мира, манифестирующего себя как следствие Брахмана [Isayeva. 1993. p. 14. 178. 273]. Противостоя этому более конвенциональному теизму, адвайта продвигала в качестве центрального учения ведатической традиции— и. таким образом, всей индуистской ортодоксии—доктрину упанишад о тождестве человеческой души с Абсолютом. Впервые среди организованных индуистских *Оаршан* сам космос толкуется уже как фундаментально и исключительно сознательный. Данная территория оказалась весьма плодородной именно благодаря своим двусмысленностям. Внутри самой адвайты возникли три позиции.

Глубокие затруднения в онтологическом монизме. Бывший философ мимансы Мандана Мишра создал версию адвайты, которая в конечном счете стала известна как бхамати. Чтобы защитить чистоту высшего Брахмана, он предоставляет определенную независимость индивидуальным душам как местонахождению неведения, составляющему мир иллюзии. Используя интеллектуальные орудия логиков, Мандана указывает, что не может быть никакого отношения между Брахманом и ничто, поскольку такое отношение было бы лишено одного из своих членов; мир существует в некотором смысле, но это «то, о чем невозможно говорить» [Potter. 1976. p. 163; Halbfass, 1992, p. 44; Isayeva. 1993. p. 66-67]. Данный тезис напоминает невыразимую «таковость» Дхармакирти, относительно которой различения полагаются лишь с помощью лингвистического умозаключения.

Вторая позиция адвайты была сформулирована учеником Шанкары Падмападой, развита Пракашатманом (в период между 1100 и 1300 гг.) и так называемой школой вивараны. Они выбрали другое ответвление той же дилеммы: вместо того чтобы снижать могущество Брахмана, его самого объявляют источником иллюзии. Виварана подходит вплотную к абсолютному идеализму и солипсизму: в этом учении считается, что множественность мира зависит от познающего субъекта, а множественность <познающих> «я» есть некая иллюзия, подобно тому как волнующаяся поверхность воды отражает множество лун [Potter. 1976, p. 168-181]. Но сам Брахман должен содержать обе природы, описываемые как существенная (эссенциальная) и привходящая, случайная (акцидентальная): чистое созерцающее сознание и первичное неведение, являющееся материальной, действенной причиной мира. Различие между бхамати и вивараной аналогично различиям между радикальным эмпиризмом Дхармакирти и идеализмом йогачары в буддийском лагере [Potter, 1976. p. 232-233; Isayeva, 1993, p. 240-243].

Эта идеалистическая линия в свою очередь критиковалась третьей ветвью адвайты, идущей от ученика Шанкары Сурешвары. Уже его последователь Сарваджнянтман указал на такую головоломку: если множественность «я» есть иллюзия, то каким образом может освободиться одно «я», без того чтобы в то же самое время освободились все остальные «я»? Сурешвара считал, что нет другого решения дилеммы трансцендентного единства, противостоящего множественности опыта, кроме как прыжок за пределы понятий. Эта версия адвайты напоминает буддийскую мадхьямику. Сарваджнянтман подобно Нагарджуне, считавшему сансару тем же самым, что и нирвана, утверждал следующее: после освобождения человека мир не исчезает, но у такого человека есть проблеск понимания, выходящего за пределы различий [Potter, 1976, p. 180]. Предложенная позиция противоположна упору Манданы на логическую аргументацию; в конечном счете позиция Сарваджнянтмана и стала господствующей в адвайте. Шанкара был ретроспективно истолкован как поборник того, что Карл Поппер называет «философией прыжка» («leap-philosophy»), тогда как позиция Манданы, которого, по всей видимости, в течение 900-х гг. другие школы рассматривали как ведущего адвайтина, в конечном счете увяла и истощилась [EIP, 1981, p. 17]. В этой битве итоговая слава Шанкары опиралась на организационную основу — учреждение им монашеского ордена, тогда как его оппоненты оказались в тени даже при том, что их аргументами широко пользовались.

Революция адвайты восстанавливала нечто подобное трем главным школам позднего буддизма, но уже на индуистской стороне поля: бхамати, виварана и «философия прыжка» Сурешвары подобны негативной логике Дигнаги — Дхармакирти, йогачаре и мадхьямике. Что отброшено, так это плюрализм сущностей и реализм *Абхидхармы*, но'данная ячейка на индуистском поле была уже захвачена ньяей-вайшешикой — единственной соперничавшей индуистской школой, продолжавшей процветать после пришествия адвайты. Можно сказать с уверенностью, что философы адвайты противились обвинению в скрытом буддизме, выдвинутому их оппонентами, и подчеркивали различие между буддийскими идеями моментальности, иллюзорной природы «я», с одной стороны, и их собственным упором на перманентное «Я», тождественное с Брахманом, с другой стороны. Согласно Поттеру, революция адвайты сместила в философском пространстве внимание с «левой» стороны причинной множественности на «правую» сторону причинного монизма в духе Парменида [Potter, 1976]. Но при таких сдвигах в фундаментальном идейном поле исчезновение буддизма как активного игрока сделало возможным использование в новом контексте многого из буддийского культурного капитала. И в следующем цикле, когда господство завоевала мистическая, антиконцептуальная версия адвайты (т. е. квази-мадхьямика), интеллектуальные достижения побежденного соперника стали доступны в качестве ресурсов для борьбы новых соперников адвайты, но уже в рамках расширяющегося лагеря веданты.

**Джайны и сторонние Вихри: интеллектуальная стабильность
Во Второстепенных долговременных нишах**

Для завершения нашей картины интеллектуальной динамики мы должны сделать паузу и рассмотреть несколько позиций, замечательных своим консерватизмом на фоне происходящих вокруг них перегруппировок. Такие школы существуют очень долгое время при незначительных изменениях или внутренних несогласиях в рамках их интеллектуальных позиций. Они оказывают относительно малое влияние на творческие перегруппировки других фракций; можно было бы ввести обсуждение таких школ почти в любое место повествования, поскольку их позиции редко менялись, и в то же время рассказ о них разорвал бы поток повествования в любом месте. Трудность вписывания истории соответствующих учений в общий текст точно иллюстрирует их собственную проблему в интеллектуальном поле: они всегда представляли собой стороннюю тему и никогда не были способны войти в центр аргументации. Мы обнаруживаем данную модель в трех таких школах.

Пудгапавадины представляли собой хорошо устоявшуюся секту фактически в течение всего времени существования буддизма в Индии. Хотя на них нападали и на ранних стадиях (например, Моггапипутта-тисса ок. 250 г. до н. э.), и на поздних (например, Камалашила в начале 700-х гг. н. э.) за их учение о продолжающейся личности, получилось так, что они не испытали никаких значимых интеллектуальных изменений. Их крайняя позиция внутри буддизма — ересь с точки зрения любой другой секты — помогала им поддерживать свою доктринальную стабильность; их идейный экстремизм препятствовал альянсам и приходившим с ними интеллектуальным изменениям. Напомним параллель в греческой философии. Эпикурейцы были знамениты как необычайной стабильностью своего учения в течение пятисот лет существования школы, так и своей социальной изолированностью от других философов; это также соответствует модели экстремистской в идейном плане школы, имеющей сомнительную репутацию окраины философского спектра.

Другим таким случаем являются адживики, происходящие из той же сети, что Махавира и Будда, и сохранившиеся вплоть до 900-х гг. [Basham, 1951]. Их отличительной доктриной был крайний фатализм в отношении кармы, последствия которой не могут быть преодолены никаким усилием. Они также восприняли ранний атомизм Пакудхи Каччаяны. Это предоставляло им особый сектор интеллектуального поля среди движений того времени, тогда как в социальной практике они были сходны с другими харизматическими аскетами, а особенно близки к джайнам с их культом наготы и крайним аскетизмом. Хотя на очевидное несоответствие между фатализмом адживиков и их направленными на освобождение практиками нередко указывали их оппоненты, данное несоответствие, как это часто бывает, не препятствовало выживанию самой секты на протяжении многих

поколений; возможно, внешние атаки на символ веры адживиков даже способствовали укреплению их групповой солидарности.

Такие школы являются устойчивыми, когда у них есть стабильная ниша, пусть даже весьма скромная, как в плане материальной поддержки, так и в самом интеллектуальном пространстве. У джайнов имелась ниша такого рода. Джайнизм прекрасно иллюстрирует различие между организационной фрагментацией и интеллектуальными расколами. Где-то между 300 г. до н. э. и 100 г. н. э. джайны разделились на две ветви: дигамбаров («одетых пространством») и шветамбаров («одетых в белое»); первые строго сохраняли старую традицию аскетизма в отношении наготы, тогда как вторые придерживались смягченной позиции. Перед нами раскол в плане дисциплинарных практик и собственности, весьма сходный с первой буддийской схизмой <между махаяной и хинаяной>. Большая, более умеренная ветвь «одетых в белое» продолжала делиться, в результате чего появилось примерно 84 секты, тогда как более крайняя группа сохраняла свое единство [Raju, 1985, p. 105; Basham. 1989. p. 64; Chattopadhyaya, 1972. p. 132; Zimmer. 1951. p. 210-211; OHI. 1981. p. 80]. Тем не менее указанные различия относились к второстепенным сторонам практики, что не имело последствий в интеллектуальной жизни.

Первые знаменитые философы среди джайнов появились после великой схизмы: Умасваги, составивший собрание джайнистских сутр, и Кундакунда — второй великий авторитет; оба оуи жили между 200 и 400 гг. н. э. [Halbfass. 1992, p. 92]. Хотя тексты устной традиции джайнов не записывались до 450 г. н. э., при том что и «обнаженные», и «одетые» джайны были деятельны в философии, обе ветви принимали по существу один и тот же канон, считали ведущими одних и тех же философов и логиков.»Это остается верным на протяжении всей истории джайнизма. Среди джайнов были активные участники интеллектуального поля, обычно следовавшие направлениям мысли, которые разрабатывались буддистами и индуистами. Ранние джайнистские сутры, исходящие из устной традиции, дают примерную картину аскетической жизни Махавиры. при том что зрелые писания напоминают современные им сутры махаяны. такие как *«Сутра Лотоса»*, полная описаний космических ландшафтов и громадных расширений времени, населенных предшественниками основателя учения, теперь уже вознесенного в своем вполне сибаритском великолепии над всем пантеоном индуистских божеств.

Ранняя метафизика джайны сходна с буддийским учением о причинной цепи, ведущей от ложного знания к связанности в земном мире. Однако джайны рано представили ключевое отличие своей позиции: они принимали существование атмана. или «я», — фактически множественность «я» — и спорили против единого космического «Я», защищаемого адвайтинамп. а также оспаривали доказательство поздней ньяи в пользу существования верховного Бога. Для джайнов «я» есть* протяженная субстанция, меняющаяся в размере, чтобы соответствовать 1слу. в котором находится. Каждое «я» является всеведующим. знающим про-

шлое и будущее всего универсума; но это знание становится искаженным из-за принятия оболочки кармы, понимаемой как еще одна материальная субстанция — нечто вроде частичек оскверняющей пыли. В онтологии джайны проводят весьма наивный реализм и овеществление, состоящее в рассмотрении абстрактных концепций на том же уровне, что и материальные объекты⁵⁹. Крайние практики джайнистских покаяний понимались как изнашивание и стирание накопленной кармы до полного освобождения.

Философия джайны разрабатывалась примерно в том же духе, что и классификационная схема *Абхидхармы*, но в ней уже все рассматривалось как субстанция, включая движение, покой, пространство и действие. Такая классификация субстанций напоминает развитые в тот же период онтологические доктрины ньяи и вайшешики. Джайны сделали свой наиболее характерный вклад, когда начали критиковать другие школы за их односторонность. Буддийское учение о том, что все страдает, верно с одной точки зрения и неверно с другой. То же самое говорится и о доктрине саутрантиков, утверждающей, что все течет, и о положении сарвастивадинов, что все субстанционально. Джайны осуществляли компромисс между различными школами, находившимися в их интеллектуальном окружении. Эпистемология джайнов появилась, когда Сиддхасена и Акаланка (600-700-е гг.) попали под перекрестный огонь критики буддистов и индуистов, сражавшихся по поводу логики. Джайны добавили к принимавшимся логическим категориям новый состав суждений — «неописываемое», или «нерешаемое». Классифицируя эти категории перекрестным образом с суждениями «истинно» или «неистинно», «существует» или «не существует», джайны выстроили сложную, в своем роде уникальную схоластическую логику.

Применяя эту логику к онтологическим вопросам того типа, что обсуждались мадхьямиками и другими буддийскими и индуистскими школами, джайны считали, что каждый объект имеет бесконечное множество модусов, или характеристик. Все предложения истинны с одной точки зрения и ложны с другой; каждый объект является как тождественным любому другому, так и отличным от него.

Оборонительная позиция джайнов делала их особенно космополитичными, ориентированными на внешних соперников, что одновременно поддерживало их внутреннее интеллектуальное единство. Первый общий обзор индийской философии принадлежал джайну Харибхадре (жил, предположительно, в 700-х гг.), сформулировавшему название *«шесть даршан»* и схему, которую джайнистские комментаторы пропагандировали на протяжении 1300-1400-х гг. Позиция джайнов становилась необычайно толерантной среди горячих диспутов, наполнявших индийскую философию. Это кажется удивительным с учетом практики джайны, остававшейся наиболее экстремистской среди практик любой другой устойчивой

⁵⁹ [Basham, 1951, p. 284.] Время — это единственная непротяженная субстанция, признаваемая джайнами. О джайнистской философии в целом см.: [Raji, 1985, p. 106-123; Potter, 1976, p. 115, 145-149].

индийской религии. Едва ли можно было ожидать от нагих фанатиков, доводящих свой аскетизм до предела (джайны, например, покрывали свое тело нечистотами или доводили себя голодом до смерти), что они будут всерьез заботиться о создании некой абстрактной философии, не говоря уж о философии гармонии и компромисса. Вновь мы видим, что именно взаимодействие позиций в интеллектуальном пространстве формирует процессы интеллектуального развития, причем в гораздо большей степени, чем внешние условия жизни, конституирующие каждую секту по отдельности. Философия джайны, состоявшая в видении некоторого верного аспекта в каждой позиции, обеспечивала им своего рода метапозицию для обзора оставшегося интеллектуального поля, что способствовало интеллектуальному выживанию джайны как единого направления мысли. В то же время это была позиция, никого больше не убеждавшая, и джайны по большей части игнорировались их соперниками. Стратегия джайнов являлась надежной, но несколько робкой. Как и у прочих толерантных обозревателей всей интеллектуальной истории, такая стратегия вела к утрате ее носителями достаточной творческой энергии, которую другие интеллектуальные фракции получали из своих более наступательных действий в борьбе за меняющиеся территории интеллектуального пространства.

Постбуддийский передел интеллектуальных территорий

После революции адвайты вновь пришел в движение механизм приспособления к требованиям закона малых чисел. На стороне победителей сеть адвайты разделилась на три фракции вдобавок к четвертой фракции веданты. На увядающей буддийской стороне и среди неадвайтских школ индуизма появилась тенденция к синкретизму.

Синкретизм В умирающем буддизме

Старые буддийские школы тянулись теперь друг к другу в целях обороны. В середине 700-х гг. Шантаракшита и его ученик Камалашила синтезировали соперничавшие махаянские школы мадхьямики и йогачары, включая сюда также разработанную Дхармакирти эпистемологию саутрантиков [Raju, 1985, p. 161; Nakamura, 1980, p. 283]. Камалашила отражал индуистские нападки на логику Дхармакирти, в свою очередь контратакуя идеи каждой школы: овеществление души в санкхье и мимансе Кумарилы, универсалии ньяи-вайшешики, Бога йоги и возводимое к упанишдам ведантистское «Я». Все было стянуто для ведения этой решающей битвы, оказавшейся тщетной. Синтез, разработанный логиками йогачары и мадхьямики, стал последней важной школой технически изощренной

буддийской философии; Шантаракшита и Камалашила оказались последними значительными философами в Наланде; симптоматично, что оба закончили свою жизнь миссионерами в Тибете вместе с Падмой Самбхавой — проповедником тантрической магии⁶⁰.

Более популярным, но менее интеллектуальным оказался подъем тантризма ваджраяны («алмазного колеса»). Здесь буддийская озабоченность трансцендентальным спасением обернулась земной, посюсторонней магией. Религиозные практики были перенаправлены от медитации, нацеленной на *шуньяту*, к визуализации внутренних божественных сил и мандалам, пропеванию мантр, звуки которых, как считалось, резонируют с телесными *чакрами* оккультной физиологии; наконец, к соитию в рамках сексуальной йоги. Поскольку организационной основой буддизма являлось сообщество бессемейных и лишенных собственности монахов, сексуальный тантризм, вовлекая приверженцев мужского и женского пола, предполагает некое изменение в этой основе; и действительно, большинство буддийских интеллектуалов, чьи имена нам известны, начиная с Дхармакирти и далее, представляли собой скорее мирских последователей, чем монахов⁶¹. Когда последние заставы буддизма были оттеснены в Кашмир и Палийское царство в Бенгалии, даже в монашеских университетах стали господствовать тантристы. Остававшиеся ученые в основном являлись эклектиками; некоторые из них были уважаемыми знатоками всех школ буддизма, но преподавание ваджраяны, как представляется, было их наивысшей ставкой в игре.

Тантризм — конец философии буддизма, опустивший его к низшим уровням абстракции и устранивший большую часть его нравственного импульса. Тантризм, будучи завершающим движущим началом, также действовал в направлении синкретизма. Даже имя Нагарджуны было присоединено к магико-алхимическим текстам, которые стали циркулировать начиная с 700-х гг. Около 1040 г., когда буддизм почти исчез из Бенгалии, последний философ — Ратнакарашанти — классифицировал все буддийские секты по степени понимания, возводя их к ваджраяне. В эти поздние столетия индийского буддизма количество учащихся сократилось до нескольких сотен, а монашеские университеты подерживались в основном миссионерами и чужестранными учащимися [Dutt, 1962, p. 375]. Уже в 700-х гг. буддийские миссионеры, такие как Амохаваджра, вводили тантрические обряды в церемониал китайского двора, откуда они в дальнейшем были перенесены в Японию. Знаменитый тибетский адепт Наропа

⁶⁰ Хотя буддийские тексты исчезали из Индии по мере нарастания триумфа индуизма, санскритские тексты Шантаракшиты и Камалашиллы сохранялись в джайнистских собраниях, что в еще большей степени свидетельствует о космополитизме и маргинальности джайнистских комментаторов данного периода [Dutt, 1962, p. 239].

⁶¹ [Nakamura, 1980, p. 309-311, 332-341; Stein, 1972, p. 72-74, 165, 224; Dutt, 1962, p. 350-351.] В число влиятельных тантристов 800-х гг., практиковавших сексуальную йогу, входили бенгальский царь Индрабудхи и его сестра.

начинал «привратником» в университете Викрамашилы, и целая цепь основателей главных тибетских сект (Тилопа — Наропа — Марпа — Мила Рэпа) вышли из этой бенгальской тантрической традиции.

Есть соблазн рассматривать буддийский тантризм как погружение во всеохватное паниндийское движение. В средневековой Индии распространялись представления о божествах энергетических сил, практики поклонения символам, песнопения, связанные с оккультной физиологией, и оргиастические обряды, особенно в рамках шиваитского движения, происходившего из внешнего ортодоксального индуизма (см. прим. 62). Однако траектории буддийской и небуддийской тантр различны. В буддийском стане тантризм был последним вздохом; в интеллектуальном плане он становился своего рода «зонтом», под которым собиралось все то, что осталось от буддийской философии, но уже окаменевшее и более не переживавшее творческого развития. В организационном плане тантризм представлял упадок монашества и сдвиг последнего колеблющегося центра поддержки <интеллектуальной жизни> к светскому сообществу, что и является внутренней организационной причиной утраты способности к философской абстракции. На небуддийской стороне тантризм • продвигался в ином направлении, обретая респектабельность в рамках индуистской ортодоксии. Вместо того чтобы утратить интеллектуальную остроту, индуистский тантризм ее вырабатывал, вовлекая технически изощренную философию и смешаясь от раннего движения примитивных приверженцев обрядности к респектабельному кругу образованных пандитов.

Атака ньяи и контратака адвайты: рост изощренности индийской диалектики

С этого момента нас будет интересовать исключительно индуистская сторона интеллектуального поля. При том что фракции адвайты удерживали главные ячейки пространства внимания, остальные *даршаны* оказались вынужденными приспособливаться к новой ситуации. Первое их движение было направлено в сторону охватывающего их синкретизма. Ньяя и вайшешика, уже втянутые в пробный (если не безальтернативный) альянс против буддизма при Уддйотакаре в 500-е гг., полностью слились в 700-х гг. [Halbfass, 1992, p. 73]. Неведантистские школы утратили свое преимущество соперничества внутри индуистского лагеря и вошли в единый сплав с господствующим монизмом адвайты. Вачаспати Мишра в 900-х гг. создавал синкретизм проигравших, делая комментарии к ньяе, санхье, йоге, мимансе и адвайте, причем в двух последних случаях следуя версиям Манданы, чью школу, по-видимому, Вачаспати продолжал развивать в Митхиле; даже та версия адвайты, которую он защищал, — школа бхамати, основанная Манданой, — теряла опору и отступала перед множеством новых направлений, создаваемых учениками Шанкары (см. рис. 5.5).

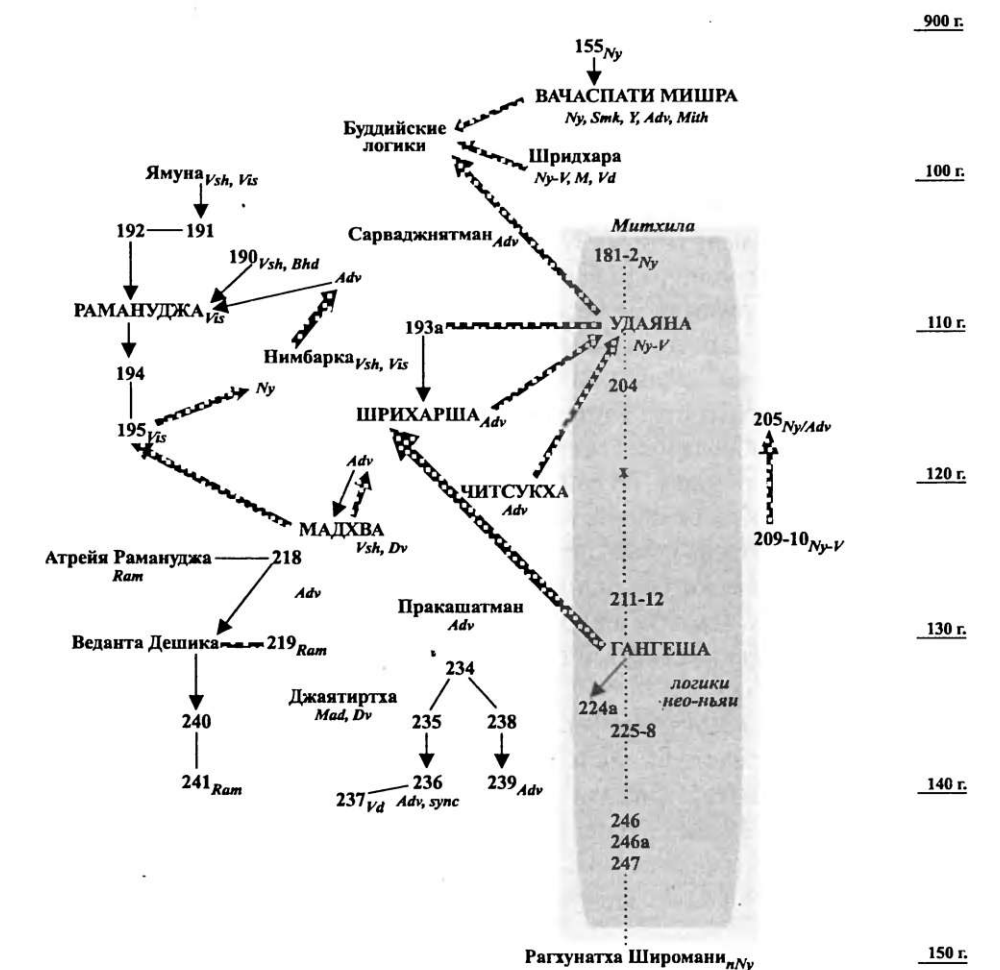


Рис. 5.5. Линии противостояния в индуизме, 900–1500 гг.: реалисты ньия, идеалисты адвайты и вишнуистские дуалисты

———— = личное знакомство	————➔ = связь «учитель — ученик»	
..... = вероятное знакомство	———— = конфликтная связь	
————➔ = направление критики		
ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ	Строчные = второстепенный философ	
Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)		
<i>B</i> = буддист	<i>M</i> = миманса	<i>Vis</i> = вишиштадвайта, утонченный недуализм
<i>nNy</i> = нео-ньяя	<i>log</i> = логик	<i>Ny</i> = ньяя
<i>Smk</i> = санкхья	<i>Y</i> = йога	<i>Mith</i> = Митхила
<i>Vd</i> = веданта	<i>Dv</i> = дуалист ведантин	<i>Adv</i> = адвайта
<i>Ram</i> = секта Рамануджи	<i>Mad</i> = секта Мадхавы	<i>Vsh</i> = вишнунит (поклонник Вишну)
<i>Ny-V</i> = ньяя-вайшешика	<i>sync</i> = синкретизм	<i>Bhd</i> = бхедабхедавада, дуализм-и-недуализм

Особенно существенным было приспособление в санкхье. Эта школа оставалась типичной древней индуистской философией в течение столетий, предшествующих революциям мимансы и адвайты. Теперь лидеры санкхьи отрекались от ее материализма и дуализма; хуже того, господствовавшая адвайта присвоила теорию санкхьи о присущей причинности, а также аспекты ее космологии, включая заимствованные элементы в промежуточные уровни истины, восходящие к нераздельному Брахману [EIP, 1987, p. 29-32; EIP, 1977, p. 453]. С этого времени санкхья стала пассивной традицией, выживавшей лишь благодаря комментаторам, которые подчеркивали ее несовместимость с господствующими школами. Миманса также истощилась в качестве творческой школы мысли. Вначале направления Прабхакары и Манданы были вытеснены бхатта-мимансой Кумарилы, но даже последняя стала статичной и не породила больше какого-либо творчества в последующих поколениях. В интеллектуальном пространстве миманса заняла ультрареалистскую нишу. Ее соперница по этой ячейке — ньяя-вайшешика — после подъема адвайты оказалась единственной индуистской школой вне ведантистского лагеря, которая оставалась творческой; в то время как другие *даришаны* увядали и синкретически объединялись, ньяя продолжала обороняться против новых философских доминантов, а позднее, освобождаясь от метафизики вайшешики, осуществила на собственной почве мощную техническую реформу, что и составило нео-ньяю.

После 1000 г. в ведантистском лагере произошел новый взрыв конфликтов. Обсуждались темы теистических и дуалистических вызовов монизму адвайты, и одновременно совершенствовались логические орудия, используемые в метафизико-теологических битвах. Генеральная репетиция данного комплекса конфликтов имела место в Кашмире несколькими поколениями ранее, но большей частью споры происходили в рамках шиваитских сект⁶². В обоих случаях начальный им-

⁶² Шиваитское движение стало творческим в философском плане, когда в период упадка буддизма в Кашмире оно вошло в контакт с долговременной сетью ньяйских логиков. Шиваитская мифология о божестве смерти и разрушения была идеологическим отображением практики низвержения шивантами запретов ортодоксального индуизма посредством оргиастических обрядов и даже насилия. Члены шиваитского ордена выжигали на своих телах фаллические символы, жили на кладбищах, носили с собой черепа и посыпали себя пеплом. Они добивались харизмы через эмоциональный шок; тем не менее, шиваитский орден вступил в область интеллектуальной аргументации, когда шиванты начали обращать в свою веру ньяйских и буддийских логиков. Мифология с упором на эмоции была рационализирована в некую космологию, согласно которой вселенная состоит не из сознающей субстанции и даже не из «ничтожности», но из энергии созидания и разрушения. Контакты и дебаты с адвайтинскими привели к отождествлению этого панэнергетического культа с метафизическим монизмом. Вариант данной позиции — шактизм — отождествлял такого рода энергию с метафизической потенциальностью [Pandey, 1986; Eliot, 1988, vol. 2, p. 211-222; Muller-Ortega, 1989]. Все внутренние дебаты данной сети не могут быть здесь прослежены. Ведущие мыслители сети появлялись с 900-х до начала 1000-х гг., начиная от Утпалы до Абхинавагупты и Шрикантхи, наряду со второстепенными фигурами, обозначенными как № 137-144, 161-165 и 185-189 в ключах к рис. 5.4 и 5.5, но эти номера не нанесены на самих сетевых картах.

пульс шел от логиков. Мы это обнаруживаем в сетевых паттернах и линиях противостояния в спорах, а также в постепенном проникновении логических техник в философские направления различных сект. После 800-х гг. внутренняя политика индийской философии по большей части была движима борьбой и взаимными приспособлениями ньяи и веданты.

Логики ньяи являлись самыми большими космополитами в пространстве философских школ, имели тесные контакты среди буддистов, джайнов и постоянно обменивались идеями, пересекая разделительные линии. Эта особая ниша внутри интеллектуального сообщества придавала ньяе устойчивость по отношению к ведантистскому доминированию, разрушавшему другие индуистские школы, и сообщала ей *elan** к тому, чтобы начать контратаку. Ньяя уже была вовлечена в долгий спор с буддистами по вопросам онтологии. Противостоя буддийскому номинализму и доктрине нереальности скоплений-агрегатов, ньяя и вайшешика образовали реалистский объединенный фронт; при смене поколений эта позиция реализма становилась все более экстремистской, причем теперь в ее рамках защищалась реальность субстанций, отношений, а на самом деле — всех языковых категорий как соответствующих действительным сущностям мира. По мере того как в философском дискурсе расширялся перечень категорий аргументации, ньяя-вайшешика ассимилировала их в рамках позиции, предполагающей возможность рассмотрения чего угодно на том же уровне, что и повседневные объекты, воспринимаемые чувствами; присущность, например, здесь считается неким видом клея, вечно существующего во вселенной [Halbfass, 1992, p. 38; Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 25]. Эта онтология противостояла адвайте с ее трансцендентальным монизмом, антиконцептуализмом и доктриной мировой иллюзии. По мере того как адвайта захватывала буддийское поле, а буддийская религия увядала, альянс ньяи-вайшешики автоматически выстраивался против той философии, что пришла на смену буддизму, — против адвайты.

Наяики, начиная с Уддйотакары (500-е гг.) и вплоть до Шридхары (990-е гг.), сражались с буддийской доктриной моментальности — основы отрицания реальности скоплений-агрегатов, — утверждая, что она нарушает различие между бытием и небытием. Если каждый момент уничтожает предыдущий, то не является ли уничтожение (или отрицание) другой сущностью, добавленной к уничтоженной вещи? Такова горячая тема в спорах последних поколений значимых буддийских философов. Шантаракшита в 700-х гг. считал, что нет никакого сочетания сущностей: «моментальная вещь представляет свое собственное уничтожение» [Halbfass, 1992, p. 151; Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 95]. Данные аргументы легко воспроизводились в ситуации столкновения между ньяей и адвайтой. Против идеи ньяи-вайшешики о внутренней сущности, относящей часть к ее целому, Шанкара использовал аргументацию бесконечного регресса, сходную с критикой

* Порыв, натиск (фр.).

Нагарджуной философий субстанции и с отрицанием отношений у Шантаракшиты. В ответ Шриджара возмущал, что присущность существует только по своему самоестеству, но не как продукт отношений. Данному затруднению предстояло стать неким долговременным пространством головоломок, в котором могла действовать ньяя; позднее школа нео-ньяи глубоко исследовала понятие «самосвязующих соединителей», пытаясь прояснить эквивалентные и неэквивалентные отношения в сфере трждественности, зависимости и присущности [Potter, 1976, p. 122-128]. Данный спор сходен с западными дискуссиями 1900-х гг. между Брэдли и Расселом о внутренних и внешних отношениях.

В Кашмире связи между буддийскими и индуистскими интеллектуалами были особенно тесными. Здесь, на последней стадии увядания этой буддийской окраины, мы обнаруживаем всплеск творчества новой агрессивной ньяи, причем как раз в то время, когда создавались онтологические учения шиваизма. Начиная с 400-х гг. наиболее значимым мыслителем ньяи являлся Джаянта Бхатта, основавший в Кашмире конца 800-х гг. некую линию преемственности. Джаянта пытался показать, что все известное может быть определено и является, таким образом, предметом формальной аргументации. Здесь -нанесен явный контрудар, направленный против адвайты, в которой утверждалось, что последняя реальность не поддается определению. Поскольку Шанкара помещал путь познания выше любого иного пути, включая веру и практическую деятельность, Джаянта утверждал, что скорее ньяе, нежели адвайте, следует стать ядром индуистской философии. Это утверждение было еще более усилено Удаяной (середина 1000-х гг.), который считался величайшим из наяиков-вайшешиков и входил в линию преемственности их основного пристанища в Митхиле. Удаяна явным образом подчинял любую другую позицию ньяе; даже адвайта оказалась предварительной стадией ньяи, которую он называл «последней ведантой» [Halbfass, 1991, p. 56, 310; Dasgupta, 1922-1955, vol. 2, p. 51; EIP, 1977, p. 10]. Теперь Удаяна разрабатывал формальные доказательства существования Бога и сверхъестественной причины мира в качестве стандарта истинного знания и авторитетных заповедей. Ньяя становилась держателем положительной теологии, направленной против внеконцептуальной точки отсчета *cogito* адвайты.

Примерно через поколение после Удаяны Шрихарша начал контратаку со стороны адвайты⁶³. Он разрабатывал детальную и всеохватывающую критику эмпиристской онтологии и эпистемологии. Шрихарша подверг тщательному анализу понятия из арсенала ньяи, а также из арсенала буддийских систем. «Бытие», «причина», «отношение» и «понятие, выражающее класс» критиковались как ведущие к неизбежным противоречиям. Понятие «различия» или «отличительности» находилось в самом сердце логики Дигнаги и Дхармакирти; относительная

⁶³ Согласно преданию, Удаяна одержал победу в публичном споре над отцом Шрихарши; сын же добивался отмщения [Phillips, 1995, p. 75].

не-реальность объектов скрывалась определением их через отсутствие отсутствия — «кувшин как отсутствие не-кувшинов». Шрихарша отверг само понятие «различия», установив таким образом одну из ключевых тем спора против адвайты. Шрихарша нападал не только на ньяю, но также на память об уже ушедших буддистах, фокусируя внимание на школах, отличных от мадхьямики и наиболее отдаленных от адвайты⁶⁴. Ключевые буддийские понятия, такие как «небытие» и «неизменное сопутствование» (цепь взаимосвязанного возникновения), были подвергнуты диалектическому разложению. Первоначально адвайта строилась, усваивая идеи буддийской *шуньяты*, антиконцептуализма Нагарджуны и уровней относительной истины, разработанных мадхьямикой. Шрихарша, по-видимому, пытался показать, что зрелая адвайта могла уже сжечь буддийские лестницы, с помощью которых она достигла своей позиции. Данная попытка Шрихарши не стала полностью успешной, поскольку ключевой ход позднейших вишнуитских оппонентов состоял в обвинении Шанкары и даже самого Шрихарши в том, что они являлись скрытыми буддистами [Raju, 1985, p. 384-388; Dasgupta, 1922-1955, vol. 2, p. 125-171; Eliot, 1988, vol. 2, p. 73].

Шрихарша был первым в ряду выдающихся диалектиков адвайты, которые, не довольствуясь одной лишь ее защитой, заняли наступательную позицию против любой концепции, проводимой их оппонентами. Шрихарша и Читсукха изобретали нечто вроде аргументации Беркли и Юма, Канта и Брэдли. Как может существовать знание объекта помимо акта его познания? Предположение о независимой реальности приводит к противоречию: об объекте есть знание до того, как кто-то его познает. Никто никогда не воспринимает субстанцию, но только группы качеств, а поскольку сами качества не могут действовать, каким образом возможно воздействие объектов друг на друга? Отношение между субстанцией и качеством внутренне несообразно (*incoherent*); как может какое-либо отношение относиться к своим членам без бесконечного регресса? Диалектики адвайты отчетливо устанавливали поворот ориентированного на медитацию индуизма, состоящий в том, что «единственная реальность есть самосветящийся Брахман чистого сознания» [Dasgupta, 1922-1955, vol. 2, p. 126]. Поскольку «все, что самопротиворечиво, предполагает то, что не самопротиворечиво, и оно самопротиворечиво при отнесении к чему-либо», то единственная последняя точка — это невыразимая реальность [Raju, 1985, p. 388].

В 1100-х или 1200-х гг., когда вишнуитские философы начали придирались к адвайте с обновленных плюралистских позиций веданты, появилась еще одна «звезда» адвайты. Читсукха пополнил перечень понятий, которые опровергал Шрихарша: время, пространство и качества равным образом нереальны и самопротиворечивы, как и различие, отчетливое тождество в ньяе-вайшешике. Чит-

⁶⁴ Шрихарша находился в Бенгалии и, таким образом, в сфере влияния всех буддийских сетей, выживших в Индии в течение данных поколений — свидетелей гибели буддизма.

сукха не уходит от солипсизма: его негативная диалектика разрушает любой элемент метафизики, кроме «я»; без множественности или дифференциации такая позиция может быть лишь солипсизмом. Читсукха является одним из немногих философов в мировой истории, кто откровенно принимает этот вывод⁶⁵.

По мере того как адвайта продвигалась к антиконцептуальной крайности в битве с реализмом ньяи, она давала возможность философским направлениям ведантистского лагеря занимать более близкую здравому смыслу позицию плюрализма <элементов>. Так продолжался танец позиции и контрпозиции. В следующем цикле пространство, оставленное адвайтинами, стало эксплуатироваться вишнуитскими сектантами, среди которых появились разнообразные позиции, по-разному оценивавшие и квалифицировавшие монизм. Во время этих поколений непрерывного спора и адвайта, и ее вишнуитские критики осваивали логику ньяи, даже при том, что отвергали ее реализм в онтологии. Такой захват поля ньяи вел к последнему всплеску независимости ньяи — движению формализма нео-ньяи. Здесь индийская философия достигла решающего противостояния между своими крайностями.

Битвы по поводу онтологии в монотеизме веданты и вершина индийской метафизики

Поздняя индуистская философия явилась в одеянии религиозных сектантских битв. Как и повсюду в мире, теизм в здешних философских сетях возник позже, чем развитие безличных космологий и онтологий. Приверженцы рационалистического секуляризма склонны рассматривать это обстоятельство как движение вспять или ситуацию, когда «сдают нервы», но теизм также является направлением философского развития в контексте осмысления глубоких затруднений и с привлечением трансцендентных онтологий. Рамануджа в период 1000-1100-х гг., Мадхва в 1200-х, Нимбарка, начавший кришнаитское движение в 1300-х гг., Чайтанья и Валлабха с посвятителем культом бхакти в конце

⁶⁵ [Potter, 1976, p. 181; Halbfass, 1992, p. 235.] Буддийский философ Ратнакирти (ок. 1090 г.) также сделал шаг к отрицанию существования других сознаний. На основе накопления и синтеза содержания ранних споров между адвайтой и буддизмом, в которых, по-видимому, любой солипсический вывод трактовался как сведение к абсурду, Ратнакирти позволил аргументации солипсизма существовать вполне самостоятельно и раскрыл ее содержательный смысл. Буддийский критерий бытия — стандартное требование Дигнаги «быть причинно действенным» — лежит в основании всех остальных концепций бытия; получающаяся в результате первичность моментальности далее приводит к идее несуществования других сознаний и других опытов [Halbfass, 1992, p. 24; Nakamura, 1980, p. 310]. Ратнакирти, своего рода последний вздох буддийской мысли в Индии, был действительно одинок; его смелость отпугнула возможных последователей среди нефилософски настроенных тантристов в его собственном лагере, а репутация оказалась поглощена начавшимся индуистским приливом. В последующих поколениях та же порождающая структура (матрица) аргументации привела к появлению крайней позиции Читсукхи.

1400-х или начале 1500-х гг. — имелось столь много лидеров религиозных движений, что их последователи напоминали помазанных «епископов» в своих «церквях». Все они являлись вишнуитами — поклонниками Вишну, и большая часть как интеллектуальной, так и политической жизни определялась их конфликтами с шиваитами. Особенно в южной Индии сообщества были раздроблены, цари поддерживали одну фракцию, преследуя другую, иногда вплоть до того, что разрушали храмы, убивали или калечили их жрецов [Dasgupta, 1922-1955, vol. 3, p. ИЗ, 303; vol. 4, p. 52-54). Тем не менее под этим внешним слоем религиозной борьбы развивался высочайший в истории Индии уровень изощренности аргументации, причем как метафизической, так и эпистемологической. В спорах широко использовались веками оттачиваемые логические орудия. Хотя более широкая интеллектуальная значимость затемнена налетом сектантства, на этой вершине индуистской философии сформировались позиции, сравнимые с позициями картезианцев, Юма и логических позитивистов, а также более предсказуемые подобию Спинозы, Беркли и Канта.

С учетом господства идеализма, превозносящего трансцендентный духовный центр, могло бы показаться удивительным, что индуистская ортодоксия сумела произвести столь разнообразные позиции. Данное разнообразие является продуктом двух условий. Одно состоит в неизбежном действии закона малых чисел: у господствующей позиции есть некоторое число ячеек, доступных в пространстве внимания, а мыслители в рамках ведущей позиции находят линии спора, позволяющие их заполнить. Философское разделение обеспечивает интеллектуальное вооружение религиозных фракций, расцветающих в материальных условиях политической децентрализации и нестабильности. Вторым условием является природа самого теизма. Теистические культы ближе к концепциям повседневной жизни, восхваляющим антропоморфного бога, который восседает над миром, где живут его почитатели. Это приводит к напряженности по отношению к чистому религиозному монизму, являющемуся продуктом интеллектуалов, которые доводят до крайности следствия из понятия некоей всемогущей сущности и редуцируют все остальное к «ничтожности». В такой спорной ситуации каждая сторона может возлагать ответственность за религиозные противоречия на другую сторону. Используя критерий наивысшего почтения к Богу, монист может обвинить теистов в низведении Бога до уровня человеческих категорий и в позволении миру вторгаться в Его бесконечную мощь. Теисты же могут обвинять монистов в непочтительности к Богу, выражающейся в смешении Его с простыми людьми, в низведении высшего включением в опыт низших. Мы видим нечто подобное в период подъема христианства в поздней Римской империи, когда чистый монизм неоплатонизма столкнулся с идеей независимого существования низшего материального мира, упорно отстаиваемой в христианском теизме. Спор теизма и монизма является одной из тех головоломных областей, которая может бесконечно схранять противоречивость,— это плодородная почва, на

которой интеллектуалы могут вызывать страсти и привлекать долговременное внимание.

Теологические вопросы, будучи освобождены от <конфессиональной> конкретики, становятся темами метафизики. В случае индуистских теологий, развивавшихся после Шанкары, метафизическое поле формируется вокруг предпосылки единой высшей субстанции. Борьба за интеллектуальную дифференциацию может быть связана с проблемами объяснения опыта эмпирической множественности — фактически самого существования реального мира, причем это объяснение может проводиться с монистической точки зрения. Вдобавок к очевидным полюсам монизма и дуализма имеется некий набор промежуточных путей: субстанция и атрибут, состояние и процесс, сознание и тело. Развитие индийской мысли отличается от философской теологии христианского мира и ислама большим подчеркиванием чисто онтологических вопросов и меньшей озабоченностью нравственным измерением свободной воли, божественного предопределения и ответственности за зло. Это различие отчасти идет от более безличной теологии в индийской космологии и от практики спасения посредством медитации или озарения, что противостоит тому, как отстаивался Бог на Западе, — в виде могущественной и почитаемой Личности, и вытекающей отсюда практике спасения посредством нравственных установок. Таким образом, период европейской философии, более всего напоминающей ведантистскую, — это переход к секуляризму, к постсредневековым онтологиям, разработанным мыслителями от Декарта до немецких идеалистов.

В Индии после 1100 г. мы вновь видим размежевание одной стороны интеллектуального поля на фракции, при том что другая сторона остается относительно стабильной. Здесь в рбли раскольников и новаторов оказывается расширяющееся движение вишнуитов. Последователи Вишну никогда не были строго ортодоксальными в глазах индуистских пандитов, у которых под правове́рием понималась брахманская образованность, основанная на почитании вед. Вишнуиты претендовали на собственные, ими обнаруженные писания, и это воспринималось как нечто вроде еретического вызова, хотя народная любовь к вишнуитскому эпосу «*Махабхарата*» позволяла им по большей части удерживать центральную область индуистского самосознания. У шиваитов идейный фон шокировал еще большей неортодоксальностью; но при том, что эти почитатели фаллических символов, носившие с собою черепа, отвергали ортодоксию, среди основных интеллектуалов данного движения были также более традиционные в социальном отношении последователи Шивы: обычно они сочувствовали идеям наैयाков и вайшешиков, даже претендовали на следование идеям самого Шанкары (вероятно, без соблюдения особой корректности) [EIP, 1981, p. 119; ср.: Pandey, 1986; Eliot, 1988, vol. 2, p. 209-210]. В шиваизме развивалась тенденция самоотождествления с монизмом адвайты — духовной силой, трансцендирующей мир посредством парадокса и достигающей невыразимого, тогда как Вишну обретал более

обычные для теизма черты Бога как творца-правителя и оказался тем самым более философски совместимым с плюралистическими позициями, утверждавшими множественность элементов», такими как учения санкхьи и мимансы.

Тем не менее, по мере того как расширялся и делился вишнуизм, на протяжении длительного времени он осваивал арсенал философских орудий и обретал собственное разнообразие философских позиций. Подъем вишнуизма от Рамануджи к Нимбарке в философском плане был направлен против адвайтинов. Иными словами, вишнуиты взяли философский галс, противоположный главенствующему и наиболее почитаемому среди шиваитов — хорошо организованному монашескому движению, основанному Шанкарой. Бросая вызов шанкаритам, Рамануджа (ок. 1100 г.) претендовал на обретение вишнуитами равной позиции в плане индуистской ортодоксии; он учредил свой монашеский орден, напрямую уподобляясь и конкурируя с орденом Шанкары⁶⁶. Сам Шанкара явным образом отвергал вишнуитский посвященный теизм как неведический [Raju, 1985, p. 438]. Рамануджа, первоначально обучавшийся философии адвайты в шиваитском *матхе*, выступил с контратакой против шанкаровской онтологии Майи — мировой иллюзии, являющейся лишь проявлением. Ямуначарья, предшественник Рамануджи, уже критиковал фундаментальный аргумент Шанкары — *cogito*: «я» не может воспринимать себя, покуда оно само не расщеплено, а необходимость воспринимать второе «я», в свою очередь, ведет к бесконечному регрессу отдельных «я» [Potter, 1976, p. 83]. Рамануджа использовал плюралистские напряжения в рамках монизма и создал позицию, известную как вишиштадвайта — «искусшенный не-дуализм». Брахман является единственной реальностью, но модусы его существования охватывают и материю, и души и могут трактоваться как тело Бога, наполняющее вселенную. Заимствуя технический арсенал у ньяи, Рамануджа описывает в духе Спинозы отношение мира к Абсолюту, а также отношение атрибутов к лежащей в основе субстанции.

Отсюда следует, что видимый мир не может быть иллюзией. Отказ от введенного Шанкарой различения между проявлением и последней реальностью приводил Рамануджу на почву эпистемологии. У Шанкары имелась эпистемологизированная онтология, относящая покрывало иллюзии, не к мировой субстанции, а к несубстанциональному неведению. Шанкара утверждал, что последняя

⁶⁶та.секта настаивала на существовании последовательной цепи по меньшей мере трех предыдущих лидеров, включая сюда философа Яманачарью — родственника отца Рамануджи. Сам Рамануджа составил свод обрядов и гимнов первых южноиндийских священных поэтов, вводя при этом данную линию в философское пространство посредством разработки всеобъемлющей теологии. Рамануджа был великим организатором, основавшим 700 *матхов* и установившим правила монашеской дисциплины. В отличие от буддистов и шиваитов, монахам здесь позволялось жениться, а должности настоятелей монастырей являлись наследственными, с чего брали пример несколько других вишнуитских сект и что, несомненно, добавляло интересы собственности и тем самым усиливало враждебность и укрепляло барьеры между сектами [Eliot, 1988, vol.2, p. 231-237, 316; Dasgupta, 1922-1955, vol. 3, p. 63-165].

реальность является неопределенной, неограниченной и непознаваемой в плане обычного человеческого здравого смысла. Рамануджа, напротив, утверждал, что все познание реально и самые разные аргументы имеют свою определенность и пригодность. Рамануджа использовал принцип самообоснованности познания, появившийся в мимансе Прабхакары и заимствованный адвайтой у этой приходящей в упадок школы. Но в то время как адвайтины признавали существование объектов познания, по крайней мере на уровне мирового проявления, Рамануджа считал, что познание самообоснованно в гораздо более абсолютном смысле [Raju, 1985, p. 440; Isayeva, 1993, p. 245-246]. Части внутреннего опыта, даже сны и иллюзии, самообоснованны, поскольку они прагматически значимы для практических целей жизни. Практической же целью является прямой контакт с Брахманом, находящимся повсюду; нет никакого мира иллюзий, отличного от Абсолюта. Эта крайняя эпистемология становилась отличительным признаком школы Рамануджи. Выразим то же самое онтологически: сознание интенционально, оно всегда несет с собою некий объект. Сознание, таким образом, всегда предполагает множественность; и хотя такое различающее сознание не может быть субстанцией Абсолюта, но лишь его атрибутом, разделенность мйрового опыта не должна быть низведена до статуса нереальной. В то время как «звезды» тогдашней адвайты Шрихарша и Читсукха продвигались к идеям диалектического разложения эмпирического мира, Рамануджа перемещался в противоположном направлении.

Конфликт между шиваитами и вишнуитами в южной Индии был внешним каркасом, в рамках которого приводились в движение эти философские ходы. Творчество Рамануджи рождалось в ближнем бою с изощренной философией адвайты, идеям которой он обучался. Поводом для его отхода от данной традиции послужил обусловленный семейными отношениями сетевой контакт с нарождающимся вишнуитским движением как раз тогда, когда оно было подготовлено для организационной институционализации. Это, в свою очередь, обеспечило <материальную> основу и спрос на философскую рационализацию для состязания с организацией Шанкары.

До сих пор адвайта и вишиштадвайта разведали лишь относительно малый круг онтологических позиций, допустимых в рамках монотеизма. Следующим стало появление полноценного дуализма. Мадхва (1197-1276(7)) — лидер второго великого вишнуитского движения — выстраивал свою карьеру через еще более радикальный разрыв с адвайтинами. Родившись неподалеку от южных штаб-квартир шанкаритов — в Шрингери провинции Майсур — Мадхва получил образование в шанкаритском *матхе*, но порвал с этой традицией, обратившись к теизму. Путешествуя по Индии, Мадхва становился религиозным лидером, творя мнимые чудеса, встречаясь с соперничавшими философами на севере, а на юге вызывая волны политических баталий с шанкаритами, в том числе преследования и контрпреследования. Мадхва формулировал созвучную кальвинизму теологию спасения из милости Господней: Бог отделен от низшего почитателя, а

идея адвайты о слиянии человека с Богом считается кошунственной [Dasgupta, 1922-1955, vol. 4, p. 52-54; Eliot, 1988, vol. 2, p. 237-240; Potter, 1976, p. 249]. В философской области Мадхва защищал явно выраженную плюралистскую метафизику! Он отвергал не только адвайту, но и искусственный не-дуализм Рамануджи. Используя предшествующую традицию логики и занимая «левую» часть интеллектуального поля, остававшуюся свободной со времени буддийских последователей Дхармакирти, Мадхва утверждал, что все конкретно, включая как вечные, так и преходящие вещи, конкретен даже Бог. Ньяя-вайшешика включала конкретности в круг своих фундаментальных категорий, но овеществляла их как сущности, отличные от субстанций, которым они присущи. Мадхва радикализовал данное понятие, делая конкретность основной чертой элементов бытия, поскольку она является «способностью всего быть самим собой» [Raju, 1985, p. 475]. Мадхва сходным образом радикализовал и понятие универсалий, трактуемых в ньяе-вайшешике как вечные сущности. Мадхва считал, что универсалии непреходящих сущностей сами преходящи, и критиковал все позиции, схожие с платонистским реализмом, в пользу всеконкретности, проходящей сквозь все онтологические уровни. Используя тот же ход, он противодействовал антиконцептуальной диалектике адвайтинов, таких как Шрихарша. Мир множественности существует в точности таким, каким и является — в виде конкретных единичностей.

В течение тех же столетий (в промежутке между концом 1000-х и началом 1400-х гг.) Нимбарка основал еще одну вишнуитскую секту. Он и его последователи продолжали сражаться против адвайты, отвергая учение Шанкары из-за его концепции иллюзорной природы мира, но одновременно отмежевываясь от философской области, занятой последователями Рамануджи. Двойственность, считает Нимбарка, не может быть атрибутом Недвойственности, поскольку атрибуты отличают некую субстанцию от других субстанций, а только одна субстанция и существует. Двойственность есть подчиненная реальность внутри Недвойственности; первая одновременно отлична и не отлична от последней: отлична, являясь подчиненным зависимым существованием, не отлична, поскольку не имеет никакого независимого существования (отсюда и название данной позиции — двайтадвайта). Привлекая понятия как адвайты, так и энергетической онтологии шактизма, Нимбарка описывает единую Субстанцию, охватывающую статический аспект самотождественности и энергетический аспект потенциальности [Chattopadhyaya, 1979, vol. 1, p. 267-270; Isayeva, 1993, p. 250]. Результатом стало нечто вроде философии Спинозы, пересаженной на индийскую почву концепции модусов, причем скорее внеконцептуального модуса и модуса, сообщающего энергию, нежели духовного и материального.

В вишнуизме продолжались размежевания позиций; ведущую роль здесь играли Чайтанья (1400-е или начало 1500-х гг.), а вскоре после него — Валлабха [Eliot, 1988, vol. 2, p. 248-256; Dasgupta, 1922-1955, vol. 4, p. 320-448].

Отделившись от секты Мадхвы, Чайтанья обратился к посвятившему культу бхакти. Он отверг свою юношескую подготовку в области интеллектуальной аргументации и начал доминировать в спорах с помощью идей чистого эмоционализма. В его кришнаитской секте отказались от аскетизма и монахам позволили жениться; что касается обрядности, то поклонение здесь приняло форму повторения божественных имен под музыкальный аккомпанемент и ритмические раскачивания тела. Чайтанья был известен тем, что танцевал, пока поры не начинали кровоточить, после чего в рассеянности шагал к океану. Чайтанья не оставил писаний, однако некоторые из его последователей и преемников по лагерю бхакти вновь начали формулировать философские суждения. Валлабха повернул бхакти в направлении монизма, разрывая давнишнюю связь вишнуитского движения с различными разновидностями дуализма и считая, что Абсолют охватывает мир подобно отношению целого и части. Теперь на вишнуитской стороне имелось так много фракций, что они с имперским размахом заняли все онтологическое пространство. При том что философская аргументация школ стала чересчур технически изощренной, одна из фракций даже стала частью тогдашнего антиинтеллектуализма.

**Формализм нео-ньяи: изощренная логика
и затемнение пространства философского внимания**

Вместе с подъемом вишнуизма, его внутренними расколами и полемикой с адвайтой, в каждом интеллектуальном лагере получила распространение аргументация, связанная с вопросами эпистемологической обоснованности. Возникновение адвайты побудило к ответному ходу со стороны ньяи; в следующем раунде адвайтины начали серьезную работу по опровержению идей ньяи, что сместило саму адвайту еще дальше в антисубстанционалистскую область. Соответствующий антиконцептуалистский монизм адвайты оставил некое свободное место, в которое двинулись последователи Рамануджи и Мадхвы, занимавшиеся переформулированием антимонистической метафизики; раньше или позже им для продолжения своей полемики пришлось обратиться к логическим основаниям. Подвергнутая такой атаке, ньяя вовсе не поблекла; напротив, в ней появилась новая волна еще более рафинированной логики, которая также, в конечном счете, была взята на вооружение школами разных сект.

Самые прославленные из поздних адвайтинов — Шрихарша и Читсукха — подвергли жесточайшей критике всю концептуальную и эмпирическую логику в целом. Около 1350 г. основатель нео-ньяи — Гангеша — столкнулся с этим антилогицизмом адвайты и так реформировал логику, основывая ее на положительно выраженных понятиях, чтобы она стала неуязвимой по отношению к атакам диалектиков. Шрихарша везде находил порочные <бесконечные> регрессы. Как может быть известно, что индивидуальное является случаем универсального,

без обращения к еще одному акту познания, касающемуся этого отношения, затем к познанию относительно этого познания и так далее? Сходным же образом задается вопрос: как отличаются друг от друга универсалии без отличительных качеств? — и такое вопрошание ведет еще к одному бесконечному регрессу. При отсутствии различий все скатывается к недифференцированному монизму адвайты. Гангеша отвечал повышением уровня рефлексии относительно роли элементарных терминов в философской аргументации [Philips, 1995, p. 100-101, 122-132]. Акты познания, считал он, делятся на детерминированную вербальную осведомленность и недетерминированную осведомленность относительно элементарных единиц, которую мы распознаем только в результате анализа. Вопросы истины и лжи относятся только к детерминированной осведомленности; единицы недетерминированной осведомленности просто есть. Затем Гангеша давал такое определение элементам своей аргументации, что регресса не возникало.

Посредством тщательного классифицирования разных типов отсутствия или отрицания нео-ньяя спасала решающее понятие различия, определяя его как частный тип «отношения» взаимного отсутствия между сущностями. Характерной чертой данной школы стала разработка крайне сложных негативных определений для каждой части силлогизма; так, «огонь» считается «противочастью абсолютного несуществования дыма» [Stcherbatsky, 1962, vol. 1, p. 482, 52]. Нео-ньяя восприняла тему отрицания от уже бездействующей буддийской логики; последняя, в свое время играя роль соперницы реализма ньяи, была теперь использована для борьбы против монистской идеи невыразимости, причем во многом в духе критики Нагарджуны Дигнагой.

Конечным результатом стало избавление нео-ньяи от ее постоянного реалистского партнера. Она уже не поддерживала свой старый альянс с вайшешикой; вместо этого она разрабатывала собственную новую теорию пространства и времени. В конце 1400-х гг. последний и наиболее радикальный лидер нео-ньяи Рагхунатха Широмани подчеркивал независимость данной логической школы от своей прежней союзницы, критикуя атомизм вайшешики. Рагхунатха добавил новые элементарные термины в систему реалий ньяи и переформулировал проблему онтологической редукции. Традиционная теория универсалий, трактовавшихся наяиками примерно как «виды естественной классификации» западных философов середины 1900-х гг., уже больше не считалась естественным стержнем и острием вселенной; система Рагхунатхи приближалась к номинализму⁶⁷.

Нео-ньяя стала чем-то вроде европейского логического позитивизма начала 1900-х гг. со своей направленностью на крайнюю логическую формализацию и ригористическую строгость. Ко времени истощения нео-ньяи в 1600-х гг. она прекратила полемику с другими школами и была занята только техническими

⁶⁷ Филлипс считает учение нео-ньяи Рагхунатхи сходным с онтологией Дэвида Армстронга [Phillips, 1995, p. 145]. См. также: [Potter, 1976, p. 122; Phillips, 1995, p. 142-144].

мелочами⁶⁸. Ее траектория, задаваемая постоянно растущей формализацией, была чем-то большим, чем сугубо локальное развитие. Все те школы индийской философии, которые не отвергли интеллектуальную жизнь ради посвятившегося эмоционализма бхакти, становились схоластическими. Адвайта как школа основного течения, при всей своей доктринальной приверженности защите внеконцептуальной реальности, развивала собственную систему логической формализации уже в 1000-х гг.; получилась так называемая *махавидья* — способ силлогистической аргументации, повлиявший даже на деятельность таких диалектиков, как Шрихарша, и являвшийся предметом спора в школе ньяи до того, как на основе подобной аргументации были сформулированы косвенные методы уже в рамках нео-ньяи [EIP, 1977, p. 646-652; Dasgupta, 1922-1955, vol. 2, p. 119-125]. Школа Мадхвы также учредила свой монашеский орден, а в ее *матхах* последовательные реформы в логике перенимались ради собственных целей школы; школа Рамануджи некоторое время сопротивлялась, но в конечном счете и в ней появились собственные специалисты-логики. К 1300-м гг. формализацией заразились все эти школы.

Схоластика и синкретизм В период упадка индуистской философии

В рассматриваемых столетиях виден рост схоластичности на всем интеллектуальном поле, коренной причиной чего являлась рутинизация обучения в *матхах*, превратившая даже горячие религиозные вопросы прошлого в исторические компиляции. Энергия индийской философии убывала из-за ее собственного успеха, причем во многом подобно тому, как техническая изощренность номиналистов в христианских университетах Европы запутывала и затемняла пространство внимания своими эзотерическими тонкостями. Дело было не только в том, что по мере роста популярности эмоционализма бхакти терялась интеллектуальная острота полемики; сами интеллектуальные сети переживали упадок своей внутренней энергии и возбуждения. Хотя этому и противоречит наличие репутаций долговременной значимости, особенно в таких гиперкритических областях, как нео-ньяя, в апогее наиболее изощренной философской активности индийской мысли истощение действительно имело место⁶⁹. Творческие сети утеряли свой

⁶⁸ Гангеша — творческий мыслитель и основатель нео-ньяи — приобрел репутацию законченного схоласта; например, в своем главном труде он рассматривает достоинства и недостатки 35 определенных достоверности [Phillips, 1995, p. 130].

Филлипс утверждает, что учение нео-ньяи является непризнанным вкладом, ставшим в конечном счете частью передового фронта мировой философии: «Продолжающаяся работа в области <западной> онтологии неизбежно включит традицию ньяи-вайшешики, когда ее наиболее проникательные авторы — Рагхунатха, Ягадиша и Гададхара — будут признаны широким философским сообществом <будущего> как великие философы; таковыми они и являются» [Phillips, 1995, p. 145].

престиж и свой импульс как раз во время институционального успеха и кумулятивного развития. Социальный паттерн таких провалов раскрыт посредством сравнительного анализа и представлен в конце гл. 9.

Мы видим тенденцию к формированию наследия «нейтральной» учености в росте общего согласия со схемой *«шести дариюн»*. Первоначально это обозначение принадлежало историкам-джайнам, находившимся на периферии интеллектуальных событий и в 700-х гг. делавшим обзор всего того, что происходило вокруг. В 1300-х гг. Видьяранья ввел схему *«шести даршан»* в индуизм; к тому времени она уже была устаревшей, поскольку йога едва ли оставалась живой философской школой, вайшешика не была независимой, и практически все интеллектуальное действо следовало категоризировать через конкурировавшие версии веданты. Теперь прежние школы возрождались, но скорее как реминисценции, чем независимые линии преемственности, защищавшие собственные позиции; ранее острые лезвия были сточены и закруглены, и все эти школы приведены к совместимости с текущим ортодоксальным теизмом. Вплоть до 1800-х гг. и позже наиболее независимой в плане организационной основы оставалась миманса с ее специалистами в области толкования текстов (экзегезы). Славные дни мимансы как реалистской эпистемологии и онтологии уже давно прошли; отойдя от

своего агрессивного атеизма, поздняя миманса стала вполне теистической.

Последний творческий расцвет индуистских направлений философии произошел в 1500-х гг., причем уже во многом под знаменем синкретизма. Последним же заметным мыслителем являлся Виджняна Бхикшу, составивший сочетание схоластических учений — мимансы, йоги, ньяи, санкхьи (причем большинство из них были уже давно устаревшими окаменелостями), — с тогдашней ведантой. Если Виджняна Бхикшу объединил индуистскую схоластику, превратив ее в грандиозный неадвайтский синкретизм, то Аппайя Дикшита (ок. 1600 г.) представлял собой синкретиста в рамках монистского лагеря. С учетом насилия, применявшегося шиваитами и вишнуитами в конфликтах предыдущих столетий, перед нами поистине замечательное примирение. Острые философские различия между адвайтинами и плюралистами, диалектика концептуалистских и неконцептуалистских эпистемологий — все это было сглажено и перестало являться предметом живого интереса. Нельзя сказать, что в 1500-х гг. никто уже творчески не защищал какую-либо отчетливую позицию; двое из великих диалектиков — Мадхусудана из адвайтинов и Вьяса-тиртха из последователей Мадхвы — все еще вели дебаты о познании и мировой иллюзии.

Тем не менее Мадхусудана давал гармонизирующую трактовку индуистским сектам как различным путям к одной и той же цели, соответствующим разным личным наклонностям [Halbfass, 1991, p. 73; Dasgupta, 1922-1955; vol. 4, p. 204-320]. Новая нота была взята Пракашанандой (1500-е гг.): тогда как остальные

⁷⁰ См. № 251-253 в ключе к рис. 5.5, а также: [Raju, 1985, p. 61].

адвайтины были реалистами, выводившими того, кто воспринимает, из центра последней трансцендентной реальности, Пракашананда превращал адвайту в чистый берклианский субъективизм, где объекты начинают существовать, будучи воспринимаемыми, и покидают существование, когда больше не воспринимаются [Potter, 1976, p. 244-247].

Однако это был уже последний осколок значительной оригинальной философии. Все более и более распространенным становился синкретизм. Начиная с 1600-х гг. и далее индийские философы представлены второстепенными фигурами — комментаторами прежних традиций. Адвайтины утратили интеллектуальную остроту и вошли в синкретическое целое со своими прежними теистическими противниками. Авторы самых известных учебников рассматривают ньяю вместе с адвайтой и мимансой (Аннамбхатта, 1500-е гг.) или санкхью вместе с ньяей (Вамшидхара, 1700-е гг.). Примерно после 1550 г. нео-ньяя воссоединилась со старой ньяей. В 1800-1900-х гг. адвайта стала чем-то вроде «официальной» философии Индии, втягивая каждую школу в то, что Карл Поппер называет «философией прыжка бхактизированной адвайты», иными словами, верой в то, что все ведет к одному и тому же духовному выводу, даже если способ получения этого вывода в конечном счете оказывается концептуально недемонстрируемым⁷¹. Творческие конфликты истории философской мысли Индии сублимировались в сентиментальный нативизм — убежденность в своем национальном превосходстве.

Соответствующие философы Нового времени синкретично соединили те позиции, чьи политические опоры ослабели. После 1800 г. они собрали индуистскую национальную философию как объединенный фронт против европейского колониального господства и насколько возможно усилили контраст с тогдашним европейским секуляризмом и материализмом. Как раз в это время формулировалось понятие единой «индуистской» культуры, причем вначале чиновниками британской администрации, а затем уже оно было воспринято и самими индийскими националистами [Inden, 1992]. Но почему тогда движение к синкретизму началось еще раньше — в 1500-х гг.? Причиной тому был ислам. Хотя и раньше происходили мусульманские вторжения в Индию, результатом их были относительно неустойчивые завоевательные государства, большей частью ограниченные территорией северо-запада, пока из Афганистана не начала быстро распространяться империя Моголов, которая в период с 1560-х до 1600-х гг. захватила фактически всю Индию. Великие создатели синкретических учений — Виджняна Бхикшу и Аппайя Дикшита — жили в конце 1500-х — начале 1600-х гг. в последнем значительном индуистском государстве на юге Индии, как раз когда распространялась волна мусульманства; поздние индуистские схоласты жили под

⁷¹ [Potter, 1976, p. 252-254.] Данная модель особенно характерна для мыслителей недавнего времени, таких как Рамакришна, собственно и представляющих Индию Западу.

мусульманским правлением и под властью европейских колонизаторов. Во время гораздо более ранней волны завоеваний — в период исламского вторжения в долину Ганга около 1100 г. — буддисты непосредственно перед своим исчезновением торопили создание альянса с вишнуитами и шиваитами для отражения исламской угрозы [Nakamura, 1980, p. 339]. Разделяясь в сильной позиции, философии объединяются в условиях своей слабости. С учетом того, что в синкретических версиях постепенно утрачивается концептуальная острота, следует признать, что при разделении появляется гораздо больше творчества, чем при объединении.

Ирония состоит в том, что антиконцептуальный монизм, который современные индусы, а также западные авторы склонны рассматривать как вечную философию Индии, стал господствующим вследствие недавнего поворота в длинной цепи интеллектуальных конфликтов. Мусульманское и европейское завоевания, приведшие индуизм в первый раз за его историю в состояние объединенного философского фронта, иллюстрируют более глубокий и поистине вечный процесс: эпизоды творчества, сопутствующие расколам и альянсам в интеллектуальном пространстве, причем каждый эпизод происходит благодаря столкновению внешних политических сил, связанных с организационной основой этого пространства/

ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ РЕВОЛЮЦИИ: БУДДИЙСКИЙ И НЕОКОНФУЦИАНСКИЙ КИТАЙ

Политические и экономические условия влияют на идеи не прямо, но через промежуточный уровень — организации, обеспечивающие интеллектуальные сети. В данной главе я помещаю в центр внимания этот средний уровень причинности. На примере Китая в Средние века и в начале Нового времени мы сможем увидеть, как возникает творчество в периоды перемен — и при подъеме, и при упадке, в условиях роста либо кризиса и разрушения организаций.

В интеллектуальной жизни средневекового Китая господствовал буддизм, заимствованный из Индии. Это не должно вызывать удивление. В своей основе буддизм является религией интеллектуалов. Не то чтобы его учения открыто благоприятствовали интеллектуализму. Напротив, мир «имени и формы» здесь считается препятствием для просветления, а интеллектуальные «привязанности» следует искоренять наряду со всеми остальными. Вместе с тем сама структура буддизма как некая иерархия медитирующих заставляет практикующих медитацию сосредоточивать внимание на указанных мыслительных препятствиях. Тонкость соответствующего анализа возрастала по мере того, как выстраивались все более высокие иерархии и становились более длительными исторические традиции. Для буддийской медитации характерно отрешение от мира на пути к Пустоте, что дает простор для разработки метафизических представлений о способах порождения иллюзорного мира. Как только были созданы такого рода философские системы, в буддизме возникло мощное стремление отрешиться в свою очередь и от них. Эта антиинтеллектуальная религия порождала собственных интеллектуалов особенно высокой пробы.

Если говорить о внешних условиях, буддийская организация также обеспечивала плодотворную почву для крайне утонченной интеллектуальной жизни. Исповедуя и практикуя монашескую религию, посвященную уходу от мира, буддийские монахи не были проповедниками или распорядителями таинств для мирских общин. Однако идеал буддийского монашества часто уступал место зарабатыванию на жизнь чтением проповедей, проведением обрядов и магических сеансов. При этом ядро буддийского самосознания определялось его стержнем — организацией отрешившихся от мира практиков медитации. Буддийский монах, будучи оторван от семейной жизни и мирских забот, сосредоточенный на анали-

зе внутреннего опыта и рассматривающий даже конкретность богов и религиозные обряды как часть иллюзорного мира, из которого нужно вырваться, мог бы считаться воплощением самого что ни на есть философского образа жизни. Даже религия в общепринятом понимании, с ее категориями спасения, бессмертия и священного, представляет собой всего лишь еще один набор привязанностей, суть которых следует понять и тем самым преодолеть. Само буддийское просветление можно рассматривать как чистую эмоциональную энергию творческого сознания, отвлеченного от любого конкретного содержания и сосредоточенного на самом себе, что создает высочайшее напряжение мысли. Так озарение рефлексии возводится в ранг священнодействия.

Все это покоится на условиях жизнеобеспечения в материальном мире. Если монахам следовало посвящать себя медитации, то монастыри должны были иметь источники доходов; на некотором уровне буддийский образ жизни всегда был тесно связан с мирскими реалиями экономики, политики и общественного статуса. Социальная причинность действует в обоих направлениях. Мы не только можем проследить влияние материальных условий на формирование буддийских интеллектуальных сетей, направленное извне вовнутрь; мы также обнаруживаем глубокое преобразование китайского общества в результате распространения монастырей. Будучи корпорациями, в которые мог вступить любой, монастыри, действовавшие вне основанных на семье структур патримониального* общества, становились центрами экономического накопления и самым передним краем структурного изменения. Если Европа с ее бюрократическими и капиталистическими структурами строилась на основе христианства — прежде всего монашеского христианства Средних веков, — то Китай в неменьшей степени формировался под влиянием своего рода «организационной революции», произошедшей во многом благодаря средневековому буддизму. И в Европе, и в Китае период средневекового подъема одинаково завершился реформациями, направленными против прежней веры. Монастыри подвергались разграблению, а их обряды вытеснялись по мере того, как светская экономика захлестывала монастырский сектор, а государственная администрация стала опираться на новые ресурсы. Буддийскую собственность конфисковали в мирских целях; однако она была не потеряна, а направлена по новым каналам — точно так же, как буддийская утонченность в своем новом обличье стала частью интеллектуальной среды неоконфуцианцев.

Промежуточный уровень причинности имеет собственную динамику. Организационный рост буддизма не только оказывал влияние на буддийских интеллектуалов, но также изменял окружающую политическую и экономическую структуру. Это происходило не без сопротивления и борьбы. Конфуцианство и до некоторой степени даосизм с их опорой на прежние структуры стали жесто-

* Основанное на наследовании имущества и социального положения (от лат. *patrimonium* — наследственное имение).

ченными соперниками буддизма. Дальнейшие политические битвы задали основные контуры интеллектуальной жизни. Поскольку организационные основы буддизма обеспечивали абстрактной философии большую автономию, буддисты на протяжении многих поколений господствовали в пространстве интеллектуального внимания. Политические нападки со стороны внешних противников имели косвенные последствия. Когда начала распадаться организационная основа придворного буддизма, движение чань (дзэн) стало тем буддийским направлением, которое нашло более безопасную основу; еще позднее, когда образованные конфуцианцы вновь получили контроль над средствами интеллектуального производства, воплощением интеллектуального творчества переходного периода стало неоконфуцианство.

Вначале мы исследуем организационный рост буддизма в Китае и его социальные последствия. Двигаясь извне внутрь и переходя к анализу самого интеллектуального пространства, мы рассмотрим внешние отношения между буддизмом и соперничавшими с ним религиями. После этого мы обратимся к изучению внутренних структур творчества в сетях буддийских философов, кульминацией которого были грандиозные метафизические представления школ тяньтай и хуаянь, а также последующее бунтарство школы чань. Наконец, проследив распад материальной основы буддизма в результате политических нападков, мы придем к рассмотрению взрывного роста неоконфуцианского творчества, связанного с упадком буддизма и развитием новой организационной основы интеллектуальной жизни.

Буддизм и организационная трансформация средневекового Китая

Буддизм появился в Китае при династии Хань, а затем получил громадное распространение в период распада государства¹. Если расчеты верны хотя бы

¹ К концу периода Северного Вэй (ок. 534 г. н. э.) насчитывалось два миллиона монахов и монахинь, 30 000 храмов. В ходе борьбы с даосами и конфуцианцами за политическое покровительство масштаб буддийской церкви существенно изменялся. В 574-577 гг. император династии Северного Чжоу, подстрекаемый советниками-даосами, конфисковал собственность буддийских храмов и вернул к мирской жизни около трех миллионов монахов. В 601 г. после восстановления единого государства император династии Суй резко сократил количество конфуцианских школ и стал способствовать распространению буддизма; при его правлении было обращено 230 000 монахов и монахинь. В середине правления династии Тан (713-741 гг.) — времена насильственных перемен в политической поддержке и народной популярности буддизма — насчитывалось 120 000 монахов и монахинь; в 830 г. было официально зарегистрировано приблизительно 700 000 монахов. По данным, переписи, в ходе массовых преследований 845 г. было возвращено к мирской жизни 260 000 монахов и монахинь, разрушено 4 600 монастырей и 40 000 храмов и святынь, конфисковано несколько миллионов акров плодородных земель (1 акр равен 4046,86 м². — Прим. перев.). Даже эти цифры не дают полного представления о масштабе распространения буддизма; здесь не учтены послушники, а их могло быть гораздо больше, чем прошедших посвящение монахов. Кроме того, в данный период монасты-

приблизительно, то около 550 г. н. э. по крайней мере от 4 до 6% китайского населения составляли исповедовавшие буддизм монахи вместе с послушниками и рабами (а в северных княжествах еще больше); около 830 г. н. э. их, должно быть, было примерно 2%; в конце правления династии Сун (около 1220 г. н. э.) количество их было по-прежнему весьма велико, но общее население Китая увеличилось, так что буддийский сектор сократился до 1%. Подсчитано, что в период династии Тан монахи только на поддержание собственного существования тратили в год суммы, которые равнялись половине всего государственного дохода, причем расходы буддистов на строительство и инвестиции здесь не учтены. В течение некоторого времени буддийские организации были крупнее, чем само государство.

Будучи первой универсалистской массовой религией, буддизм привел к огромным изменениям в организационной религиозной структуре Китая. Конфуцианство было классовым культом, а именно — привилегией и символом китайских джентри. Этот культ лучше всего можно охарактеризовать как некую «метарелигию» — политику элиты по оказанию властной поддержки и проведению придворных ритуалов, а также покровительству традиционным местным культам; особые усилия прилагались для укрепления семейного культа предков, при этом применялись установленные правительством наказания и награды в целях обеспечения постоянной вовлеченности населения в круг обрядов, тесно связывавших людей с семейными иерархиями и, таким образом, с местной администрацией [СНС, 1986, р. 552-553]. Конфуцианские чиновники сознательно использовали традиционализм и местничество в целях централизованного государственного контроля. Тенденция к обожествлению Конфуция вела к добавлению еще одного культа в данную структуру, преимущественно основанную на конкретных <религиозных> представлениях.

Буддизм как прозелитическая религия с направленностью на массовое обращение создал новый тип организации, разрывавший связи родства и наследственную преемственность домохозяйств. Потенциально подобные организации могли мобилизовать огромное количество людей. В то время как местные культы сохраняли в неприкосновенности существовавшую иерархию социальных статусов, массовые религиозные движения могли порождать всплески эмоционального энтузиазма по поводу политического переворота или появления новой самодисциплины. Наличие открытого и массового рекрутирования новых сторонников вело к тому, что успешные религиозные организации все больше переходили

ри имели 150 000 рабов, превращенных в крестьян-налогоплательщиков. Данные взяты из работ: [Ch'en, 1964, р. 136, 155, 158, 190-191, 200-201, 204, 232, 242, 244, 250-251, 259, 401]. О росте населения Китая см.: [McEvedy and Jones, 1978]. О китайской социальной истории данных периодов см.: [Eberhard, 1977; Gernet, 1962, 1982; СНС, 1979, 1986]. О развитии буддизма см.: [Ch'en, 1964; Demieville, 1986; Zürcher, 1959; Weinstein, 1987]. Источники по <интеллектуальным> сетям указаны в прим. 1 к гл. 2.

к бюрократической форме правления. Без осознанного намерения было сформировано своего рода организационное орудие, с помощью которого можно было создать государство в государстве или административный аппарат для поддержки светского правителя. Разветвленная организационная сеть извлекала экономические ресурсы из сообществ с традиционными способами хозяйствования и вновь пускала ресурсы в оборот в качестве капитала. По мере того как буддизм богател, он трансформировал экономические основы китайского общества точно так же, как это позже произошло с экономикой Японии. Буддизм был обречен на столкновение с конфуцианством, поскольку подрывал иерархию статусов, поддерживаемую конфуцианской обрядностью.

С даосизмом буддизм вошел в конфликт по другой причине. Даже независимая организация религиозных специалистов должна была находить точку опоры через обращение к мирским сторонникам. Особенно в ранний период развития буддизма в Китае, в ходе противостояния местнической структуре кланов, племен-завоевателей и поместий с натуральным хозяйством, буддисты приспосабливались к традиционной магии с ее конкретной направленностью. Космополитически ориентированные монахи, наделенные религиозной харизмой в результате устремленности к запредельному, считались обладателями магии, пригодной для повышения плодovitости при рождении детей, для созревания урожая, вызова дождя, принесения удачи или предсказания судьбы. На вершине социальной иерархии придворная аристократия использовала наиболее изощренные буддийские ритуалы для эффективных политических действий и перераспределения социальных статусов. Позднее тантризм, развитый в Индии в период ослабления независимости буддийской организации от мирян, приобрел популярность при китайском дворе благодаря своим обрядам, создающим ауру магической власти с помощью картин, музыки и жестов. В более скромном масштабе и с более дешевым реквизитом, малые магические обряды и соответствующие слабые эмоциональные порывы шли по розничной цене среди простых людей; в этой рыночной нише уже действовали даосы, и притом более успешно, чем буддисты.

Даосизм и буддизм начинали взаимодействовать как рыночные конкуренты и постепенно оседали в смежных, отчасти пересекавшихся нишах. Даосизм не развивался как организация религиозных специалистов, но представлял собой совмещение нескольких форм мирской деятельности, включая занятия китайских джентри во время досуга, разработку идеологии политического инакомыслия и ритуальную практику народной магии и медицины для простого люда. Впервые даосизм обрел некую организацию наподобие церковной, будучи политическим движением. В конце эпохи Хань военно-политическая мощь движения «пяти мер риса» основывалась на ритуальном магическом обмене, в ходе которого за взносы в поддержку местного правительства предлагались гарантии здоровья. Только постепенно и в подражание буддизму была развита более автономная структура даосских монастырей с правилами celibата. В даосизме не существовало

сильной централизованной организации; напротив, имелось огромное количество разнообразных сект (возможно, 80 или более), причем многие состояли из занимавшихся даосскими практиками мирян [Welch, 1965, p. 144].

В центре внимания даосской религиозной идеологии находились отчасти перекрывающиеся темы здоровья, долголетия и бессмертия. Если рассмотреть совокупность религиозных целей как некий континуум, то окажется, что даосизм занял нишу, смежную с целью чистого спасения или просветления. Бессмертие близко к спасению, но даосская идея бессмертия расширяла представление о физическом здоровье в трансцендентном потустороннем плане или же, иногда, в пределах самого материального мира. Напротив, идеал буддизма заключался в том, чтобы достичь просветления полностью вне сферы телесной иллюзии, хотя в буддийских культах спасения, развивавшихся в Китае, установился компромисс между этим идеалом и целью вновь родиться в будущем раю.

Различие между чисто трансцендентными и земными целями имело основание в разных формах организации; сходство же возникало из-за общей технологии религиозной практики. И в даосизме, и в буддизме использовали медитацию, причем в сочетании с обрядами и литургией. Сходные техники контроля над дыханием, концентрации внимания и сосредоточения на внутреннем опыте толковались по-разному: можно было поместить в центр внимания или 36 000 даосских богов для достижения того, что считалось телесным очищением и здоровьем [Welch, 1965, p. 106-107, 130-131], или сосредоточивать внимание на буддийском бодхисаттве, например Майтрейе, для второго рождения в «Западном раю», или же на Пустоте, чтобы достичь просветления; позднее конфуцианцы применяли подобные техники для обретения Мудрости. Таковы микросоциологические техники построения внутренней реальности. Полученные подобным образом идеи и опыты могли составлять некий континуум от земных и сугубо конкретных до наиболее утонченных и метафизических представлений. Различия между упомянутыми религиями были различиями в идеологических интерпретациях, налагаемых на соответствующие практики; сами же эти толкования определялись интеллектуальными темами, которые были предметом общения в охватывавшей религиозной организации. Буддийские монахи, даже занимаясь магической практикой, были связаны с организацией интеллектуалов — специалистов по внутреннему сосредоточению на чистой трансценденции; даосизм почти исключительно образом был связан с мирянами, будь то джентри, политические инакомыслящие (dissidents) или же простая публика, внимавшая знатокам народной магии.

Буддизм и даосизм временами довольно сильно сближались друг с другом. В первые столетия своего бытования в Китае буддизм утратил большую часть медитативных практик и монашеской дисциплины и, чтобы произвести впечатление на политических покровителей, опирался главным образом на магическую деятельность и ритуалы. Начиная с 530 г. и вплоть до 800-х гг. в ходе реформаторских

движений своеобразие буддизма было восстановлено, что привело к созданию множества новых сект — от элитарных движений, таких как школы тяньтай и чань, до предназначенных для простого люда упрощенных культов спасения с полубожествами Майтрейей и Амитабхой. Даосизм, борясь с буддизмом за придворное покровительство и перенимая буддийские формы организации, сближался и с соответствующими учениями; даосы так и не сумели догнать буддизм по уровню его организационной мощи, и основной нишей даосизма оставалась ориентированная на магию сфера заботы о здоровье и поисков бессмертия.

Главное организационное преимущество буддизма заключалось в том, что основную деятельность осуществляли занятые полный рабочий день специалисты, оторванные от семейных связей, — иначе говоря, монахи. Даосское монашество, развитое в подражание буддийскому, никогда не было столь же вездесущим или столь же успешным. Начав расти в период династического раскола, даосская церковь оказалась в руках южных аристократических семейств, использовавших ее для осуществления своих политических интересов; позднее же даосизм, как правило, опирался на небольшие храмы, обслуживавшие нужды крестьянства. Напротив, буддийское монашество добилося впечатляющего успеха уже в период распада единого государства после династии Хань. В основе этого успеха были материальные преимущества, полученные в ходе преобразования общества, где большая часть ресурсов была сосредоточена в наследственных домохозяйствах. Благодаря широкому обращению в веру и независимости от порядка наследования семейной собственности, монастыри придавали новую организационную гибкость перестраивающейся экономике. Это в свою очередь ускоряло преобразование Китая в расширяющуюся рыночную экономику — первый реальный взлет протокапитализма в мировой истории².

Буддийские храмы становились крупными земельными собственниками — почти на уровне христианских монастырей и соборов, которые в средневековой Европе владели одной третью обрабатываемой земли. Особенно в период северных династий иной (некитайской) этнической принадлежности монастыри при покровительстве со стороны правителей были центрами освоения покоренных и опустошенных территорий; примерно так же в Северной и Восточной Европе роль форпостов королевской власти играли раннехристианские монастыри и ордены крестоносцев. Когда в 467 г. н. э. правители народа тоба из Северной Вэй захватили Шаньдун, они обратили в рабство часть населения, заставили его возделывать поля, отданные буддийским монастырям, и трудиться в монастырских хозяйствах. Местные семейства были организованы в домохозяйства сангха, ответственные за сбор зерна для хранения в монастыре с целью распределения во

² Об экономическом росте в средневековом Китае см.: [Elvin, 1973; Jones, 1988]. О роли социальных институтов буддизма в процессе экономического роста см.: [Gernet, 1956; Ch'en, 1964]; соответствующую теоретическую модель см.: [Collins, 1986, p. 19-76; Collins, 1997].

времена голода [Ch'en, 1964, p. 154-157]. Поскольку земля, включенная в систему сангха, была свободна от налогов, другие семейства, не принадлежавшие монастырям, добровольно присоединялись к сангха, и данная институциональная структура получила широкое распространение. Монастыри усиливали экономическую экспансию, наращивая сельскохозяйственное производство и осваивая новые земли. Монахи использовали зернохранилища для выдачи ссуд и получения прибыли, переходя тем самым к систематическим спекуляциям и создавая финансовый рынок.

При отсутствии денежной экономики или государственной машины, достаточно мощной для надежного сбора налогов, монастыри в Китае с их накопленными богатствами и сложившейся коммерческой системой действовали как банки и структуры торговли на дальние расстояния. Буддийские монастыри, подобно христианским в Европе, обеспечивали систематическое возделывание земли, новые вложения прибылей и даже дали начало промышленному производству, что закладывало основы для последующего роста светской экономики в конце эпохи Тан и в период Сун. Монастыри ввели «неистощимые сокровища», своего рода банк для хранения ценностей, пожертвованных благочестивыми мирянами [Ch'en, 1964, p. 265-266, 299-300]. В период династии Тан знаменитый храм Хуаду в Чанъане был сказочно богат; он жертвовал в пользу бедных, но и принимал так много даров, что был способен предоставлять значительные ссуды и инвестиции, причем светские правители присваивали часть сумм в корыстных целях. Монастыри были важны также для торговли. Монастырь Цзинду в Дуньхуане на одном из торговых путей Центральной Азии (около 920 г. н. э.) половину доходов получал от прибыли по ссудам, а еще одну треть — от храмовых земель и сдачи в аренду маслодавилен [Ch'en, 1964, p. 266-267]. Богатство крупных монастырей, не расходуемое на потребление или благотворительность, как правило, находилось в руках того монастырского деятеля, которому была поручена организация торговых караванов или осуществление каких-либо иных инвестиций с целью получения прибыли. Таким образом, монастырское богатство было преобразовано в промышленное производство и соответствующую технологию [Needham, 1965, p. 400-403]. Крупные монастыри приобретали водяные мельницы, а затем сдавали их в аренду частным предпринимателям или использовали сами. Эти мельницы были источником значительных прибылей, и часто в период Тан из-за них происходили конфликты с правительством по поводу «ирригационных» прав или освобождения от налогов.

Интенсивный рост собственности крупных монастырей, располагавшихся вокруг главных административных городов, сопровождался экстенсивным ростом локальных рыночных отношений в сельской местности. Движущей силой этого распространения рынков была новая волна буддизма в форме народных теистических культов. Самой значительной стала секта «Чистой земли», поклонявшаяся Амитабхе (Амиде). Сторонники культа народных буддийских божеств

существовали и ранее, но начиная с 530 г. и примерно до 680 г. возникло гораздо более широкое движение упрощенного буддизма, обещавшее новое рождение в «Западном раю» просто в результате многократного повторения святого имени. В этот раз возникновение данного движения совпало с экономической реорганизацией общества. Отчасти побуждаемое крупными монастырями, сельское производство начинало преодолевать такие ограничения, как местная обособленность, экономическая замкнутость поместий и прямое изъятие прибавочного продукта правительством; стали складываться сельские рыночные сети. В новой динамично развивавшейся социальной среде поднимались небольшие буддийские монастыри, внося свой вклад в расширение транспортных и торговых сетей, а также в передачу культурного капитала. Причем столь стремительное распространение упрощенного буддизма в данной ситуации означало первый случай в истории Китая, когда универсалистская религия проникла на подлинно массовый рынок.

По мере укрепления централизованного государства и светской экономики буддийские организации утрачивали центральное положение в экономическом плане, но оставались полезными как средства экономического маневрирования. Аристократия могла на бумаге жертвовать землю храму с целью уклонения от налогов и в то же время получать от нее доход согласно условиям дара. Крупные городские монастыри, наряду с теми, что окружали столицу, становились сказочно богаты. На противоположном конце шкалы находились небольшие деревенские храмы и сельские монастыри со слабым обеспечением и малообразованными монахами из местных крестьян.

В период расцвета церкви во время Северной и Южной династий, а также династии Тан ее богатство стало целью периодических преследований и конфискаций. Этому тоже имеются европейские параллели: уничтожение тамплиеров и конфискация их имущества королем Франции в 1307 г., а также превращение монастырской собственности в мирскую в ходе протестантской Реформации. До конца эпохи Тан буддизм проявлял значительные способности к восстановлению своих позиций. Постоянные преследования прежде всего ударяли по буддистам из джентри, составлявшим верхние слои церкви, оставляя народные основы религии в неприкосновенности; экономическая полезность буддийской организации приводила к тому, что, когда политические ветры вновь становились более благоприятными, элитарная надстройка обычно восстанавливалась. Богатство и могущество буддизма подпитывали враждебное отношение к нему со стороны даосов и конфуцианцев. Будучи государственными чиновниками, конфуцианцы нападали на буддизм за утаивание ресурсов от налогового контроля со стороны государства. Даосы также были уязвимы с точки зрения данных обвинений, но более бедная монашеская организация делала их менее соблазнительной мишенью. Вместе с тем подражание буддизму вовлекало даосов в прямое состязание с буддистами за социальный статус, что делало даосов главными вдохновителями гонений на буддизм. Иногда в результате ответных мер в защиту буддизма

начинались противоположные процессы подавления даосов, но без заметного и длительного эффекта. К началу династии Сун китайская рыночная экономика в значительной степени переросла буддийский сектор, причем теперь уже ни правительство, ни аристократия существенно не зависели от его материальной организации. Эпоха центральной роли буддизма в Китае завершилась; одновременно пришло в упадок и даосское подражание <буддийской монастырской организации>.

Интеллектуальная «Внешняя политика» буддизма, даосизма и конфуцианства

В периоды ослабления организационных основ в социальном окружении «внешняя политика» таких религий сглаживала философские различия между соперницами. Религии же с мощной социальной базой становились агрессивными, резко осуждали какой-либо синкретизм и подвергали нападкам своих противников. С 165 по 400 г. н. э., когда буддизм осторожно прокладывал путь в Китай, в нем проявлялась склонность к синкретическому соединению, особенно с даосизмом. В Южном Китае один из ведущих буддийских монахов поддерживал контакты с кружком «чистых бесед», ориентированным на даосизм, и передавал буддийские термины с помощью даосской терминологии. При переводе буддийских текстов почти слово в слово заимствовались выражения из «*Дао дэ цзин*» | «Пустота (*шунья*), которую можно опустошить,— это не истинная пустота» [Zurcher, 1959; Demieville, 1986, p. 839-840, 866-867].

Указанный процесс способствовал все большему смещению того, что впоследствии стало «даосской» классикой, к мистицизму и соответствующему отдалению от первоначальных политических и магических интерпретаций. Китайские интеллектуалы, тяготевшие к мистицизму, вначале были склонны рассматривать буддизм как интеллектуального союзника. Организационные формы даосизма только-только складывались, и в нем еще не выработалось отчетливого интеллектуального самосознания. Даосизм также не обладал и политическим могуществом. Даосские церкви, которые организовывали крестьянские политические восстания с лозунгами, схожими с милленаризмом*, лишь добавляли еще одну вооруженную фракцию во времена политической борьбы и беспорядков; также поступали и даосские аристократы, помогавшие совершать дворцовые перевороты, идеологически основанные на оккультных пророчествах и откровениях. Организация буддизма была более стабильной. Буддийские монастыри с независимой собственностью, объединенные линиями преемственности с единой традицией изучения священных текстов, могли укрываться от политических

* Милленаризм (хилиазм) — распространенное в раннем христианстве и средневековой Европе учение о грядущем земном тысячелетнем царстве справедливости.

ветров, а тем временем их материальная основа росла. Союз с такими монастырями часто давал правительствам экономические и административные выгоды.

Даосы приходили к пониманию преимуществ такой организационной основы. К 420-м гг. на севере Китая в империи Тоба правитель назначил в своей столице даосского «папу» и наделил его властными полномочиями над всей даосской церковью. У этого «папы» были в распоряжении буддийские учителя, и он поддерживал контакты в соответствующей сети, даже со знаменитым Кумарадживой [Mather, 1979, p. 112, 120-121]. Устав даосских монахов прямо воспроизводил буддийские правила *виная*. В начале 500-х гг. на юге в подражание буддийским сутрам был канонизирован свод даосских священных писаний, причем на грани прямого плагиата [Ofuchi, 1979, p. 267]. Соперники в борьбе за одну и ту же организационную нишу стали идейными противниками. Теперь в доктринальных спорах даосизм занял агрессивную позицию и даже инициировал политические преследования буддистов. В 444 г. в государстве Тоба даосизм был провозглашен официальной религией, а в 446 г. буддисты подверглись преследованиям, причем их обширная собственность была конфискована. В 454 г. после провала заговора и последовавшего изменения политических обстоятельств буддисты смогли вернуться. В 520 г. и вновь в 555 г. придворные споры между даосами и буддистами завершились запретом даосизма и принудительным обращением даосов в буддизм. В 517 г. на юге император, выступавший в защиту буддизма, запретил даосские храмы и лишил сана их жрецов. В споре 573 г. в одном из северных государств конфуцианцы были объявлены победителями, а затем и само конфуцианство — государственной религией; и даосизм, и буддизм подавлялись, а их собственность конфисковывалась.

На протяжении многих столетий ни одна из данных религий не достигла успеха в устранении соперников. Конфуцианцы в качестве чиновников занимали вполне определенную нишу, выигрывая каждый раз, когда централизованное государство расширяло бюрократическую систему управления и контроля. До и после подобных периодов конфуцианство выживало с трудом. В качестве религии конфуцианство было институционализировано в начале эпохи Тан при освобождении от наследия могущественного и поддерживавшего буддизм императора предыдущей династии Суй; теперь каждый город имел свой обеспечиваемый государством конфуцианский храм, или «храм учености», включавший школу; Конфуций и его семьдесят два ученика были представлены на священных изображениях, им приносили жертвы. Однако в этих конфуцианских храмах не было священников, храмами руководили местные ученые и чиновники, никогда всерьез не соперничавшие с буддизмом за народную поддержку. И наоборот, случавшееся проникновение даосов или буддистов в правительственную администрацию не приводило к каким-либо изменениям. Кратковременный расцвет буддийской теократии был достигнут между 690 и 710 гг. при императрице У и ее преемнике; следующий император, сменив курс, строил даосские храмы во всех

городах и требовал, чтобы у каждого благородного семейства был экземпляр «*Дао дэ цзин*». В 741 г. даосские труды получили статус официальной классики и стали еще одной основой, наряду с конфуцианскими текстами, для экзаменов, дающих доступ к гражданской службе; однако эта политика постепенно сошла на нет в связи с кризисом империи в 755 г. [Needham, 1956, p. 31-32; Welch, 1965, p. 153; Cleary, 1986, p. xii; СНС, 1979, p. 411-412].

Ни одна из этих попыток религиозно-соперничества узурпировать всю полноту власти не продлилась достаточно долго и не привела к выработке эффективной стратегии в условиях изменчивой ситуации политических фракций и смены династий. Возобновлявшееся время от времени подавление буддизма напоминает период подъема христианства в Римской империи. Массовые преследования осуществлялись периодически, когда мятежная организация становилась угрожающе крупной. Преследования буддизма на севере Китая в 574-577 гг., как раз перед государственным объединением под властью династии Суй (589-618 гг.), в ходе которого удача улыбнулась буддизму, напоминают грандиозные преследования христианства в 303-311 гг. как раз перед тем, как в 313 г. Константин начал выказывать императорскую благосклонность к христианству. За подъемом возрожденного буддизма последовали великие гонения 845 г. Широкомасштабные конфискации собственности были прежде всего вопросом налоговой политики, позволявшей монастырям перевести дух и восстановить силы перед тем, как от них вновь начинали требовать материальной контрибуции. Правители, склонные к такого рода жесткому давлению, часто руководствовались не столько идеологическим пылом, сколько фискальными нуждами и соответствующим стремлением присвоить монастырское золото и украшенные драгоценными камнями храмовые статуи, что тогда представляло собой основной тип движимого имущества и богатства страны.

Конфликт является движущей силой интеллектуального изменения, но в рассмотренных случаях на уровне абстрактной философии так ничего и не было создано. Спор между даосами и буддистами велся на весьма низком уровне «абстракции»: даосы заявляли, что Лао-цзы в преклонном возрасте ушел на Запад (т. е. в Индию) и обращал варваров, неверно истолковавших его учение в виде буддизма; буддисты в свою очередь возражали, что Лао-цзы был всего лишь учеником Будды [Demieville, 1986, p. 862-864; Welch, p. 151-155]. Конфуцианство в ходе конфликтов с буддизмом и даосизмом не получало никаких интеллектуальных стимулов: конфуцианцы попросту обвиняли соперников, уходящих в монашество, в пренебрежении семейными и государственными обязанностями или высмеивали медитировавших как «сидящих подобно истуканам». До возникновения движения неоконфуцианцев при династии Сун конфуцианство, противостоявшее религиозным противникам, принимало сторону рационализма и секуляризма. Споры между тремя религиями происходили на внешней социальной арене, как правило, при дворе перед публикой, состоявшей из политиков, которые

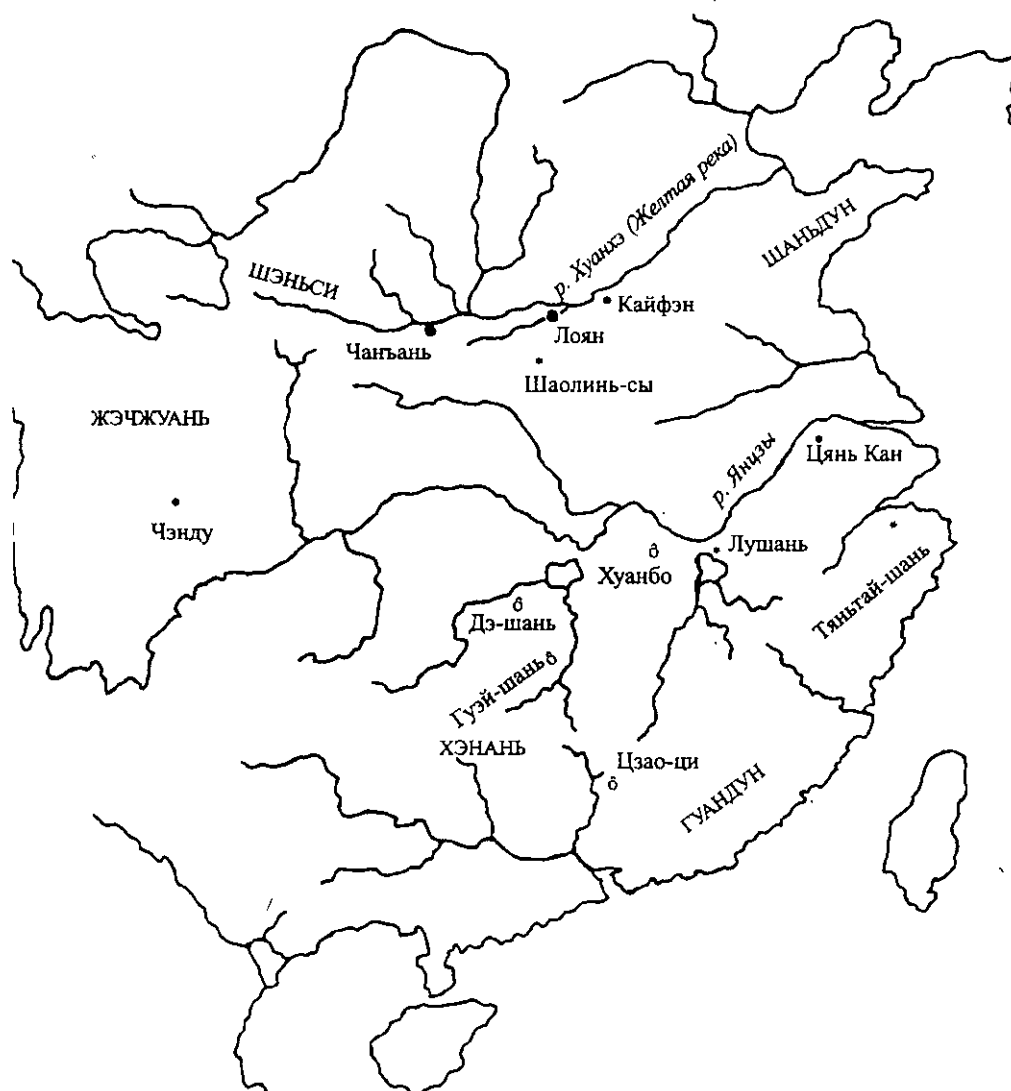
принимали в расчет прежде всего изменения во власти и экономические интересы, а вовсе не интеллектуальные материи. При отсутствии обособленности, необходимой для ведения автономной чисто интеллектуальной борьбы, межрелигиозные конфликты оставались на уровне обсуждения частных дел.

Творческие направления философии в китайском буддизме

Внутренняя автономия появилась только в лагере буддизма. Абстрактная философия развивалась в больших буддийских монастырях — как правило, в столице под покровительством двора, но также в нескольких крупных монастырских центрах, расположенных в горах и получавших богатые пожертвования. На протяжении столетий данное ядро буддийского сообщества обеспечивало сетям интеллектуалов существенную автономию для внутреннего маневрирования. Децентрализованные <организационные> основы позволяли появляться как соперничавшим сектам, так и различиям в самосознании. Что способствовало преобразованию данного соперничества между сектами в интеллектуальное творчество на уровне философской абстракции, так это объединяющий фокус внимания нескольких организационных центров, где пересекались сети с участием ведущих монахов. Таковыми были крупные переводческие центры в Лояне при династии Тоба, а позднее — при династии Тан в Чанъане наряду с местным храмом движения хуаянь, знаменитые монастыри в Лушане и горный комплекс Тяньтай на юге, а также знаменитый Шаолинь на севере вблизи Лояна; будучи открытыми для всех посетителей, эти центры служили местом сосредоточения интеллектуального капитала и возникновения споров. В нескольких центрах <интеллектуального> внимания пересекалось множество фракций³.

Приблизительно к 500 г. н. э. линии преемственности буддийских философов в Китае насчитывали около шести поколений. Эти линии уже раскололись на ряд фракций: школа трех трактатов, или мадхьямика, несколько сект «Чистой земли», школа саутрантиков, а также, по-видимому, линия преемственности специалистов по медитации (школа чань, но без тех своеобразных антиномий, которые позднее стали фирменным «дзэновским» знаком этой школы). В 500-е гг. формировалось несколько новых волн народного буддизма, включая амидаизм. Происходило развертывание буддизма, заполнявшего широкое доктринальное и интеллектуальное пространство. Все упомянутые позиции были импортированы из Индии или представляли собой модификации индийских учений. Ранее не было самостоятельного китайского философского творчества <в сфере буддизма>.

³ Двумя крупными столичными городами северного Китая были Лоян на востоке и Чанъан (Сиан) на западе; правительство часто перемещалось из одного в другой, причем покинутый город продолжал оставаться второстепенной столицей.



Карта 6.1. Главные буддийские монастыри в Китае

* = буддийский монастырь

ô = чаньский (дзэнский) монастырь

поскольку результаты заимствования заполняли все ниши интеллектуального пространства. Великий переводчик Кумараджива без особого разбора заимствовал соперничавшие позиции — как диалектическое отрицание Нагарджуны, так и философию мировых <перво>элементов школы саутрантиков. Даже в такой ситуации структура сети, где представлены данные поколения (рис. 6.1), имеет знакомые очертания: цепочки от одного выдающегося лидера к другому и одновременное появление противостоящих позиций. Несмотря на полное отсутствие оригинальности, Кумараджива в структурном отношении представлял собой некий энергетический узел; его переводческая школа в Чанъане стала центром притяжения — именно из нее вышли основатели целого ряда значимых позиций и новых монастырских центров.

В соответствии с законом малых чисел теперь интеллектуальное пространство становилось переполненным. К 600 г. появились творческие результаты, порожденные динамикой внутренней структуры китайской философии. Первое выдающееся достижение китайской буддийской философии — учение тяньтай — представляло собой синтез, упорядочивавший разнообразие взглядов буддийских школ. С этих пор внешние заимствования уже больше не подменяли самостоятельное местное творчество. Когда в 645 г. Сюаньцзан вернулся из Индии, он получил всеобщее признание, но привезенное им учение йогачары не добилось господства в пространстве внимания; вместо этого деятельность его собственного переводческого кружка способствовала разработке оппозиционного учения — метафизики хуаянь — как ответа на вызов индийской идейной утонченности. Несколькими поколениями позже произошло то, что я буду называть революцией чань (или дзэн), — ответ на кризис материальных основ интеллектуального пространства.

Космологическая иерархия В учении тяньтай

Официальным организатором школы тяньтай был Чжи (538-597 гг.), основавший в 577 г. великий монастырь Тяньтай в горах Чжэцзян, используя при этом доходы всего региона, отданные ему южным императором [Takakusu, 1956/1973, p. 126-141; Ch'en, 1964, p. 303-313; Fubg, 1952-1953, p. 360-383]. Философские основы учения Чжи во многом определялись линией его учителей, Хуэйвэня (ок. 550 г.) и Хуэйсы (515-577 гг.), которые критиковали обмирщение и стяжательство монахов северной столицы, а также стремились возвысить интеллектуальные и медитативные традиции буддизма над магическими и ориентированными на мирскую аудиторию учениями. В синтезе Чжи устанавливался порядок развития и распространения буддийских текстов; они классифицировались по уровням частичной истины, которая доступна для обучаемых на последовательных стадиях интеллектуального и духовного развития. Все существующие школы — как хинаяна, так и махаяна — понимались как ряд этапов

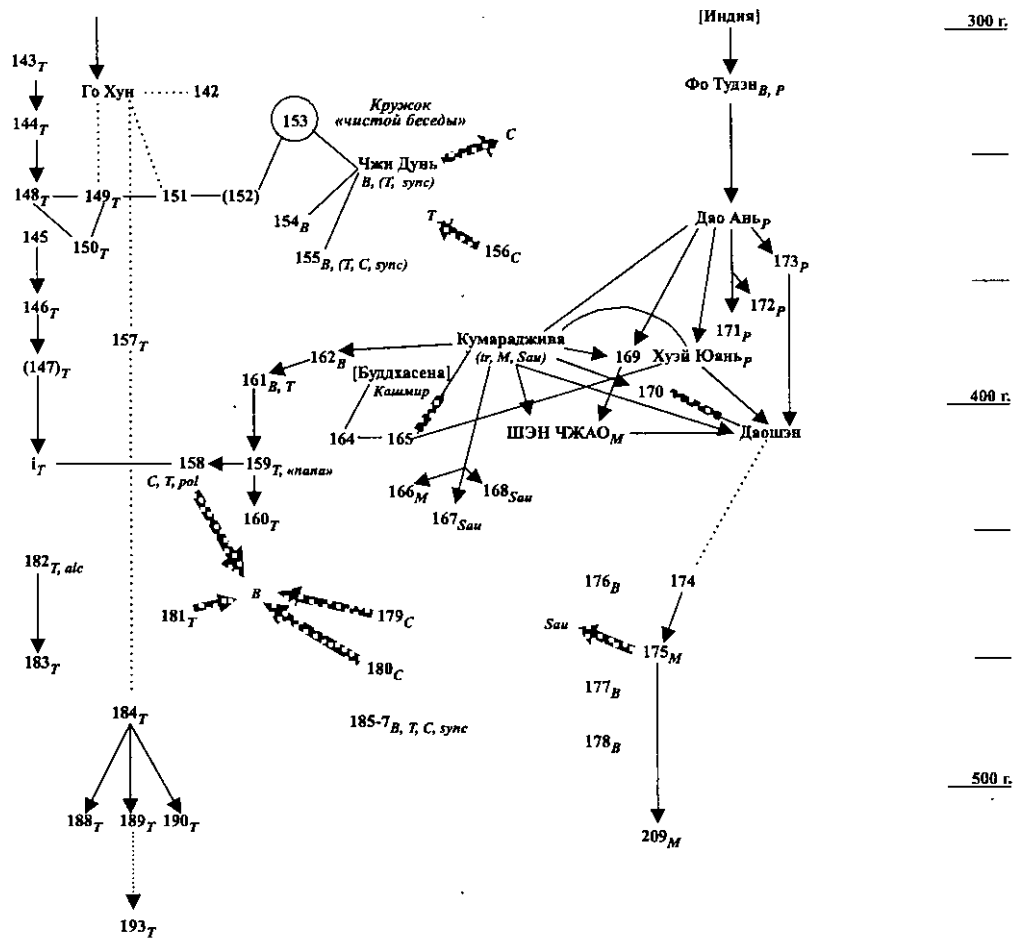


Рис. 6.1. Даосская церковь и импортированные буддийские школы, 300–500 гг.

- = личное знакомство
 = вероятное знакомство
 - - - - - = направление критики
- > = связь «учитель — ученик»
 - - - - -> = конфликтная связь
- ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)
 i = случайный персонаж (известен только через контакт со знаменитым философом)
 C = конфуцианец
 B = буддист
 tr = переводчик
 M = мадхьямика
 alc = алхимик, ищущий бессмертия
 pol = политик
- Строчные = второстепенный философ
 (имя или номер в скобках) = нефилософ
 T = даос, маг или деятель церкви
 synс = приверженец синкретизма
 P = движение «Чистой земли» (буддийская вера в спасение)
 Sau = школа саутрантика (номинализм хинаяны)
 A = школа Абхидхармы (реализм хинаяны)
 O = группа «кружок» философов

предварительного обучения, который увенчивался доктриной тяньтай. Возможно, что эта последовательность стадий действительно лежала в основе программы обучения в секте тяньтай. Начиная с данного времени великий монастырь Тяньтай стал центром притяжения для интеллектуалов из всех буддийских фракций; главным образом именно отсюда буддийская философия вывозилась в Японию.

Мировоззрение школы тяньтай строилось на основе индийских учений, таких как школа «*Нирвана-сутры*»¹ в соответствующих доктринах символика священных писаний (дхарма) понималась вещественным образом как земное тело Будды и превращалась в космологию, в которой вселенная уже буквально является космическим телом Будды. Школа нирваны оправдывала этот поворот к миру явлений, используя парадоксы школы мадхьямики (т. е. индийские тексты Нагарджуны), где подчеркивалась необходимость выхода за пределы всех различий. Учителя школы тяньтай понимали данную идею <оправдания мира явлений> как указание на то, что трансцендентальный уровень мистического опыта тождествен феноменальному миру причинности и царству имен. Нет никакого ноуменального мира вне явлений; все вещи пусты, но в то же время всё существует во времени, причем данные обстоятельства пронизывают друг друга.

Применяя указанную схему, школа тяньтай восприняла конкретные категории народной буддийской религии — от различных видов будд до местных богов, человеческих существ, демонов и ада; утверждая (на основе взаимопроникновения всех вещей в мире), что каждая из этих категорий — а всего их 10 — имманентна всем остальным, в школе тяньтай насчитывали 100 царств реальности. Последние в свою очередь подлежали перекрестной классификации по 10-ти метафизическим категориям (форма, природа, субстанция, сила, действие, причина, обстоятельство, следствие, вознаграждение и конечное состояние), причем далее с помощью более тонких различий разрабатывалась итоговая архитектурная система из 3 000 миров. Школе тяньтай удалось совместить в одной и той же системе конкретную мифологию буддийской религии с набором метафизических абстракций. В качестве явной темы обсуждения была взята тогдашняя проблема китайского буддизма — разрыв между упрощенными конкретными и абстрактными философскими доктринами. В целом осуществлялся поворот в сторону идеализма и утверждалось, что все 3 000 миров обнаруживаются повсюду: «В каждой частичке пыли, в каждом мгновении мысли содержится вся вселенная» [Ch'en, 1964, p. 310]. Все явления возможного опыта стали трактоваться как категории абсолютного разума, охватывающего вселенную.

Метафизика рефлексивности В учении хуаянь

После 600 г. н. э. интеллектуальное пространство было реорганизовано. Большинство прежних школ влились в школу тяньтай, за исключением сект «Чистой земли», которые как раз в это время широко распространялись в сель-

ском окружении городов; мы уже больше не слышим ничего о достижениях школы «трех трактатов», саутрантиков, а также независимых знатоков *«Нирвана-сутры»* или *«Сутры Лотоса»*. В 620-е гг. — время возобновившейся борьбы между буддизмом и даосизмом, теперь за поддержку со стороны нового императора династии Тан,— монах Сюаньцзан секретно покинул Китай вопреки императорским запретам на паломничество в Индию. Ситуация перегруппировки интеллектуальных движений, казалось, была самым подходящим временем для заимствования свежего интеллектуального капитала. Сюаньцзан провел 16 лет (629-645 гг.), обучаясь в великом буддийском центре в Наланде, где изучал утонченный идеализм йогачары непосредственно у преемников линий Васубандхи и Дигнаги, а также постигал систематический реализм хиньяны в традиции *«Абхидхармакоуги»*. Как и другие знаменитые «импортеры» чужеземных идей (Кумараджива, Цицерон, средневековые арабские и христианские переводчики), Сюаньцзан, по-видимому, больше беспокоился просто о количестве привозимых материалов, а не о напряженных противоречиях между ними, поскольку он доставил обе эти сложные системы в Китай и создал в столице Чанъане специальное учреждение для перевода индийских текстов.

Философские опыты Сюаньцзана и его ученика Куйцзи (632-682 гг.), занимавших в основном идеалистическую позицию, сформулировали учение фасян как основу школы «только-сознания». С опорой на труды великих индийских логиков здесь был достигнут наиболее утонченный тип философии, когда-либо существовавший в Китае, с характерным множеством различий и восхождением к высоким уровням абстракции. Несмотря на славу Сюаньцзана, традиция школы «только-сознания» была воспринята лишь непосредственными последователями. Некоторые авторы высказывали предположения, что философская техника подобного рода была слишком абстрактной для китайского ума, но это только способ уклониться от вопроса, почему китайский философский менталитет не развивался и дальше в том же направлении⁴.

Слабость данной школы имела структурный характер. Сюаньцзан пропагандировал не одно, а два направления в философии («только-сознания» и Абхидхармы) — причем взаимно противоположных,— что скорее запутывало и затемняло, чем упрощало интеллектуальное пространство. Философия Сюаньцзана оказалась в тени новых достижений, к тому же возник раскол между двумя его учениками, создавшими собственные секты. Если мы сосредоточим внимание на сети, а не на индивидах, то увидим своего рода сетевую трансформацию. На рис. 6.2 показаны Сюаньцзан и его группа в средоточии горизонтальных связей

⁴ Фактически в Китае учение йогачары о «только-сознании» уже существовало, впервые около 550 г. из Индии его привез Парамарта; сам Сюаньцзан обучался у учителей йогачары до своей поездки в Наланду. Китайские интеллектуалы сумели понять данные учения; соответствующая школа существовала уже на протяжении трех поколений. При этом философия хуаянь, вытеснившая учение о «только-сознании», была столь же абстрактной и технически развитой.

со всеми основными достижениями середины 600-х гг: с одной стороны, эта группа готовила монахов в школе медитации и вела полемику с ними, с другой стороны, она спорила с возникавшей школой хуаянь и пропагандировала ее же идеи. Репутация Сюаньцзана — это популярность центрального узла сети в переходный период⁵.

Большую интеллектуальную значимость имела деятельность Фацзана (643–712 гг.), в юности связанного с переводческой школой Сюаньцзана; Фацзан противопоставил доктрине «только-сознания» новую систему — учение хуаянь. Фацзан соединил нити нескольких линий преемственности. Его интеллектуальные предшественники принадлежали традициям и секты «Чистой земли», и школы тяньтай; он также был связан с несколькими переводчиками, приехавшими прямо из Индии. Как и большинство буддийских школ, философия хуаянь опиралась на индийские священные писания, в данном случае на *«Аватамсакасутру»*, снабженную комментарием Васубандху [Takakusu, 1956/1973, р. 109—113]. Цветистая риторика этой сутры и восхваление Будды с помощью экстравагантных метафор были превращены в некую весьма утонченную философскую технику в процессе деятельности цепочки китайских учителей: Фашуня (557—640 гг.; № 221 в ключе к рис. 6.2), Чжияня "(600–668 гг., № 228 там же) и прежде всего в руках систематизатора Фацзана.

В школе «только-сознания» реальность описывалась как постоянно изменяющийся поток идей, истекающий из сокровищницы сознания, которая таится в глубинах разума каждого отдельного человека. В противоположность этому абсолютному идеализму, зрелые представления школы хуаянь ближе к объективистскому реализму, но с характерным буддийским уклоном. Здесь вещи как кажимости отличаются от вещей как они есть. На первом шаге анализа все аспекты видимых вещей исчезают, обращаясь в пустоту. Вещи нашего мира существуют только по отношению друг к другу и, таким образом, не существуют независимо. Изменчивые вещи не обладают абсолютным существованием (некоторая параллель к Пармениду, а также к версии «сокровенного знания» по Го Сяну). Идеи также существуют только в разуме, а не в реальности. «Данные <опыта> сами по себе не являются объектами — они должны зависеть от разума; разум же сам по себе не является разумом — он должен зависеть от какого-то объекта» [Cleary, 1983, р. 24]. Фацзан следовал по пути принижения реальности эмпирического

⁵ История поездки Сюаньцзана в Индию описана в самом популярном романе средневекового Китая *«Путешествие на Запад»* (или *«Обезьяна»*). Это комическая волшебная сказка про сверхъестественных демонов и заступников, которые наделяют магической силой обезьяну, сопровождавшую Сюаньцзана. Целью поездки является корзина со священными текстами — своего рода магическая драгоценность, причем интеллектуальное содержание вовсе не имеется в виду. Это соответствует приему, оказанному Сюаньцзану императором и народом после возвращения в Чаньан. Ранее репутацию великого чародея приобрел переводчик Кумараджива; его даже заставляли совокупляться с придворными наложницами для передачи и распространения магических сил.

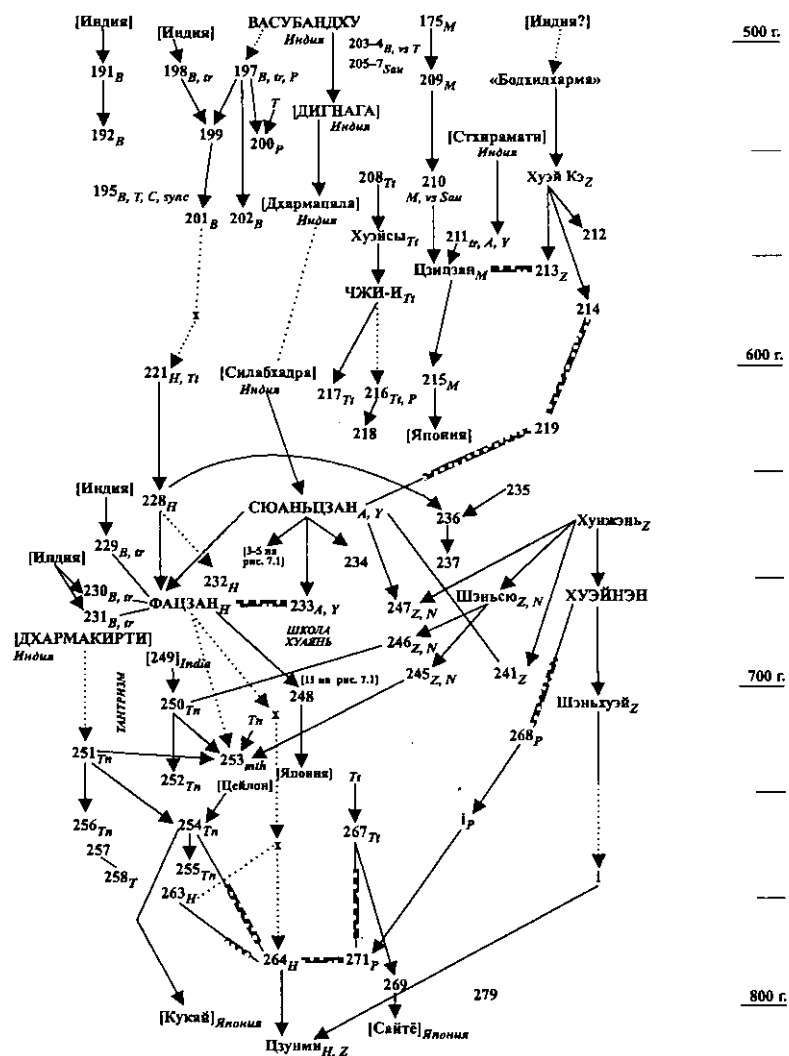


Рис. 6.2. Тяньтай, йогачара, хуаянь, 500–800 гг.

————— = личное знакомство	—————> = связь «учитель — ученик»
..... = вероятное знакомство	————— = конфликтная связь
ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ	Строчные = второстепенный философ
Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)	[] = представитель другой сети
«имя в кавычках» = возможно, мифический персонаж	
x = имя неизвестно	T = даос
C = конфуцианец	B = буддист
tr = переводчик	Sau = саутрантика
M = мадхьямика	Z = из школы чань (дзэн)
H = из школы хуаянь	mtb = математик
Ti = из школы тяньтай	vs = против
	suлс = приверженец синкретизма
	P = движение «Чистой земли»
	A = из школы Абхидхармы
	Y = йогачара (буддийский идеализм)
	Tn = тантрист (буддийская эзотерическая магия)
	N = из северной школы чань

мира, как будто склоняясь к платоническому идеализму, но затем обращал ту же аргументацию на принижение самих идей.

Затем последовала новая волна рассуждений на более высоком уровне рефлексии. Трансцендентное не должно представляться как некий объект. Пустота сама по себе как высшая реальность пронизывает мир видимости; на самом деле она и *есть* всего лишь видимость, непостоянство и изменение. Каждый уровень <реальности> подразумевает и требует другого уровня. Явления не могли бы существовать, будь они абсолютными; только отсутствие внутренней самотождественности дает им возможность быть относительными и изменчивыми. С другой стороны, относительность и пустота не могли бы существовать без явлений как некой среды; мимолетность не может существовать вне времени. Фацзан разрешал парадокс Парменида не с помощью трансцендентной субстанции, но через отсутствие субстанции. Предельной реальностью является именно взаимозависимость метафизических уровней. Фацзан описывал ее с помощью ряда знаменитых метафор. Реальность — это зал со множеством зеркал, бесконечно отражающих друг друга; это перевод взгляда <из центра> по кругу, где есть множество ворот, которые поочередно становятся центром; это такое сплетение драгоценностей, в котором каждый драгоценный камень отражает не только другой камень, но также все отражения в любом другом камне — бесконечность бесконечностей. Этот последний образ, знаменитая «сеть Индры», напоминает вселенную Лейбница, состоящую из непроницаемых, но взаимосвязанных монад. Тогда как Лейбниц постулирует некое «горизонтальное» устройство взаимосогласованных феноменальных атрибутов среди существующих в мире субстанций, в школе хуаянь подчеркивается «вертикальная» взаимозависимость трансценденции и видимости, а также предельная реальность изменения.

На феноменальном уровне также все проникает друг в друга. Но происходит это потому, что природа всего одинаково пуста. Мимолетность каждой отдельной вещи такая же, что и мимолетность любой другой. В этом смысле кончик волоса Будды (или что-то иное) «содержит всю вселенную». Представления школы хуаянь имеют нечто общее с философской концепцией непрерывного потока, но это такой гераклитовский взгляд, где сам *логос* снижен до уровня всего лишь одного из элементов метафизической сети. Школа хуаянь гораздо более метафизична, чем самобытные китайские школы, использовавшие метафору потока, — такие как «*Великое добавление*» к книге «*И цзин*», — поскольку в школе хуаянь принижается любой образующий элемент в сравнении с самой целостной структурой. Фацзан критикует идею эманации в любом понимании. Мир не происходит и не истекает из пустоты или из «ничтожности», но состоит с ней в отношении непрерывной взаимозависимости. Нет эманации «многого» из «одного»; одно и многое, целое и часть взаимно предполагают друг друга и не могут существовать отдельно друг от друга [Cleary, 1983, p. 35]. Космологические представления как даосов эпохи Сун, так и ранних неоконфуцианцев с их *тай*

цзи {«Великим пределом»), дающим начало инь и ян и далее всему остальному через гексаграммы и их комбинации, являются весьма бедными и конкретными по сравнению с утонченной метафизикой школы хуаянь.

В отличие от школы «только-сознания», философия хуаянь достигла исключительных успехов. Представители этой школы наслаждались прелестями придворной жизни; школа была достаточно сильной для того, чтобы в последней трети 700-х гг. испытать внутренний раскол (между № 263 и № 264 на рис. 6.2), захватывая пространство внимания в тот самый период, когда большинство других буддийских школ исчезало.

Последний значительный учитель школы хуаянь, Цзунми, появился через пять поколений после Фацзана. К этому времени — началу 800-х гг. вследствие распада правления Тан и пошатнувшихся позиций придворного буддизма организационно жизнеспособными остались только децентрализованные школы, т. е. движения чань и «Чистой земли». Школы, ориентированные на изучение текстов, больше не могли в одиночку поддерживать свои грандиозные философские построения и стали искать союзников. Фацзан классифицировал направления буддийской философии, поместив их в некую иерархию, фактически метафизическую версию иерархических позиций, разработанных в классификации школы тяньтай столетием раньше; в самом деле, Фацзан включил школу тяньтай как некую стадию, теперь уже не на вершине иерархии, но в качестве предшественницы школ «только-сознания», чань и, наконец, самой хуаянь как высочайшей ступени просветления. Цзунми, расширявший синтез вплоть до включения <небуддийских> религий в качестве союзников, добавил конфуцианство как первый шаг на философско-религиозном пути. Творчество Цзунми — это творчество через объединение и слияние во времена <организационной> слабости. Обучаясь вместе с конфуцианцами, с представителями линии чань и школы хуаянь, он объединил все указанные позиции, сгладив антиномичность чань. Школа чань, с этого времени получавшая все большую институционализацию, трансформировала свою первоначальную антиинтеллектуалистскую и направленную против священных писаний установку в своеобразный собственный интеллектуализм; доктрины Цзунми были широко приняты в школе чань и уцелели в ней после его смерти, когда преемственность школы хуаянь была разрушена, а ее основные тексты утрачены⁶.

Парадоксальность сочетания чаньского антиинтеллектуализма с интеллектуальностью хуаянь не так велика, как может показаться. Обе школы находились на вершине иерархии, но в разном смысле. Хуаянь увенчивала собой сети философских линий преемственности, создававшихся в Китае. Разработанное в ней

⁶ [Gregory, 1991; Weinstein, 1987, p. 63, 149; Dumoulin, 1988, p. 45-49, 225-235, 284-285.] На рис. 6.3 и 6.4 отмечено влияние школы хуаянь на линию чань начиная с великих идейных новаторов Шитоу и Мацзу (ок. 750 г.) и вплоть до Дахуэя (ок. 1150 г.).

представление о взаимопроникновении всех уровней реальности было неким синтезом, осуществленным на высочайшем уровне рефлексии над взаимопроникновением буддийских доктрин. Школа чань, при всем своем внешнем антиинтеллектуализме, также формировалась на весьма высоком уровне интеллектуальной рефлексивности. Эти два типа рефлексии слились без особых трудностей, поскольку сам уровень <философского> видения был во многом одинаковым.

Революция чань (дзэн)

Слово «чань» первоначально означало «медитацию» (от санскритского «дхьяна» — концентрация), которая и была, в конце концов, изначальной основой буддизма. Тот факт, что в Китае существовала особая школа медитации, отличная от традиции индийского буддизма, указывает на степень маргинализации данной практики на ранних этапах развития китайского буддизма. В популярных политически влиятельных школах, особенно на севере, делался упор на магию и литургию; в южных кружках интеллектуалов из джентри вместо медитации, как правило, велись «умные беседы» [Zurcher, 1959, p. 33, 114, 127, 146, 180]. В ходе развития интеллектуальных школ, от появления «трех трактатов» до учения «только-сознания», спасение стало отождествляться с внутренним озарением, хотя в школах тяньтай и хуаянь значительное внимание уделялось медитации. Что было характерной особенностью школы чань в период ее расцвета, так это понимание медитации скорее как образа жизни, чем погружения в глубокий транс, а также враждебность ко всем остальным формам буддийской практики.

Эта антиинтеллектуальная и антиритуальная тема появилась лишь, по прошествии пяти или шести поколений китайской линии специалистов по медитации. В ретроспективе линия школы чань прослеживается вплоть до Бодхидхармы (ок. 500 г. н. э., возможно, это мифический персонаж), за которым следует известный перечень преемников. По-видимому, мог быть разрыв между спорным «третьим патриархом» и четвертым (№ 213 и 220 на рис. 6.2 и 6.3); только с этого момента начинаются значимые линии преемственности [Dumoulin, 1988, p. 98; McRae, 1986, p. 30]. Здесь стоит обратить внимание на несколько моментов: ни один из ранних учителей школы чань не был склонен к тем странностям, которые мы привыкли связывать с «дзэн»; кроме того, происходило громадное распространение линий чань приблизительно около 700 г., как раз в тот момент, когда в этой школе стал формироваться стиль протеста («иконоборчества»).

Природа «революции дзэн» может быть лучше всего понята на фоне той политической ситуации, в которой тогда оказался буддизм. Как это происходило и в средневековой Европе, светская социальная стратификация проникала в церковь. Официальные храмы при поддержке государства совершали церемонии, связанные с культом императора, а их руководители фактически или даже на за-

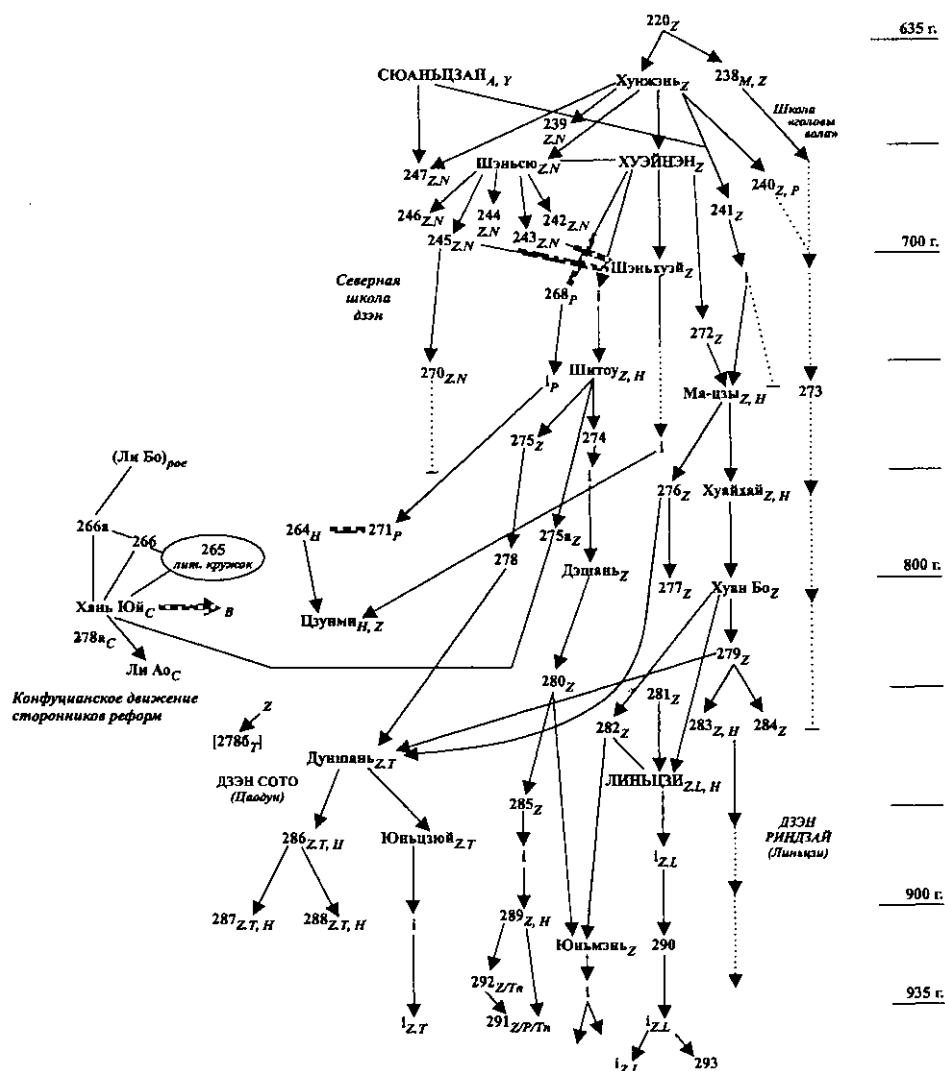


Рис. 6.3. Каскад школ чань (дзэн), 635–935 гг.

- = личное знакомство
 = вероятное знакомство
 ————> = связь «учитель — ученик»
 - - - - - = конфликтная связь
 - - - - -> = направление критики
- ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)
 С = конфуцианец
 М = мадхьямика
 Z = из школы чань (дзэн)
 Z.L = чань, секта линьцзи
 Th = тантрист
- рое = поэт
 Y = йогачара
 T = даос
 B = буддист
 H = хуаянь
- Строчные = второстепенный философ
 (имя в скобках) = нефилософ
 P = движение «Чистой земли»
 Z.N = Северная школа чань (дзэн)
 Z.T = чань, секта цаодун

конных основаниях имели ранг придворных чиновников. В богатых городских монастырях и храмах господствовали монахи из высших слоев джентри, а настоятели самых крупных монастырей наслаждались роскошью. Высшие буддийские сановники, особенно из главных столичных храмов, оказывали весьма значительное политическое влияние на дружественный <политический> режим. В период 672-705 гг. покровительство буддизму достигло апогея. Бывшая наложница императора Тай-цзуна, которая некоторое время была буддийской монахиней, стала императрицей У и примерно с 680 г. фактически начала править страной. С 690 по 701 г. она властвовала открыто и даже попыталась основать новую династию. Хотя эту правительницу свергли и власть династии Тан была восстановлена, в 705-712 гг. возвысилась и достигла почти такого же могущества другая императрица, тоже яростная сторонница буддизма. Императрица У пыталась вытеснить конфуцианство и сделать буддизм государственной религией, причем себе она отводила роль правителя в духе цезарепапизма.

С падением женского правления началась антибуддийская реакция. Новый император Сюань-цзун (годы правления 712-756) лишил сана 30 000 монахов и сделал даосизм почти официальной религией. И все-же народная поддержка буддизма была столь велика, что препятствовала слишком жестокому его подавлению; амидаистские храмы были весьма популярны в народе, в горах процветали монастыри школы чань, а в столице по-прежнему действовали некоторые именитые проповедники школы хуаянь. После 755 г. центральное правительство было слишком слабым для введения какой-либо религиозной ортодоксии. Примерно с 780 по 820 г., когда правительство вновь стало активным сторонником буддизма, учитель позднего периода школы хуаянь Чэн Гуань занимал при дворе влиятельную позицию; он был сделан Национальным Наставником и контролировал в Китае монахов всех сект. В 840-х гг. император У-цзун колебался между буддизмом и даосизмом; под влиянием кружка даосских алхимиков был издан ряд антибуддийских декретов, что в 845 г. привело к великим гонениям с конфискацией почти всей буддийской собственности и лишением сана всех монахов и монахинь. Однако на следующий год новый император прекратил преследования, а лидер даосов был казнен.

В 690-е гг., после падения теократии императрицы У, буддизм все больше подпадал под правительственный контроль. В 747 г. те, кто желал стать монахом, должны были в Управе национальных святынь приобрести удостоверение о посвящении в духовный сан. В 755 г. во время кризиса, вызванного восстанием Ань Лушаня, сложилась практика продажи удостоверений ради увеличения доходов. Посвящение в сан давало экономические выгоды, в том числе освобождение от налогов и принудительного труда. Постепенно система становилась весьма коррумпированной. Местные чиновники начали продавать подобные удостоверения ради собственной выгоды; многие посвящения в сан были сугубо номинальными [Weinstein, 1987, p. 59-61]. В период раздробленности после распада империи

Тан (900-960 гг.) вступительные экзамены в монастырях принимались не монахами, а правительственными чиновниками. Экзамены были похожи на конфуцианские: здесь требовалось написать сочинение или комментарий, а также прочесть наизусть сутры и показать навыки медитации. Только школа чань избежала подобных ограничений, отчасти потому, что монастыри находились далеко и сами себя обеспечивали, отчасти — потому что монахи чань избегали получения полного посвящения, кроме как при особых обстоятельствах.

В школе чань представление о себе как отдельном направлении буддизма начало формироваться в результате спора по поводу легитимности линии духовной преемственности. В 734 г. монах Шэньхуэй (670-762 гг.) произвел настоящий фурор в столице, объявив, что шестым главой линии чань был не Шэньсю (600-706 гг.) — известный проповедник с резиденцией в Лояне, фаворит императрицы У, — а Хуэйцзэн (638-713 гг.), до той поры мало кому известный монах с юга. Эти нападки основывались на рассказе о том, как пятый патриарх Хунжэнь (602-675 гг.) тайно сделал преемником Хуэйцзэна, победившего в стихотворном поединке. Данный инцидент, будто бы имевший место 60 лет назад, не упоминался больше ни в одном документе. В столице споры о преемственности среди монахов школы чань продолжались 20 лет. В 753 г. Шэньхуэй был арестован и изгнан в далекую южную окраину, но через два года правительство распалось в результате военного поражения, последующего восстания и гражданской войны. В 757 г. Шэньхуэй вновь появился в столице в качестве народного религиозного лидера; ему даже поручили провести кампанию по сбору средств для обанкротившегося правительства посредством продажи монашеских удостоверений о посвящении.

Внешне это выглядит как ссора по поводу политических преимуществ при дворе. «Северная школа» патриарха Шэньсю была тесно связана с буддийской теократией императрицы У, впоследствии насильственно свергнутой, причем в 730-740-х гг. остальные придворные сторонники столичной линии чань также утратили власть [McRae, 1986, p. 242]; возможно, создание альтернативной линии преемственности было попыткой отмежевать школу чань от непопулярных политических воспоминаний. В более глубоком смысле этот поворот был лишь самым драматическим проявлением внутренних структурных и доктринальных изменений, уже происходивших на протяжении двух поколений⁷.

⁷ На рис. 6.3 мы видим начало расколов в линиях чань во времена Фачжуна (№ 238) — современника Хунжэня, якобы основавшего школу «волово́ей головы», синкретически соединив медитацию чань с идеями старой школы «трех трактатов». Очевидно, здесь не было мощного антиинтеллектуализма, однако эти расколы были структурными предвестниками будущих. Наиболее знаменитым учителем школы «волово́ей головы» был Фачжи (№ 240), ученик Хунжэня, соединявший медитацию и амидаистскую практику выкрикивания имени Будды. Школа «волово́ей головы» существовала на протяжении семи поколений учителей, но при этом среди них не было авторов парадоксов в знаменитом стиле «дзэн» [McRae, 1985; 1986, p. 241-242]. Еще трое из учеников Хунжэня основали

Считается, что яблоком раздора в поднятой Шэньхуэем полемике между «Северной школой» Шэньсю и «Южной школой» Хуэйинэна была защита последним мгновенного просветления (*дунь у*) в противовес постепенному. По-видимому, такая трактовка является преувеличением. До нападок Шэньхуэя ни одно из указанных направлений еще не было организованной школой, причем обе ветви объединял значительный общий набор идей и практик [McRae, 1986, p. 245]. Более того, вопрос о возможности мгновенного просветления был известен уже давно; когда на триста лет раньше его поставил Даошэн, это привело к противоборству, но не к появлению нового движения внутри буддизма. Основная слабость «Северной школы» заключалась в ее пребывании при дворе, где она подвергалась политическим превратностям и вынуждена была делать множество интеллектуальных уступок придворным ученым в своей медитативной практике. Ни «Северная», ни «Южная» фракции не просуществовали долго после конфликта между ними; на рис. 6.3 мы видим, что их связи ограничивались интеллектуальными кружками столицы. В ретроспективе противоборство между «Северной» и «Южной» школами было поднято до уровня символа более широкого социального движения. Настоящая же «революция дзэн» имела место в тех линиях преемственности, которые отказались от материальной основы в форме дворцового покровительства настолько радикально, насколько это было-возможно.

Именно благодаря этим радикалам учение о мгновенном просветлении было доведено до крайности и ему была придана особенно глубокая организационная значимость. Общепринятый путь, к просветлению махаяны включал ряд (обычно десять) рангов духовного развития, что приводило к появлению значительной социальной стратификации внутри монашеского сообщества. «Просветление» было испытанием, выдержав которое монах мог продвинуться до уровня главы новой линии преемственности или стать настоятелем, способным самостоятельно управлять монастырем. Критика учения о стадиях постепенного просветления означала резкий рост мобильности религиозного статуса и соответствующий рост возможностей для каждого монаха — представителя школы медитации. Контекстом же происходящего был явный конфликт по поводу открытости или ограниченности религиозного статуса⁸.

собственные линии преемственности: патриарх Шэньсю — глава «Северной школы», его соперник Хуэйинэ и Сюаньши (или Сюань-чжи, № 240а), основатель школы в Сычуани, где упражнялись в медитации во имя Будды,— еще одно синкретичное объединение школ чань и «Чистой земли». В свою очередь Хуэйинэ был не только учителем заядлого спорщика Шэньхуэя, но также зачинателем еще нескольких линий преемственности, в том числе тех, куда входили Мацзу и Шитоу — радикальные представители стиля «дзэн». Очевидно, что сделанный Хуэйинэном доктринальный прорыв был не достижением одиночки, но результатом его положения в самом средоточии организационных преобразований, происходивших в связи с расколами в линиях чань.

Учение «только-сознания» из-за своей интеллектуальной сложности было весьма элитарным; путь к просветлению достигал вершины в овладении философией, причем высший религиозный статус

Радикальные учителя школы чань увеличили мобильность, т. е. возможность проникновения в религиозную элиту, не на уровне философской аргументации, а на практике. Они отказались от интеллектуальных занятий и литургии, даже критиковали продолжительные упражнения в медитации, заменяя их испытаниями в виде драматических и парадоксальных озарений. «Революция дзэн» сделала возможным быстрый организационный рост и вместе с тем узаконила децентрализацию находившихся на самообеспечении новых монастырей и линий преемственности. Некоторые знаменитые учителя чань имели до ста просветленных учеников. Творчество, связанное с этим социальным процессом, представляло собой некий взрыв эмоциональной энергии, переходящий в бум организационного строительства.

С середины или с конца 700-х гг. появляются те яркие и колоритные особенности, которые обычно ассоциируются с дзэн. Мацзу (709-788 гг.) стал учить с помощью парадоксальных высказываний; именно здесь находятся истоки знаменитых состязаний в остроумии, благодаря которым поиски просветления дзэн приобрели известность. Один из учеников Мацзу, Хуайхай (720—814 гг.), ввел практику требования от монахов послушания в виде ручного труда. Это было резким разрывом со старым буддийским обычаем выпрашивания подаяния, а также с преобладавшей в китайском буддизме практикой принимать от императора или знати пожертвования в виде земли, крепостных и рабов и вести благодаря этому весьма роскошную жизнь. Оставив богатые городские монастыри и блестящие придворные круги, в которых жила значительная часть известных монахов (в особенности знаменитых интеллектуалов), радикально настроенные монахи чань переместились в монастыри, основанные на самообеспечении и обычно находившиеся далеко в горах (см. карту 6.1). В результате монастыри школы чань обрели относительную безопасность в плане политических преследований и экономических конфискации, что способствовало выживанию чань-буддизма в то время, когда большинство остальных буддийских сект переживало упадок. Требование, что монахи должны работать, не было изобретением школы чань; в

прибегался для ученых, достигших наибольшего успеха. Подобные притязания уже выдвигались в школе тяньтай ее иерархией учений, которые требовалось изучить до просветления. На противоположной стороне поля в сектах «Чистой земли» выбирались наиболее простые способы спасения — в крайней форме у амидаистов, где нужно было просто распевать священное имя. В середине и в конце 700-х гг. данный конфликт стал явным в полемике между школами тяньтай и «Чистой земли» по поводу интеллектуальных и антиинтеллектуальных, трудных и легких путей к вершине религиозного статуса. Сам Хуэйцзэн стал мишенью для полемических нападок Цзымина из школы «Чистой земли» (№ 268 на рис. 6.3), который был сетевым предшественником Фачжао (271); последний проповедовал учение о проклятии в аду и осуждал легкие пути к просветлению, включая и идею всеобщего спасения. Однако путь чань не соответствовал ни одному из полюсов школы «Чистой земли», рассчитанных в основном на мирян и различавшихся по степени суровости требуемой веры. Новшество школы чань относилось к ограничениям или доступности достижения высокого религиозного статуса для <монашеской> элиты — специалистов по медитации.

южных государствах до эпохи Тан некоторые сельские монастыри в период политических неурядиц использовали этот метод самообеспечения в качестве временной меры. Для школы чань обязанность работать была связана с учением о мгновенном просветлении: простые физические действия — рубить лес, носить воду — могли быть путем к высшему религиозному статусу. В этом смысле чань напоминает протестантскую этику, а отказ чань от глубокой, погружающей в транс медитации способствует снижению барьеров между сферами религиозного и мирского. Однако достичь просветления, мгновенного или нет, было, по-видимому, не так-то просто; настоятели, вероятно, требовали немалого труда от монахов низких рангов и послушников, стремившихся к духовным достижениям. Монастыри чань процветали материально, причем одновременно росла их репутация.

В 800-900-е гг. монастыри школы чань распространились по всему Китаю. Начался период знаменитых учителей, чьим деяниям предстояло стать основным материалом учебных текстов для монахов дзэн в Китае и Японии. Это были: Дэшань (781-867 гг.), знаменитый тем, что он «вбивал» в учеников просветление ударами своего посоха, Линьцзи (ум. в 867 г.), известный своими внезапными возгласами, и множество других остроумных и парадоксальных учителей. Став уже полновесным дзэн, это движение приобрело резко антиинтеллектуальный и антилитургический характер; изучение священных писаний — а тем более философских сочинений — полностью отвергалось; даже будды и бодхисаттвы рассматривались как препятствия внезапному просветлению: «Если встретишь Будду — убей Будду!» Тем не менее можно было бы назвать данную позицию «антиинтеллектуализмом интеллектуалов», поскольку человека чествовали за его способ «топтать священные иконы» только при условии демонстрации способностей к утонченному пониманию и тонкому, поэтичному выражению соответствующих смысловых оттенков. Чань — это философская рефлексия, вознесенная на высокий уровень самосознания. Творческие конфликты, обычно наполняющие энергией пространство интеллектуального внимания, здесь приняли форму остроумных реплик, указывающих на смысл за пределами слов, а также жестов, сведенных к способности чистого, свободного от содержания общения.

С 650 вплоть до 900 г. движение чань переживало период расщепления на интеллектуальные фракции. На рис. 6.2 и 6.3 мы видим, как линии чань разделяются вновь и вновь, в то время как другие буддийские линии выпадают из поля. Интеллектуальные школы с городской <организационной> основой исчезали. Школам тяньтай и хуаянь, поглотившим все более ранние направления, удавалось выживать только благодаря синкретическому объединению с чаньскими или амидаистскими монастырями. Амидаизм процветал в материальном отношении, но на сетевых схемах выдающихся интеллектуалов его сторонники не представлены. Некоторые весьма экзотичные материалы по-прежнему ввозились из Индии, но без каких-либо долгосрочных последствий. В начале и середине 700-х гг. учителя тантрического буддизма проводили при дворе показательные

действия в виде тщательно разработанных магических и эротических церемоний, после чего их учение под названием «сингон» было вывезено в Японию; но тантрическому буддизму так и не удалось добиться ни народной, ни интеллектуальной поддержки, и в середине столетия после очередных политических перемен при дворе он исчез.

На протяжении шести или восьми поколений буддийская часть пространства интеллектуального внимания целиком принадлежала школе чань, а на самом деле при отсутствии сколько-нибудь значительной деятельности среди даосов или конфуцианцев движение чань господствовало над философским творчеством даже за пределами своего поля. Согласно закону малых чисел внутренняя динамика развития самой школы чань вела к появлению ее собственных соперничавших позиций, заполнявших свободное пространство внимания. В течение 700-800-х гг. такими позициями были знаменитые «пять школ чань» — число весьма приблизительное, поскольку некоторые линии исчезли, а уцелевшие секты разделились, чтобы заполнить их место. Некоторые из слабых сект в конце своих линий преемственности шли характерным путем синкретизма: последний выдающийся представитель (№291 на рис. 6.3) слабой чаньской секты фаянь пытался синкретически соединить идеи чань с тяньтай и амидаизмом; Дэшао (№ 292 на рис. 6.3), сторонник школы тяньтай, таким же способом объединял учение чаньской секты цаодун с тяньтай. После 950 г., в то время как большая часть других сект исчезала или синкретически объединялась, линия Линьцзи процветала; по всему Китаю велось строительство новых монастырей, причем в ходе расширения данное направление раскалывалось на более мелкие секты, в точности как это происходило в 800-е гг. с процветавшей тогда сектой цаодун. Перед нами удивительно симметричный случай одновременного роста и сокращения различных частей <интеллектуального> поля под действием закона малых чисел⁹.

Иногда утверждается, что особенности школы чань являются результатом влияния даосизма на китайский буддизм. Некоторое смутное сходство с чань имеют парадоксальные истории, в центре которых находится ранний «даосский» персонаж Чжуан-цзы, а в «*Дао дэ цзин*» превозносится мистический выход за пределы слов. Однако в период «революции дзэн» даосизм являлся церковью с главным упором на литургию и как раз теми элементами — теистическими иерархиями, магией и стремлением к бессмертию,— которые противоположны стилю чань. Влияние даосизма неправдоподобно также в структурном отношении;

⁹ Мы это ясно видим из сравнения рис. 6.3 и 6.4: на первой схеме чаньские линии заполняют всю страницу, вытесняя остальные буддийские фракции; на последней, соответствующей периоду с 900 по 1200 г., мы видим, как некоторые линии чань обрываются, а уцелевшие ветви сливаются между собой и наконец исчезают, в то время как неоконфуцианство заполняет всю освободившуюся сторону интеллектуального пространства.

в период своего расширения и материального процветания чань-буддисты старались отмежеваться от остальных сект, насколько это было возможно, тогда как случаи синкретизма характерны для периодов организационной слабости. Имеется некоторое подобие между «светлыми беседами» «Семи мудрецов в бамбуковой роще» и поэтическим остроумием учителей чань. Но «светлые беседы» имеют мало общего с постоянными духовными поединками между чань-скими учителями, которые путешествовали по монастырям, испытывали друг друга, оставляя в памяти последующих поколений свои бунтарские выпады, совершавшиеся на все более высоких уровнях рефлексии. В организационном плане у «Семи мудрецов» не было основанных на монастырях линий преемственности, столь значимых для роста движения чань. Если чань и похож в чем-то на «даосизм» джентри, то лишь в результате некоторого сходства социальных условий. Чань — это буддизм, освоивший некую социальную нишу за пределами дворцовых установлений и храмовых литургий, основу которой составляет самообеспечение сельских поместий. Отличие в том, что даосские джентри владели землей как личной собственностью; у монахов чань была лишь коллективная собственность, и поэтому они должны были обращать больше внимания на организационную иерархию, связанную с легитимацией учителей в линиях преемственности.

После 1000 г. организационные основы буддизма в китайском обществе были вновь подорваны. Однако на этот раз угрозу представляли не конфискация собственности или политические преследования. Буддийские монастыри и храмы в сельской местности или далеко в горах больше не представляли опасности для усиливавшейся централизованной бюрократии; напротив, буддизм постепенно удушался государственным регулированием, которое на институциональном уровне проявлялось большей частью в фискальной политике. В 1067 г. при династии Сун была возобновлена продажа свидетельств о посвящении в сан. Это вскоре привело к рыночным манипуляциям, поскольку люди покупали свидетельства не для себя, а с целью перепродажи, спекулируя на ожидаемом росте цен [Ch'en, 1964, p. 241-244, 391-393]. Долговременным следствием стало раскручивание инфляции, понижавшей стоимость свидетельств. Правительство Сун также начало собирать средства, продавая свидетельства высших монашеских рангов; в 1100-е гг. оно добавило ряд монашеских титулов ради дальнейшего увеличения прибылей. При этой системе церковь процветала в материальном отношении; в 1221 г. было 460 000 монахов и монахинь — по-прежнему значительное количество, даже при пропорциональном уменьшении в сравнении с прежним уровнем 700 000 около 830 г., когда население было вдвое меньше. Вне всякого сомнения, рынок свидетельств о посвящении в сан приводил к расширению буддийского движения на более низких уровнях. Однако по мере установления правительственного регулирования буддизм в интеллектуальном отношении начал погибать. Только в школе чань творчество сохранялось еще некоторое

время — прямое следствие ухода на окраины, где была возможность избежать контроля со стороны центрального правительства.

В конце концов даже творчество школы чань стало слабеть и иссякать. Что касается внешних основ, то религиозная экономика монастырей, некогда столь значимая для создания аграрной государственно-принудительной структуры в Китае, теперь отставала от растущей рыночной экономики мирского общества эпохи Сун. Померкла статусная привлекательность буддийской культуры для высших классов. Раньше образованные джентри или придворные аристократы принимали горячее участие в деятельности самых интеллектуальных и колоритных буддийских кружков или даже делали карьеру в качестве настоятелей богатых монастырей. Теперь в результате расширения правительственной системы образования и связанных с нею конфуцианских школ появился новый центр притяжения для привилегированных классов. В условиях сокращения ресурсов линии чань вырождались и уменьшалось занимаемое ими место в интеллектуальном пространстве.

Даже в этот последний период перехода от одного типа организации к другому сложилась своя форма творчества. Теперь собирались рассказы о классических парадоксах и остроумии великих учителей чань: «*Запись о передаче света*» (1004 г.), «*Запись голубого утеса*» (1128 г.), «*Умэн Гуан*» (1229 г.). Разделение линий преемственности на фракции больше не имело значения; в интеллектуальном движении периода упадка прежние соперники соединялись в коалицию, ретроспективно выстраивая общую грандиозную традицию. Более поздние учителя чань добавляли последующие слои поэтических комментариев и метакомментариев. Вместо нового живого опыта теперь использовались истории о шести или восьми поколениях прошлого как случаи (по-японски «коаны»), на которых испытывали обучаемых. Интеллектуальная инициатива теперь перешла к издателям, добавлявшим новые слои полных таинственности замечаний и поэтических строк в собрания коанов. Метакомментарии также воспроизводят стиль коанов и демонстрируют мастерство автора в добавлении дальнейших поворотов — еще одна зеркальная стена в зеркальном зале.

В следующем отрывке в центре внимания находится коан — случай с одним из учителей эпохи Тан Байчжаном (720-814 гг.); замечания принадлежат Сюэдоу Чунсяню (980-1052 гг.), учителю эпохи Сун, который первым собрал данные случаи {*кун ань*}! комментарий сделан Юанью Кэцинем (1063-1135 гг.), опубликовавшим весь этот материал в 1128 г. под названием «*Запись голубого утеса*».

Случай:

Некий монах спросил Байчжана: «Что такое чрезвычайное происшествие?» (1)

Чжан сказал: «Сидеть в одиночестве на горе Да Сюнь». (2)

Монах пришел в замешательство; (3)

Тогда Чжан ударил его. (4)

Замечания:

1. В этих словах слышится эхо. Одной фразой он демонстрирует свои способности. Он изумляет людей. Хотя у монаха есть глаза, он никогда не видел.

2. Его устрашающий и величественный образ покоряет всю страну. И стоящий, и сидящий, оба терпят поражение.

3. Смышленный монах-оборванец! Все еще есть человек, который хочет видеть такие вещи.

4. Чжан — сведущий учитель нашей школы: отчего же он много не говорит? Данное правило не выполняется понапрасну.

Комментарий:

...Это замешательство монаха не было обычным замешательством: у него должны были быть глаза, прежде чем это могло с ним случиться. Он не выворачивал себя наизнанку ради остальных. Хотя они знали друг друга, они действовали так, будто не знали [The Blue Cliff Record, 1128/1977, p. 172].

Великие антиинтеллектуалы школы чань, защитники предельной спонтанности, стали теперь объектом квазисхоластической рутины. Последняя вспышка творческих споров в школе чань произошла вокруг вопроса о том, принимать ли эту заключительную стадию интеллектуальной практики. Дахуэй из школы линьцзи (ок. 1140 г.), отстаивая «взирающий на коаны дзэн», начал ожесточенную полемику с Хунчжи из линии цаодун (№ 352 на рис. 6.4), который придерживался концепции «молчаливого озарения дзэн» [Dumoulin, 1988, p. 256-260; Kodera, 1980, p. 85-101]. Но уже в следующем поколении на сцену вышел Чжу Си, а ученики Дахуэя были¹ наиболее известны своими дружественными дискуссиями с неоконфуцианцами — признак синкретизма, указывающий "на упадок организационной основы интеллектуальной деятельности. С началом господства неоконфуцианства творчество школы чань исчезло, а вместе с этим завершились и свежие интеллектуальные течения в китайском буддизме.

Возрождение неоконфуцианства

Волна философского творчества, создавшая неоконфуцианство, точно соответствует классической модели взаимосвязанного расширения и сокращения по закону малых чисел. В структуре сети, изображенной на рис. 6.4, мы видим упадок и переход буддийской философии к синкретизму одновременно с расширением конфуцианства и расколом его на соперничавшие фракции. Кульминацией является грандиозный синтез Чжу Си, объединяющий позиции фракций и превращающий их в господствующее неоконфуцианство, которое противостоит новому метафизическому идеализму. Современникам неоконфуцианство было



Рис. 6.4. Неоконфуцианское движение и отпочкование дзэн, 935–1265 гг.

————— = Личное знакомство

..... = вероятное знакомство

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)

[имя в квадратных скобках] = философ из другой сети

pol = политический деятель

roe = ПОЭТ

N-C = неоконфуцианец

$$T = \text{даос}$$

$B = \text{буддист}$

H = хуаяне

$Z = \text{чань}$

Z.L = чань, секта линьцзи

vs. против

→ = связь «учитель — ученик»

~~————~~ = конфликтная связь

Строчные = второстепенный философ

(имя в скобках) = нефилософ

i = случайный персонаж

C = конфуцианец

= нумеролог-гадатель

sync = приверженец синкретизма

Z.T = чань, секта цаодун

известно как «дао сюэ» — учение дао, что подразумевало принятие (или восстановление) понятий, имевших хождение в даосском мире, но неприемлемых для ортодоксального конфуцианства. Отчасти неоконфуцианство представляло собой религиозное движение, которое заимствовало культурный капитал как из даосизма, так и чань-буддизма.

Перегруппировка религиозных владений была частью организационной трансформации основ интеллектуальной жизни. Именно это составляет сущность исторических условий возникновения философского творчества. Неоконфуцианство возникло как раз в период крупного политического переворота. При династии Сун резко выросли масштаб и активность правительственной бюрократии, а также расширилась экзаменационная система для отбора чиновников. Зачатки такой экзаменационной системы уже существовали, но именно при Сун возникло первое правительство, действительно состоявшее из образованных людей. Это также был период масштабного роста рыночной экономики, освобожденной от правительственного контроля. Возникшая в результате ситуация — массовые перемещения населения, финансовая инфляция и правительственный налоговый кризис — способствовала формированию партийной политики и различных идеологий. Кульминацией партийной борьбы стали знаменитые реформы Ван Аньши, совпавшие по времени с поколением, в котором кристаллизовалась неоконфуцианская философия. Более того, именно этот период китайской истории был временем наивысших достижений естественных наук, а также поэтического творчества.

Неоконфуцианское движение непосредственно связано со всеми данными сетями, причем как правило в качестве оппозиции — по отношению к расширявшейся экзаменационной системе, реформам Ван Аньши и поэтам. Неоконфуцианство в значительной мере являлось реакционным движением; его творческая энергия в области философии проистекала из занятого им оппозиционного положения в тогдашних политических конфликтах. Однако в некотором отношении неоконфуцианцы были сторонниками радикальных новшеств; это проявилось как в резком изменении традиционной конфуцианской точки зрения на религию, так и в смене позиции относительно своего участия в научном эмпиризме того времени. Творчество неоконфуцианской философии формировалось в процессе маневрирования в культурном пространстве, созданном посредством многосторонних институциональных трансформаций общества эпохи Сун. Давайте по очереди рассмотрим компоненты этого пространства.

Политическая борьба и экономические реформы Ван Аньши

При династии Сун страна испытывала стремительный экономический рост, а ее экономика становилась самой производительной по сравнению со всем тем, что было достигнуто в мировой истории к тому периоду. Вместе с процветанием

усиливалась финансовая и военная напряженность. В эпоху Сун доход правительства был наивысшим в 1021 г., а затем уменьшался в результате хронического кризиса поступлений; инфляция и увеличение разрыва в благосостоянии создавали ощущение переворота, которое к 1060-м гг. стало особенно острым. Ван Аньши (1021-1086 гг.) предложил провести радикальные реформы, включавшие контроль над ценами, новые налоги с доходов крупных землевладельцев, а также установление дешевых кредитов для мелких земельных собственников. Эти реформы были поддержаны юным императором Шэнь-цзуном в ходе его правления (1068-1085 гг.); Ван занимал должность премьер-министра* с 1069 по 1076 гг. и в этот период реформировал экзаменационную систему, включив в нее инженерные и естественнонаучные дисциплины вместо классической литературы. Но даже при императоре Шэнь-цзуне существовала значительная оппозиция, а в 1086 г. Сыма Гуан стал главой правительства при новом режиме, отменившем реформы.

В целом неоконфуцианское движение составляло одну из трех взаимосвязанных групп, чья борьба определяла политику в середине эпохи Сун. Несмотря на внутренние идейные споры, братья Чэн <Чэн И и Чэн Хао> вместе с их друзьями и учителями Чжоу Дуньи, Шао Юном и Чжан Цзаем составляли единую оппозицию движению экономических реформ. Сыма Гуан (1019-1086 гг.), будучи сам выдающимся ученым и историком, дружил и с Шао Юном, и с Чжан Цзаем, а также покровительствовал братьям Чэн; он был наиболее значительным политическим лидером в группе противников реформ.

Второй лагерь составляли сторонники реформ Ван Аньши. Соответствующее политическое и экономическое движение также имело интеллектуальный аспект, что неудивительно для периода, когда экзаменационная система, управляемая учеными, стала наиболее важным путем к высоким должностям. Ван Аньши, сам поэт и ученый, возглавил группу исследователей, собранную для пересмотра конфуцианской классики с целью оправдания государственного контроля.

Третья группа состояла из ортодоксальных конфуцианцев, защищавших литературную ученость и знание текстов как от неоконфуцианцев, так и от реформаторов в сфере экономики. В этой фракции ортодоксов была своя значительная сеть: на рис. 6.4 мы видим, как формируются цепочки вокруг знаменитых ученых Фань Чжунъяня (№ 313) и Оуян Сю (№ 314), а также Ху Юаня (ортодоксального учителя братьев Чэн) и Сунь Фу (№ 315). В начале столетия они представляли собой фракцию реформаторов в политической жизни Сун [Ли, 1967]. Вац Аньши, протеже Оуян Сю, направил реформы по более радикальному пути в тот период, когда предыдущее поколение отошло от политики, превознося литературную

* «Цзайсян», китайский титул главы правительства, на русский язык также переводится термином «канцлер».

образованность как некий стандарт благородства, которое, по их ожиданиям, должно было вести общество в должном направлении. Позднее в этом столетии лидерство в клике консерваторов захватило семейство выдающихся поэтов во главе с Су Сюнем (№317) и его сыном Су Ши (1036-1101 гг.), одним из самых знаменитых китайских поэтов и, несмотря на политическую враждебность, соратником Ван Аньши в области литературы.

Неоконфуцианцы вели борьбу на два фронта против обоих направлений сразу. Чэн И был бескомпромиссным моралистом и энергично сражался с литературным конфуцианством. Чжоу Дуньи также заявлял: «Те, кто заняты чисто литературной выразительностью, попросту вульгарны» [Chan, 1963, p. 478]. Осуществить реформу экзаменационной системы в ущерб литературе значило нанести удар по статусной культуре ведущего направления конфуцианства; на протяжении поколений вплоть до периода Чжу Си ортодоксальная оппозиция упорно сопротивлялась неоконфуцианцам.

Жизненные пути и карьеры людей, входивших в ядро неоконфуцианства, складывались в борьбе против Ван Аньши. Чэн Хао был отстранен от должности за свое противостояние новым реформам, то же повторилось с ним и через десять лет, после того как он, вновь приобрел благосклонность власть имущих; Чэн И сам удалился от официальных постов в период Ван Аньши. Чжан Цзай и Чжоу Дуньи вышли из правительства в начале реформ и стали отстаивать контрреформы, в частности возврат к архаичным формам землевладения, описанным в древних текстах. В противоположность утилитарной политике Ван Аньши неоконфуцианцы заявляли, что реформы должны иметь нравственный и церемониальный характер. «Надеяться на совершенное правительство без восстановления древней и изменения современной музыки значит бить далеко мимо цели» [Chan, 1963, p. 473] — вот характерное высказывание Чжоу Дуньи.

Реформаторы под руководством Ван Аньши удерживали власть весьма недолго, однако еще некоторое время борьба фракций продолжалась. Чэн И стал во главе системы образования (1087 г.) при режиме, сложившемся после смерти императора-реформатора, но дважды был лишен должности, изгнан, причем с запретом на преподавание, затем дважды прощен и получил назад свою должность незадолго до смерти в 1106 г. На рубеже веков группа Ван Аньши вновь на короткий период захватила власть, в то время как ортодоксальные конфуцианцы вокруг Су Ши отстаивали свои представления о господстве. После 1100 г. еще ряд изменений в ином направлении был введен Хуэй-цзуном — императором-художником, враждебным по отношению как к моралистичным и настроенным против классической литературы неоконфуцианцам, так и к реформаторам в сфере экономики. Ни один из этих маневров не помог правительству преодолеть финансовую слабость; приходя в упадок в военном отношении, в 1127 г. династия Сун была вынуждена перебраться на юг, когда северный Китай был захвачен племенным союзом чжурчжэней.

Экзаменационная система и развитие образования

Императоры династии Сун были стойкими приверженцами политики гражданского управления и разработали систему формальных экзаменов в качестве механизма, обеспечивавшего свободу правительства от доминирования со стороны военных. По мере того как представители класса джентри состязались между собой в плане образовательной квалификации, чрезвычайно выросли масштаб и степень разработанности экзаменационной системы. При династии Тан проводился один экзамен, предназначенный для кандидатов, рекомендованных местными чиновниками, либо для выпускников столичных школ, где обучались родственники правительственных чиновников [Chaffee, 1985, p. 15-23]. При династии Сун для семейств, уже входивших в элиту, сохранялись и даже расширялись привилегированные пути карьерного продвижения; но вместе с тем формировался и ряд более открытых и состязательных экзаменов. Наиболее важный путь вел от местных провинциальных экзаменов (предоставлявших степень *чжужэнь*) к столичным, поскольку чиновники отбирались из успешно прошедших столичные экзамены (*цзиньши*).

Состязательность также резко возрастала, причем появление первого большого конкурса совпало с возникновением неоконфуцианского движения. В ранний период династии Сун система экзаменов начала расширяться. Между 977 и 992 гг. число кандидатов, желавших сдать столичные экзамены, возросло с 5 000 до 17 000 человек. В первые десятилетия после 1000 г. провинциальные квалификационные экзамены сдавало от 20 000 до 30 000 кандидатов и 80 000 около 1100 г., максимальное значение в 400 000 было достигнуто около 1250 г. — в конце эпохи Сун [Chaffee, 1985, p. 35-36, 50-53]. Однако на другом конце воронки число *цзиньши* отбравшихся на каждом круге экзаменов, в среднем не превышало 200 человек [Shaffee, 1985, p. 16]. Для экзаменов более низкого уровня также вводились квоты, причем все более жесткие. В период между 1005 и 1026 гг. от 40 до 50% кандидатов добивались степени *чжужэнь*, но в 1030-40-е гг. эта цифра начала резко уменьшаться и в 1066 г. упала до 10%. Это был период формирования раннего неоконфуцианства, а также время различных реформаторских движений, итогом которых стали реформы Ван Аньши 1069 г. Реформы еще более усилили состязательность; ко времени династии Южной Сун произошел новый количественный скачок в уменьшении пропорции числа сдавших экзамены по отношению к количеству экзаменуемых: 1 из 100 в 1156 г. и 1 из 200 в 1275 г. Громадная напряженность конкуренции сохранялась при династиях Мин и Цин, что делало подготовку к повторным экзаменам практически пожизненным занятием класса джентри.

В центре политики и социальной организации благородного сословия все чаще оказывались проблемы доступа к образованию или поиск альтернативных путей к должностям. Велась борьба по поводу содержания экзаменов; различные

фракции «реформаторов» делали упор на конфуцианскую классику, поэтический стиль, соответствие правительственной политике либо же на специальные предметы, например технические или естественнонаучные дисциплины. В этой борьбе неоконфуцианцы чаще всего занимали крайнюю позицию; они были против самой экзаменационной системы как метода отбора чиновников по следующей причине: формальные анонимные процедуры с упором на письменные работы, посредством которых проверялась ученость, исключали отбор людей на основе их нравственных качеств, таких как преданность и сыновняя почтительность. Вместо этих процедур Чжан Цзай отстаивал отбор чиновников из родственников прославленных фамилий как прямое применение конфуцианских принципов и ценностей. Неоконфуцианцы представляли собой раскол в рядах конфуцианства, разделявший тех, кто уделял особое внимание литературной образованности, и тех, кто подчеркивал нравственное содержание идеологии семейственности.

Тем не менее все упомянутые конфуцианские фракции зависели от изменений в организации интеллектуальной жизни, вызванных расширением экзаменационной системы. Джэнтри чаще всего готовились к состязаниям с помощью частного обучения. С ростом состязательности все большее количество образованных людей, не прошедших последнюю ступень экзаменов или уволенных со службы по политическим причинам, становилось частными учителями. Значительно возросло количество школ, в том числе созданных при местных конфуцианских храмах, а также буддийских школ и частных академий широко известных ученых. Находясь на правительственной службе, знаменитые ученые-чиновники продолжали готовить личных учеников. Некоторые школы были официальными, прежде всего Императорский университет и другие учебные заведения в столице, такие как Управа образования; первоначально предназначенные для сыновей чиновников, начиная с 1040-х гг. они становились все более открытыми для остальных слоев населения [Chaffee, 1985, p. 30, 73-80]. Правительство также организовывало местные учебные заведения, при этом наибольшее число новых школ было создано в течение 1020-1060 гг. — опять же именно в период взлета неоконфуцианского движения.

В 1100-1120 гг. еще один поворот в проводимых господствующими фракциями реформах представлял собой радикальную попытку заменить экзаменационную систему иерархией правительственных школ. Последние включали начальные, уездные и областные школы, каждая из которых делилась на три ступени; продвижение по этой лестнице с одной ступеньки на другую основывалось на результатах внутренних экзаменов и завершалось отборочными испытаниями в Императорский университет, а по окончании его — предоставлением чиновной степени *цзиньши*. В данной системе делалась попытка совместить надзор над нравственными качествами учащихся с проверкой академической подготовки. Основу этой образовательной политики составлял компромисс между позициями различных фракций. Однако проводилась она в духе враждебности к большинству

фракций, особенно к неоконфуцианцам; «неправедные» книги и идеи запрещались, а частные школы закрывались. В правительственных школах обучалось 200 000 человек. В 1121 г. этой системе был положен конец из-за того, что обеспечение учащихся жильем и питанием стоило слишком дорого. В результате доминирующим вновь стало частное и управляемое местными властями образование.

Неоконфуцианцы, подобно большинству представителей других «реформаторских» фракций, как правило, делали карьеру в той или иной ветви образовательной системы. Чжан Цзай и Шао Юн имели собственные школы, продолженные учениками после их смерти. Чэн И, несмотря на сдачу квалификационного экзамена на чин, большую часть жизни был школьным учителем. При династии Южной Сун Чжу Си основал знаменитую «Академию долины белого оленя», расположенную в средней части долины Янцзы; его ученик Лу Цзююань преподавал в главном университете страны, но для участия в дискуссиях посещал частные академии. Неоконфуцианцы заявляли, что образование должно не только служить утилитарным целям и готовить к сдаче экзаменов, но также способствовать нравственному развитию. Хотя они часто проповедовали необходимость держаться в стороне от экзаменов, большинство самих неоконфуцианских лидеров получили степень *цзиньши*¹ неоконфуцианцы отбирались из элиты — тех, кто выдержал экзаменационное состязание, а не из провалившихся. Неоконфуцианская тема все шире распространялась по мере все большего неприятия образованным классом основных социальных условий своей жизни. В материальном отношении само существование данных школ зависело от выросшего спроса на образованность.² Организационное расширение средств интеллектуального производства создавало предпосылки стремительного развития самостоятельных интеллектуальных сетей.

Нет сомнения в том, что эти же условия на протяжении рассматриваемых столетий способствовали развитию многих других форм культурного новаторства. Для эпохи Сун характерен внезапный всплеск работ по естествознанию, археологии и математике [Needham, 1956, p. 493-495; 1959, p. 38-51]. Начиная приблизительно с 1030 г. и вплоть до 1300-х гг. множество ученых вели исследования и составляли обобщающие труды по биологии, астрономии, изучению ископаемых, медицине, агрономии и математике; появились также критически мыслящие историки, которые подвергали анализу апокрифические книги и тщательно издавали первоисточники. По-видимому, в политико-интеллектуальной жизни эпохи Сун все состязавшиеся фракции были вовлечены в это естественнонаучное и рациональное исследовательское движение. Хотя политика неоконфуцианцев была ориентирована на архаизацию, а религиозное крыло движения граничило с мистицизмом, тем не менее многие из его лидеров поддерживали эмпирическую науку. Сыма Гуан — министр, отменивший реформы Ван Аньши по включению наук в экзаменационную систему, — сам был ученым-историком; он соглашался с лозунгом Чэн И, что знание происходит из изучения вещей, и

утверждал: «Каждый стебелек травы обладает принципом и должен быть исследован». Это двусмысленное выражение может быть понято как защита научной индукции или представление о познании как мгновенном озарении, достигнутом в результате медитации буддийского толка. Чжу Си, развивавший эмпирическую науку (особенно геологию), а также духовные упражнения, демонстрирует сходное сочетание идей.

Неоконфуцианское движение использовало культурный капитал различных традиций; его длительный успех был результатом выработки такого синтеза, который удовлетворял самые разнообразные интеллектуальные и карьерные интересы класса джентри. Противостояние неоконфуцианства экзаменационной системе не было слишком долгим, и в конечном итоге труды самих бывших критиков системы заполнили учебные программы. Однако это изначальное противостояние имело решающее значение для формирования идейных новшеств. В тот период, когда экзаменационная система находилась в процессе становления и соперничавшие фракции обсуждали ее содержание, неоконфуцианцы обошли представителей более узких позиций, объединив ключевые элементы мира учености с некоторыми основными призывами тогдашних неконфуцианских религий.

Упадок элитарных буддизма и даосизма

Чтобы понять, почему неоконфуцианцы не были просто реакционным движением, но творчески развивали философию, мы должны рассмотреть, как они осваивали религиозное пространство, ставшее доступным в тот период. Именно колонизация данной ниши отличала неоконфуцианцев от других движений джентри как реформаторского, так и консервативного толка. Они оставались конфуцианцами, поскольку отстаивали стратегию, входившую в ядро данной традиции, а именно притяжение образованных людей на занятие должностей в правительственной, администрации; в пределах такой позиции неоконфуцианцы заново сформировали содержание образованности и культуры. Традиционный ритуализм и частные местные божества, поклонение которым конфуцианцы поддерживали в качестве формальных церемоний, но не как веру, утратили признание в среде джентри эпохи Сун [Gernet, 1962]. Чань-буддизм, некогда обладавший значительным престижем в этом социальном классе, претерпевал институциональный упадок. Элитные монастыри ранее пострадали от конфискации и жесткого правительственного контроля; уцелевший буддизм был главным образом народной религией, поддерживаемой низшими классами.

Прибегая к политике, типичной для ситуации организационной слабости, ряд поздних буддистов самого разного идейного толка развивали синкретические соединения с даосизмом и конфуцианством (см. на рис. 6.4 № 295 и особенно № 310, который был последним представителем исчезавшей линии чань). Со своей стороны даосизм также сближался с буддизмом. Даосы больше не были вдохновителями

преследований и конфискации собственности буддийских соперников. На протяжении эпохи Сун в народном даосизме появилось несколько реформаторских движений. Одна секта претендовала на роль некоего синтеза «трех учений», хотя больше напоминала буддизм своим упором на аскетический контроль над желаниями и особенно сексуальностью, обеспечивающий новое рождение на небесах среди Бессмертных [Gernet, 1962, p. 214-215; Welch, 1965, p. 145-148]. Другая реформаторская секта даосизма позволяла священникам жениться и жить вне монастырей. Священство в даосизме стало наследственным, осуществлялось наряду с обыденными мелкими занятиями и дополнялось изготовлением и продажей талисманов, а также совершением магических обрядов.

С появлением неоконфуцианства даосизм был оставлен высшим классом. Даосские народные божества все больше сближались с буддийскими; в конце концов даосских монахов стали приглашать в буддийские монастыри и наоборот [Welch, 1965, p. 146, 156-157]. Перед нами синкретизм слабости, характерный для периода, когда политическая удача отвернулась от обеих религий. К эпохе Мин некогда столь расположенные к спорам буддийские секты слились в некий общий набор учений и практик, соединяя чаньскую версию медитации с амидаистскими ритуальными призывами *нэмбуцу* [Dumoulin, 1988, p. 286]. По мере исчезновения из рядов буддистов и даосов утонченных интеллектуалов, которые могли быть ровней образованным джентри, представители господствовавшего неоконфуцианства стали относиться к народной религии со все большим пренебрежением.

Распад элитарных буддизма и даосизма оставил их интеллектуальный капитал на разграбление. Те консервативные конфуцианцы, которые сместились в открывшееся пространство, и стали «неоконфуцианским» движением. Их успешная тактика состояла в заимствовании элементов оккультизма и культивировании духовного развития даосов и буддистов, связывая эти приобретения с основной направленностью джентри на успешную чиновную карьеру. Чиновник переопределялся как мудрец, а мудрость — как конфуцианский эквивалент буддийского просветления.

Борьба Вокруг неоконфуцианской религии

Неоконфуцианство эпохи Сун было создано людьми, которые лично общались с даосскими и буддийскими философами, критиковали и видоизменяли их учения. Шао Юн разрабатывал свою космологию на основе достижений, полученных в цепочке даосских нумерологов — интерпретаторов диаграмм, основывавшихся на книге *«И гин»*, — вплоть до даоса Чэнь Туаня (ок. 950 г.). Чжоу Дуньни учился вместе с несколькими даосами и буддистами различных направлений, включая пятерых учителей школы чань, хотя ни один из них не был достаточно значителен, чтобы появиться на наших сетевых схемах [Dumoulin, 1988, p. 268].

Братья Чэн обучались и у Шао Юна, и у Чжоу Дуньши, а Чэн Хао затем в течение ряда лет разыскивал буддийских и даосских учителей, пока они вместе с братом не сформулировали свою собственную позицию. Связь с доктринами даосизма была настолько тесной, что в последующие столетия работы Шао Юна, Чжоу Дуньши и Лю Му (№ 303 на рис. 6.4 — еще одно ответвление линии Чэнь Туаня, ведущее к Чжоу Дуньши) были включены в собрание даосских текстов [Graham, 1958, p. 159]. Последующие поколения неоконфуцианцев продолжали поддерживать эти религиозные контакты. Чэн И обменивался идеями с одним из представителей чаньской линии Линьцзи, и так же поступали несколько его непосредственных учеников (см. № 347, 348, 327 и 328 на рис. 6.4; в следующем поколении имеется еще одна связь между № 335 и ведущим учеником братьев Чэн — Ян Ши). В более поздние времена Чжу Си учился вместе с буддистами и даосами, а в период зрелости поддерживал контакты со значительными учителями школы чань, в том числе и с их последней знаменитостью — Дахуэем, причем Лу Цзююань, соперник Чжу Си, также контактировал с этой чаньской линией (№ 354).

Как относиться к этому буддийскому и даосскому материалу — вот что было пунктом разногласий, порождавшим творчество внутри самого неоконфуцианства. Шао Юн критиковал культ неба как часть ортодоксальной конфуцианской религии. Его космология являлась формой оккультных гаданий и опиралась на новую интерпретацию гексаграмм «*И цзин*», выстроенных теперь в некую эволюционную последовательность. Шао Юн заложил фундамент новой космологии, утверждая, что в основе физической вселенной находится Великий Предел — просветленный и исполненный спокойствия разум [Chan, 1963, p. 493]; на материальном же уровне космос управляется числовыми рядами и проходит через великие циклы создания и разрушения, подобные буддийским *калькам*. Первоначально Шао Юн приобрел репутацию как пророк, а его последователи создали собственную школу отдельно от формировавшейся основной линии неоконфуцианцев. Во времена *Ян Ши* (начало 1100-х гг.) между этими лагерями велись полемические битвы.

Еще одна фракция, притязавшая на проведение религиозной реформы, хотя и в меньшей степени организованная в виде линии преемственности, складывалась вокруг Чжоу Дуньши, который отстаивал гадания посредством гексаграмм книги «*И цзин*» и вызывание духов в качестве орудия правительственной политики. Его технически изощренная философия принимала форму, схожую с даосской; здесь космическая эволюция описывалась как ряд эманаций из Великого Предела (*тай чжи*) через *инь и ян* к Пяти элементам (*у син*), гексаграммам «*И цзин*» и, наконец, к человеку как духовному существу. Позиция Чжоу Дуньши представляет собой синкретичное объединение всевозможных школ гадания. Позже он был ретроспективно возвышен до уровня одного из пяти великих основоположников, но в 1000-е гг. его работы были мало известны. Братья Чэн, которые учились вместе с ним до перехода к буддийским и даосским учителям, редко

упоминали о нем по существу и называли его пренебрежительно (и не вполне точно) «бедным братом дзэн». Оккультная космология Чжоу Дуньи с Великим Пределом в центре вселенной весьма отличалась от более рационалистической позиции братьев Чэн, основанной на *ли* (принципе) и лишенной табу, которые занимали важное место у Чжоу Дуньи [Graham, 1958, p. 160-166; Chang, 1957-1962].

Кроме двух направлений оккультизма, представленных Шао Юном и Чжоу Дуньи, существовала третья линия — традиция Чжан Цзая и его последователей. Чжан Цзай также разрабатывал космологию, основанную на дополнениях к «*И цзин*». Однако он дальше отошел от оккультизма, отвергая существование духов мертвых и предлагая более натуралистическую интерпретацию вселенной. Он отождествил Великий Предел с *ци* (материей или энергией), которая производит все вещи посредством различных состояний разрежения и сгущения. Это позволило Чжан Цзая отбросить идеи буддийской пустоты и даосского небытия как ошибочные истолкования *ци* в состоянии крайнего разрежения. Собственная религиозная позиция Чжан Цзая приняла форму пантеизма: поскольку *ци* имеется повсюду, она образует ум и тело любого человека, родственные всему остальному во вселенной. Он расширил конфуцианскую идею всеобщей любви к человечеству и распространил ее на всю вселенную, подразумевая, что чистосердечие человека поддерживает как природный, так и социальный порядок. Вместе с тем, поскольку *ци* имеется повсюду, было бы ошибкой пытаться спастись, уходя от мира, как это делают буддисты; мудрец попросту живет нормальной жизнью в согласии со вселенной. Чжан Цзай выстроил позицию, сочетавшую религиозные чувства с рационалистической философией; он критиковал и сторонников оккультизма, и ортодоксальных конфуцианцев за стремление последних к архаичности. Вероятно, именно Чжан Цзай положил начало неоконфуцианской практике медитации, направленной на достижение «мудрости», причем неоконфуцианцы тщательно отличали свое понимание медитации от буддийского и даосского, трактуя ее результат не как состояние самопоглощенности или поиски бессмертия, но как некое этическое условие."

Братья Чэн были лично связаны со всеми тремя интеллектуальными фракциями, дальше всех продвинулись в области абстрактных философских построений и положили начало наиболее успешной линии последователей. Братья были весьма избирательны в выборе признаваемых ими предшественников. Они избегали упоминания идей Чжоу Дуньи, хотя он жил по соседству и был их другом, и никогда не ссылались на Великий Предел; и наоборот, Чжоу Дуньи никогда не использовал любимое понятие братьев Чэн — *ли*, или принцип [Graham, 1958, p. 158]. Братья также воинственно критиковали всех конфуцианцев начиная с Мэн-цзы, отвергая в одинаковой степени оккультизм Дун Чжуншу, натурализм Ян Сюна и даже попытку Хань Юя создать конфуцианскую религию мудрецов в период поздней Тан. Братья Чэн претендовали на то, что только в их учении восстанавливалась мудрость древних. Они также отвергали тогдашний оккультизм и

особенно не любили «*И цзин*» и приложения к нему, считая их мистическими спекуляциями [Graham, 1958, p. 143, 162]. Из своих современников они хвалили как «не одураченных ложными учениями» только Шао Юна, своего дядю Чжан Цзая, а также ученого и государственного деятеля Сыма Гуана. Контакты братьев Чэн — даже с представителями отвергаемых ими позиций — формировали их творчество через оппозицию. Именно в результате центрального положения среди непримиримых противоречий и возможностей данного интеллектуального поля они сумели выковать наиболее успешное философское учение.

Чэн Хао придавал особый моралистический акцент своей философии, склоняясь к идее антропоморфной природы, обладающей разумом и одухотворенной благодаря основной конфуцианской добродетели *жэнь* — человечности, или гуманности. Его главным философским вкладом было добавление еще одного уровня абстракции помимо *ци* — основной субстанции: наряду с ней имеется еще *ли* — принцип, охватывающий и природные, и нравственные явления. Чэн И, наиболее оригинальный мыслитель в данной группе, разрабатывал космологическую модель, в которой новое *ци* постоянно создается по мере выгорания старого *ци*: «Вселенная — это обширный очаг». Физическое и ментальное являются аспектами одного и того же, тогда как абстрактный принцип (*ли*) управляет целым. «Вещь — это некое событие. Если принципы, лежащие в основе события, исследовать вплоть до самого конца, тогда все принципы будут поняты». Или же: «Принцип один, но его проявлений много».

Грэхэм называет Чэн И «величайшим конфуцианским мыслителем последних двух тысяч лет» [Graham, 1958, p. xix]. Если нас интересуют наивысшие уровни абстрактной философии, мы можем проследить это суждение вплоть до его истоков. Сами китайцы создали культ доханьских мыслителей и обрекли себя на роль простых комментаторов. Современные историки стремились рассматривать конфуцианцев всего лишь как авторов примечаний к некоему фиксированному корпусу идей. На самом же деле Конфуций, Мэн-цзы и Чжуан-цзы не принадлежат к сообществу более поздних философов, строивших утонченные аргументы для ясно осознаваемых метафизических концепций. Длительное накопление <идей и споров> на протяжении многих поколений интеллектуалов открывает новые области творчества за пределами кругозора ранних поколений.

Случай для проверки:

прерванная конфуцианская религия мудрецов в конце эпохи Тан

Если верно социологическое объяснение развития неоконфуцианства эпохи Сун, то сходные условия должны были иметь место и в том эпизоде конца эпохи Тан, когда появилась схожая доктрина. Неоконфуцианство эпохи Сун развивалось в среде фракций, соперничавших за политический контроль над правительством, в котором доминирующую роль играл образованный класс. Расширявшаяся

экзаменационная система обеспечивала материальные основы для интеллектуальных движений, поскольку растущее количество студентов открывало возможности продвижения по преподавательской линии и способствовало основанию многочисленных частных школ. Имела место жесткая конкуренция за малое число государственных должностей на высшем уровне системы образования, что усиливало неудовлетворенность и вызывало новые предложения по реформированию учебных программ. В образовании происходил раскол фракций на почве пересмотра, нового толкования или замены классики, на которой основывались экзамены, а также по вопросам преимущественного внимания либо к утилитарной подготовке, либо к литературной образованности. Сетевые линии, впоследствии известные как неоконфуцианские, состояли из тех, кто восставал против образовательного *status quo* и обращался, согласно конфуцианской традиции, к нравственному превосходству классического прошлого. Подобной направленности могло быть придано новое философское содержание путем заимствования из буддизма религиозного идеала просветленного мудреца — возможность, доступная в структурном отношении, поскольку социальная основа буддизма продолжала рассыпаться.

Те же самые условия — политическая борьба между реформаторами экзаменационной системы наряду с попытками конфуцианских традиционалистов освоить буддийское религиозное пространство — проявлялись в период поздней Тан, но с иной степенью выраженности. Хань Юй и Ли Ао, оба чиновники и преподаватели главного университета страны, около 800-820 гг. безуспешно критиковали оказание буддизму государственного покровительства, особенно поддержку ритуальных представлений магического характера. Вместе с тем они сами заимствовали элементы буддийской философии, когда утверждали, что конфуцианство дало некое трансцендентное космологическое видение и правила поведения в обществе. В подражание буддийским линиям сакральной преемственности Хань Юй и Ли Ао разработали идею передачи внутренней конфуцианской истины от мифических мудрецов Яо и Шуня через правителя царства Чжоу, Конфуция и Мэн-цзы. Далее они заявляли, что эта передача прервалась из-за появления мирского конфуцианства Сюнь-цзы и Ян Сюна, пока сам Хань Юй не восстановил линию преемственности¹⁰. Ли Ао объявил, что он лично обрел первоначальное озарение — по-видимому, некий опыт медитации в буддийском стиле, открывающий природу вселенной. Эта позиция противостояния буддизму

¹⁰ Эта попытка переписать историю конфуцианской линии преемственности напоминает притязания Шэньхуэя на принадлежность некой эзотерической линии, заявленные шестьюдесятью годами раньше в период революции дзэн; возможно, его притязания и были источником вдохновения для этой попытки. Хартман выявляет параллели между чань и философией основанного Хань Юем движения *гуэнь* [Hartman, 1986]; оба движения были вызовом народному буддизму столицы, который пользовался государственной поддержкой. В конце жизни Хань Юй дружил с монахом из линии чань, основанной Шитоу (№ 275а на рис. 6.3). Относительно Ли Ао см.: [Barrett, 1992].

при заимствованиях из него, использованных для построения альтернативных конфуцианских космологии и мистицизма, является структурной параллелью неоконфуцианскому движению, но семью или восемью поколениями позже.

Существует ряд сходных моментов в фоновых условиях обоих случаев. В эпоху поздней Тан продолжался период восстановления политической и экономической структуры после суровых разрушений в результате восстания Ань Лушаня и гражданской войны 755-762 гг. В дополнение к обычной борьбе за власть между вооруженными правителями и придворными евнухами активно действовали ученые-чиновники, предлагая ориентированные на идеологию реформы [Pulleybank, 1960]. Существовала фракция сторонников старины, пытавшихся вернуть порядки древней династии Чжоу, и партия реформаторов, стремившихся порвать с традицией и преобладавшим в то время способом управления экономической и налоговой системами. Первые заставляют вспомнить призывы к старине со стороны неоконфуцианцев эпохи Сун, тогда как вторые являются предшественниками реформаторов — соратников Ван Аньши. Политические движения были связаны с интеллектуальными группировками среди ученых. Наиболее значительными из них были движение *гувэнь* в области литературного стиля, отвергавшее современное увлечение формальными изысками и восстанавливавшее более простую прозу классических времен, а также критическое движение, лишавшее классические тексты мистического ореола через помещение в исторический контекст и не принимавшее их в качестве руководства для текущей политики.

Эти движения ученых развивались благодаря все большему вниманию к системе формальных экзаменов для поступления на гражданскую службу. Возникнув в ранний период династии Тан, экзамены впервые приобрели существенное значение около 700 г.; хотя масштаб экзаменационной системы был невелик по сравнению с эпохой Сун, к концу 700-х гг. данная система стала важным способом отбора чиновников высоких рангов, причем оставалось большое количество неудачливых кандидатов на степень [Pulleybank, 1960, p. 104; СНС, 1979, p. 179, 213-215, 274-277, 329-330]. Способы критики и борьбы сходны с периодом Сун: одни добивались расширения системы для ослабления состязательности, другие критиковали негибкость основанного на экзаменах отбора и оторванность его культурного содержания от современных реалий.

Хань Юй находился в средоточии сетей, связывавших все эти фракции. Его идеологическими предшественниками были литературные реформаторы движения *гувэнь*, чей упор на классику Хань Юй выразил как конфуцианский идеал нравственного возрождения через возвращение к традиции. Часть его коллег из движения *гувэнь* уже сформулировали идею эзотерической конфуцианской линии преемственности мудрецов, при этом, по-видимому, только Хань Юй получил лавры публичного признания, используя идеи данной группы [Pulleybank, 1960, p. 97, 112]. Особое преимущество Хань Юя заключалось в широких связях с наиболее творческими поэтами и писателями того времени. Его отец был

близок к одному из самых знаменитых поэтов в китайской истории — Ли Бо (699-762 гг.); старший брат Хань Юя был связан с основателями движения *зுவэнь*. Сам Хань Юй стал заметным поэтом и входил в сеть других значимых поэтов; он добился репутации одного из тонких стилистов в области классической прозы.

Где-то на рубеже <VIII-IX вв.> достигли зрелости различные реформаторские движения. Литературные реформаторы заключили временный союз с реформаторами в области политики и экономики — оппозиционной группой, собиравшейся вокруг наследного принца начиная с 785 г. и вплоть до короткого периода пребывания у власти в 805 г. Здесь вновь прослеживается возможная параллель с движением Ван Аньши в эпоху Сун, истоки которого лежали в деятельности поэтов и ученых-классицистов предыдущего поколения. В случае Тан развитие полностью прекратилось; не только экономические реформаторы были отстранены от власти усилиями фракций придворных евнухов и военных, но и прото-неоконфуцианство Хань Юя, и движение *зுவэнь* вскоре также иссякли. В двух приведенных примерах сражения между интеллектуальными фракциями выстраивались неодинаковым образом. Неоконфуцианцы эпохи Сун находились в жесткой оппозиции к поэтам, тогда как в период Тан оба движения объединились, оказывая давление на власти в пользу реформы содержания экзаменов¹¹. При этом раскол между культурными консерваторами и сторонниками институциональной модернизации, хотя и существовавший в латентной форме между группировками эпохи Тан, никогда не доходил до столь резкого разрыва, свойственного противоборствам в период Сун.

Основная линия противостояния проходила между наиболее крайними притязаниями конфуцианского движения и буддистов, но оно приобрело острые формы, лишь когда Хань Юй примерно в 805-820-х гг. начал свою знаменитую полемику. Конфуцианская религия мудрецов заимствовала буддийский культурный капитал, что в предыдущие годы происходило за счет личных связей. В период Тан и литературные, и практические реформаторы — сторонники наследного принца — были связаны с буддийскими интеллектуалами, в данном случае скорее из секты тяньтай, а не из школы чань, как это произойдет в эпоху Сун. Господство буддизма в философии, хотя и колеблемое политическими ветрами, по-прежнему основывалось на мощной материальной поддержке. Вопреки истории постоянных гонений на буддизм в предыдущем столетии, Хань Юй должен

¹¹ «Смелое отождествление Хань Юем *вэнь* и *дао*, возможно, связано с его философским отождествлением мысли и действия, что служило обоснованием для впечатляющего подъема статуса и роли литературы в конфуцианском обществе. Согласно этой концепции, для писателя требовалось предоставление должности наравне с администратором. Начиная с того времени художественно достоверная литературная выразительность стала не просто одним из атрибутов учтивости гражданского чиновника, но скорее основным условием крупного политического успеха» [Hartman, 1986, p. 14]. Сам же Хань Юй неоднократно проваливался на экзаменах при прежней системе.

был ощущать хоть сколько-нибудь твердую почву под ногами, когда критиковал популярный при дворе магический тантризм. Но хотя придворный буддизм уже находился при последнем издыхании, буддизм в целом переживал свою последнюю волну творчества. Чань-буддизм расширялся, успешно основывал новые сельские монастыри и закономерно раскалывался на фракции. Только после ослабления этой <организационной> основы конфуцианская религия мудрецов могла бы успешно осваивать буддийское пространство. В период Тан кратковременное развитие протонеоконфуцианства происходило почти в тех же условиях, что и появление первого поколения движения эпохи Сун, а религиозные и философские нововведения были сравнимы с идейными новшествами Чжан Цзя или Чжоу Дуньши. Однако ни расширение экзаменационной системы, ни распад буддизма не были столь сильными, чтобы обеспечить конструктивное развитие данного движения во втором и последующих поколениях, подобно тому как это произошло с братьями Чэн и их последователями.

Возникновение неоконфуцианских метафизических систем

В полном соответствии с законом малых чисел неоконфуцианское движение в эпоху Сун расширилось в открывшемся интеллектуальном пространстве не как единственная позиция, но как несколько состязавшихся фракций. На протяжении первых двух или трех поколений действовало четыре основных соперника: оккультизм Шао Юна и Чжоу Дуньши, натуралистическая школа Чжан Цзя и последователи братьев Чэн. После смерти основателей интеллектуальную активность обеспечивали противоборства и альянсы между данными группами. Примерно до 1150 г. приверженцы нумерологии школы Шао были особенно серьезными соперниками для учеников братьев Чэн, в то время как еще одна фракция — школа Сю (с № 337 по 342 на рис. 6.4) — представляла собой ответвление, независимое от основной линии преемственности Чэн, в которой центральную роль играл Ян Ши¹².

Около 1170-1200 гг. на пересечении всех этих линий оказался Чжу Си, создавший энциклопедический комментарий к трудам предшественников и соединивший их позиции в своем синтетическом учении. Система Чжу Си объединяет самые отдаленные ветви неоконфуцианства через отождествление Великого

¹² Именно в св5^и с-этим Чжоу Дуньши был ретроспективно сделан основателем неоконфуцианства, хотя после исчезновения примерно в 1130 г. линии Шао идеи Чжоу Дуньши постепенно распространялись среди учеников братьев Чэн [Graham, 1958, p. xix, 168]. В тот же период система Чжан Цзя, основанная на идее Высшей Пустоты, теряла влияние на братьев Чэн, сосредоточенных на идее принципа. Чжу Си переписал раннюю историю этих движений; он оставил в тени центральную роль братьев Чэн в формировании школы и приписал честь ее основания Чжоу Дуньши; на самом же деле Чжоу был не воинственным неоконфуцианцем, а представителем конфуцианско-даосского синкретизма, лишь добавившим в свою систему идею Высшего Предела.

Предела Чжоу Дуньи с *ли*, или принципом. Чжу Си устанавливал четкий дуализм принципа (*ли*) и материи/энергии (*ци*), а также прослеживал следствия своего метафизического синтеза. Чжу Си большей частью разделял упор неоконфуцианцев на религию, в том числе заимствовал практику сидеть и упражняться в медитации для достижения мудрости. Созерцая *ли* в вещах, человек достигает «мгновенного просветления» — термин, заимствованный из чань-буддизма. Однако позиция Чжу Си была по преимуществу натуралистической. Он критиковал гадания, а также не верил в жизнь после смерти и вызывание призраков и духов; тем самым он возобновил секуляристское направление конфуцианства, которое уже существовало среди критически мыслящих ученых начиная с поздней Хань. Чжу Си включил в свою систему немалую часть естествознания и исторических сведений того времени, в том числе собственную теорию эволюции вселенной из вихрей и предложенные им вполне палеонтологически корректные объяснения ископаемых древностей. Вместе с тем он включал в свою систему многое из алхимии и системы гексаграмм «*И цзин*», отвергнутой Чэн И. По своей систематичности и философской разработанности идей Чжу Си напоминает Фому Аквинского, хотя содержание его системы ближе к учению Альберта Великого. Чжу Си более явно, чем предшественники, сосредоточился на метафизике; он проводил различие между логически и фактически первичным в своем обсуждении *ли* и *ци* — принципа и энергии/материи. В этом отношении Чжу Си достигает уровня рефлексивного осознания абстракций, сравнимого с тем, что был у Платона и Аристотеля.

Чжу Си разделял новое пространство внимания со своим соперником. Лу Цзююань выдвинул учение о том, что *ли* наряду с пространством и временем полностью находится в пределах получающего опыт разума. Этот радикальный идеализм был новой отправной точкой для конфуцианства; до сих пор его идеалистические тенденции не шли дальше подчеркивания морального единства человечности и вселенной или полагания метафорической эманации гексаграмм из высшего разума. В свое время Лу имел популярность как учитель и лично участвовал в споре с Чжу Си о том, является ли сам разум принципом (позиция Лу), либо же человеческая природа в более узком смысле является принципом, обеспечивающим развитие разума (позиция Чжу). Для Чжу Великий Предел существует поверх физической формы, а инь-ян — внутри нее, тогда как Лу отрицал это различие. Две эти метафизические системы китайской философии, которые до наших дней остаются наиболее абстрактными, возникли вместе, причем строение каждой определялось их взаимным противостоянием.

Синтетическое направление неоконфуцианства, сочетающее идеи братьев Чэн и Чжу Си (называемое неоконфуцианством Чэн — Чжу), в конечном итоге добилось официального господства и было принято в рамках экзаменационной системы в качестве обязательной учебной программы. С этого времени неоконфуцианство стало всего лишь частью схоластики, которую оно критиковало в

начале своего существования. Неоконфуцианство господствовало, потому что сводило воедино все основные социальные интересы образованных людей: инвестирование культурного капитала конфуцианства в сдачу экзаменов с учетом фрустрации от жесткой состязательности бюрократической экзаменационной системы; направленность на престижное культивирование духовности наряду с гуманитарными и естественнонаучными исследованиями, а также некую общую консервативную позицию по отношению к экономическим изменениям, способным поколебать господство класса джентри. С уходом радикальных реформаторов экономики неоконфуцианцы узурпировали центральную позицию в пространстве внимания, вытеснив конфуцианских традиционалистов, имевших более узкий кругозор.

Как и конфуцианцы на протяжении всей китайской истории, неоконфуцианцы были творческими, только пока находились в оппозиции; даже тогда они стояли на пороге овладения официальной властью, черпая творческую энергию из предвкушения близкой победы. Данная структура противостояния возобновлялась трижды. Как правило, оппозиция начинает формироваться, когда яростная политическая борьба переплетается со спорами вокруг некоторой интеллектуальной проблемы. В первом случае творчество кристаллизовалось в ходе противостояния экономическим реформам Ван Аньши и их последствиям. Разрешение политического конфликта в конечном счете лишило интеллектуальное творчество энергии. Запрет на сочинения братьев Чэн, периодически вводимый в начале 1100-х гг., был возобновлен в 1155 г., когда правительство династии Южной Сун прекратило попытки провести структурную реформу.

Вторая волна неоконфуцианского творчества была связана с новым острым вопросом — военной политикой по отношению к государству чжурчжэней на севере. Чжу Си и его отец (видный правительственный чиновник) входили во фракцию, отстаивавшую завоевание севера военным путем в противовес доминировавшей правительственной политике, пацифизм которой определялся страхом утратить гражданский контроль над государством. Несколько раз Чжу Си поднимался до высоких постов, в том числе заместителя военного министра, но каждый раз отстранялся от должности за нападки на других чиновников. В 1196 г. Чжу Си было запрещено преподавание из-за его политической подрывной деятельности. К 1237 г. проблема возврата северных областей вновь стала актуальной, поскольку север был захвачен монголами, которые уже оказывали военное давление на юг. Неоконфуцианство было принято в качестве официального государственного учения; с этого времени основу экзаменационной системы составляли классические сочинения, изданные и прокомментированные Чжу Си. В 1279 г. свержение династии Южной Сун монголами временно устранило эту привилегированную позицию; но когда в 1313 г. экзаменационная система была восстановлена, неоконфуцианство школы Чэн — Чжу снова стало официальным. Братья Чэн, Чжоу Дунви, Чжан Цзай и другие неоконфуцианцы эпохи Сун были

канонизированы, и в конфуцианских храмах в их честь делались государственные жертвоприношения [Chan, 1970, p. 43]; религиозный радикализм, заимствованный у буддистов, теперь был включен в официальный культ. С этого времени на протяжении почти 20 поколений вплоть до отмены конфуцианских экзаменов в 1905 г. сохранялось ритуальное и интеллектуальное господство неоконфуцианцев. После смерти Чжу Си на протяжении трехсот лет в Китае не было заметных философов.

Третья волна творчества вновь соответствовала той же модели: вначале произошел раскол на политические фракции в связи с движением интеллектуалов, недовольных давлением экзаменационной системы; соответствующее философское учение в форме религиозного синкретизма стало предлагаться в качестве нового культурного стандарта для отбора чиновников. Последний великий философ Ван Янмин (или Ван Шоужэнь, 1472-1529 гг.) представляет позицию, отколовшуюся от того, что стало ортодоксальным неоконфуцианством школы Чэн — Чжу (см. рис. 6.5). В политическом отношении Ван Янмин был вовлечен в споры между фракциями и занимал достаточно типичную позицию конфуцианского чиновника, противостоя власти придворных евнухов, а также отстаивал децен-

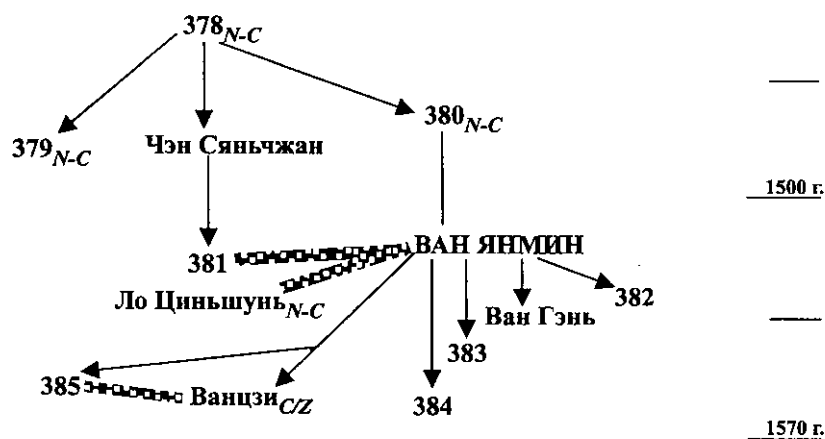


Рис. 6.5. Неоконфуцианская ортодоксия и идеалистическое движение, 1435–1565 гг.

→ = связь «учитель — ученик»

- - - = конфликтная связь

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Строчные = второстепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)

N-C = неоконфуцианец

C/Z = конфуцианец-чаньбуддист

трализацию военного командования, тем самым вызывая опасения при дворе по поводу потери гражданского контроля над страной [Ти, 1976]. В его карьере чередовались политические и военные триумфы, а также смещения с должности, сопряженные с наказаниями. В период изгнания он пережил «просветление» во время медитации, направленной на уяснение природы бамбука, что вновь представляет собой синкретизм с буддизмом и даосизмом, хотя и на основе подчинения медитации и поисков бессмертия некоему интеллектуальному озарению с политическими обертонами. Переосмысляя «изучение вещей» Чжу Си скорее как внутренний, чем внешний процесс, Ван считал, что мир производится силой мысли мирового духа, тождественного мыслям всех людей, вместе взятых. Из идеализма Вана вытекал вывод о том, что каждый человек имеет одни и те же врожденные нравственные интуиции и каждый мог бы потенциально стать мудрецом, освобождая изначальный разум от препятствий в виде эгоистических желаний: «Улицы полны мудрецами».

В учении Ван Янмина с эгалитарных позиций критиковалась экзаменационная лестница, которая в эпоху Мин стала еще более длинной и формализованной, чем во времена Сун. Прежняя двухуровневая система местных и столичных экзаменов была усложнена до трех уровней в результате добавления областных экзаменов и деления уездных экзаменов на три последовательных шага [Chaffee, 1985, p. 23, 183].

Конкуренция стала громадной отчасти потому, что были закрыты альтернативные пути в чиновническую иерархию и огромное количество кандидатов сражалось за крошечный набор должностей. Подобно предыдущим волнам оппозиции со стороны неоконфуцианцев, Ван и его последователи критиковали тогдашний стандарт литературных сочинений и зазубривание наизусть. На основе своей философии Ван делал вывод о том, что знание тождественно действию; это суждение было использовано в качестве аргумента против схоластики: «Те, кто учатся, не имея возможности действовать, никогда не дойдут до конца обучения» [Chan, 1963, p. 678]. Хотя Ван и считал, что экзаменационная зубрежка несовместима с мудростью, он тем не менее рассматривал такую подготовку как необходимый шаг для чиновной карьеры, которая может помочь человеку воплотить свои идеалы в деятельности [Ти, 1976, p. 131]. Идеализм Вана устанавливает не столько космологию, сколько прагматическое отождествление нравственных идеалов с процессом их реализации. Его философия прославляет интеллектуальную деятельность за пределами образа жизни, связанного с экзаменами, поскольку подлинное переживание нравственных идеалов уже является формой действия; в его подходе также превозносится действие, и тем самым политика получает духовную легитимность. И вновь здесь именно противостояние формирует то направление, в котором возникает творчество. Поскольку официальная философия начала склоняться к светскому и материалистическому рационализму, Ван Янмин обратился к субъективности и интуиции.

Ученики Ван Янмина создали некое квазирелигиозное движение, что сделало его философию наиболее популярной в Китае на протяжении следующего столетия. В то время как рационалистические неоконфуцианцы школы Чэн — Чжу продолжали господствовать в официальной экзаменационной системе, идеалистический прагматизм Ван Янмина поддерживался подпольно, в том числе тайными обществами, которые создавались как с политическими, так и с духовными целями. После смерти Ван Янмина в поколении его непосредственных последователей философия продолжала развиваться по знакомому пути расколов на соперничавшие школы. По мере того как это движение втягивалось в политику, вновь начинали преобладать мирские интересы, а интеллектуальное творчество в данном направлении угасало. Мы не будем проследивать дальнейшие достижения китайской философии, в том числе отказ от неоконфуцианской метафизики в конце 1600-х и в течение 1700-х гг., который привел к смещению интеллектуальной деятельности в сторону материализма и проведения исторических исследований чисто светского характера.

Отсутствие непрерывности В истории китайской метафизики

Идеализм, сформулированный Лу Цзююанем и Ван Янмином, представляет собой необычное достижение китайской философии; сопоставимым примером является лишь доктрина «только-сознания» в средний период династии Тан — буддийская философская концепция, изолированная от небуддийской мысли. Отсутствие идеализма связано скорее с разрывами непрерывности в развитии философской абстракции, чем с глубоко укоренившимися культурными особенностями. Идеализм никогда не возникает на ранних стадиях развития, но является утонченной философской конструкцией. Будучи «перевалочным пунктом» между религией откровения и рационалистической философией, идеализм формулируется на таком уровне абстракции, который может быть достигнут только через длительное кумулятивное развитие в интеллектуальной сети, где подвергаются пересмотру и уточняются понятия. Расцвет идеалистических школ философии в греческом мире произошел в период поздней античности¹³; в Индии буддийская йогачара и индуистская адвайта-веданта успешно развивались в

¹³ Идеализм Платона, ставившего в центр своей системы математику, появился в период семи первых поколений греческого интеллектуального сообщества, причем непосредственные преемники Платона превратили эту позицию в весьма конкретную религию — поклонение звездам. Однако сам Платон исследовал множество различных позиций; то, что стало известно как «платонизм», приобрело форму всеобъемлющего религиозного идеализма никак не ранее римского периода; в промежуток Академия занимала преимущественно скептическую позицию. Что касается Индии, принято интерпретировать философию упанишад как идеалистическую; в гл. 5 я доказывал, что данная тенденция сильно преувеличена.

средневековый период; в Европе великие идеалистические системы охватывали промежуток времени от 1780-х до 1920-х гг. и основывались на философском инструментарии предыдущих поколений. Идеализм как «перевалочный пункт» может быть достигнут в результате движения по нескольким исходным траекториям. Организационной основой европейского идеализма были подчиненные религии университеты, находившиеся на пути к секуляризации; в Греции идеалисты обычно смещались в иное направление. Школы идеализма в эпоху Сун и Мин возникли в соперничестве с другими делившими интеллектуальное пространство метафизическими системами, выделяя доступные ингредиенты рационалистической философии и религиозной трансцендентности.

Идеализм, конечно же, не является единственной формой метафизической абстракции. Мы можем извлечь отсюда более общий урок. Часто утверждается, что китайский менталитет конкретен и практичен и что у китайцев просто нет вкуса к метафизике. Однако в Китае периодически создавались метафизические абстракции. Верно, что ранние позиции только условно метафизичны. Книги *«Дао дэ цзин»* и *«Чжуан-цзы»* имеют скорее этический характер, в том смысле, что в них больше обсуждается, как должно или не должно поступать, чем выясняется, что существует на более высоких уровнях рефлексии. Книга *«Дао дэ цзин»* носит скорее скептический, чем конструктивный характер; тем не менее выраженный в ней скептицизм по поводу того, что может быть вообще названо, является орудием дальнейшей разработки метафизических следствий. Последнее характерно для метафизики в целом. Более высокие уровни абстрактной рефлексии достигаются через применение эпистемологического подхода к анализу концептуальных проблем. По крайней мере, таков один из путей к метафизике, столь значимый в греческой, индийской и европейской философии. Проблема Китая не столько в недостатке метафизики, сколько в редкости эпизодов непрерывного эпистемологического анализа.

Эпистемология становится центром внимания при установлении некоторого равновесия в интеллектуальном сообществе и его непрерывности на протяжении поколений, достаточной для появления специалистов по самой технике аргументации. Софистический спор является, как правило, первым шагом к исследованию эпистемологии как таковой. Плотность сетевой структуры в период древней Академии Цзися и соперничавших с ней центров привела к появлению софистической эпистемологии, которой противостояли позитивные суждения об условиях знания,— темы, близкие к тому, что при сравнимых условиях появлялось в Греции. В обоих случаях интеллектуальное пространство разделялось между множеством разнообразных фракций. Метафизические и эпистемологические подходы Мэн-цзы и Хуэй Ши создавали обстановку, в которой Чжуан-цзы разрабатывал противоположную позицию. Через несколько поколений противостоящие друг другу эпистемологические концепции моистских *«Канонов»* и Гунсунь Луна образовали фон, на котором стало возможным провозглашение негативной

метафизики в «*Дао дэ цзин*». Когда в результате разрушения интеллектуальных сетей прервалось дальнейшее развитие «мышления» на абстрактном уровне, философские учения эпохи Хань поддерживались на уровне, более близком к мирским заботам. Когда в период Троецарствия структурные условия вновь на короткое время способствовали ведению скептических и софистических споров в поколениях кружков «чистых бесед», вновь появилась абстрактная философия. Более ранний культурный капитал был не только восстановлен, но усилиями Ван Би, Го Сяна и других развит в направлении как эпистемологии, так и метафизики.

Эпистемологический спор — это не единственный путь к метафизике. Мы видели, как в Индии религия, основанная на избегающей мира аскетической медитации, укрепляла скептическую позицию по отношению к реальности обыденного мира. Это побуждало интеллектуальные сети переходить на более высокие уровни метафизической абстракции; отчасти так происходило потому, что независимость элитарного ядра специалистов по медитации от ориентированной на мирян обрядности и этической проповеди вела к сосредоточенности на чистом озарении, понятом как признак высокого религиозного статуса; отчасти же подъем к высшим уровням абстракции совершался из-за того, что напряженность в круге <чреватых противоречиями> сакральных понятий о трансцендентальном и внеконцептуальном вела именно к таким глубоким затруднениям, которые мотивируют продвижение к дальнейшим уровням рефлексивной утонченности.

После своей «трансплантации» в Китай эти условия вызвали там дальнейшее философское творчество вплоть до метафизической вершины, представленной синтезом идей всех буддийских школ в учении хуаянь. В соответствующей метафизической конструкции одна абстракция буквально укладывалась в другую, что было направлено на включение всех точек зрения доступного интеллектуально-религиозного пространства в некую единую систему. Чтобы сделать это, философы школы хуаянь должны были прорваться через партикуляризм религиозных сакральных объектов и обнаружить не только взаимное полагание абстракций, но также взаимозависимость различных уровней абстрактности. Демонстрируя взаимопроникновение изменения и пустоты, понятий и феноменальных объектов, школа хуаянь, возможно, сделала самый значительный китайский вклад в мировую философию.

В свете вышеизложенного наиболее важным институциональным фактом, определившим развитие средневековой и более поздней китайской философии, была изоляция друг от друга буддийских схоластов и конфуцианского класса джентри. В период широкого влияния грандиозных конструктивных систем буддизма конфуцианство находилось в слишком глубокой обороне в религиозном, организационном и интеллектуальном отношении, чтобы извлекать выгоду из этих систем даже в роли творческой оппозиции. Когда в конечном итоге стали значимыми контакты между буддийскими и конфуцианскими сетями, а также попытки создания интеллектуального синтеза, материальная основа интеллектуального

направления буддизма уже давно находилась на стадии распада. Буддийские контакты неоконфуцианцев эпохи Сун ограничивались учителями школы чань. Однако по своей видимости школа чань была преимущественно антиинтеллектуальным движением, так что неоконфуцианцы позаимствовали у нее именно ориентированную на медитацию технику, которую преобразовали в собственную религию мудрецов, но почти не продвинулись при этом к уточненным метафизическим понятиям¹⁴.

Неоконфуцианская метафизика вновь начинала развиваться с относительно более низкого уровня философской абстракции, чем тот, что уже был достигнут буддизмом. В эпоху Сун неоконфуцианцы первых поколений подхватили культурный капитал прежних гадательных школ, причем этот капитал передавался в основном на уровне конкретных представлений практиками-гадателями со вполне мирской ориентацией. Есть искушение рассматривать данную сосредоточенность на системе непрерывных посюсторонних изменений как архетип китайского мировоззрения; конечно, это видение привлекает своей реалистичностью, если его рассматривать на достаточном уровне обобщения. Но вряд ли такова исконная или вечная особенность китайской культуры. Классическое выражение этой особенности — приложения к *«И цзин»*, составленные в период Цинь или ранней Хань, были созданы на самом последнем этапе развития древнекитайской философии. Текст оставался перечнем отдельных знамений, и лишь во время недолговечного философского движения в период школы «сокровенного знания» было достигнуто весьма эфемерное возвышение до уровня общего утверждения о «вселенной изменения». Таким образом, метафизика вновь осталась в пренебрежении до тех пор, пока классические тексты не стали материалом для неоконфуцианских сетей.

Из данной точки были возможны совершенно разные пути интеллектуального развития. Гексаграммы книги *«И цзин»*, если отвлечься от их использования в магической практике, могли быть превращены в протонауку. При развитии в этом направлении подчеркивалась не реальность изменения, но основополагающие элементы, сочетания которых порождают эмпирический мир. Это стало чем-то вроде химии — эквивалентом теории <перво>элементов у греческих досократиков, которая вела к атомизму. И действительно, в период Сун неоконфуцианство развивалось в связи с подъемом физических наук. Когда появились утверждения, что ряды гексаграмм управляют эмпирическими событиями, гексаграммы стали содержанием эмпирической науки, но в рамках такой научной теории,

¹⁴ Фактически школа чань была сходна с хуаянь как философское сознание с особенно высокой рефлексией, но исходная позиция неоконфуцианцев был слишком конкретной, чтобы они могли это увидеть. Какого рода абстрактную философию можно было разработать на основе культурного капитала чань, показала практически в том же поколении (в начале 1200-х гг.) японская школа дзэн в системе Догэна. В гл. 7 на рис. 7.2 показано, что Догэн и прямо и косвенно был учеником <представителей> китайских сетей, а также «сетевым правнуком» Чжу Си.

элементы которой уже фиксированы и не предполагают уточнения через наблюдение и эксперимент. Неоконфуцианские мыслители часто оказывались лучшими учеными, чем можно было бы ожидать от них при таком подходе; в частности, Чжу Си включает в свое учение уровень конкретного исследования, подразумевающего накопление эмпирической информации.

Тем не менее в качестве *философии* протонаука такого типа сбивает исследователя с пути метафизического творчества. Следует оговориться, что наука и метафизика не обязательно исключают друг друга; опыт эпохи Сун в сопоставлении с обилием свидетельств по Греции, исламскому миру и Европе говорит о том, что творчество на обоих фронтах может иметь место в одних и тех же поколениях, а иногда даже осуществляться одними и теми же лицами. Предложенное Чэн И видение вселенной как обширного очага, непрерывно сжигающего материю/энергию по мере создания новой, более привлекательно как абстрактная космология, чем как научная теория. В случае Чжу Си метафизический результат кажется сравнительно банальным; царство принципа, существующего внутри вещей, дает нам учение, способное поддержать скорее научное исследование, чем поиск в области конструктивной метафизики.

Эпизоды идеалистических учений Лу Цзююаня и Ван Янмина показывают, что еще многому предстояло выплеснуться из этого котла. Однако творческие сети были разрушены, не существовало и устойчивой системы интеллектуальной аргументации для продолжения развития философии как таковой. С неоконфуцианством эпохи Сун китайская философия, резко прерываемая длительными периодами развития ориентированных на мирские интересы идеологий, вышла на рубежи философских абстракций, сопоставимых с греческими начиная с ранних досократиков и примерно до поколения Платона или немного позднее, поскольку господствующее китайское учение напоминает стоицизм, правда, без его технически изощренной логики. Почему же в Китае имели место такие длительные периоды стагнации, даже регресса, в плане абстрактной философии? Это определялось не просто уменьшением материальной поддержки интеллектуальной жизни; падение великих династий с их материальным изобилием коррелирует не с философской посредственностью, но часто с ее противоположностью. Эпохи Хань, Тан и Мин были периодами наибольшего застоя в сфере абстрактной философии, по крайней мере за пределами буддизма.

Здесь мы видим значимость не материального обеспечения интеллектуальной жизни в целом, но тех отдельных видов структурных основ, которые поддерживают или удушают творчество. Во всех этих стагнирующих династиях средством умерщвления творчества был именно способ контроля над китайскими интеллектуалами через материальные мотивы деятельности, связанные с отбором чиновников для государства. Конфуцианцы периода Хань успешно работали над созданием ядра китайской бюрократии, одновременно принижая философию до уровня ритуалов и знамений либо, в лучшем случае, схоластики

хранителей государственных библиотек. Эпоха Тан была периодом бурного развития экзаменационной системы; во время династии Мин государство было полно отобранными через экзамены чиновниками, тогда как представители класса джентри практически всю свою жизнь проводили в подготовке к испытаниям, надеясь пройти через эти узкие врата. С установлением экзаменационной системы основные эпизоды творчества в среде конфуцианских джентри имели место в условиях мобилизации движений на борьбу против искусственности экзаменационной жизни.

Мы можем извлечь еще более общий урок. Удушающее воздействие на философское творчество со стороны правительственной экзаменационной системы сопровождалось параллельным мертвящим влиянием обязательных официальных свидетельств, или сертификатов, о посвящении в сан для буддийских и даосских монахов. Политика налогообложения и контроля в отношении этих религий с помощью системы правительственных сертификатов, установившаяся в конце эпохи Тан, прямо связана с упадком интеллектуального творчества в этих религиях начиная как раз с данного периода. Чань-буддизм некоторое время избегал этой участи, уклоняясь от контроля, но и он в конечном счете не устоял. Опять же дело здесь было не в исчезновении материальных основ. Буддийские и даосские церкви выживали и даже процветали при династии Сун и позднее, но только как религии низших классов; высший слой — образованные интеллектуалы — почти полностью исчез. Внутри самого движения чань период творческих учителей с их полными парадоксов столкновениями и драматическими опытами просветления истощился, завершившись разработкой формальной схоластики. К периоду упадка школы чань при династии Сун рассказы об учителях чань танских времен были формализованы в виде собраний коанов, используемых как тексты для ряда упражнений, через которые должен был пройти монах на пути к более высоким рангам. Экзаменационная система конфуцианцев получила параллель в виде сходного набора формальностей внутри школы чань.

Мы сталкиваемся здесь с главной темой формальной организации образования. Обучение в школе, которое мы обычно связываем с жизнью культуры, часто действует как умерщвление культуры, поскольку идеи прошлого сохраняются ценой подавления творчества в настоящем. Многолетние афинская и александрийская школы, оставив в прошлом поколения своих основателей, демонстрируют сходную структуру стагнации. В средневековой Европе университеты также являются, так сказать, обоюдоострым мечом: будучи центрами творчества в ранние периоды, после 1350 г. они уже ассоциируются с застойной схолистикой.

На теоретическом уровне увиденное нами на примере Китая представляет собой причинную динамику взаимодействия материальных основ и внутренних интеллектуальных сетей. Творчество появляется, когда интеллектуалы в своих линиях преемственности по-новому объединяют интеллектуальный капитал в борьбе за раздел пространства внимания; подобные сочетания приводятся в

движение в периоды сдвига материальных основ. Следовательно, творчество осуществляется в периоды как расширения, так и сжатия.

Чань-буддизм был последней волной творчества в китайском буддизме, появившейся в период распада его институциональной основы (поддерживаемой правительством монастырской собственности) из-за политического давления. Школой чань временно была найдена новая основа, а именно находившиеся на самообеспечении монастыри в сельской местности. Специфическим духом чань был воинствующий антиинтеллектуализм, соответствовавший внешнему окружению с ориентацией на физический труд и являвшийся реакцией против изучения текстов и философствования, характерных для придворного буддизма. Тем не менее в период первоначального расцвета движение чань было творческим в философском плане, поскольку творчество усиливало состязательность внутри все более широкого потока учителей, демонстрировавших просветление во время своих путешествий по недавно основанным монастырям. Школа чань стала «антиинтеллектуализмом интеллектуалов» — а фактически воплощением этой позиции на вечные времена, — поскольку представители нескольких поколений конкуренции за статус выработали сверхтонченные уровни рефлексии для выражения отстраненности и превосходства каждого нового учителя над уже изощренными символическими жестами предыдущих учителей.

Школа чань была движением периода институционального упадка китайского буддизма. Когда школа чань также соскользнула к рутинизации, а ее материальные основы распались, она перестала выглядеть угрозой в глазах образованных конфуцианцев. Неоконфуцианство проглотило своего ослабевшего соперника точно так же, как в Индии движение адвайты при Шанкаре подхватило буддийскую идею всеотрицания субстанции в период гибели этой религии. Творческий передний край неоконфуцианства в своем развитии опирался на рост новой организационной основы — на быстрое расширение правительственной экзаменационной системы; это обратный случай по сравнению с первоначальной волной буддийского творчества в условиях организационного кризиса. Есть доля иронии в том, что неоконфуцианство в эпоху Сун начало развиваться в элитарных оппозиционных кругах обладателей ученых степеней, которые возражали против вульгаризации и рутинизации, характерных для этоса новой системы образования; однако в конечном итоге, когда творчество соскользнуло к зубрежке, само неоконфуцианство было освоено как содержание экзаменационной системы. С точки зрения социологии институтов, эта ирония объясняется попросту динамическим изменением структур во времени. Творчество появляется в период структурной перестройки; прежнее творчество становится новой рутинной, когда организационные основы перестают изменяться. Позднее, в Японии, та же самая монастырская рутина поздней чань и те же самые неоконфуцианские академии дадут начало новым волнам идейного новаторства, поскольку им сообщат энергию новые изменения организационной основы.

ИННОВАЦИИ ЧЕРЕЗ КОНСЕРВАТИЗМ: Япония

Взор религий, как правило, устремлен назад, на священные традиции прошлого. Однако в изменившихся социальных условиях религии не могут избежать перемен, причем духовное напряжение религиозных элит ослабевает по мере приспособления к светскому обществу. Новые религиозные инициативы зачастую избирают такую приспособленность в качестве мишени для критики, выдавая себя за движение возрождения — консервативного возвращения к изначальной чистоте. Но даже то, что возрождается, составлено из современных ингредиентов и на деле оказывается инновацией в консервативном обличии, не менее радикальной, чем те религиозные движения, которые провозглашают новое откровение.

Философские направления, встроенные в религии, подвержены сходной динамике; то же касается и светских направлений, порывающих с религиозной основой. Данное положение наиболее убедительно иллюстрируется на примере Японии. Однако инновация в консервативной форме — это не просто азиатский традиционализм. Интеллектуальная жизнь движима оппозициями, которые заполняют пространство внимания по закону малых чисел; интеллектуальная слава достается тем, кто выковывает максимально различные позиции. Консервативная инновация — это способ всей интеллектуальной жизни.

Японское общество во многих отношениях является продолжением китайского. Что более важно, Япония представляет приблизительное соответствие тому, чем стал бы Китай, если бы продолжил траекторию династий Тан и Сун. Именно в эти периоды Япония обрела организационные государственные и религиозные структуры, выходящие за пределы кланов; письменная культура, искусство и архитектура развивались благодаря заимствованию китайских моделей. Япония освободилась от прямого влияния китайской культуры именно тогда, когда Китай менял направление институционального и интеллектуального развития. Япония выступила преемницей именно того средневекового Китая, в котором господствовал буддизм; после подавления независимости высокой буддийской культуры в Китае происходила удушающая бюрократическая централизация Мин и Цин, причем как раз в тот период, когда Япония становилась самостоятельной. Проследивая развитие Японии в то время, мы получаем некую «ла-

бораторию» для понимания того, что могло бы дать общество, основанное на буддийских организационных структурах, в экономике и интеллектуальной жизни.

Начиная примерно с 1300 г. в японской философии непосредственно продолжались китайские сети; были импортированы все главные китайские школы буддизма, в особенности те, которые датируются концом творческого периода китайского буддизма. Этим объясняется преобладание дзэн в Японии, поскольку наиболее интенсивный поток временных переселенцев из Японии и китайских миссионеров совпал с периодами поздней Сун и ранней Юань, когда из тогдашнего буддизма выделились ветви линьцзи (риндзай) и цаодун (сото). Эти династические эпохи также были временем формирования неоконфуцианского движения, и в тот период оно поддерживало контакты с сетевыми линиями чань; таким образом наиболее абстрактная философская метафизика конфуцианства была перенесена в Японию и преподавалась в рамках основанного на дзэн образования, которое стало распространяться начиная с периода Муромати.

В нескольких аспектах японцы были интеллектуалами в китайском стиле. Мирские заботы проникали в интеллектуальную сферу, делая мысль более конкретной и удерживая ее на низком уровне философской абстракции. В тот период, когда в культурном производстве господствовали монастыри, буддийские лидеры представляли собой политизированных монахов, которые сотрудничали с военно-политическими фракциями и с помощью своих монастырских армий существенно вмешивались в их борьбу. Дзэн выделился как наиболее консервативное крыло буддизма, встав в оппозицию радикализму движений «Чистой земли», популярных среди простого люда. Но дзэн приспособился и к высшему слою, что завершилось появлением среди джентри осознанного буддийского стиля, развивавшегося в самых элитных дзэнских монастырях; именно там религиозная практика превращалась в рафинированную эстетику, ставшую признаком наивысшего светского престижа. Когда в абсолютистском государстве Токугава была окончательно преодолена эпоха феодализма, ответным ударом против политической власти монастырей стала секулярная реформа. Теперь политизация интеллектуалов изменила свою направленность. Скрываясь под маской возрождения конфуцианства и синтоизма интеллектуалы периода Токугава, в сущности, напоминают своих современников — антиклерикальных деятелей французского Просвещения. Быстро растущая конкуренция за рынки в сферах образования и массовой культуры породила интеллектуалов, которые ориентировались на светские предметы — историю, филологию и экономику, презирая при этом размышления о метафизике. Несмотря на реакционную и авторитарную атмосферу, сформировавшую внешнюю идеологию дискурса периода Токугава, японские интеллектуалы проложили свой собственный путь к модернизму; и светское крыло интеллектуалов, и их цеотрадиционалистские оппоненты выглядят как европейские интеллектуалы, ведущие споры после падения государственной церкви и прекращения религиозного контроля над образованием.

Организационные основы интеллектуального производства стали сходными в Японии и в Европе, поскольку и там и там был долгий переход к религиозной секуляризации и, соответственно, к утрате религией контроля над системой образования. Отнюдь не случайное совпадение, — что японский буддизм стал более «протестантским», порвав с монастырской жизнью и разрешив священникам жениться, поощряя участие в мирских делах членов сохранившихся монашеских орденов с celibатом. Оба региона пережили период «Возрождения», когда состоятельная клерикальная элита секуляризовалась изнутри и обратила свое внимание преимущественно на эстетическое производство. Затем вследствие развития государственного регулирования наступила следующая фаза ослабления влияния религии, что приводило к мощным взрывам антиклерикализма. Оба региона также пережили обратную волну религиозного неоконсерватизма уже внутри самого течения секуляризации. В структурном отношении и Япония периода Токугава, и наиболее секуляризованные страны Европы, где преобладал капитализм, испытали быстрое расширение рынка образования и печати, завершившееся распространением массовой популярной культуры. Это тоже оставило свой отпечаток на характере интеллектуального производства; «философы» в стиле «Просвещения» и популярные авторы появились практически одновременно в обоих местах.

Мы должны снова напомнить себе, что интеллектуальное творчество — это не просто отражение экономики и политики. Существуют три уровня причинности: 1) политико-экономические структуры, которые формируют 2) организации, поддерживающие интеллектуальную жизнь; последние в свою очередь позволяют создать 3) сети из участников интеллектуальных споров в центрах, где внимание сосредоточено на противоречиях, образующих идейную субстанцию интеллектуальной жизни. Политико-экономические условия определяют идеи не прямо, а путем формирования и, главным образом, изменения промежуточной ступени — организационной основы интеллектуального производства.

Эту модель мы можем подтвердить с помощью довольно общего обзора японских интеллектуальных сетей, изображенных на пяти схемах данной главы. Здесь представлены все философы и интеллектуальные лидеры религий, которые завоевали большое внимание на протяжении многих поколений¹. Сети демонст-

¹ Как и в других традициях, философы здесь подразделяются на первостепенных (их имена на схемах даны заглавными буквами), второстепенных (указывается имя) и третьестепенных (дается номер, причем в схемах с 7.1 по 7.5 идет сквозная нумерация, а имена даются в соответствующем ключе). Критерием распределения мыслителей по рангам является относительный объем текста, уделяемый им в ряде источников [EP, 1967; Piovesana, 1963; Kitagawa, 1987, 1990; Dumoulin, 1990; Dilworth, 1989; Maruyama, 1974; Najita and Scheiner, 1978; Tsunoda, de Bary, and Keene, 1958; Totman, 1993; Akamatsu and Yampolsky, 1977; Harootunian, 1989; CHJ, 1988, ch. 14]. В схемах отсутствуют авторы, уровень внимания к которым в данных источниках ниже минимального: о таких авторах говорится только в одном источнике, или же они упоминаются как явно незначительные фигуры. (Дополнительные источники информации о сетях: [Najita, 1987; Nosco, 1990; Ooms, 1985; Bellah,

рируют четыре периода творчества, каждый из которых совпадает с одним из значительных сдвигов в политической и экономической структуре Японии.

Около 800 г. (и, по-видимому, в течение одного года каждый) первые два крупных японских буддиста, Сайте и Кукай, создают школы тэндай и сингон, которые с этих пор будут господствовать в течение 400 лет. Это происходит как раз во время основания столицы в Киото, что является началом церемониального придворного правления эпохи Хэйан (794-1185 гг.).

Со времени поколения 1165-1200 гг. появляется сеть выдающихся буддистов, которая уплотняется и расширяется к 1335-1365 гг., сменяясь в последующие два поколения одиночными фигурами второстепенного значения. Здесь мы видим взрывной рост творчества среди тесно связанных между собой мыслителей, с их обычными расколами и соперничающими линиями преемственности, продолжавшийся на протяжении шести поколений и завершившийся разрывом сетевой непрерывности и выдающегося творчества в течение двух последующих поколений. Это означает начало создания сетевых дзэнских линий и включает практически всех знаменитых участников (если оставить в стороне последний расцвет дзэн в период Токугава); в каждом поколении обычно присутствует по крайней мере один выдающийся учитель школы риндзай, а также в равной степени выдающийся его противник (обычно из школы сото). Кроме того, в ранние поколения, когда появляются все значительные мастера дзэн, в другой плотной сети создаются основные версии популярной в Японии буддийской школы «Чистой земли». Начало этого творческого периода совпадает с крупной институциональной переменой — переходом от дворцового правления Хэйан к феодализму Камакура.

После пяти поколений, в которых отсутствовали первостепенные или второстепенные философы (и где было мало даже третьестепенных философов), в поколении 1600-1635 гг. появляется другая плотная сеть соперничающих творческих мыслителей. Эта сеть продолжает выдвигать значительных противостоящих

1957; Weinstein, 1977].) Следует подчеркнуть, что критерием включения в эту сеть служит относительный ранг в пространстве внимания; сеть не является простым воспроизведением линий преемственности, использовавшихся в японском и китайском буддизме как способ организационной легитимации (и передачи прав управления), причем составление таких «родословных» затем было заимствовано школами неоконфуцианства, «древнего учения» и «национального учения». Сходным образом, мой критерий для сетевого контакта не сводится просто к упоминанию имени в списке одной из данных линий в качестве ученика или преемника; связи на схемах означают прямой личный контакт (включая переписку) между индивидами, вне зависимости от того, приводятся ли они в японских перечнях в качестве сторонников учения или нет. Мы многократно наблюдали по всему миру, что идейное новшество, как правило, вырывается за пределы некой сложившейся школы мысли. Так, Огу Сораи учился в школе хайяси официального неоконфуцианства, хотя он и стал ее наиболее яростным критиком; Камо Мабутти, продвигавший «национальное учение», связан знакомством через посредников, а также связями ученичества с линией Сорая из школы «древнего учения». То же самое происходит в период буддизма: Хонэн, основатель движения «Чистой земли», и Эйсай, патриарх японского дзэн, обучались у одних и тех же учителей школы тэндай.

философов вплоть до 1800 г. и даже до 1835 г., когда они были менее плотно связаны между собой. Подспудно происходит унификация, характерная для периода Токугава; спустя шесть поколений мы снова видим сокращение творчества в этой сети.

После промежуточного периода 1800-х гг. с двумя или тремя поколениями третьестепенных фигур, в 1900-1935 гг. происходит вспышка творчества перво-степенных и второстепенных философов, связанных в тесную сеть. Это школа Киото, которая неожиданно возрождает буддийскую философию, смешивая ее с западной (преимущественно немецкой) метафизикой. Лежащий в основе этого процесса внутренний сдвиг не совпадал в точности с реставрацией Мэйдзи; за ней последовало поколение, в философии которого доминировала имитация заимствованных европейских идей. Что изменилось в 1890-е гг. — так это появилась новая организационная основа для интеллектуального производства: автономный университет, который становится пристанищем школы Киото, а также ее соперников и ответвлений.

Итак, в целом мы видим четыре основные творческие сети, соответствующие началу четырех крупных институциональных переходов в наиболее удаленной <от интеллектуального пространства> политической структурной основе. Присмотревшись, мы можем увидеть, что в каждый из этих периодов изменялись также непосредственные способы интеллектуального производства, причем это открывало новые возможности для интеллектуальной жизни и побуждало формулировать новые позиции. В двух случаях (1165-1365 гг. и 1600-1800 гг.) сеть существует на протяжении полудюжины поколений, прежде чем сойти на нет. В одном случае (800-835 гг.) существует только одно творческое поколение. (В 1900-1935 гг. сеть продолжается, но я дальше ее не прослеживаю.) То, что сохраняет сети в течение упомянутых периодов по шесть поколений, — это не сам по себе <институциональный> переход, но продолжающаяся динамика интеллектуального состязания.

Есть почти полная корреляция между установлением новых политико-экономических структур и образованием интеллектуальных творческих сетей, за исключением одного противоположного случая — перехода от Камакура к Муромата™. Это отражает переход от господства кланового феодализма сёгунов Камакура (1185-1330 гг.) к гораздо более децентрализованному (и коммерциализованному) феодализму, который установился при слабом сёгунате Асикага (1338-1573 гг.). Последний этап (особенно в период Сэнгоку, называемый также «Эпохой воюющих провинций», после 1467 г., когда Япония представляла собой пеструю смесь из противоборствующих военных округов, самоуправляющихся городов и монашеских государств) был временем крупного экономического роста, проникновения буддизма в сельскую местность и слияния иерархии дзэнских монастырей с феодальной аристократией. Но хотя это также было время культурного расцвета в сфере искусств, которое и стало считаться характерной японской эсте-

тикой (чайная церемония, живопись кистью и тушью, садовая архитектура), полностью отсутствовали заслуживающие внимания философы, как религиозные, так и светски ориентированные. В дальнейшем я постараюсь показать, почему в это время окружающие условия не вызвали новую волну интеллектуального творчества или, точнее, почему творческая энергия проявлялась в эстетике джентри, а не в абстрактной философии.

Как Япония преобразовала китайский буддизм

Японское государство возникло около 600 г. в подражание централизованной администрации Танской династии. Однако здесь не появилась статусная группа, подобная конфуцианским ученым. Правительство попало под контроль сети брачной политики; этой сферой манипулировали регенты, выдававшие своих дочерей за императоров, которые сами были связаны церемониалом, причем их подстрекали отречься в пользу малолетних детей как номинальных глав государства. Теневые правители расшатывали власть по мере того, как сексуальная политика увеличивала количество претендентов на трон. Возникали новые слои теневого управления; экс-императоры, время от времени уходившие на покой в буддийские монастыри, осуществляли «правление заточенных в монастыре» в форме тайных закулисных интриг. Придворные фракции вступали в союзы с кланами воинов на окраинах, причем раздражавшие битвы после 1165 г. привели к концу режим Хэйан. В следующий период феодальной узурпации власти наружным слоем официальных чиновников управляли семьи регентов, а также экс-сёгунов и экс-императоров, прикрываясь церемониальным занавесом.

Буддийские монастыри стали серьезной военной силой, поскольку храмовые работники более низкого ранга использовались как ударные отряды. Монастыри вмешивались в вопросы наследования и имущественные тяжбы сначала в ходе соперничества друг с другом, затем, начиная с 1100 г., стали включаться в столичные политические споры. Централизованная система налогообложения была подорвана начиная по крайней мере с 800-х гг., когда частные поместья оказались изъяты из системы государственного землевладения. Сначала привилегии частной собственности и налогового иммунитета получили благодетельствуемые монастыри, наряду с придворными семьями, движимыми личными интересами; когда эти привилегии были в конце концов обретены и провинциальной аристократией, централизованное правительство рухнуло и в стране установилась феодальная система.

² Источники по институциональному и историческому развитию Японии: [Yamamura, 1990; McMullin, 1984; Anderson, 1974, p. 435-461; Kitagawa, 1990; Sansom, 1958, 1961; Morris, 1964; Frederic, 1972; Ikegami, 1995].

Одним из последствий теневого правления стало сохранение синтоизма, несмотря на его архаический характер, заключающийся во множестве анимистических культов при отсутствии центральной организационной структуры. Изначально наиболее важные из синтоистских божеств символизировали ведущие кланы; главы кланов одновременно (даже в первую очередь) были священниками, занимавшимися обрядами. После появления центрального правительства в китайском стиле, а также богатых буддийских монастырей с грамотными монахами можно было ожидать, что синтоизм постепенно сведется к уровню местной народной религии; однако синтоизму удалось удержаться на национальном уровне вплоть до 1300-х гг., и только потому, что буддизм взял его под свое организационное и идеологическое покровительство. В политической жизни синтоизм сохранял влияние благодаря тому, что теновые правители фокусировали внимание почти исключительно на церемониальной и символической стороне управления империей. По существу не обладая властью, императоры были ограничены религиозной ролью как люди, ведущие свое происхождение от богов; их прежняя роль клановых вождей-священников была снова выдвинута на передний план. В условиях раздробления власти императорский культ мог использоваться как оружие всякий раз, когда возникали серьезные вызовы власти фактических правителей. Подъемы синтоистской идеологии соответствуют трем важным периодам борьбы против сёгуната: недолгая реставрация имперской власти, предпринятая Годайго в 1330-х гг., культ «национального учения» в середине периода Токугава и реставрация Мэйдзи. Лишь в рамках благовидной-риторики японская культурная традиция описывается как гармоничное соединение синтоизма, буддизма и конфуцианства. Относительное могущество этих трех религий значительно изменялось в разных исторических обстоятельствах; периоды интенсивного конфликта между ними были важной частью динамики японского интеллектуального творчества.

Буддийские монастыри становились основой для интеллектуальной жизни. К середине 700-х гг. из Китая были перенесены шесть философских школ, некоторые даже непосредственными учениками знаменитого Сюаньцзана (см. № 3-5 на рис. 7.1). Однако среди первых шести поколений не было ничего оригинального в интеллектуальном смысле. Престижные идейные заимствования полностью заняли пространство внимания. Это довольно типично для импортеров идей, что мы видим также в Риме, исламском Ираке, Испании и христианской Европе (см. Коду к гл. 8). Содержание философии было поставлено в зависимость от сектантского самосознания; в больших храмах в Наре практически установилось прямое теократическое правление. Первые великие представители японского буддизма, Сайте и Кукай, появились одновременно в одном и том же кругу придворных чиновников. В окружающей обстановке имел место вакуум власти, возникший после того, как в 794 г. правительство переехало в Хэйан-кио (Киото), чтобы вырваться из-под монастырской власти в Наре. Сайте и Кукай уехали в

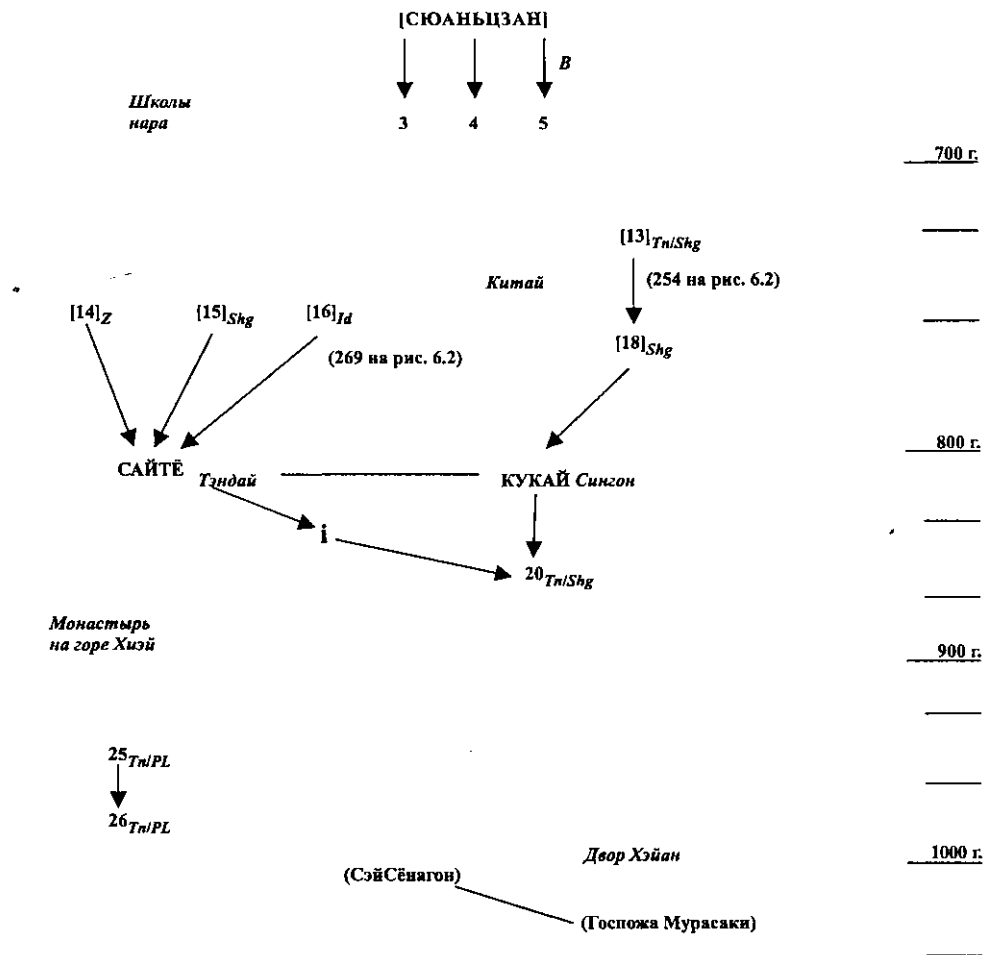


Рис. 7.1. Сеть японских философов, 600–1100 гг.: основание школ тэндай и сингон

— = личное знакомство

→ = связь «учитель — ученик»

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Строчные = второстепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)

i = случайный персонаж (известен только благодаря контакту со знаменитым философом)

[имя в квадратных скобках] = китайский философ

(имя в скобках) = нефилософ

B = буддист

Tn = тэндай (таньтай)

Shg = сингон (тантризм)

PL = школа «Чистой земли»

Z = дзэн

Id = идеалист

Китай, где наладили связи с линиями преемственности, до этих пор еще не проникшими в Японию, причем получили посвящение непосредственно от буддийских учителей, которые обладали высшим престижем в школах Нары³. Новый монастырь, основанный Сайте на горе Хиэй близ Киото, стал первым местом посвящения японских монахов. Благодаря этому созданная Сайте новая секта тэндай (тяньтай) стала организационным центром японского буддизма; в последующие 15 поколений, вплоть до 1300 г., практически каждый выдающийся буддист, включая лидеров школы «Чистой земли» и секты дзэн, будет учиться на горе Хиэй. Кукай сделал другой выбор в сети китайских учителей, причем самым впечатляющим было принятие посвящения от тантристов⁴. Кукай вернулся в Японию, чтобы основать школу сингон и ее величественный монастырь на горе Коя, за Нарой. С тех пор линии сингон и тэндай стали фактически национальными религиями⁵.

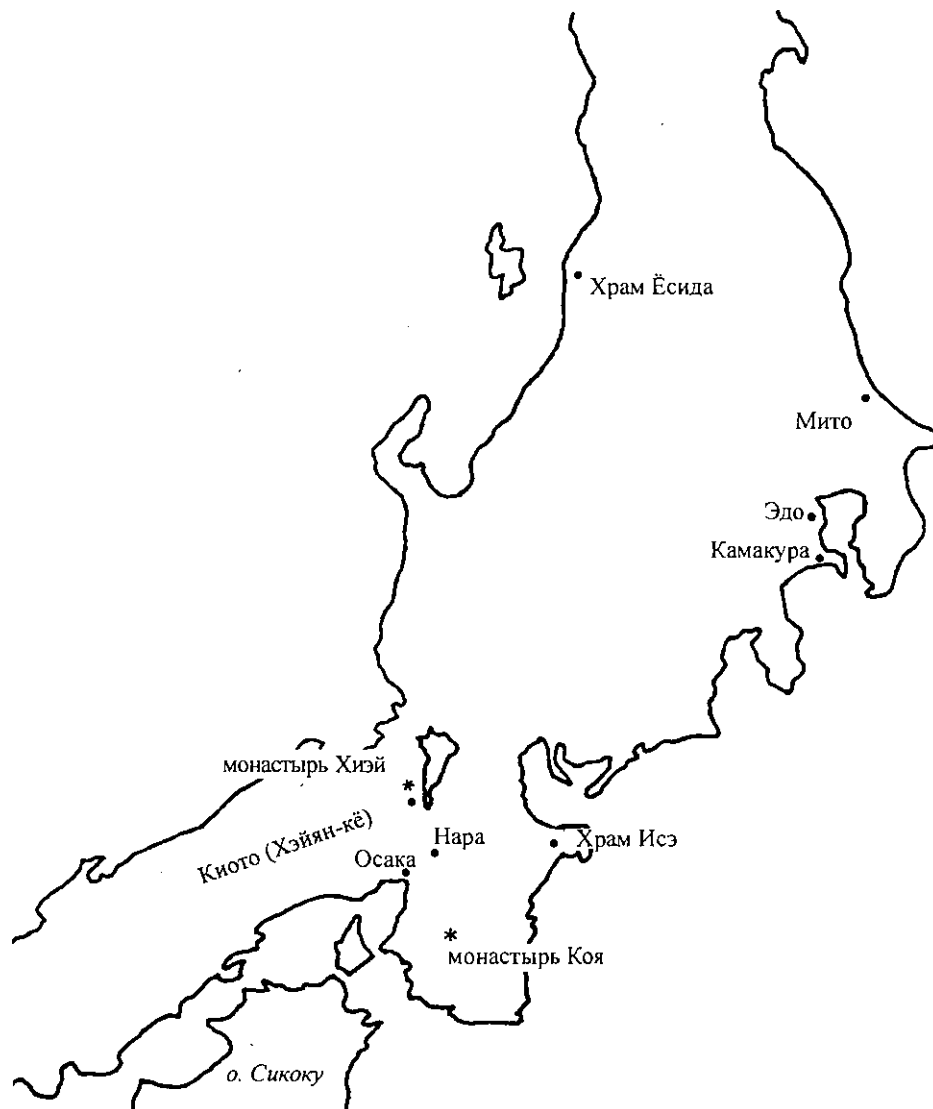
Обе школы инкорпорировали старые шаманские военно-религиозные организации («ордены»). Буддизм, дополненный магией, стал козырем, побившим синтоизм; местные боги (ками) стали толковаться как проявления Будды. В школе тэндай были развиты собственные эзотерические ответвления, здесь, как и в сингоне, отдавалось предпочтение магии и ритуалу за счет медитации и философии. Буддийские монастыри периода Хэйан стали настолько влиятельными в мирских делах, что слились с наиболее могущественным в экономическом и политическом отношении слоем общества. В контексте социологической модели трехуровневой причинности можно отметить, что внутренний организационный уровень, обеспечивавший основу для жизни специалистов-интеллектуалов, был почти полностью уничтожен, и больше не осталось достаточной автономии, требуемой для внутренних сетей интеллектуальных дискуссий и творчества. Содержание японского буддизма стало во многом тождественным мирским заботам о счастье в повседневной жизни; общество периода Хэйан пронизывали табу и практики ритуального очищения, в чем проявлялось слияние религии и общества.

Значительное творчество Сайте и Кукай — это вспышка посреди окружавших их поколений, когда из среды религиозных лидеров не исходило фактически ничего примечательного в интеллектуальном смысле. Единственное значительное творчество в эти столетия имело место вовсе не в философии или религии, но

³ И вновь <интеллектуальная> значимость возникает в центре предыдущей сети. Сайте начинал с обучения во всех ведущих монашеских орденах школы Нара; он получил посвящение в Китае у Даосюя (№ 269 на рис. 6.2), ученика ученика Чжаньжана (267), возродившего учение тяньтай в середине 700-х гг. Сайте, типичный «импортер идей», собрал целую эклектичную коллекцию свидетельств о посвящении как от учителей дзэн, так и от учителей винайя и мантр (тантристов).

⁴ Кукай был посвящен учеником ученика Амохаваджры (№ 254 на рис. 6.2), цейлонского тантриста, наставника императоров и специалиста по вызыванию дождя.

⁵ Популярное изречение периода Камакура гласит: «Школа тэндай для императорского двора, сингон для благородных, дзэн для воинов, школа „Чистой земли“ для простых людей» [Dumoulin. 1990, p. 31].



Карта 7.1. Интеллектуальные и религиозные центры Японии

в наиболее секуляризованной сфере: тонкие наблюдения за брачной политикой и теньвым правлением в «*Повести о Гэндзи*» госпожи Мурасаки и «*Записках у изголовья*» Сэй Сёнагон. На рис. 7.1 в этом поколении (1000-1035 гг.) в иных сферах больше нет каких-либо значимых имен; тогда безраздельно господствовал мир придворной женской литературы.

Когда философское творчество внезапно ожило, это произошло одновременно в нескольких ответвлениях школ «Чистой земли» и дзэн. Это не было возникновением новой религиозной доктрины. Как дзэн, так и амидаизм уже в течение многих столетий существовали в Китае. В Японии дзэн был частью синтеза школы тэндай по крайней мере со времени Сайте. Столь же давним был амидаистский культ спасения с характерным ритуалом *нэмбуцу* (повторением имени спасителя). Его тоже ввели в первые годы после возникновения школы тэндай; примерно в середине 900-х гг. лидеры школы на горе Хиэй путешествовали среди простых людей, проводили совместные декламации, основывали группы из мирян, пели и танцевали под аккомпанемент стука по чашам для подношений. То новое в орденах «Чистой земли», что внезапно возникает в промежутке между временем жизни Хонэна (который в 1175 г. основал секту «Чистой земли», дзёдо) и Нитирэна (создавшего в 1253 г. секту Лотоса, хоккё), относилось не столько к доктринальной области, сколько к организационной сфере. Эти новые ордены, возникавшие в старых центрах, порвали со своими линиями преемственности, причем зачастую с беспрецедентной заносчивостью и воинственностью, и существенно преобразовали социальную организацию японского буддизма. То же относится и к дзэн, у которого была другая социальная основа и другой подход к изменению магической и ритуальной практики того времени. После веков стагнации этот быстрый переворот в столь многочисленных областях буддийской организации сопровождался глубоким сдвигом в окружающей политической и экономической структуре. Идеиные ингредиенты существовали уже с давних пор; им просто придали новую и очищенную форму с целью создания ясных идеологий, которые поддерживали бы новые пути развития, открывшиеся в организационной сфере.

Население увеличилось и широко распространилось за пределы первоначальных областей центральной части Хонсю; экономическая основа развивалась большей частью благодаря организующей деятельности странствующих буддийских проповедников, которые могли способствовать материальной поддержке буддийских храмов, не принадлежавших к «придворным» монастырям вблизи старых столичных центров. В политическом аспекте крупные монастыри и их войска были связаны с фракциями регентов и экс-императоров, которые боролись за контроль над Киото. Централизованное управление ослабевало по мере того, как местные правители создавали свои собственные силы, а группы вечно ссорящихся императорских родственников в конечном счете привлекали монастыри с их войсками к борьбе за центр. В 1180-1185 гг. полномасштабная граж-

данская война привела к созданию нового теневого правительства во главе с военным сегуном, что сместило фактический центр правления на восток в Камакуру. В 1221 г. экс-император Готоба вновь начал борьбу, опираясь на воинов-священников из прежних религиозно-придворных союзов в областях старого центра, в особенности на влиятельные круги в монастыре Тэндай на горе Хиэй. Оказалось, что этих сил недостаточно для того, чтобы противостоять профессиональным воинам. Прежние структуры религиозно-политической власти были разрушены; устарели сами способы обеспечения старых фракций центра как ритуальными, так и военными ресурсами.

Войска из провинций, сплоченные под руководством крупных военных кланов, к тому времени были намного могущественнее как прежних дворцовых армий, так и слабо вооруженных монастырских войск, представлявших собой плохо управляемые толпы. Складывался новый баланс сил. Организации «Чистой земли» создавали новые экономические ресурсы, которые можно было мобилизовать и превратить в действительно серьезную военную силу. Распространение народного буддизма в сельской местности вело к развитию торговых связей, что способствовало накоплению и дальнейшему инвестированию капитала. Миссионеры и странствующие проповедники, прокладывая дорогу паломникам, связывали между собой уже имеющиеся пути сообщения и материальные потоки.

Кризис религиозно-политической легитимации наиболее ясно проявляется при Нитирэне. Почему в 1221 г. императорские силы потерпели поражение, несмотря* на заклинания и молитвы в монастырях тэндай и сингон? Нитирэн воспринял данное событие как кризис веры. Какой способ спасения мог бы заменить эти не оправдавшие себя практики? Прежние ордены уже были частью продажной среды того времени. Осуществляемая церковью передача власти, центр прежних битв за посвящение в сан и выдачу верительных грамот духовным учителям, была решительно заменена сугубо харизматическими, духовными способами преемственности. Вдохновленный богатством приобретаемых социальных ресурсов, Нитирэн объявил, что трон должен быть подчинен религии.

Движение Нитирэна было лишь воинственным среди тех, что стремились найти сторонников и создать новую социальную опору в этот период распада прежних религиозно-политических союзов. В 1207 г. Хонэн также лишился своего священнического статуса, а его секта «Чистой земли» была изгнана из столицы из-за провозглашения молитвы *нэмбуцу* наилучшим путем к новому рождению в раю. Ученик Хонэна Синран,— как и другие реформаторы школы «Чистой земли», выходец из монастыря на горе Хиэй—осуществил наиболее решительный разрыв с прежними формами организации. Его секта «истинной Чистой земли» (известная как *ишо* — «единомышленники»), основанная в 1224 г., отвергла базовую структуру буддийского монашества. Монахи могли жениться; религия стала практикой скорее союзов мирян, чем отвергнувших мир «духовных виртуозов». В этом смысле Синран является Мартином Лютером от

буддизма. В период упадка религиозного правления во время распада правительства Киото Хонэн оказался достаточно радикален для того, чтобы его изгнали из высшего слоя монашества. В своем кружке лишенных сана сторонников Синран сделал следующий шаг, объявив, что именно неформальная религия за пределами монастырей, двора и их ритуалов является истинным путем веры. Магический буддизм церемоний и песнопений с его направленностью на ритуальное очищение и достижение мирового успеха был вытеснен неким внутренним чувством греховности, оставлявшим единственный путь спасения — через веру. Созданное Синраном движение «Чистой земли», получившее популярность в народе, стало сугубо этической формой буддизма. В последующих поколениях сторонники Синрана образовали сеть, связывавшую сельские районы и города с высоким уровнем развития коммерции в некую церковь, причем настолько могущественную, что богатство и войска делали ее равной по силе любому феодальному княжеству.

Дзэн как консервативная инновация

Линии преемственности движения дзэн возникли в тех же поколениях, что и радикальные движения «Чистой земли», но занимали в том же самом пространстве противоположную позицию. Вместо того чтобы провозглашать социальные и религиозные преобразования, дзэн оставался консервативным; в нем возобновился традиционный буддизм в наиболее чистом виде — уход от мира посредством медитации. Тем не менее в ситуации структурного противостояния консерваторы были вынуждены вступить на собственный путь идейных инноваций.

Подобно основателям¹ школы «Чистой земли», лидеры орденов дзэн являлись выходцами из верхушки монастыря Тэндай — великого центра на горе Хиэй, который был источником всех перемен. В то время как движение «Чистой земли» быстро пришло к тому, чтобы вербовать сторонников среди жителей провинции, дзэн по-прежнему поддерживал связи с высшими классами; вскоре в его ряды стали вовлекаться бывшие императоры, так что некоторые из знаменитых лидеров были императорскими сыновьями или внуками. Дзэн приобрел известность в качестве религии военного сословия, но никогда не порывал связей с придворной аристократией. Во времена гражданских войн, в том числе в 1330-е гг., когда бывший император Годайго пытался восстановить прямое правление, ведущие учителя дзэн, такие как Мусо Сосэки, поддерживали тесные отношения с императором, но постепенно переходили под покровительство побеждавших сегунов Асикага. Хотя дзэн имел репутацию религиозной идеологии самураев, это во многом объяснялось социальными взаимосвязями. На самом же деле монастыри дзэн проявляли гораздо больше миролюбия, чем ордены «Чистой земли» или традиционные центры власти, такие как монастырь на горе Хиэй; уклоняясь от участия в политических движениях, дзэнские организации редко

включались в междоусобные битвы между монастырями или в войны светского характера.

В структурном отношении дзэн был более космополитичен, чем ордены «Чистой земли», и двигался по интеллектуальной траектории на более высоком уровне рефлексии. Только в сетях дзэн осуществлялись контакты с Китаем. Причины таких взаимосвязей не должны восприниматься как очевидные. Китайский⁶ буддизм в это время отнюдь не процветал. Движение чань почти полностью пришло в упадок. Великая эпоха творчества осталась далеко в прошлом, а основная деятельность тогдашних лидеров чань ограничивалась собиранием прежних легендарных творений и составлением соответствующих сборников коанов. Как показано на рис. 6.3 и 6.4, развитие и усложнение соперничавших линий чань с 700 по 900 гг. (что, согласно закону малых чисел, типично для ситуации переполнения пространства основного внимания) уступило место их размыванию и объединению. Кроме чань и амидаизма, исчезли почти все остальные буддийские секты. Находясь в оборонительной позиции, учение чань стало синкретичным и отказалось от пути чистого и непосредственного просветления без помощи каких-либо священных текстов, что было характерно в период его расцвета и организационной экспансии. Движения хуаянь (по-японски *кигон*) и тяньтай (*тэндай*) выжили только потому, что поддерживались представителями чань⁶. Генрих Дюмулен не обнаруживает ни одной линии <китайского буддизма> после 1300 г. и рассматривает период после Сун как время «синкретических тенденций и упадка» при отсутствии творческих фигур [Dumoulin, 1988, p. 284, 287]. В школе риндзай одна линия преемственности включила в себя все остальные школы, а ко времени династии Мин то же произошло и с течением сото. В период Мин все секты китайского буддизма слились в некое сочетание дзэн и песнопений упрощенной практики *нэмбуцу*, заимствованной у движений «Чистой земли». Организационная основа также подверглась изменению; поддержка дзэн со стороны элиты сошла на нет, и в организационном отношении все держалось на народном амидаизме.

Подобная ситуация не выглядела слишком привлекательной для независимого японского дзэн, порвавшего с прошлым ради восстановления практики чистой медитации как раз в то время, когда амидаизм стал претендовать на исключительное владение всем религиозным пространством. Лидеры японского дзэн искали не вдохновения, но религиозного узаконения своих организаций. Ранние

⁶ Этот синкретизм уже сформировался в середине 900-х гг., когда Дэшао, учитель дзэн школы тяньтай, восстановил прежний центр на горе Тяньтай; среди его учеников были Дао Юань, издатель летописи дзэн под названием «Записки о переданной лампе» (1004 г., сформулировано ортодоксальное учение дзэн), и Юнмин Яньшоу, составивший огромный синкретичный обзор всех учений с особым упором на совместимость дзэн с сутрами. Цисун (1007-1072), относящийся к параллельной ветви той же линии, включил в дзэн даже конфуцианство, составив труд на основе классического «Учения о середине».

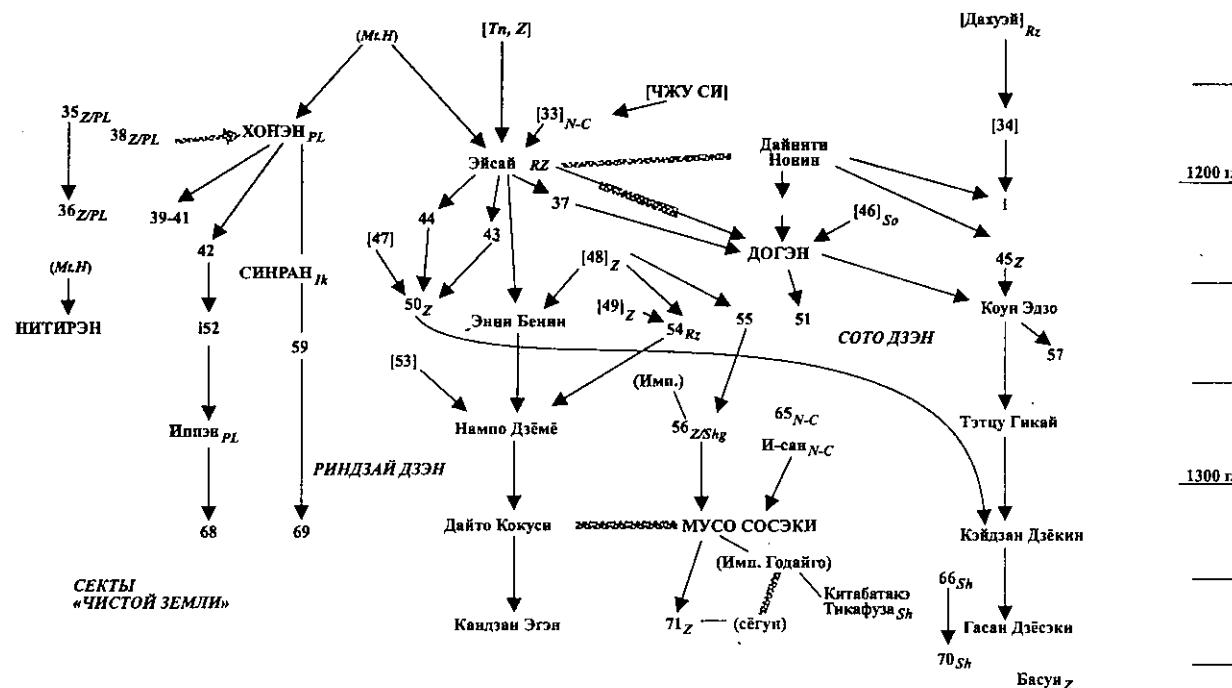


Рис. 7.2. Распространение движений «Чистой земли» и дзэн, 1100–1400 гг.

— = личное знакомство

— = конфликтная связь

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)

[имя в квадратных скобках] = кигаиский философ

i = случайный персонаж (известен только благодаря контакту со знаменитым философом)

Ik = Икко, школа «истинной Чистой земли»

→ = связь «учитель — ученик»

→ = направление критики

Строчные = второстепенный философ

N-C = неоконфуцианец

(имя в скобках) = нефилософ

Tn = тэндай (тяньтай)

PL = школа «Чистой земли»

So = сото (чаодун) дзэн

Z = дзэн

Sh = синтонист

Имп. = император

Shg = сингон (тантризм)

Rz = риндзай (линьцзи) дзэн

Mt.H = монастырь на горе Хизэй

Ж
Об

и

I

1

§

i

1

представители движения за независимость дзэн явно стремились к тому, чтобы основать собственные линии преемственности, и они делали это с помощью взаимосвязей с Китаем. Как всегда, такая работа осуществлялась одновременно во всех соперничавших и обновлявшихся школах (см. рис. 7.2). Дайнити Нонин (расцвет ок. 1189 г.) сам достиг просветления и основал монастырь, но не был признан как учитель дзэн, пока не послал учеников в Китай за свидетельством о просветлении, что сделало его наследником дхармы — пятьдесят первым после Будды Шакьямуни⁷. Более известный соперник Нонина Эйсай в 1187-1191 гг. учился в Китае для получения свидетельства о просветлении и грамот преемственности в линии дзэн. По-видимому, данное движение постепенно нащупывало путь к радикализму в дзэн. Репутация Эйсая как основателя дзэн была создана во многом ретроспективно, после того как идущая от него линия учеников превратилась в радикально очищенный дзэн, что было ярким контрастом по отношению ко всем остальным школам⁸.

На этом особенно ярком примере мы видим, что сеть важнее, чем индивид. Репутации создаются на протяжении поколений. В особенности если новаторские идеи и практики складываются в результате долговременных изменений организационной основы, идеологические последствия происходящего не проявляются полностью десятилетиями; позднее же перемены приписываются именам ранних авторов, которые становятся символами достижений, осуществленных всей последующей линией, вне зависимости от реального вклада. Мы видели то же самое в Китае, когда движение чань сделало священным символом Бодхидхарму, а затем и патриарха южной школы Хуэйнэна, которому приписывали знаменитый разрыв с прежней традицией, в то время как подлинные новшества стиля дзэн были созданы в последующих поколениях Шитоу, Мацзу и другими. В Японии преобразование к 1220-м гг. всего религиозного пространства внимания,

⁷ См.: [Dumoulin, 1990, p. 8-15, 54]. Ученики Нонина поддерживали контакты с Дэгуаном, учеником Дахуэя, обладателем второстепенного статуса (рис. 6.4), принадлежавшим линии преемственности линьцзи. Эти ученики привезли с собой из Китая ценные реликвии, в том числе «облачение дхармы» Дахуэя; тем самым подразумевалось, что китайские линии преемственности вдохновляли японские на продолжение уже явно умиравшей в самом Китае традиции. Родословные ученичества как документы линий преемственности сохранялись в монастырях в качестве особо ценных сокровищ.

Эйсай был уже средних лет. Он приезжал в Китай двадцатью годами раньше, но тогда привез только тексты школы тэндай; во время второго путешествия он также изучал школы дзэн и вняйя. Возвратившись в Японию, Эйсай основал первые монастыри дзэн, однако по-прежнему был весьма склонен к компромиссам с уже существовавшими школами. Его монастыри вначале были, так сказать, филиалами монастыря Энряку-дзи на горе Хиэй; в них продолжали проводить церемонии, читать сутры, придерживаться установлений школы сингон, причем была даже разработана особая версия учения, названная «тантрический и магический дзэн» (tantric-magical Zen). В подобном эклектизме не было ничего нового. Эйсай привез из Китая также неоконфуцианство, заимствованное у весьма незначительного ученика философа Чжу Си. Эта поездка совпала с периодом компромиссных настроений в китайском дзэн и расцветом его контактов с неоконфуцианскими сетями (что мы видим на рис. 6.4).

прежде всего в результате впечатляющего разрыва, осуществленного сектами «Чистой земли», сделало реальной мысль о доступности новых организационных путей. Японский дзэн был консервативным источником инноваций, движением сторонников радикального очищения и ультратрадиционалистов, перешедших на позиции радикализма под давлением обстоятельств.

На новую ячейку в пространстве внимания тут же стали претендовать несколько соперничающих линий. Ученики Эйса и ученики его учеников, используя престиж китайской традиции линьци, содействовали появлению ряда фигур, по крайней мере второстепенных по уровню известности. Среди них именно Энни Бэнин придал медитации дзэн роль практики, сохраняющей сознание Будды на протяжении столетий; допуская отправление ритуалов и толкование священных текстов, Энни пренебрегал чудодейственными силами, подчеркивая их незначительность и порывая таким образом с ведущими темами школ тэндай и сингон. В середине 1300-х гг. Кандзан Эгэн, «сетевой правнук» Энни, полностью восстановил классическую суровость линьци, наделяя просветлением с помощью окриков и ударов посоха.

Параллельно линии знаменитых учителей риндзай в тех же поколениях формировалась линия учителей сото. Официально сото был ввезен Догэном из Китая. Происходила реорганизация японских сетей с тенденцией заполнить пространство внимания соперничающими школами. Догэн начинал как ученик учеников Эйса, но у него уже была независимая траектория, поскольку вместе со своим лучшим учеником Коуном Эдзо (игравшим для сото ту же организационную роль, что Энни для риндзай) Догэн прошел подготовку и в традиции Дайнити Нонина. Соперничество между сото и риндзай продолжило конфликт, уже возникший в поколениях непосредственных предшественников тех, кто основал японский дзэн. В тот же период были созданы остальные линии дзэн, как правило через отмежевание учеников от японских учителей, в сочетании с поездками в Китай с целью прямого приобретения верительных грамот — практика, процветавшая на протяжении 1200-х гг., несмотря на потрясения, связанные с монгольским завоеванием, и атмосферу японского шовинизма в период 1260-1300-х гг., вызванную угрозой монгольского вторжения⁹.

⁹ Всего в Японии было основано 46 линий преемственности школы риндзай наряду с несколькими другими сектами дзэн; в официальную историю дзэн входят жизнеописания 1 600 значимых монахов [Dumoulin, 1990, p. 8, 36]. Такое количество оказывается далеко за пределами вместимости пространства внимания; по закону малых чисел только несколько линий преемственности могут обрести долговременную значимость. Именно благодаря формированию успешного вектора внимания небольшой набор линий риндзай и сото сформировал практически всех прославленных учителей, имена которых появляются на рис. 7.2 с рангами первостепенных и второстепенных (к риндзай и сото относится также большинство имен в ключе к данному рисунку, соответствующих критерию третьестепенности с точки зрения объема исторического внимания).

Сото и риндзай: конкурентные ниши

Переходный момент в период организационной перестройки, открывшей путь движению дзэн, повлек за собой редкий по силе всплеск философского творчества. Самой выдающейся фигурой здесь оказался не участник движения риндзай, но один из его противников. Догэн как мыслитель вырос из двух конфликтов. В Китае он обучался под руководством учителя школы тяньтун Цзюци-на (№ 356 на рис. 6.4), известного прежде всего нападками на знаменитого Дахуэя за синкретичное смешение чань с конфуцианством и даосизмом [Kodera, 1980, p. 102-103], т. е. за доктринальные уступки, характерные для школ в период их организационного упадка. После возвращения в Японию Догэн, заострив этот спорный момент и расширив круг обсуждаемых вопросов, выработал собственную независимую позицию. Он критиковал учение Дахуэя за слишком большое внимание к достижению пустоты и успокоения в ущерб стремлению к первоначальной природе Будды; в более общем смысле Догэн обвинял китайскую школу чань в клевете на сутры и сведении всего буддизма к нескольким изречениям Линьцзи [Dumoulin, 1990, p. 57-62]. В действительности эта критика была атакой на центральную для школ линьцзи и риндзай практику медитации при помощи коанов. Поскольку Дахуэй являлся знаменитым основателем линии риндзай, критический настрой Догэна привел его к прямой конфронтации с японскими современниками. Возможно, Догэн занял такую позицию умышленно. В 1230-е гг. его учение было вполне умеренным и даже включало подготовку с помощью коанов; но после того как в 1241 г. Энни Бэнин вернулся из Китая и добился значительной поддержки для строительства Тофуку-дзи, Догэн начал полемику, заявив об отсутствии истинной преемственности в японской школе риндзай. С его точки зрения, правильной практикой было не разрешать коаны, но «сидеть прямо», не прилагая усилий для просветления. Так сото превратилось в лишенную каких-либо украшений практику *дзадзэн*, без парадоксов или глубокого трансa. Не следует делать слишком большой упор на просветление как цель саму по себе; особую значимость имеет практика после достижения просветления. Творчество японского сото являлось отрицанием более ранних нововведений дзэн. Если движение дзэн в целом являлось своеобразным консервативным прорывом в прошлое вопреки новшествам школы «Чистой земли», то Догэн был новатором, нашедшим ультраконсервативный путь. Вопреки намерениям самого Догэна, занятая им позиция диалектически продвигала его вперед.

В сочинениях по философии Догэн формулирует учение дзэн, лишенное парадоксов. Отказавшись от парадоксального стиля коанов, он объясняет тождество общепринятых противоположностей: существования и нирваны, времени (или разума) и Будды. Истина — это текущий повседневный опыт: «Само непостоянство травы и дерева, кустарника и леса — вот природа Будды. Само непостоянство человека и вещей, тела и сознания — вот природа Будды. Живая природа и

земля, горы и реки непостоянны, потому что являются природой Будды. Наивысшее и полное просветление, поскольку также является природой Будды, — непостоянно. Великая Нирвана, будучи непостоянной, — вот природа Будды» (цит. по: [Dumoulin, 1990, p. 85]). Просветление состоит в понимании («ухватывании») данного тождества.

Отчасти мотивация Догэна состояла в том, чтобы принизить целенаправленные поиски опыта просветления в принятой тогда практике дзэн. Это вело Догэна к самым оригинальным размышлениям — о природе времени. Буддовость не открывается нам лишь от случая к случаю, в вершинные моменты практики дзэн. Напротив, Буддовость и есть само время. «Тот, кто стремится познать Буддовость, может добиться этого, познавая открывающееся нам время. И поскольку **время** есть то, во что мы уже погружены, Буддовость также не следует искать где-то в будущем, поскольку она уже имеется там, где мы есть» (цит. по: [Kitagawa, 1987, p. 301]). «**Я**» человека и есть время. Догэн подвергает критике представление о том, что время течет из прошлого в будущее через настоящее, как будто «пока и время, и гора, возможно, по-прежнему существуют, я только что прошел мимо них, а в настоящий момент я пребываю в прекрасном багряном дворце; <для верящих в это> гора с рекой и я так же далеки друг от друга, как небо от земли». На самом же деле прошлое и будущее вместе составляют единое время, только один момент — «абсолютное присутствие, в котором, таким образом, все присутствующее или отсутствующее <всегда> присутствует» (цит. по: [Dumoulin, 1990, p. 88]). Полностью уловить один момент — значит прикоснуться ко всей реальности.

В интеллектуальном сообществе философия Догэна не нашла сколько-нибудь заметных последователей; в конце концов она была вновь открыта лишь в 1920-е гг., когда ее взяла на вооружение школа современной академической философии в Киото. Тем не менее, и организационно, и идеологически Догэн проложил новую успешную траекторию для дзэн. Он довел до логического завершения переход от синкретизма дзэн к учению о чистой медитации. В его монастырях впервые строили особые монашеские залы только для медитации. Отчасти он действовал под давлением случайных политических обстоятельств; в 1230-е гг., после выдвижения им требования идти по наиболее «истинному буддийскому пути, его центр в Киото подвергся нападению войск монастыря на горе Хиэй, что вынудило Догэна основать свой главный монастырь в отдаленной по тем временам провинции Этидзэн (примерно в 100 милях к северу от столицы). Фактически же Догэн следовал за перемещением населения из давно освоенных провинций на север. Неприятие Догэном парадоксальных коанов вполне соответствовало отдалению дзэн от искушенной элиты, а упор на тождество просветления и обыденной жизни вдохновлял на повседневную работу. Практики сото формировались одновременно с движениями «Чистой земли» и во многом распространялись среди тех же групп населения. Первоначально Догэн обучался вместе с

учителями школы «Чистой земли», а его движение сото в действительности было соперником этим школам со стороны дзэн.

В поколениях после Догэна движение сото распространялось особенно широко за пределами столичных городов, в которых процветала школа риндзай. Монахи сото работали на полях вместе с простыми людьми; вокруг храмов формировались сообщества верующих, причем миряне, включая женщин, могли принимать участие в медитации [Dumoulin, 1990, p. 138-143, 208-210, 213-214]. Организационный успех привел к размыванию отличительных черт сото. Ученик из третьего поколения Кэйдзан Дзёкин унаследовал как великий сингонский храм, так и линию преемственности сото; на этой основе Кэйдзан стал распространять движение сото в общенациональном масштабе — ценой смешения дзэн с ритуалами сингон, погребальными церемониями, песнопениями и молитвами о земном благополучии. Вопреки первоначальной полемической позиции Догэна, коаны вновь были введены как средство против отвлечения внимания при медитации. В середине 1300-х гг. ученик Кэйдзана Гасан Дзёсэки устранил отклонение от ортодоксии, заменив коаны на пятистишия, выражающие суть метафизики хуаянь; эта метафизика досталась Дзёсэки от школы экгон, тогда почти угаснувшей в Японии. Теперь повторение формул стало преобладать над изучением философии Догэна; развивалась обширная ученая литература в виде комментариев на это так называемое Пятиричное учение. Движение сото обрело характер образовательного института, подобно риндзай, но для других социальных слоев: в то время риндзайские монастыри «Пяти гор» превратились в академии для утонченной элиты, монастыри сото становились школами для сельского населения. Начиная с этого периода, традиции риндзай и сото развивались независимо друг от друга, каждая в своей социальной нише. В обоих направлениях устанавливались рутинизация и схоластика как оборотные стороны организационного успеха.

Распространение риндзай в Высших слоях общества и секуляризация через элитарную эстетику

Не теряя времени, дзэн в версии риндзай проник на самый высокий уровень нового политического истеблишмента, сохраняя прекрасные отношения и со старой придворной аристократией. На организационной основе риндзай создавалась высокая эстетическая культура, объединившая все соперничающие элиты в единую статусную группу. При Энни в 1246 г. дзэн обрел первый грандиозный храм, Тофуку-дзи в Киото, задуманный, чтобы превзойти величие соборов традиционных школ Нара. Спонсором был отставной чиновник из некогда господствовавшей семьи Фудзивара. Примерно в тот же период сёгуны Камакура возводили сходный ансамбль великих храмов риндзай, начиная с Кэнто-дзи (1251 г.) и Энгаку-дзи (1282 г.) с их впечатляющей архитектурой и удачным расположением среди красочных гористых склонов. Эти храмы возглавляли монахи с наивыс-

шим престижем, в том числе Лаиьси (эмигрировавший в Японию ученик одного из основных китайских учителей) и Кохо Кэннити, сын бывшего императора. В начале 1300-х гг. в этой линии преемственности появился Мусо Сосэки, родственник императора, расширивший связи с престижными китайскими линиями. Мусо основал еще несколько величественных монастырей в Киото, в том числе один во дворце, дарованном новым сёгуном.

При сёгунах Асикага великие храмы Киото и Камакура стали известны как «Пять гор» (на самом же деле было по пять храмов в каждом городе), встав как бы во главе иерархии второстепенных и провинциальных храмов. Правители Асикага фактически превратили риндзай в государственную религию. В каждой провинции по всей стране строились храмы дзэн; доходы храмов были собственностью иерархии монахов риндзай под контролем гражданского чиновника, надзиравшего над всеми монастырями дзэн и винайя. На самом же деле этот государственный министр назначался из среды учителей дзэн, а в 1379 г. власть перешла к монастырской администрации. В материальном отношении элита риндзай принадлежала верхушке японского общества. Сложившаяся культура дзэн задала эстетические стандарты образа жизни для людей высокого статуса, причем эти стандарты господствуют в Японии до сих пор. Мусо Сосэки проектировал храмы и сады как символы космоса, в том числе первый из знаменитых садов из камней и моха в Киото. Сады с клумбами цветов, уже привычные и имевшиеся повсюду, были вытеснены садами с утрированной эстетикой, проникнутой абстрактным сознанием, которое оттачивалось с помощью Медитаций дзэн. Чай — его начали культивировать в Японии на монастырских землях после того, как Эйсай привез семена из Китая, — превратился в культовую церемонию, проводимую в особом павильоне в идилической обстановке сада. Была изобретена игра «но» как часть все более отделяющегося от религии соединения эстетических принципов дзэн и аристократических развлечений. Монахи дзэн ввели моду на живопись посредством упрощенных свободных линий, сделанных тушью; в наиболее известной линии преемственности художников — Дзёсэцу, Сюбун и Сэсю — все трое были одновременно священниками и живописцами, связанными в 1400-е гг. с одним из храмов «Пяти гор» в Киото¹⁰.

В период с 1300 по 1600 г. монастыри риндзай с их библиотеками и собраниями произведений искусства являлись основными центрами культурного производства и своеобразной «выставкой достижений». В ретроспективе для нас обычно само собой разумеется, что это и есть японская культура *как таковая*. На

¹⁰ В конце 1400-х гг. мастер чайной церемонии Мурата Дзюко создал знаменитый дзэнский сад камней в Дайтоку-дзи (Киото). Этот монастырь стал центром традиции чайной церемонии, а также наиболее мирских сторон традиции дзэн. Другие известные сады камней при храмах в Киото были построены около 1500 г. самураем и правительственным чиновником Соами, который одновременно блистал как поэт, мастер чайной церемонии и художник, работавший тушью [Kidder, 1985, p. 22-236; Kitagawa, 1990, p. 126; Dumoulin, 1990, p. 20, 151-153, 248; Varley, 1977].

самом же деле культурный стиль, возникший в данный период, представлял собой результат радикальных изменений внутри буддизма. Ранее, в эпоху Камакура, буддизм не способствовал созданию выдающихся работ в области живописи, скульптуры или литературы; такие произведения появились только в результате организационных преобразований при Муромати [Yamamura, 1990, p. 582]. После 1400 г. художественное творчество заметно сместилось в светскую сферу. Живопись избавлялась от традиционных религиозных сюжетов в пользу мирских, а также воспринимала небуддийскую «классическую мифологию», заимствованную из конфуцианства и даосизма¹¹.

Этот процесс секуляризации средств культурного производства разворачивался в переходных поколениях по мере того, как священники смешивались с новыми, уже наполовину мирскими, деятелями. При этом отношения между религией и мирскими практиками утрачивали напряженность; суть религии была переосмыслена как эстетика. На протяжении 1300-х гг. в Киото выбривание тонзуры было средством освобождения от придворных иерархий; такие священники *тонсэйся* не были формально связаны с храмами и продолжали вести мирской образ жизни [Varley, 1977, p. 186-189]. Они создавали все более секуляризованную эстетику, характерную для золотого века искусств 1400-х гг.; уменьшая разрыв между мирянами и клиром, эти священники содействовали делегитимации буддизма почти таким же образом, как гуманисты европейского Возрождения поднимали волну неоязычества, результатом чего стало вытеснение средневековой католической культуры.

В эпоху Муромати разрушение границы между мирским и религиозным привело к исключительно высокой социальной мобильности. Школы риндзай стали доступны как для учеников-мирян, так и для монахов. Это и есть путь к светскому университету, как мы видели на примере таких выдающихся учебных центров Индии, как Наланда, и что мы обнаружим, проследивая развитие христианских университетов в Европе. С самого основания движения риндзай его последователи, обучавшиеся в Китае, по возвращении домой привозили с собой неоконфуцианство; оно распространялось в Японии не как отдельная школа, но как часть общего литературного образования в храмах риндзай. В конце 1300-х гг. сёгуны Асикага поддерживали академии с тысячами студентов, причем многие из них были мирянами, а преподавание вели монахи дзэн [Kitagawa, 1990, p. 126]. В центре учебных планов была китайская классика, преподаваемая примерно в том же духе, что и латинская или греческая в христианской Европе, то есть лишь как культурное достояние вне религиозной ортодоксии. Таким способом — в форме секуляризма и ученой эклектики — в Японии под покровительством буддизма сохранялись неоконфуцианские комментарии.

¹¹ «Таков великий рубеж, линия разграничения в истории японской культуры, что имеет замечательное сходство с рубежом между искусством Возрождения и его источником — искусством средневекового христианства» [Rosenfield, 1977, p. 207].

Почему же тогда эта «протоуниверситетская» структура не привела к взлету абстрактной философии, повсюду сопровождавшей ее развитие? Принятые способы обучения не вели к появлению какого-либо философского творчества; классика просто заучивалась наизусть, а также использовалась как материал для исторических аллюзий [Dumoulin, 1990, p. 176]. Не возникало какой-либо конкурентной сети из соперничающих философских центров; господствовал единственный центр без оппозиционных школ мышления. При этом внимание было направлено не вовнутрь — на разработку аргументов специалистами-интеллектуалами, но на эстетику как сферу, общую с досужей мирской знатью. Такая внешняя ориентация религиозной элиты на социальное продвижение в кругах децентрализованной аристократии вела к формированию культуры эстетически утонченного образа жизни. Выделенные ретроспективно периоды «Ренессанса» в Европе и Японии помимо сосредоточенности на художественном творчестве сходны между собой еще в одном отношении: оба они одинаково являются провалами в сфере первоклассного философского творчества, как мы можем увидеть, сравнивая 1400-е и 1500-е гг. на рис. 9.6 и 9.7 (Европа) и практически совпадающий период (1365-1600 гг.) на рис. 7.2 и 7.3. (Япония). В обоих случаях интеллектуалы-философы были увлечены заимствованиями из некой «антикварной» культуры — древнегреческой и латинской или неоконфуцианской соответственно. Заимствования и возрождение идей заполняли все пространство внимания и препятствовали формированию новых линий размежевания интеллектуальных позиций. Потребовался разрыв со всей буддийской основой и подъем нового способа интеллектуального производства на рынке образовательных услуг в эпоху Токугава, чтобы дать толчок новой структурной перестройке интеллектуального пространства и переходу к абстрактному мышлению.

«Инфляция» просветления дзэн и схоластика коана

Расширение в материальном плане линий преемственности дзэн вело к появлению проблем, связанных с организационным контролем и статусной легитимацией. Просветление не являлось только личным религиозным опытом; оно также представляло собой социально признанный ритуал перехода <на более высокую ступень статусной иерархии>. При условии получения свидетельства о просветлении у подлинного учителя этот опыт давал право на основание собственного монастыря или даже своей линии учеников. Тем самым появление все новых и новых организаций вело ко все большей доступности просветления, что сеяло семена последующего организационного дробления.

Монахи сото управляли процессом расширения более эффективно, ограничивая роль просветления и с 1300-х гг. периодически проводя ротации среди настоятелей. Каждый учитель мог назначить пятерых главных учеников, с которыми

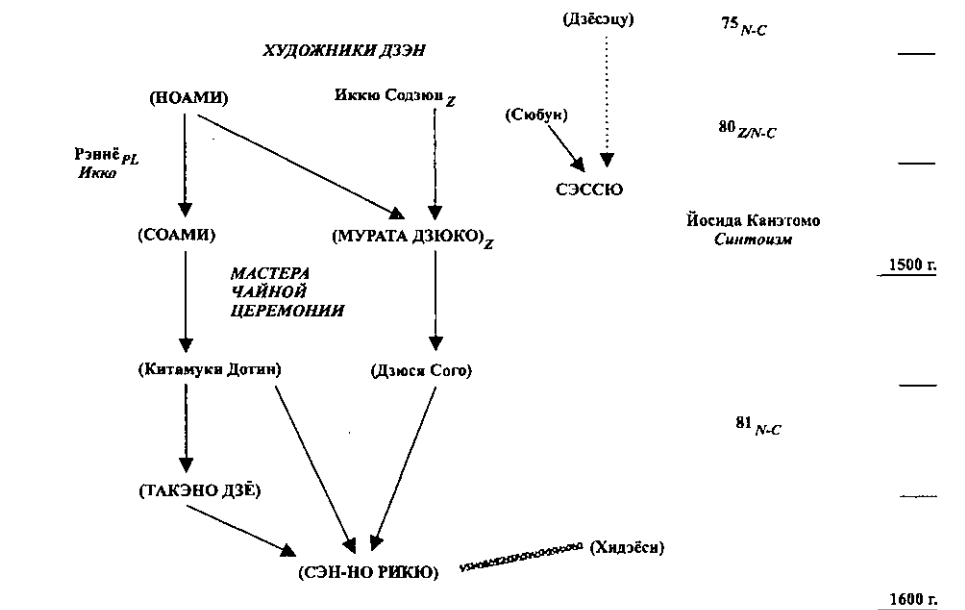


Рис. 7.3. Художники дзэн и мастера чайной церемонии, 1400–1600 гг.

— = связь «учитель — ученику»
 = вероятное знакомство
 ~~~~~ = конфликтная связь

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный художник, мастер чайной церемонии или философ  
 Строчные = второстепенный художник, мастер чайной церемонии или философ  
 Z = дзэн N-C = неоконфуцианец PL = школа «Чистой земли» (имя в скобках) = нефилософ

делил власть, что позволяло расширяться, связывая при этом новые организации с центром [Dumoulin, 1990, p. 197, 206-210]. У монахов риндзай — элиты «Пяти гор» в Киото и Камакура, с их огромной собственностью, сохранялось подобие иерархии на верхних уровнях; но умножение числа учителей на окраинах стало известно как «лес» дзэн (*ринка*), в котором отвергалась система духовного руководства, а свидетельства о просветлении раздавались без требований к получателю подтвердить приверженность своей линии преемственности. К концу 1400-х гг. началась своего рода инфляция свидетельств о просветлении; ученики скитались от учителя к учителю, собирая столько свидетельств, сколько могли. Одним из способов реагировать стало разрушение святынь, своего рода «иконоборчество». Наиболее известный учитель дзэн в этом поколении, Иккю Содзюн, будто бы сжег свое свидетельство [Dumoulin, 1990, p. 194]<sup>12</sup>. Иккю, незаконный

Инфляция религиозной «валюты» поддерживалась также в интересах сбора денег в среде мирян. Одной из мишеней презрительных насмешек со стороны Иккю был настоятель дзэнского монастыря Досо, собиравший средства среди богатых купцов, «выдавая свидетельства о просветлении мирянам, посещавшим массовые сеансы медитации, где коан „разрешался“<sup>1</sup> скорее путем эзотерической передачи, чем через строгое исследование посредством направленной на самое себя медитации» [Collett, 1990, p. 514].

сын императора, во многом принадлежал эстетически утонченной элите. Для него дзэн означал спонтанную жизнь странника, посвященную художественным занятиям, что сделало его наиболее знаменитым каллиграфом эпохи Муромати и основателем стиля живописи, выполненной штрихами туши.

Ключевой проблемой поддержания религиозной традиции было вызванное буддизмом экономическое преобразование японского общества. С 1200-х по 1500-е гг. буддийские организации по всей Японии росли как в материальном, так и в структурном отношении. В эти столетия формируется динамично развивающаяся рыночная экономика; монастыри и народные буддийские движения дали толчок быстрому развитию сетей товаров и финансовых потоков, что к началу объединения при Токугава превратило Японию в экономически процветающее общество с высокой плотностью населения, по уровню развития по крайней мере не уступавшее любой другой части мира. Дзэн, будучи культурой консервативной элиты, вовлекался в предпринимательскую деятельность в меньшей степени, чем движения «Чистой земли», но дзэн также выиграл материально от распространения богатства, поскольку монастыри действовали на самом переднем крае экономического роста. По мере того как храмы богатели, формировался рынок более высокого уровня в виде распродажи должностей; к 1380-м гг. настоятели и монахи высшего звена (особенно в отдаленных риндзайских организациях «Пяти гор») платили за свои назначения. Поскольку зачастую они пребывали у власти меньше года, а при вступлении в должность раздавали дары и проводили пышные церемонии, то очевидно, что именно эти официальные лица извлекали значительную долю богатства из монастырской экономики. Сёгун начал собирать плату за документы о назначении, что в 1400-е гг. вызвало инфляцию при попытке максимально увеличить доход от монастырского сектора<sup>13</sup>. Коммерческая атмосфера в монастырях была совершенно явной: так, учи-

<sup>13</sup> [Collcutt, 1990, p. 604-609, 613.] Данная ситуация сходна с той, что складывалась в Китае при династиях Тан и Сун, когда свидетельства о монашеском посвящении (для обычных монахов, не для настоятелей) продавались в ходе правительственных кампаний по сбору средств; в более поздний период эти свидетельства начали обращаться на рынке с перепродажей в частные руки. В случае Китая данные свидетельства стали использоваться как бумажная валюта, а также инструменты для вложения средств на спекулятивном рынке [Ch'en, 1964, p. 241-244]. Экономика Сун была, вероятно, первым в мире прорывом к настоящему рыночному капитализму, выросшему из монастырского предпринимательского сектора, где впервые применялись рационализированные структуры рыночного производства и реинвестирования прибыли. При последующих династиях рынок стало душить правительственное регулирование и он был сведен к местному обмену, в который так и не возвратилась динамика рационализованного экономического роста. Когда данный структурный комплекс был передан Японии посредством буддийских движений, там появился и рыночный рост. Социологическую модель китайской и японской буддийской экономики см. в работах: [Collins, 1986, p. 58-73; 1997]. О японском экономическом росте см.: [Hanley and Yamamura, 1977; Nakane and Oishi, 1990; Totman, 1993; Nakai and McClain, 1991; Smith, 1959; Collcutt, 1981; McMullin, 1984; Yamamura, 1990].



тель дзэн и ниспровергатель общепринятых ценностей Иккю говорил, что монахи больше похожи на торговцев, чем на буддийских священников.

Материальный успех японского буддизма и его «корруптированность» были сторонами одного и того же процесса. Духовные карьеры смыкались с карьеризмом в результате приобретения власти и статуса, а также материального богатства, которое концентрировалось в большей степени в крупных монастырях, чем в обществе мирян. Даже те монахи, кто сильнее других ориентировался на внутренний мир и стремился получить чисто религиозный опыт, были захвачены организационной динамикой, которая требовала от них принять участие в соревновании за все большие прибыли с точки зрения критериев инфляционного опережения. Просветление стало структурироваться расширяющимся рынком.

В движении сото, нишей которого были небольшие сельские монастыри, предназначенные для удовлетворения нужд простых людей, отвергались коаны, а внимание было сосредоточено на чистоте медитации, хотя суровая практика и соскальзывала к ритуалу и схолистике. Напротив, монахи риндзай поместили коан в центр своей практики. В элитных монастырях, где объединялись миряне-эстеты и религиозные «виртуозы», практика коана фактически становилась литературной практикой, основанной на текстах из коллекций коанов, которые стали широко распространяться в Японии в середине 1200-х и в 1300-е гг. [Dumoulin, 1988, p. 248-251; 1990, p. 30-31, 47]. Коан и комментарии к нему, написанные в элегантной и парадоксальной манере с целью построить самостоятельный метакоан, тесно примыкали к поэзии (отличаясь разве что по формальным правилам, определяющим количество слогов и тому подобное). Ко времени поколения Гидо Сусина, ученика Мусо Сосэки и советника сегунов Асикага, форма коана применялась и для сочинения светской поэзии.

Конфликт по поводу значения коана совпал с изменением внешней ситуации дзэн. На протяжении периода Сэнгоку (1467-1580 гг.) — «Эпохи воюющих провинций», когда центральная политическая власть распалась, настоятели буддийских монастырей были полностью независимыми феодальными землевладельцами, при этом армии и огромные финансовые ресурсы наиболее выдающихся орденов «Чистой земли» определяли военный баланс могущества. Светская власть буддизма вела к его духовной делегитимации; в конечном итоге крупные землевладельцы с их вооруженными отрядами восстановили светский контроль с помощью создания квазицентрализованного государства, начиная с Оды Нобунаги и вплоть до сегунов Токугава, и предприняли определенные шаги для того, чтобы сокрушить могущество монастырей и конфисковать основные экономические ресурсы. Движение дзэн, будучи консервативной элитой, осталось в стороне от радикалов из школы «Чистой земли» и по-прежнему относительно успешно пользовалось политическими милостями, но при этом все больше подпадало под государственное регулирование. Фактически дзэн низвели до уровня некоего

административного ответвления государственной церкви, используемой в целях вовлечения населения в одобряемые религиозные практики. Исчезла гибкость продвижения в монашеской иерархии, некогда допускавшая творческие контакты между учителями из различных линий преемственности и переходы из группы в группу; теперь передвижение в пределах карьерных иерархий ограничивалось бюрократическими каналами. Подавление буддизма стало одной из причин перехода наиболее амбициозных интеллектуалов второго поколения режима Токугава в ряды конфуцианских школ и на позиции явного антибуддизма.

Среди тех, кто остался буддистами, наибольшей известностью начали пользоваться инакомыслящие учителя, такие как Банкэй Йотаку, отвергавший коаны из-за их искусственности. Написанный по-китайски, со всеми тонкостями, спрятанными в нюансах классического языка, коан приводил к отрыву учеников дзэн от народных масс. Банкэй стал проповедником риндзай; он обращался к массовой аудитории и помогал простым людям осознать нерожденное сознание Будды [Dumoulin, 1990, p. 321-323]. Преобразуя стиль учения сото, Банкэй пренебрегал тонкостями просветления<sup>14</sup>.

Дзэн при Токугава переживал кризис бюрократизации, охватившей весь буддийский истеблишмент, причем правительство способствовало этой бюрократизации. Правители Токугава полностью восстановили централизацию буддийских орденов после периода их феодального раскола; каждый храм был превращен в отделение одной из вышестоящих организаций, а последние в свою очередь подчинялись правительственному надзору. В 1614 г. буддизм стал официальной государственной религией; каждое домохозяйство должно было регистрировать домочадцев как членов одной из признанных буддийских сект<sup>b</sup>. Наряду с ответственностью за огромное количество почти номинальных сторонников, такая ситуация ставила буддизм перед проблемой контроля со стороны сильной и вызывавшей все большее недовольство светской администрации. В 1627 г. возникли конфликты по поводу нового правила, согласно которому элитные монастыри риндзай должны были освоить весь корпус текстов из 1 700 коанов. Ведущий учитель дзэн в этом поколении, Такуан Сохо, протестовал, заявляя, что такое обязательное изучение невозможно и сведет на нет дух просветления дзэн. С другой стороны, к осуждению Такуана призывали Судэн, осуществлявший правительственный надзор над всеми организациями дзэн (он был инициатором

<sup>14</sup> «Никакого сатори нет. Ваш разум — вот подлинный Будда. Разве в Будде как разуме чего-то не хватает? Разве может кто-либо получить просветление извне? <...> Даже если имеется просветление, нет ничего хорошего в том, чтобы попросту пребывать в этом состоянии, поскольку самые важные вещи происходят после» (цит. по: [Dumoulin, 1990, p. 323]).

Это официальное установление набирало силу постепенно. В 1640 г. была учреждена Следственная управа с целью проверки регистрации семейств при храме; вначале направленное только против христиан, в 1661 г. оно расширило сферу деятельности, которая стала распространяться на все население [McMullin, 1984, p. 243-245].

введения религиозного регулирования в 1614 г.), и Хайяси Радзан, бывший монах дзэн, перешедший в неоконфуцианство и создававший в то время официальный конфуцианский колледж при сёгуне [Dumoulin, 1990, p. 275; Sansom, 1961, p. 70-74]. Новый порядок был установлен, Такуан отправлен в ссылку.

Высокий религиозный статус — а вместе с ним и почетный чин вплоть до поста настоятеля — предполагал все более напряженную борьбу за свидетельства, подтверждавшие формальную легитимацию. Именно инфляция подобных документов и сопутствующие столкновения за правительственные должности мотивировали многие бюрократические реформы и ограничения эпохи Токугава. Требование выучить 1 700 коанов для занятия высших должностей на уровне настоятеля соответствовало сложившейся атмосфере. То же самое относится и к реформаторским усилиям движения сото в конце 1600-х гг., когда было запрещено коллекционирование многочисленных свидетельств о просветлении, так что ученик мог наследовать дхарму только у одного учителя. В 1703 г. центральное руководство в движении сото было подтверждено администрацией сёгуната, а правила преемственности подкреплены законом [Dumoulin, 1990, p. 336].

Практика разрешения коанов все более бюрократизировалась не только на вершине иерархии, но и среди рядовых монахов. Хакуин, последний знаменитый учитель риндзай, в начале 1700-х гг. пытался вдохнуть в дзэн новую жизнь. Проповедуя среди обычных людей, он отвергал интеллектуализм как слишком элитарный для данной аудитории. Подобный интеллектуализм он связывал не с коаном, но с практикой просветления в молчании и соответствующим учением о прекращении деятельности сознания; эта практика, как он утверждал, вместе с синкретизмом в форме молитвы *нэмбуцу*, прокравшимся в народный буддизм, стала причиной упадка буддизма в Японии того времени [Dumoulin, 1990, p. 383-386]. В борьбе за самоопределение своей секты Хакуин подчеркивал то, что в организационном смысле было наиболее характерно для риндзай. Практика <разрешения> коанов должна была осуществляться постоянно и в любом месте, постепенно заполняя сознание индивида. С этой целью Хакуин систематизировал коаны, выстроив их в определенные последовательности. Поиски свежего подхода, тем не менее, вели к новому уровню рутинизации. Результатом этих усилий для последователей Хакуина стала схоластика, с помощью которой коаны распределяли по форме и содержанию, помещая их в учебные планы, которые следовало проходить на протяжении всей монашеской карьеры. Противопоставление коана и просветления в молчании повторяло конфликт, имевший место в китайском дзэн в 1100-е гг., как раз в то время, когда школа чань теряла социальную значимость [Dumoulin, 1990, p. 383]. Для специалистов по медитации существовали постоянные структурные альтернативы: элитарно-интеллектуальный путь и путь приспособления к обыденной жизни, включая обычный труд. В эпоху Токугава возник третий путь, соединявший эти два, — практика разрешения коанов как некая рутинная деятельность в сфере образования.

Понятие просветления менялось в соответствии с указанными внешними изменениями монашеских карьер. Старое, недифференцированное, понятие просветления все больше уточнялось. Проводилось различие между «малым» и «великим» просветлением [Dumoulin, 1990, p. 139, 373]. Учителя выдвигали все более строгие требования. В начале 1700-х гг. Хакуин обрел классический опыт экстатического состояния. Следуя обычной процедуре, он сложил просветленные стихи для представления публике, но несколько учителей отказались подтвердить его опыт; в конце концов он отдал себя в подчинение учителю, который провел его через восемь месяцев медитации с помощью коанов, с насмешками, оскорблениями и ударами, прежде чем позволить ему иметь собственных учеников<sup>16</sup>. Просто разрешить один из коанов, как рассказывалось в историях о первых учителях чань, теперь было недостаточно; нужно было пройти через ряд коанов. Развивались и другие формы практики. В начале 1700-х гг. мы слышим о монахах, совершавших аскетические подвиги со вполне измеримыми характеристиками, например строгое тысячедневное пребывание в уединении, что обеспечивало особо высокую репутацию, так что в результате таких монахов приглашали возглавить крупные храмы [Dumoulin, 1990, p. 338].'

В конечном итоге Хакуин прославился и как организационный лидер на последнем этапе борьбы дзэн за привлечение сторонников, и как создатель новой формы проявления дзэн. Его сочинения представляют собой метаразмы над процессом разрешения коанов. Хакуин пишет о личном опыте, об усилиях и препятствиях в ходе обучения коанам. Он обращается к читателю с доверием, как близкий друг, вызывая симпатию и привлекая тем самым к прохождению такой же подготовки. Хакуин занимает положение учителя, воодушевляющего неэлитарную аудиторию. Хотя посредником для него по-прежнему оставался коан, способ взаимодействия учителя и аудитории решительно изменился по сравнению с тем обменом остротами, что первоначально был основой китайского коана, а также по сравнению с насмешками, прибегая к которым комментаторы добивались равенства с прежними учителями — авторами анализируемых трудов.

<sup>16</sup> Хакуин описывал свой опыт следующим образом: «Я не спал ни ночью, ни днем; я забыл о еде и отдыхе. Внезапно передо мной предстало великое сомнение. Это выглядело так, как будто я был заморожен посередине куска льда протяженностью в десятки тысяч миль. Чистота заполнила мои легкие, и я не мог ни идти дальше, ни отступить... Хотя я сидел в зале для лекций и слушал речь учителя, казалось, что я слышу обсуждение, находясь далеко за пределами этого зала. Временами мне казалось, будто я парю в воздухе... Это состояние длилось несколько дней. Затем мне случилось услышать звук храмового колокола — и я внезапно преобразился. Будто рассыпалась ледяная глыба или с грохотом рухнула нефритовая башня» [Dumoulin, 1990, p. 370]. Хакуин пребывал в эгонистической гордыне по поводу своего опыта и не удостоился печати дхармы. Несколькими месяцами позже, когда он просил подаяние в деревне, а его ум был занят работой над коаном, крестьянка метлой сбила Хакуина с ног. Когда он вернулся в сознание, то внезапно обнаружил, что коан уже разрешен, после чего Хакуин стал танцевать, хлопать в ладони и кричать от смеха. На этот раз учитель признал достоверность его опыта [Dumoulin, 1990, p. 372].

В исторической перспективе существовало множество процедур, приводивших к опыту просветления. В 1225 г., вскоре после приезда в Китай, Догэн пережил просветление и получил печать дхармы после нескольких недель интенсивной медитации; решающий момент наступил, когда учитель сделал замечание монаху за то, что он заснул во время полуночных упражнений: «В дзэн тело и ум отброшены. Почему же ты спишь?» [Dumoulin, 1990, p. 56]. Догэн на основе быстро достигнутого в Китае опыта просветления намеревался добиться права иметь учеников в соответствующей линии преемственности, а затем вернуться обратно в Японию. Многие ученики, посещавшие Китай в тот период, также быстро достигали просветления, в противоположность ситуации, типичной для ранних, в высокой степени конкурентных поколений китайского чань, где требовалась многолетняя подготовка у просветленных учителей, или для более поздних периодов японской истории. Моя точка зрения состоит не в том, что данные опыты просветления не были подлинными, но скорее в том, что эти контрасты свидетельствуют о социально обусловленном характере самого просветления.

Мусо Сосэки (в 1305 г.), прогуливаясь под безлунным небом, пережил просветление, когда попытался прислониться к отсутствующей стене; он упал и почувствовал, что «стена тьмы» рухнула, а через несколько месяцев получил печать просветления после представления стихов, увековечивших это событие. Другой учитель, Сюё Мётё (в 1304 г.), достиг просветления, разрешая коан, который заставил его облиться потом, после чего он почувствовал, что некий барьер разрушился. Иккю достиг просветления в ходе работы над коаном, испугавшись внезапно каркнувшей вороны. Еще один последователь достиг такого состояния, когда умирающий учитель, которого просили сказать последнее слово, дал ему пощечину. О другом говорили, что он пережил первое просветление в возрасте 15-ти лет, упав с лестницы. Эти пути к просветлению включают речевую деятельность, с парадоксами в виде коанов или без них, а в ряде случаев — состояние напряжения и подготовку в ходе интенсивной медитации, прерываемой телесным шоком. Некоторые монахи подвергали себя изнурительной дисциплине, проводя длительное время без сна или еды, иногда сидя на острых скалах, и ослабляя себя с целью разрушить нормальное сознание<sup>17</sup>. Также было возможно

<sup>17</sup> [Dumoulin, 1990, p. 157, 186, 194, 204, 331.] В 1647 г. Банкэй Йотаку, после двух лет крайнего аскетизма оказавшись на грани жизни и смерти, переживал собственную слабость как потрясающий опыт осознания: «Итак, я был готов умереть, и в то время я не чувствовал раскаяния. На мою долю не оставалось ничего особенного. Моей единственной мыслью было, что я скоро умру, так и не осуществив свое давно лелеемое стремление. Затем я почувствовал странное ощущение в горле. Я прислонился к стене. Хлынул поток черной мокроты размером с плод мыльного дерева... Внезапно, как раз в этот момент... я осознал то, что ускользало от меня до сих пор» (цит. по: [Dumoulin, 1990, p. 312]).

достичь просветления просто с помощью практики спокойной медитации<sup>18</sup>. По-видимому, наиболее эффективные способы были вытеснены таким путем к просветлению через успокоение, после того как дзэн подвергся рутинизации и пламенные учителя, напоминавшие *ериси*, больше не достигали высокой харизмы.

Подобные процессы, проходящие на организационном уровне, не исключают подлинности религиозного опыта таких личностей, как Мусо или Хакуин. Исторические и социологические сочинения неизбежно становятся внешней историей идей и событий. Дело обстоит так, даже если данные труды написаны сочувствующими участниками религиозной практики (такими как Дюмулен), не говоря уже о светских социологах. Это верно для любой религии. Христианские мученики за веру в начале эпохи Токугава были, что вполне правдоподобно, и активными деятелями, и пешками в политических битвах за национальное объединение; но на внутреннем уровне многие из них переживали чудо любви и спасения, ценность которого не может быть подтверждена извне. Наши исторические сочинения утратили религиозное измерение соответствующего опыта. Язык религиозного обращения к божеству и язык учености обычно исключают друг друга, поскольку разделены переключением гештальта, помещающего в фокус внимания одно содержание вместо другого.

Авторы работ по истории и социологии могут утешаться тем фактом, что данный процесс не просто навязан извне светскими учеными; сходное преобразование происходило по мере исторического развития любой религии. Лидеры вероучения время от времени беспокоятся по поводу склонности ученых к подрыву веры, даже если эта ученость опирается на священные тексты самого вероучения. Ислам, христианство, буддизм — все прошли через аналогичный этап ранней борьбы с интеллектуализмом и все дали начало академической традиции. Без таких видоизменений мало что осталось бы от истории философии. Конфликт пробивает путь в двух направлениях. Постоянной возможностью в пространстве религиозных позиций после создания письменной традиции остается движение в сторону антиинтеллектуализма — либо в виде благочестивого возвращения к непосредственному и простодушному чтению священных писаний, либо через мистицизм и отрицание мира. Но диалектика здесь не останавливается. Постоянной возможностью остается также путь схоластики. Схоластика обеспечивает организационную преемственность и передает легитимность и престиж из поколения в поколение; эти преимущества обеспечивают возобновление религиозного интеллектуализма после каждого, движения в противоположном направлении.

<sup>18</sup> «Однажды ночью, во время упражнений *дзадзэн*, граница между „прежде“ и „после“ внезапно исчезла... Это выглядело так, как будто я оказался на земле Великой Смерти, лишенный памяти о существовании чего-либо, даже себя самого. Все, что я помню, — это некая энергия в моем теле, которая распространялась на десять раз по десять тысяч миров, и некий свет, бесконечно „излучавшийся... Я забыл о том, что мои руки двигались в воздухе, а ноги танцевали» [Dumoulin, 1990, p. 408]. Таково свидетельство учителя дзэн середины 1800-х гг.

«История дзэн» — это противоречие в определении. Дзэн является утонченной формой осознания переключения гештальта между словами и той предельной реальностью, которую ими пытаются описать. При этом опыты просветления не возникают сами собой. Падение с лестницы, получение пощечины, внезапное расслабление после напряженной концентрации не входят в сферу религиозного опыта, пока не подвергаются толкованию. Именно поэтому существует сеть учителей дзэн, развивающих чувственные способности, в которых формируются возможности будущего опыта. Просветление дзэн — это прорыв за пределы слов, но учителя дзэн преобразуют данное состояние в поэзию и художественные изображения, тем самым создавая из мимолежного внутреннего опыта общедоступный объект. Это уже путь к схоластике, с вероятной чередой словесных комментариев в будущем; но это также путь, идя по которому другие люди могут получить свои мимолежные и невыразимый опыт <sup>19</sup>.

Подобная особенность характерна для споров, наблюдавшихся Кеннетом Либерманом в тибетской монашеской практике [Liberman, 1992]. Здесь содержание полемики было намного более интеллектуальным, чем в дзэн, и включало проблемы, унаследованные от Абхидхармы и философских учений мадхьямики, принесенных в Тибет из средневековой Индии. Как и в дзэн, тибетская практика споров вдохновляет не на интеллектуальную инновацию (фактически, одни и те же аргументы используются столетиями), а на гибкое реагирование в процессе обмена идей. Вознаграждаются прежде всего быстрые ответы, создание ловушек для оппонента посредством ряда вопросов и триумфальное вторжение в обнаруженную брешь (под крики, жесты и отбивание музыкального такта), когда оппонент колеблется или теряется. Наличие согласованных ритмов и интенсивных эмоций позволяет нам установить, что тибетские споры являются дюргеймианскими ритуалами; точнее, это ритуалы принадлежности к духовному сообществу, устремленному за пределы слов и наделяющему участников знаками духовного прогресса.

Не существует религии без сакральных объектов, без символов, выражающих фокус внимания, и без отчетливого чувства причастности к группе; именно с помощью данных символов подлинно трансцендентный опыт отделяется от

<sup>19</sup> В своем этнографическом исследовании центра медитации дзэн Престон делает вывод, что опыт дзэн социально конструируется посредством сосредоточенности и ритуалов, связанных с обращением внимания вовнутрь [Preston, 1988]. Результатом конструирования, однако, является не конкретная «культура», а установка, свободная от содержаний словесной культуры. Ритуалы практики дзэн являются, так сказать, антиритуалами, в ходе которых развешествляются (de-reify) и теряют свое очарование объекты обыденной социальной жизни. В буддизме признается весьма глубокая версия понимания реальности как социальной конструкции; институты и важнейшие реалии повседневной жизни (сансара) суть всего лишь «имя и форма». Путь дзэн состоит не в бегстве в иную реальность, но в преобразении сданной реальности в соответствии с неким новым ключом; жизнь, направленная на когнитивные конструкции, заменяется жизнью, сосредоточенной на потоке бессловесных <медитативных> практик.

профанного. И даже если целью является выход за пределы мысли, подобная траектория может быть проложена только с помощью мысли и через символы, представляющие группу и ее историю. Символы — это результаты прошлых опытов, задающие непрерывность такого рода опытов во времени. Символы проходят через мозг индивида, формируя внимание и эмоции, они создают возможность выхода за пределы личного опыта, а затем вновь включают эти опыты в сеть социальных отношений, где опыт наделяется смыслом, и для других людей вновь создается возможность получать свой личный опыт.

Вершины духовного опыта обретают форму, начиная от уровня материальной организации через межличностную сеть, поток символов и выработку эмоциональной энергии. Те же самые условия подрывают чистый религиозный опыт, привлекая внимание к мирским реалиям организационной власти, и ведут к тяжбам по поводу материальной собственности, к перерождению в схоластику или интеллектуальный дискурс. Социальная реальность является источником одновременно и порождения, и разрушения религиозного опыта. Одно волнами перетекает в другое, а вершины и провалы соответствуют их общим аспектам. То же самое может быть сказано на религиозном языке: сансара есть нирвана.

### **Япония при Токугава: общество в период модернизации**

Режим Токугава являлся эпохой внушительного экономического роста, причем этот взлет произошел благодаря рыночным отношениям, созданным в буддийской экономике предшествующего периода; при этом богатства, конфискованные в религиозном секторе, направлялись по светским каналам. Новое правительство сёгуна обосновалось в Эдо (Токио) на символически значимом расстоянии от старой резиденции в Камакура, где прежде властвовали храмы «Пяти гор», входившие в иерархию дзэн. По форме администрация сёгуна (бакуфу) оставалась феодальной, но по сути своей превратилась в абсолютистскую бюрократию, добившуюся значительных успехов в усмирении аристократии с помощью хитросплетений юридических и статусных формальностей. Вооруженные силы по-прежнему подчинялись крупным землевладельцам феодальных провинций, но преданность землевладельцев обеспечивалась через требование их частого появления при дворе в Эдо; при этом пресекалось политическое дробление на более низких уровнях, поскольку всем самураям было запрещено жить в сельской местности и они сосредоточивались в городских замках феодальных областей. Три великих города, находившихся под прямым контролем *бакуфу*, превратились в основные узлы экономической и культурной жизни: Эдо, к 1700 г. разросшийся до уровня самого крупного мегаполиса в мире и имевший около 1 миллиона жителей; Киото, где большая часть крупных землевладельцев входила в альтернативный <по отношению к центру> истеблишмент, содержа нечто вроде



собственного двора и поддерживая церемониал, и где стремительно росло количество школ; и Осака, бывший монастырь-крепость, принадлежавший богатейшему движению «Чистой земли» и ставший настоящим коммерческим центром экономики Токугава.

### **Образовательный рынок и интеллектуальное истощение буддизма**

Буддийское интеллектуальное и культурное господство подходило к концу, но в переходный период буддизм вновь во многом определял ход событий. К 1600 г. японская культура была преобразована благодаря созданной движением дзэн системе образования. Эта система состояла из двух звеньев. Народное начальное образование по всей стране обеспечивалось в храмах сото, а в элитных монастырях риндзай предлагалась подготовка следующего уровня [Dumoulin, 1990, p. 261-262, 333-334]. Последняя распадалась на множество сфер, или направлений. В ряде мест продолжали упражняться только в разрешении коанов. В основных храмах Киото культивирование эстетизма на протяжении столетий соединялось с мирской подготовкой, воспитанием художников, проектировщиков садов, специалистов по чайной церемонии и даже актеров. Ученики, учителя и другие обитатели монастырей могли принадлежать, а могли и не принадлежать монашеским орденам. Еще одна сфера образования в системе риндзай была более тесно связана с изучением текстов и академической подготовкой. По содержанию своему она также, в сущности, стала светской.

В начале эпохи Токугава неоконфуцианское содержание академического дзэн использовалось как движущая сила переворота. Хотя по некоторым идеологическим компонентам данного движения создается впечатление, что происходил переход от одной религии к другой, от буддизма к конфуцианству и затем к синтоизму, такая оценка является заблуждением. Не было никакого смещения официальной религиозной идеологии; напротив, в 1614 г. (и еще более жестко в 1638 г.) буддизм стал обязательным для всех домохозяйств — порядок, сохранявшийся до периода Мэйдзи. Конфуцианские церемонии вводились то здесь, то там, но нигде не получили широкого распространения, кроме нескольких центров воинствующего конфуцианства, в частности в феодальных владениях Мито. Неоконфуцианство постепенно превращалось в наиболее популярную образовательную доктрину среди *бакуфу*, но до 1790-х гг. официально не требовалось ее придерживаться (да и позже это учение стало обязательным только для собственных школ *бакуфу*, составлявших меньшинство), причем к тому времени неоконфуцианство давно уже вышло из моды среди ведущих интеллектуалов. Только провозглашение государственного синтоизма в 1868-1882 гг. может быть названо подлинной религиозной реформацией; однако вскоре после первоначальной борьбы за конфискацию буддийской собственности и возвращение

монахов к мирской жизни произошел поворот к религиозной терпимости [Kitagawa, 1990, p. 164, 201-214; Collcutt, 1986]. Государственный синтоизм оказался наиболее упрощенной версией данного культа, и вводился он одновременно с полномасштабной секуляризацией и освобождением школьной системы от клерикализма. На самом деле мы видим ряд попыток правительства укрепить религиозную ортодоксию, но без настойчивости и с принуждением лишь ради формы, в то время как средства интеллектуального производства, а также идеи, привлекавшие внимание наиболее продвинутых в интеллектуальном плане кружков, постепенно уходили из-под влияния религиозных организаций.

Ключевым моментом следует считать постепенную секуляризацию системы образования. На ранних фазах осуществлялись процессы, сходные с теми, в ходе которых в эпоху европейского Возрождения интеллектуалы с университетской подготовкой, приобретая новые источники политического покровительства, перестали зависеть от контролируемой церковниками <организационной> основы и создали собственные светские школы. К 1700-м гг. ведущие японские интеллектуалы отстаивали независимость всеобщего светского обучения примерно теми же способами, что и *philosophes* (философы) европейского Просвещения; еще позднее, когда правительство Мэйдзи уже полностью контролировало общественное образование, начался период полномасштабного антиклерикализма, когда священников вытеснили из начального обучения.

Когда в японской философии наметилось оживление творчества после столетий стагнации, это произошло в виде прорыва из недр дзэн. Иначе говоря, вспыхнул бунт внутри самой контролируемой религией системы образования, а следовательно, осуществлялась критика господствовавшей религиозной идеологии. Ведущие мыслители этих ранних поколений — Фудзивара Сэйка, Хайяси Радзан и Ямадзаки Ансай — все они начинали свою карьеру как монахи, и антибуддийская воинственность двоих последних определялась их положением добивавшихся независимости отступников. Сэйка был еще переходной фигурой, монахом риндзай, который уделял все больше внимания неоконфуцианской части учебных программ, но не принижал иные конкурирующие предметы. Сэйка заложил основы новой траектории в сети, став советником лэйасу — чиновника при Токугава; после 1608 г. его ученик Хайяси выполнял секретарскую работу, соответствовавшую посту лэйасу, вместе с руководящими буддийскими чиновниками, включая Тэнкая, настоятеля Тэндай, и Судэна, надзиравшего за иерархией дзэн. Таким образом, это было традиционным министерством по делам религий, вынужденным вести бюрократическую работу в рамках нового могущественного сёгуната; именно этот секретариат при Судэне в 1614 г. ввел регистрацию всех домохозяйств как принадлежавших тому или иному направлению буддизма. Хайяси порывал с прошлым довольно осторожно, создав в 1630 г. независимую неоконфуцианскую школу в Эдо — через три года после борьбы с Такуаном по поводу правил обучения коанам. При всем этом Радзан обучал в монашеских одеждах и со-

хранил тонзуру; это показывает, что клерикальный статус до сих пор в значительной степени отождествлялся с профессией преподавателя. Ансай не порывал с монашеством до 1647 г., а в 1655 г. открыл в Киото конфуцианскую школу, которой предстояло стать весьма успешной. Школа Хайяси, по наследству перешедшая его потомкам, была возвышена до уровня официально признанного «университета» только в 1691 г. и стала получать ежегодный доход как поддерживаемая государством святыня. Новая философия не являлась всего лишь особенностью нового режима Токугава, переходившего от буддизма к конфуцианству в поисках новой политической легитимации, или же попыткой взять реванш у буддизма за военные баталии в период объединения страны. Как бы то ни было, дзэн оставался в стороне от битв предыдущего периода. Прежде всего именно народная секта икко представляла собой военную угрозу, хотя даже икко добивалась уступок при Хидэёси<sup>20</sup>.

На протяжении первых поколений эпохи Токугава дзэн все еще сохранял некую привлекательность. Класс самураев не сразу переметнулся на сторону новой идеологии. «Звезды» школы дзэн являются современниками Хайяси Радзана; это выходцы из самурайских семей, такие как Такуан Сохо<sup>21</sup>. Еще одной «звездой» подобного типа был Судзуки Сёсан, оставивший после великих битв 1615 г. военную службу, чтобы стать монахом. Он поддерживал новшества в дзэн, отрицая значимость ритуала и утверждая, что «обрабатывать землю — вот дело Будды», а также разрабатывая этику для торговцев, в которой подчеркивалась необходимость выполнять профессиональный долг, не предаваясь алчности. Доктрины

<sup>20</sup> [Kitagawa, 1990, p. 143.] Уме указывает, что ёёгун в большей степени был заинтересован продвигать культ с центром в великолепном барочном мавзолее династии Токугава в Никко, где сам Иэясу был канонизирован как новое воплощение (реинкарнация) национального божества, сын богини Аматаэрасу [Ooms, 1985]. Этот культ, активно навязываемый в 1640-е гг., не имел большого успеха на фоне лучше организованных религиозных и образовательных институтов; в самом деле, Иэясу вынужден был обращаться к Тэнкаю, настоятелю монастыря Тэндай, для разработки богословского обоснования учения о реинкарнации. Враждебность Радзана к буддизму не была свойственна всем Токугава, но скорее представляла собой одну из позиций в борьбе между интеллигентами, что не вело к жесткой антибуддийской направленности до открытия и последующего успеха частных школ в 1600-е гг.

<sup>21</sup> Такуан был учителем Хосина Масаюки, правителя Айдзу, ставшего в следующем поколении центром патронажной сети [Ooms, 1985, p. 197]. Такуан воплощает собой наиболее полное соединение самурайской культуры и дзэн. Такуан был дружен с Япо Мунэнори, учителем сёгуна в искусстве владения мечом, и был связан с весьма известным специалистом в этой области Миямото Мусаши, автором «Книги пяти колец», посвященной духовной стороне поединка. Такуан написал для Мунэнори текст, в котором применил учение буддизма об отстраненности к технике боя на мечах. Связь состояла не только в демонстрации бесстрашия перед лицом смерти; речь шла о том, чтобы избежать навязчивой сосредоточенности на движениях противника или самом мече, о том, что следует проходить сквозь все происходящее без проведения различий и сознательной направленности разума [Dumoulin, 1990, p. 285-287; Kammer, 1969].

Судзуки приводились в качестве примера буддийской версии- «духа капитализма»<sup>22</sup>. В поколении 1665-1700 гг. появилась выдающаяся фигура в дзэн — Банкэй, выходец из семьи *ронин*ов (самураев, не имевших учителя), перешедший в дзэн из конфуцианства; его современник Басё также вышел из среды самураев низкого ранга и, не будучи монахом, наполнял свои стихотворения хайку чувствами в духе дзэн. Еще позже Хакуин также был выходцем из семьи самураев.

Что мы видим, так это конфликт внутри статусной группы интеллектуалов, получивших образование в духе дзэн. Как обычно, конфликт питает творчество одновременно для всех позиций. В долговременной сети в этот период (ср. рис. 7.3 и 7.4) находилось больше буддистов первостепенного и второстепенного рангов, чем в пяти предыдущих поколениях; в середине 1600-х гг. именно здесь появилась новая секта дзэн (секта обаку, принесенная китайскими эмигрантами), впервые с 1200-х гг. В поколениях, ведущих к Хакуину, имела место типичная иерархия рангов значительности в творческой сети; и если Хакуин — это последний вздох дзэн в эпоху перемен, то общая структура соответствует принципу, согласно которому творчество порождается в результате смещения организационной основы как при ее росте, так и упадке.

Конфликт между эстетической и академической группировками подготавливал переворот в иерархии дзэн. Элитный уровень риндзай был уже в основном секуляризован. Назначения на высшие посты в «Пяти горах» находились в руках императора и приберегались для представителей наиболее знатных аристократических семейств [Dumoulin, 1990, p. 270]. Мирской способ формирования элиты дзэн подрывал его религиозную легитимность; соответствующая критика, как со стороны странствующих монахов, так и со стороны защитников конфуцианской этики, принимала форму движений за очищение иерархии дзэн. Эта иерархия уже подвергалась расколам в 1400-е и 1500-е гг., что вело к возникновению отдельных линий преемственности, специализировавшихся на обучении только изящным искусствам. Иерархия специалистов по чайной церемонии формировалась параллельно с традиционной группировкой учителей, практиковавших медитацию в целях просветления, и в конце концов первая начала претендовать на

<sup>22</sup> [Nakamura, 1967; Dumoulin, 1990, p. 341-344.] Было бы точнее сказать, что Судзуки включил буддийское умерщвление тела в дух самурайской военной дисциплины, но в универсалистском ключе — без учета кастовых различий между социальными рангами. Судзуки был близок к официальным властям и получал назначения *бакуфу*, в том числе по восстановлению собственности провинциальных храмов с целью установления контроля над местными самураями. Ему была поручена миссия замирения крестьян после крупного восстания на окраинах страны в 1637-1638 гг. [Ooms, 1985, p. 123-139].

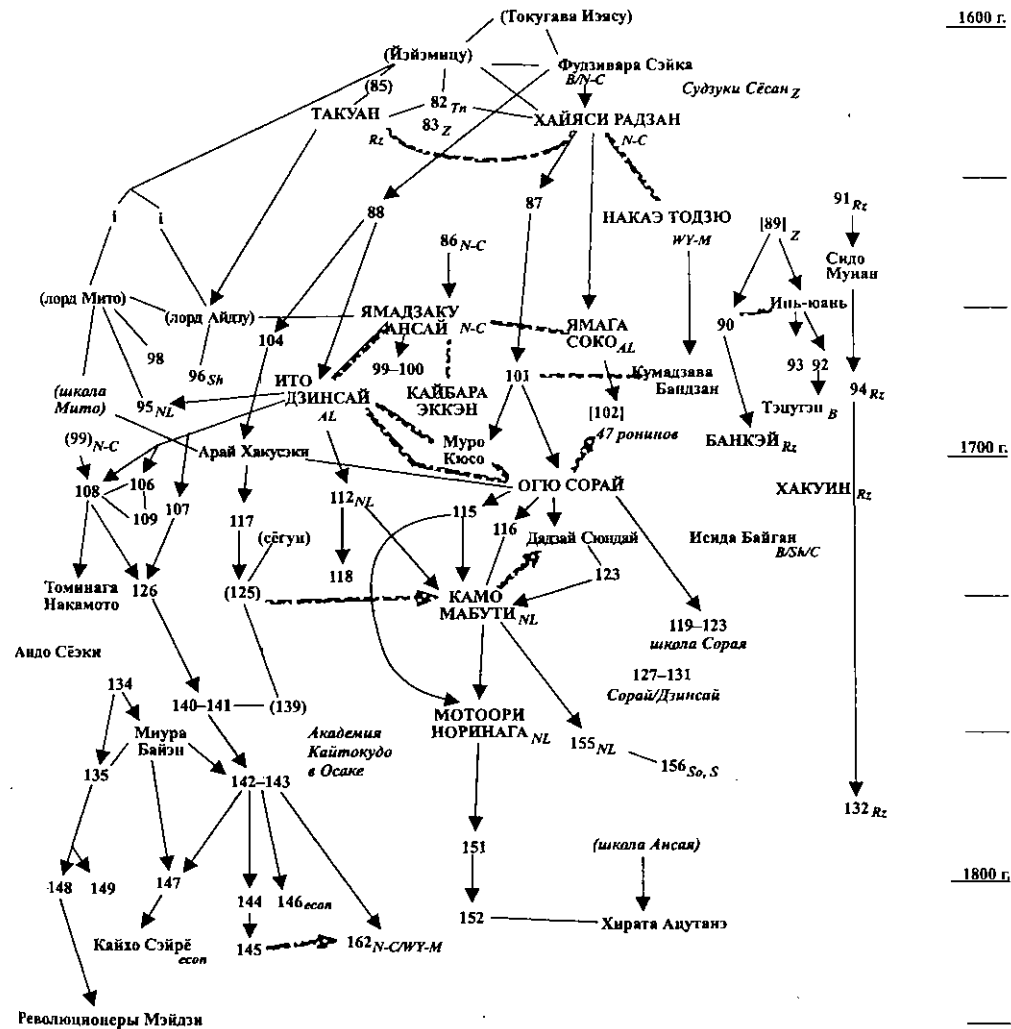


Рис. 7.4. Школы конфуцианства и «национального учения» в эпоху Токугава, 1600–1835 гг.

- = личное знакомство  
 - - - = конфликтная связь  
 —> = связь «учитель — ученик»  
 —> = направление критики
- ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ  
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)  
 i = случайный персонаж (известен только благодаря контакту со знаменитым философом)  
 [имя в квадратных скобках] = китайский философ  
 B = буддист  
 Rz = риндзай (линьцзи) дзэн  
 WY-M = школа Ван Янмина (неоконфуцианский идеализм)  
 AL = школа «древнего учения» (конфуцианская)  
 NL = школа «национального учения» (японский неоконсерватизм)
- Строчные = второстепенный философ  
 (имя в скобках) = нефилософ  
 Z = дзэн  
 Shg = сингон (тантризм)  
 N-C = неоконфуцианец  
 econ = экономист  
 C = конфуцианец

превосходство над религиозными и даже политическими рангами (см. рис. 7.3)<sup>23</sup>. Распространение принципов эстетизма размывало статусные иерархии; в особенности в культе чаепития богатые купцы из портовых городов, таких как Сакай, объединялись со священниками и воинами и даже добивались превосходства над ними. Неоконфуцианцы раннего периода Токугава отчасти утверждали статус самураев в ответ на вызовы со стороны представителей эстетизма, отчасти стремились восстановить нравственность в качестве ведущего критерия религиозной жизни. Наиболее важная из этих ранних конфуцианских школ, а именно школа Ямадзаки Ансая, отличалась воинствующим пуританством; в ней запрещалось сочинение стихов и осуждалось любое увлечение каллиграфическим стилем как проявление фривольности, мешающей постичь нравственное содержание текстов.

Внутренняя динамика интеллектуальной жизни эпохи Токугава определялась расширением образовательных рынков. Образование в духе дзэн после конфискации огромной собственности монастырей вовсе не исчезло; в особенности процветали начальные школы сото. В целом количество буддийских храмов стремительно возросло от 13 000 до 460 000 (в 1720-е гг.) в связи с требованием, чтобы каждая семья имела храмовое свидетельство; каждая секта расширяла свою академическую систему для подготовки священников [Kitagawa, 1990, p. 164; Dumoulin, 1990, p. 333; McMullin, 1984, p. 246]. Однако храмы теперь стали крошечными; при этом космополитические взаимосвязи и соперничество за должности исчезали по мере превращения храмов в наследственную семейную собственность. Централизованной элиты больше не существовало, отсутствовала также верхушка статусной иерархии наподобие той, что была создана монастырями «Пяти гор» в период сёгунов Муромати. Множество самых различных деятелей в области культурного производства могли найти для себя аудиторию. Среди прочих в особенности Ансай, нападавший на эстетизм, привлекал большое количество учеников, но критика не могла привести ни к запрету, ни к вытеснению других производителей с рынка эстетической продукции. В самом деле, одной из широких областей специализации, к которой вскоре открылся доступ, стало академическое изучение литературы, первоначально китайской поэзии, а затем и местной японской. На этой академической основе возникали философские новшества, бросающие вызов неоконфуцианству.

Сеть мастеров чайной церемонии, изображенная на рис. 7.3, сложилась при дворе сёгуна в середине 1400-х гг. Знаменитый бунтарь Икюо Содзюн, хотя сам и не был мастером чайной церемонии, связывает данную сеть с религиозной элитой, будучи учителем Мураты Дзюко, дзэнского монаха, вернувшегося к мирской жизни в качестве мастера чайной церемонии. Кульминацией нескольких ответвлений данной линии в конце 1500-х гг. был самый знаменитый из ее представителей — Сэн-но Риюо. Он учил чайной церемонии тогдашнего правителя Хидзёси и в 1580-е гг. был признанным судьей в области хорошего вкуса. Чайная церемония превращалась в демонстрацию щедрости и критерий принадлежности к элите; в 1587 г. в Киото было проведено огромное собрание из 800 посвященных, где Сэн-но Риюо — учитель Хидзёси по чайной церемонии — затмил его. Притязания Сэн-но Риюо на статусное превосходство, очевидно, спровоцировали диктатора в 1591 г. потребовать от него совершения ритуального самоубийства [Dumoulin, 1990, p. 239-241; Varley, 1977].

Развивалось несколько различных типов образования<sup>24</sup>. Первыми по значимости были закрытые частные школы (*сидзюку*), предназначенные для класса самураев, хотя постепенно в эти школы проникали и дети разбогатевших простолюдинов. Подобные школы были небольшими, причем лекции читались у преподавателя на дому, а слушатели становились его личными учениками. До середины 1700-х гг. такая форма обучения преобладала и, несмотря на вызов со стороны конкурирующих форм обучения, продолжала сохранять свою роль в более поздние времена. Практически все заметные интеллектуалы являлись учителями таких частных школ.

Напротив, официальные государственные школы росли очень медленно. До 1690 г. существовала горстка подобных школ под покровительством местных феодальных правителей или правительства Эдо. Затем наметился небольшой рост (до нескольких дюжин), и после 1770 г. данная форма распространилась практически по всем провинциям Японии. Такие школы оказывали относительно малое интеллектуальное влияние. Созданные для того, чтобы занять и контролировать класс самураев в каждой провинции, эти школы сочетали начальное и последующее обучение, состоявшее в длительном и углубленном изучении правописания, конфуцианской классики, этикета и военных искусств в высоком стиле. При полном развитии данной системы самураям низкого статуса требовалось посещать школу до 24 лет, а высокого ранга — до 30 и даже 36. Таким образом, образование было всего лишь дополнением к унаследованному рангу, неким расширением утонченного этикета, наполнявшего жизнь чиновников и предотвращавшего возможные военные конфликты. Чиновничьи карьеры не зависели от образования, поскольку более высокие должности занимались, главным образом, согласно унаследованному рангу и связям; оценки, означавшие провал, никогда не ставились, а школьные успехи описывались с помощью риторических оборотов и в превосходных степенях. Ритуализм школьного обучения соответствовал административной рутине в виде формальных запросов и отчетов, согласно которой документы принимались только в случае точного следования принятым стилистическим нормам. В 1792 г. ради укрепления этой системы *бакуфу* пытались ввести сдачу экзаменов по китайским образцам для занятия должностей, но это не оказало особого влияния и не изменило обычные статусные критерии получения властных полномочий.

На другом полюсе находились начальные школы для простых людей. Они возникли из буддийских религиозных школ. В начале 1600-х гг. половину преподавателей в таких *тэракойа* составляли священники, а в середине 1800-х гг. их доля была около 25%. Быстрый рост числа таких школ происходил в городских районах около 1750-х гг., что привело к увеличению количества умеющих писать

<sup>24</sup> Источники по образованию в эпоху Токугава: [Rubinger, 1982; Dore, 1965; Totman, 1993, p. 161-168, 301-302, 349-354, 429-435, 469-471; Passin, 1965; Najita, 1987].

и считать; к 1840-м гг. на основе местной инициативы была развита обширная система начального обучения.

За исключением частных школ, расширение системы образования большей частью не имело прямого влияния на интеллектуальное творчество. Расцвет новой философии пришелся на поколения с середины 1600-х до середины 1700-х гг., когда школ все еще было немного,—в начале творческого периода, возможно, всего несколько дюжин. Но в этих школах формировалась конкурентная сеть с четким фокусом внимания, что в структурном отношении напоминало формативный период старых китайских философских центров эпохи Воюющих царств. Около 1665 г. в Киото складывалась классическая структура творчества, поскольку город превращался в центр пересекавшихся между собой интеллектуальных кружков, принадлежавших соперничавшим движениям; в следующем поколении к нему добавились сетевые ответвления в Эдо. Трудно было бы ожидать, что громадное расширение образования в поздний период Токугава принесет много пользы в плане интеллектуальных новшеств; организационная основа этого расширения выходила далеко за пределы закона малых чисел, а ее недостатком было стесняющее влияние бюрократизации — в точности как при расширении китайской школьной системы после эпохи Сун. Официальная неоконфуцианская ортодоксия, введенная *бакуфу* в 1790 г. (как раз перед попыткой установить формализованную экзаменационную систему), с трудом распространялась среди независимых интеллектуалов; однако подобное учение была весьма характерно для духа времени, когда вся структура становилась все более формализованной из-за собственной тяжеловесности.

К этому раннему периоду, когда расцвет образования только начинался, относится также распространение специализированных школ искусств: в 1600-е гг. выросло число частных учителей и академий, где обучали искусству владения мечом, живописи, цветочной аранжировке и тому подобному. Строго говоря, эти учреждения были не столько частью общей школьной системы, сколько продолжением высокой эстетической культуры, созданной к началу эпохи Токугава; в частности, развивались уже имевшиеся линии преемственности знаменитых специалистов по чайной церемонии. В конце 1600-х гг., во времена Басё, в Киото существовало около 700 учителей хайку, принадлежавших к различным конкурировавшим стилям и линиям преемственности [Moriya, 1990, p. 119; Maruyama, 1974, p. 115]. Подобные школы не способствовали появлению абстрактного мышления в какой-либо форме, что является сферой философии, но факт их расширения приоткрывает нечто существенное относительно внутренней структуры культурного производства. Многие преподаватели были самураями, изгнанными феодальными покровителями или неспособными добиться более высоких должностей в результате засилья представителей одних и тех же семейств, передававших посты по наследству. Преподавание оставалось одной из немногих профессий, которая не вела к утрате чести, связанной со статусом самурая (что



произошло бы в результате ухода в коммерцию); при этом аудиторию таких учителей составляли не только другие самураи, но также богатеющий слой населения тех городов, где процветала коммерческая деятельность.

Провинциальная школа могла нанимать несколько конкурирующих инструкторов для обучения самураев искусству владения мечом, причем каждый хранил свои ритуальные секреты, требуя соблюдения тайны. Несмотря на демилитаризацию общества — что действительно происходило в результате перехода к мирному и чисто ритуализованному соперничеству самураев в борьбе за статус,— подобные школы стремительно распространялись в эпоху Токугава. Школы искусства владения мечом организовывались на основе линий преемственности специалистов, где ученикам вручали свидетельства о мастерстве, разработанные по образцу буддийского учения о тайной передаче высшего знания тщательно отобранным ученикам. Слияние дзэн и самурайской культуры, происходившее в этот период, являлось одним из проявлений растущей формализации и увеличе-<sup>25</sup> ния роли школьного обучения в статусных иерархиях двух данных сфер. Элитарность вручаемых ученикам символов преемственности снижалась по мере умножения числа свидетельств, вплоть до настоящей инфляции таких верительных грамот. Частные школы пошли еще дальше, порывая с самурайской исключительностью и предлагая публике открытые лекции без каких-либо обетов преданности или сохранения тайны [Nosco, 1990, p. 31]. Таким образом, эти школы создавали конкурентное пространство общественного внимания, где уже могло возникнуть интеллектуальное творчество.

Статусная культура высших классов теперь предлагалась на конкурентном рынке, что повышало положение более богатых городских слоев. В школах искусств, а также в частных школах, где обучали китайской философии, простолюдины и самураи объединялись в новую культурную иерархию. В связи с формированием этого культурного рынка начался расцвет издательского дела: вначале появившись все в том же Киото, а затем в 1700-е гг. распространяясь в Эдо и Осаке, тысячи издателей печатали более чем 100 000 томов в год [Mogiya, 1990, p. 115-117]. Содержание книг чаще всего не было философским — издавалась народная литература и религиозные трактаты. Кроме того, формировался массовый рынок театральных развлечений и массовое производство печатных гравюр. Впервые расцвет данной индустрии народной культуры был достигнут в эпоху

<sup>25</sup> Как замечает Икэгами, дзэн отнюдь не был источником самурайского этоса; коды самурайской культуры восходят к особой воинской культуре периода Средневековья, причем в мирную эпоху Токугава воинственность самураев была, так сказать, приручена, а их культурные коды трансформировались в утонченные манеры, ставшие анахроничными символами самурайского самосознания [Ikegami, 1995]. Сети ведущих дзэнских и самурайских учителей перекрывались как раз в этот период, поскольку социальные основы и того и другого пути жизненной карьеры разрушались одновременно.

Гэнроку (1688-1704 гг.), и примерно в тот же период достигло своего расцвета творчество в философских школах<sup>26</sup>.

### **Сеть творческих оппозиций**

Теперь рассмотрим сетевую структуру появления новых философских идей в эпоху Токугава<sup>27</sup>. Инициаторами стали отступники от движения дзэн. В институциональном отношении отделение от неоконфуцианства оформилось в 1630 г. после основания школы Хайяси. На протяжении двух последующих поколений конфуцианская сеть распалась на четыре фракции и расширилась, заполнив пространство внимания, в котором теперь занимала господствующее положение.

Первой из этих фракций была сама школа Хайяси. С точки зрения сёгуната эта школа все больше приобретала статус ортодоксальной линии преемственности, и вплоть до начала 1700-х гг. сохранялось ее значимое присутствие в сети. Однако со временем она вынуждена была занять оборонительную позицию против отделявшихся движений, которые сделали ее своей излюбленной мишенью. Последней заметной фигурой оказался Муро Кюсо, потративший жизнь на противостояние морю бед и одоление таких противников, как буддизм, синтоизм, бусидо Ямаги Соко, Ито Дзинсай, Сорай. В поколении Муро школа Чжу Си пользовалась официальной поддержкой сёгуна, но защита данной школы практически этим и ограничивалась.

Второй появилась школа неоконфуцианства Ван Янмина (йомэй), представленная Накаэ Тодзю, последователем Хайяси Радзана, а в следующем поколении Кумадзавой Бандзаном, учеником Тодзю. Таков простой и естественный способ разнообразить вклад неоконфуцианства, поскольку идеи школы Ван Янмина уже были известны в качестве китайской позиции, противостоявшей ортодоксии Чэн — Чжу. Отвергая ортодоксальный дуализм *ли* (принципа) и *ци* (материальной силы), Тодзю продвигал идею метафизического монизма, выражая ее как единство ума и внешней природы. В славной неоконфуцианской манере Тодзю отстаивал этические и социальные выводы из своей метафизики: в человеческом сознании существует врожденное знание, а самосовершенствование эквивалентно общественной деятельности. Тодзю критиковал Радзана, который всего-навсего буквально повторял прежние неоконфуцианские тексты, не стремясь по-

<sup>26</sup> В 1682 г. появился первый нерелигиозный «бестселлер» — «Мужчина, несравненный в любовной страсти» Ихары Сайкаку, роман, в котором словно пересекались романы Дефо и «Мемуары» Казаковы. Книга Ихары отмечает переломный момент, когда для литератора стало возможным обеспечивать свою жизнь исключительно за счет рынка [Nosco, 1990, p. 27].

<sup>27</sup> Источники по интеллектуалам эпохи Токугава: [EP, 1967; Maruyama, 1974; Piovesana, 1963; Tsunoda, de Bary, and Keene, 1958; Totman, 1993; Sansom, 1963; Bellah, 1957, 1978; Narootunian, 1970: 1988; Matsumoto, 1970; Najita and Scheiner, 1978; Najita, 1987; Nosco, 1990; Ooms, 1985; Tucker, 1989; Wakabayashi, 1986; Koschmann, 1987; de Bary, 1979; Dilworth, 1979; CHJ, 1988, ch. 14].

стичь дух этической практики. Бандзан, в свою очередь, стал первым знаменитым еретиком, подвергшимся гонениям со стороны семьи Хайяси. Как обычно, конфликты возмещали о начале творческого периода.

Кумадзава Бандзан использовал лозунг «единства знания и действия», чтобы сместить внимание конфуцианства в сторону социальной и экономической политики. Он обострял раскол между светским конфуцианством и религией мудрецов Ансая, отвергая и пуританство, и увлечение потусторонними материями<sup>28</sup>. Подход школы йомэй стал излюбленной идеологией правительственных реформаторов — еще один пример метафизического идеализма, используемого в целях практического активизма и опровержения дуалистическо-материалистических учений консерваторов. Это не такая уж аномалия, если мы сравним ее со сходным использованием идеалистического обоснования в фихтевской политике реформ.

Значимость упомянутых новых школ имела также организационный характер. И Хайяси Радзан, и Мацунага Сэкиго, ученик того же Фудзивары Сэйка, — оба они искали официального покровительства для своих школ. Поддержка, оказываемая Радзану в Эдо, была более скудной и поначалу нерегулярной [Ooms, 1985]; Сэкиго в Киото добился большего — ему покровительствовали и представитель администрации *бакуфу*, и император. Накаэ Тодзю первым без официальной поддержки основал школу, где давали высшее образование. Он не достиг особых успехов, отчасти потому, что его школа находилась далеко от культурных центров основных городов. Вскоре его примеру последовали в Киото, где Ямадзаки Ансай и Ито Дзинсай основали полностью независимые школы. Бандзан укреплял свои позиции на растущем рынке образовательных услуг, организуя клановую школу при даймё (феодалом землевладельце) и на протяжении формативного периода 1650-х гг. пытаясь основать школу в Киото.

Конкурентный рынок образовательных услуг шагнул далеко вперед на протяжении жизни поколения 1665 г. Вскоре произошли еще два раскола в лагере конфуцианства. Школа Ямадзаки Ансая добилась наибольших успехов и привлекла 6 000 учеников. Ансай критиковал ученых школы Хайяси как всего лишь трудолюбивых книжечеев, неспособных воплотить на практике то, что сами проповедуют. Ансай заявлял, что предлагает чистую традицию Чжу Си, освобожденную от компромиссов и позднейших наслоений. В этом смысле Ансай был прежде всего знатоком текстов; он издавал конфуцианскую классику со своими развернутыми комментариями и ограничивал учеников чтением узкого круга работ, проповедовавших нравственность и благопристойность. Энергия Ансая превратила неоконфуцианство в полномасштабное религиозное движение. Он вос-

<sup>28</sup> В пассаже, показывающем все больший отказ от дзэнских и напоминающих дзэн практик медитации, распространенных в религиозном неоконфуцианстве, Бандзан заявляет: «Мое имя — пустота. Как же я могу с таким именем претендовать на ученость и на то, чтобы учить других?» [Matsuura, 1974, p. 42].

становил и выдвинул на первое место «религию мудрецов», первоначально заимствованную неоконфуцианцами эпохи Сун у чань; этот ход был естествен для Ансая как бывшего монаха дзэн<sup>29</sup>.

Позиция Ансая прояснится, если мы обратим внимание на его взаимоотношения в сети (рис. 7.4). В отличие от представителей большинства других конфуцианских течений в данных поколениях он не был выходцем из линии преемственности Сэйка — Хайяси. Напротив, он принадлежал независимой конфуцианской линии, образованной школой Сикоку во главе с Тани Дзитю, которая находилась несколько в стороне от других<sup>30</sup>. Ансай связал эту линию преемственности с наследием дзэн; кроме того, он сотрудничал с провинциальной школой правителя области Айдзу, Хосины Масаюки, — активного сторонника развития учености в Эдо. Деятельность Масаюки представляет собой появление еще одной формы интеллектуального производства, своего рода академии под покровительством знати; кроме Ансая, он взял под свое крыло Йосикаву Корэтару, первого значительного реформатора идеологии синтоизма в соответствии с идеями метафизики того времени, а также оказывал покровительство школе Хайяси в деятельности по созданию хронологии императорской семьи.

Параллельно с академией, покровительствуемой Масаюки, существовала еще одна, которую поддерживал его двоюродный брат, правитель области Мито Токугава Мицукунэ<sup>31</sup>. В Мито Мицукунэ собрал группу ученых для еще одного обширного исторического проекта — на этот раз ради написания истории Японии от легендарных истоков до настоящего времени, причем эта работа продолжалась на протяжении поколений уже после смерти Мицукунэ. В кружке Мито мы обнаруживаем ряд заметных ученых, в том числе Чжу Шуньсуя, беженца от режима эпохи Мин, и буддийского монаха Кэйтю, ставшего инициатором движения за национальное образование. Короче говоря, начался всплеск стремлений крупных феодальных правителей подражать друг другу в покровительстве деятельности с высоким интеллектуальным статусом. Вошло в моду продвигать новые религиозные идеологии; Мито являлась одной из провинций, где наиболее воинственно пытались подавить буддизм, в то время как правитель Айдзу

<sup>29</sup> [De Vary, 1979.] Заявление Ансая о приверженности учению: «Если кто-либо заблуждается, изучая Чжу Си, он заблуждается вместе с Чжу Си. Тут не о чем сожалеть», — является отзвуком знаменитой преданности Синрана своему учителю в период основания движений «Чистой земли»: «Даже если, будучи убежденным Хонэном Сёнином и занимаясь *нэмбуцу*, я должен буду попасть в ад, мне не следует жалеть об этом» (цит. по: [Miyayama, 1974, p. 37; Kitagawa, 1990, p. 115]).

<sup>30</sup> Сикоку — это большой остров, отделенный от основного острова Хонсю Внутренним японским морем. Местная неоконфуцианская школа независимо начала свою деятельность уже в середине 1500-х гг. усилиями Минамимуры Байкэна при поддержке провинциального клана владетельных князей (*даймё*). Ансай поехал туда продолжать учебу после буддийской подготовки в старых центрах на горе Хиэй и в храме риндзай в Киото [Ooms, 1985, p. 199].

Оба были внуками Токугава Иэясу и удерживали позиции в кругу наиболее приближенных к сёгуну политических группировок.

вмешивался в политику различных фракций синтоизма. В конечном итоге это способствовало развитию учености по независимому пути.

Ансай извлек максимум преимуществ из нового престижа учености, которую он превратил в самостоятельную религию. Он с присущей ему энергией разведывал пространства двух различных религиозных ниш: восстанавливал культ мудрецов эпохи Сун, а также продолжал разрабатывать собственную версию синтоизма. Под влиянием контактов с Корэтару из кружка в Айдзу Ансай превозносил благочестие как общий принцип синтоизма и неоконфуцианства и приравнивал космогонические мифы *«Нихон-сёки»* к китайской космологии. Его последователи чтили Ансая как живого *коми* (бога) и снабдили его школу обилием ритуалов инициации объединенного конфуцианско-синтоистского культа.

Четвертая выдающаяся школа была создана Ямагой Соко, бывшим учеником Хайяси Радзана. В новой системе образования он занимает иную нишу, начав свою карьеру как преподаватель военного дела в провинциальной школе. В 1666 г. Соко разработал бусидо — путь (*до*) воина. Кодексы самурая не были чем-то новым; начиная с 1100-х гг. существовали различные версии, причем в них делался упор на верность вышестоящим вплоть до готовности умереть. Однако Соко жил в мирные времена и задавался вопросом, в чем заключаются функции самураев, если для них нет работы. Ответ был заимствован из конфуцианства: роль самурая состояла в том, чтобы карать людей, нарушавших моральные принципы<sup>32</sup>.

Соко порвал и со школой Чжу Си, и со школой Ван Янмина на том основании, что их учения принесли династии Сун не мир, но иноземное завоевание. Взяв новую политическую ноту, он утверждал, что поскольку Китай подвергался завоеваниям, а Япония нет (и более того, дважды завоевывала Корею), то Япония выше, и именно она имела право именоваться Срединным царством. Преклонение перед китайской культурой, под влиянием которой формировалась японская культура со времен буддизма до неоконфуцианства, теперь отвергалось. Было бы заблуждением и тавтологией приписывать это изначальному национализму, присущему обществу в целом. Мы можем обнаружить движущие силы такого перехода в новой структуре интеллектуальной конкуренции при Токугава. Соко разрабатывал свою позицию в качестве оппозиционной ко всем остальным школам данного периода, прежде всего неоконфуцианцам, сверх меры увлеченным Китаем. Точнее, Соко был непосредственным противником религии мудрецов Ансая, отвергавшим медитацию и благочестие как основные моральные принципы<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Иначе говоря, самурай становится полицейским, хотя Соко описывает эту роль как более академическую: «Три сословия простых людей делают его своим учителем и оказывают ему почтение» (цит. по: [Tsunoda, de Bary, and Keene, 1958, p. 399]).

В заявлениях Соко звучит антидзэнский тон, который с тем же успехом может быть применен и к пуританству проповедуемой Ансаем религии мудрецов: «Те, кто устраняет все человеческие желания, не являются человеческими существами; они ничем не отличаются от черепицы и камней. Можем ли мы сказать, что черепица и камни способны постичь Закон Неба?» (цит. по: [Matsuura, 1974, p. 46]). Напротив, Сато Наоката, лучший ученик Ансая, явно превозносил дзэн как основу

Новая позиция Соко вызвала к жизни новую метафизику. Соко выдвинул на первый план материалистический монизм и отверг неоконфуцианскую идею покая, утверждая, что именно движения в природе главным образом порождают добро и зло. В качестве основного ресурса Соко использовал углублявшиеся достижения учености. Он отказался от неоконфуцианских восхвалений древности, заметив, что «все обучение мудрецов сводится к ритуалам и музыке». Однако Соко полностью не отказывался от своего конфуцианского культурного капитала; он обнаружил свободное пространство внутри конфуцианства, отделив классику от наслоений эпохи Сун. В Эдо с деятельности Соко началась школа *когаку*, или «изучения древности». Это одновременно означало и движение к традиционализму и древности, и смещение к натурализму.

К концу столетия неоконфуцианство стало окончательно выходить из моды. Прежние сети продолжали существовать, однако в новых ответвлениях унаследованный культурный капитал принимал иные формы и устремлялся в новые русла. Кайбара Эккэн, лично знавший Ансая, превратил натуралистические аспекты воззрений Чжу Си почти в эмпирицистский материализм. Материя/энергия (*ци*) рассматривалась как нечто фундаментальное, а принцип (*ли*) — всего лишь как производное; большое значение имело накопление знаний в ходе исследований, которые сам Кайбара проводил в области медицинской ботаники. В лице Кайбары мы встречаемся с новым явлением — японским интеллектуалом, не входившим ни в какую школу, выдающимся индивидом как таковым, со своей уникальной позицией. Теперь рынок обеспечивал признание таким людям; соперники, в частности Дадзай, называли его самым образованным человеком в Японии [Sansom, 1963, p. 87].

Однако наиболее значительные последствия повлекло за собой основание частных школ. Новым лидером в этой области стала школа когидо в Киото, созданная Ито Дзинсаем около 1662 г.<sup>34</sup> Одобряя подходы школы «изучения древности», Ито сделал решающий шаг: он отделил ценности от космологических принципов. Согласно учению Чжу Си, *ли* является одновременно и моральным, и физическим законом. Хотя эти две стороны тождественны, первый аспект первичен; вселенная управляется принципом искренности. Ничего подобного нет в западном идеализме; эквивалентным утверждением могло бы стать следующее:

дисциплины правительственной бюрократии. Здесь перед нами предстает конкурентный способ легитимации того же самого мирного смещения роли самураев, которым был озабочен и Соко. Соперничавшие между собой интеллектуальные союзы подходили к одной и той же проблеме, опираясь на различные ресурсы.

<sup>34</sup> Ито через своего учителя Мацунага Сэкиго восходит к ответвлению линии Фудзивара Сэйка, параллельной и соперничающей по отношению к школе радзан. Движение когидо первоначально приняло форму дискуссионной группы в доме богатой семьи Ито, где развлекались представители придворной знати, врачи, ученые-конфуцианцы, поэты и художники. На основе этих собраний регулярно проводились лекции, сопровождавшиеся спорами и присуждением степеней [Rubinger, 1982, p. 50-51]. Идя по этому пути, Ито стал первым успешным учителем из купеческого класса, разрушив монополию самураев на сферу образования.

христианский принцип «Бог есть любовь» обеспечивает способы управления и контроля над физическим космосом с помощью религиозных деяний. Космический антропоморфизм Чжу Си основывался на практике религии мудрецов. Нарушение чистоты и замутнение *ци* являются источником человеческого желания и, следовательно, зла на более низком уровне; это зло исправляется с помощью медитации, направленной на *ли*, при этом мудрецы восстанавливают чистоту человека и космоса. Неоконфуцианцы эпохи Сун восприняли технику и часть учения дзэн, отождествляя *ли* с изначальной природой Будды; основное различие состояло в том, что теперь вместо конечной пустоты Высшим Пределом становится мир-логос, который, в свою очередь, отождествляется с нравственной искренностью.

Теперь Ито Дзинсай разорвал эту <концептуальную> связь. Он подвергал критике практику продолжительного сидения в покое (медитации) и созерцания фундаментального для всех вещей принципа (*ли*), утверждая следующее: «Принципы вещей находятся в самих вещах. Только единая первичная материальная сила лежит в основе, а принцип вторичен по отношению к материальной силе *ци*» (цит. по: [Matsuura, 1974, p. 446]). Не существует единого принципа, есть только разнообразные принципы естественных явлений. Так открывается возможность разрабатывать космологические или метафизические принципы независимо от <познания> человеческой природы. Равным образом, высвобождается особая сфера для обсуждения — этика. Моральный ригоризм Ансая теперь выглядит просто антигуманным и не свойственным человеческой природе. Школа Ито Дзинсая становится главной основой последующих процессов развития — как организационно, так и в сетевой структуре. Другие изобретатели новшеств подражали примеру школы когидо и основывали частные школы, освобождавшиеся от структур и моделей неоконфуцианства. Среди учеников Дзинсая были Кэйтю и Када-но Адзумамамаро, игравшие решающую роль в развитии школы «изучения древности», а также лидеры торговой академии Кайтокудо. В следующем поколении доктрины Дзинсая были систематизированы его сыном Ито Тогаем; эта школа в дальнейшем сохраняла известность среди ученых вплоть до 1871 г., когда все конфуцианские школы были закрыты ради введения западного образования.

Поколение 1665-1700 гг. являлось самым творческим на протяжении многих столетий; всего оно включало пять первостепенных философов (это Ансай, Ямага Соко, Кайбара Эккэн и Ито Дзинсай, а также Банкэй из стана буддизма) и две второстепенные фигуры (Кумадзава Бандзан и буддийский ученый Тэцугэн)<sup>35</sup>. Инерция идейных новшеств продолжала действовать и в последующих поколениях.

<sup>35</sup> Тэцугэн являлся наиболее известным представителем новой дзэнской секты *обаку*; он издал полное собрание буддийских священных текстов всех сект, тем самым воплотив в стане буддизма тенденцию чистой учености, формировавшейся в тот период среди конфуцианцев, а также тенденцию синкретизма, характерную для слабеего движения.

По-прежнему развивался консервативный путь к новшествам. Дзинсай освободил конфуцианство от религии, перенося внимание на оригинальные тексты и проповедуя натурализм как бы во имя традиции. Эту открывшуюся возможность более эффективно использовал Огю Сорай. Сорай жил в Эдо — центре власти. Бывший ученик школы Хайяси, он дослужился до камергера Йосимунэ, пятого сёгуна. Непосредственным начальником Сорая по службе был его коллега по придворной бюрократии, Арай Хакусэки, получивший образование в той же линии преемственности, что и Ито Дзинсай, и общавшийся с учеными из Мито. Арай был всесторонне образованным конфуцианским ученым, но главным образом он интересовался сугубо светскими проблемами истории, прежде всего практическими вопросами правительственного налогообложения. Арай пренебрегал идеологией во имя прагматики. Считая христианское учение бессмыслицей, не представлявшей опасности для государства, он не видел необходимости в изоляции от иноземной торговли. В предложенном Араем подходе к истории отвергались предзнаменования традиционных конфуцианских летописей ради рациональной интерпретации событий.

После отставки в 1714 г. Сорай основал школу в Эдо, где решительно опровергалась ортодоксия Чэн — Чжу и принимались принципы *когаку* (изучения древности), выработанные Ито. Этот переход мятежной философии в ряды власть имущих являлся по-своему рискованным, поскольку школу Хайяси недавно возвели в статус государственной святыни; однако прекрасные правительственные связи Сорая защищали его, и созданная им школа вскоре оказалась в центре интеллектуального внимания.

Сорай стремился установить различия между неоконфуцианством и древними текстами, для того чтобы узаконить радикальный пересмотр общепринятых принципов. «Путь» включает в себя только установленные людьми нормы, а вовсе не законы, управляющие природным миром. Хотя мудрецы обучали обоснованным нормам, но с древних времен больше не было таких мудрецов (прямая атака на неоконфуцианство Ансая, согласно принципам которого каждый благородный муж медитирует, чтобы стать мудрецом). Если это верно, то этические убеждения являются сугубо частным делом. Общими могут быть только социально-этические нормы, которые сводятся к защите собственности и повиновению властям. Отсюда Сорай делал радикальные выводы для социальной политики того времени. Он предлагал упразднить социальную иерархию — четырех-ранговую систему, состоящую из самурая, крестьянина, ремесленника и торговца, которая оправдывалась как соответствующая конфуцианскому социальному порядку. Напротив, Сорай говорил: «Все люди мира являются чиновниками и помогают править князю — отцу всего народа» (цит. по: [Matsuura, 1974, p. 92]).

Вооруженные самураи казались Сорая устаревшим сословием, проблемы которого должны быть поняты с точки зрения мирских реалий тогдашней экономики. Самураи как класс все больше беднели, поскольку в период расцвета ры-



ночной экономики не работали, а жили на фиксированное жалованье<sup>36</sup>. В более общем смысле, спрос на товары был неограничен, но предложение ограничено. Результатом стал рост цен, в то время как обращение золотых и серебряных слитков уменьшалось по причине большой задолженности. Сорай мыслил как аналитик-экономист, понимая, что необходимо введение долгосрочных мер. Его предложение состояло в том, чтобы дать самураям поместья и заставить их жить на земле, при этом фиксируя предложение и спрос с помощью регулирования и возвращаясь к бережливости посредством законов о роскоши. Следовало привести в равновесие всю экономику; людские переселения должны были контролироваться с помощью системы регистрации. Воззрения Сорая на экономику привели к поддержке глубоко консервативной, даже реакционной политики. Однако это вполне соответствовало его аналитическому стилю — исходить из того, что общество должно рассматриваться как некий натуралистический порядок; причем Сорай явно осознавал, что рынок, будучи предоставлен сам себе, начинает действовать по собственным принципам. Принимаемые решения должны быть выполнимы с экономической точки зрения, а не оставаться лишь актами морального увещания или угрозами принуждения с помощью вооруженной силы. В школе Сорая его главный ученик, Дадзай Сюндай, через год после смерти Сорая (1728 г.) пересмотрел позицию учителя в пользу экономики, основанной в большей степени на торговле, чем на сельском хозяйстве. Дадзай впервые вместо принятия неизбежного социального порядка предложил рассматривать различные политические возможности с точки зрения их полезности. Хотя он придерживался скорее меркантилизма, чем принципов свободной торговли, интеллектуальной основой его рассуждения была аналитически независимая сфера экономики.

Сорай и его школа возвысили филологическую ученость и придали ей самостоятельную ценность. Разрыв <с прежней традицией> осуществлялся при соблюдении мнимой идеологической преемственности по отношению к отдаленному прошлому. По-прежнему требовалась конфуцианская легитимация. Предшественниками уже были открыты соответствующие способы интеллектуального маневрирования, поскольку они излагали свои позиции в ортодоксальном свете и уделяли особое внимание избранным классикам. Для Чжу Си такими были *«Учение о значении»* и *«Великое учение»*, полное скрытых отсылок к старым *«Запискам о правилах благопристойности»* для Дзинся излюбленным источником идей были *«Изречения»* для Сорая — шесть классических книг, канонизированных Конфуцием. В прежние времена, попав в руки ученых, эти книги давали подтверждение желаемым новым прочтениям, причем главным образом использовались словесное сходство и неясность выражений древних текстов. К началу 1700-х гг. тремя поколениями японских школ был выработан некий критический

По словам Сорая, класс самураев «живет как гость на постоялом дворе», где «даже за каждую палочку для еды нужно платить» [Matsuura, 1974, p. 132].

стандарт для исследования текстов, появившийся в результате открытого состязания между классическими и сунскими конфуцианскими фракциями. Сорай оказывал уважение мудрецам и одновременно устанавливал, насколько они далеки от современности. Поскольку мир и языки изменились, единственным способом восстановить древний Путь было освоить древний язык и придерживаться прежних ритуалов и музыки. Китай очевидным образом изменялся, а следовательно, со временем ухудшался. Но просто имитировать прошлое невозможно; то, что записано в тексте, нужно истолковывать исторически<sup>37</sup>. Используя данную идею как интеллектуальное оружие, Сорай установил, что поучения конфуцианцев эпохи Сун произошли от буддизма. Сходным образом, синтоизм, отстаиваемый тогдашними защитниками, не существовал исторически, как следует из древних текстов. Сорай заявил, что синтоизм был придуман Йосидой Канэтомо в 1480-х гг. Сорай делал политические выводы, выгодные для его связей с *бакуфу*, и отрицал даже номинальный суверенитет императора. Дадзай был даже более категоричен: «Синтоизм — всего лишь путь колдунов. Это не тот предмет, который стоит изучать благородным мужам» [Matsuura, 1974, p. 154].

Сорай и его школа напоминают европейских интеллектуалов Просвещения особым утилитарным вниманием к мирской практичности и отказом от метафизических спекуляций по поводу небесного закона. Сорая часто сравнивают с Макиавелли или Гоббсом; можно также, сказать, что Сорай до некоторой степени совмещает идеи Вольтера с его антиклерикализмом и призывами к рациональному абсолютному деспотизму и идеи Руссо с его обоснованным отказом от зол рыночной цивилизации. Это сходство возникает не оттого, что европейские и японские мыслители взаимозаменяемы на индивидуальном уровне, но потому что соответствующие ситуации содержат сходные наборы ингредиентов. Определение этих компонентов должно быть отложено до тех пор, пока в наши руки не попадут остальные части головоломки.

### **Расхождение между секуляристским натурализмом и неоконсерватизмом**

Успех Сорая стал признаком радикального падения популярности неоконфуцианства. Школа Хайяси почти лишилась сторонников к началу периода усиления ортодоксии в конце столетия. Религия мудрецов, разработанная Ансаем, превратилась в третьестепенную консервативную секту. В дискурсе 1730-40-х гг.

<sup>37</sup> В школе Сорая от учеников требовали подписать соглашение, один из пунктов которого касался изучения законов Мин: «Эти законы — установления иной эпохи и иной страны. Изучающий не должен непосредственно применять их к настоящему времени и подрывать существующие законы» (цит. по: [Matsuura, 1974, p. 97]).

господствовали ученики Сорая. Расплата за гегемонию в сфере наук состояла в прекращении творчества, воцарении узкой специализации и рутины. После 1750 г. школа Сорая была вовлечена в третьестепенные дискуссии со школой Ито; многие мыслители выбирали путь эклектики, все более сглаживая острые углы своего учения — некогда характерные особенности системы творческого периода.

В этих двух поколениях натуралистическая линия мышления вела к появлению более радикальных новшеств. Самые крайние из радикалов, занимая изолированное положение в сети, показанной на рис. 7.4, добились не более чем второстепенной известности в пространстве внимания. Андо Сёэки, специалист по медицине, живший в уединении на севере Хонсю, превратил неоконфуцианское *кигаку* (учение о материальной силе *ци*) почти в настоящий материализм. Он был единственным ученым в эпоху Токугава, который открыто критиковал феодальные порядки; его позиция (в стиле Руссо) состояла в осуждении и самураев, и священников, и торговцев как социально бесполезных. На другом конце Японии, в Нагасаки, Миура Байэн разрабатывал диалектическую логику вещей, отстаивая экспериментальные методы и исследование экономики.

Ближе к центру, в Осаке, натурализм завоевал Кайтокудо — академию, созданную в 1720-е гг. для купеческих семейств, причем это явно нарушало монополию самураев на санкционированное властями образование. Основатели академии были учениками как Ито Дзинсая, так и неоконфуцианской линии Ансая, поэтому в первые годы Кайтокудо отличалась робкой эклектичностью [Najita, 1987; Najita and Scheiner, 1978, p. 23-43; Ketelaar, 1990, p. 19]. В следующем поколении ученик Томинага Накамото (сын одного из богатых торговцев, покровителей академии) восстал против этой эклектичности, критикуя конфуцианство вместе со всеми другими религиями во имя «религии фактов». Он был изгнан, но к середине столетия натуралистические установки уже господствовали в Кайтокудо. Ведущий преподаватель Гой Рандзю (ученик ученика Ито Дзинсая) начал критиковать буддийские учения с точки зрения эмпиризма, используя знания естественных наук и астрономии в борьбе с космологией, помещавшей в центр мира гору Сумеру и описывавшей уровни ада и рая. Следующий глава Кайтокудо, Накай Тикудзан, сочетал нападки на буддийский иррационализм с изучением экономики и защитой профессии торговца. Здесь мы видим полноценное развитие интеллектуального движения в стиле европейского Просвещения с его нападками на религию как на нечто устаревшее. Тот факт, что торговая академия избрала буддизм мишенью для критики через сто лет после-того, как конфуцианские ученые уже порвали с ним, возможно, объясняется различиями социальной среды. Конфуцианские школы ассоциировались прежде всего с самураями, в то время как буддизм по-прежнему оставался верой простых людей; было намного безопаснее атаковать народный буддизм, чем замахиваться на конфуцианскую «религию мудрецов».

В этот период были установлены связи с Миурой Байэном, посылавшим своих учеников обучаться в Кайтокудо; некоторые из них начали преподавать здесь, что вызвало рост интереса к эмпирическим наукам, особенно к астрономии. Выдающимся учеником, получившим образование благодаря связям Байэн — Кайтокудо, был Ямагата Банто; в 1804 г. он предлагал в качестве пробного камня гелиоцентрическую астрономию — как некий эпистемологический образ объективной науки, освободившейся от человеческих предубеждений. Введенное Ямагатой разделение всего знания на до- и послеастрономическое не было принято в Кайтокудо, но для его эмпирицистского секуляризма нашлись новые <организационные> основы. Ямагата возглавил филиал торгового дома одного из крупных торговцев Осаки, где специалисты по математике и финансам становились интеллектуалами «на службе». Один из них, Кайхо Сэйрё, создал эмпирическую науку на основе расчетов для крупных торговых домов Осаки и результатов своих поездок с целью анализа этих операций. Кайхо был в Японии самым на-

38

стоящим Адамом Смитом. Он отождествил *ли* (принцип) с равновесным состоянием обмена, поняв естественный закон, управляющий куплей и продажей и доступный рациональному расчету. Все является товаром и обладает меновой стоимостью. В стиле радикалов периода европейского Просвещения Кайхо отвергал метафизику во имя материалистического монизма, критикуя как конфуцианский традиционализм, так и упрощенные этические максимы класса самураев. Стратификация является результатом исторических условий, утверждал он, в чем можно удостовериться, заметив, что у айнов на Хоккайдо не существует классов. Рабочих лучше мотивировать положительными стимулами, а не наказаниями. В подходе Кайхо мы видим сочетание защиты классовых интересов и аналитического секуляризма.

Ко времени поколения начала 1800-х гг. школу Кайтокудо затмили возникшие в ней же гораздо более воинствующие направления. В 1837 г. бывший ученик Кайтокудо Осё Хэйхатиро создал свою небольшую школу, где училось около 20 человек, и спровоцировал ее на поджог города Осаки с целью вызвать всеобщее восстание против *бакуфу*. Еще один последователь линии Байэна и Ямагаты, Огата Коан, основал рядом с Кайтокудо в 1838 г. Тэкидзюку — школу «голландского учения», где занимались западной медицинской наукой. Из этой школы вышло много военных и интеллектуальных лидеров реставрации Мэйдзи, в том числе Фукадзава Юкити, который в 1860-е гг. ввел западный либерализм и позитивизм.

До середины 1800-х гг. линии преемственности в Осаке находились в стороне от главного направления внимания, в центре которого по-прежнему остава-

<sup>38</sup> Экономика как признанная дисциплина возникла в поколении начала 1800-х гг. и была известна под именем *кэйдзай* [Najita, 1987, p. 8]. В 1815 г., вслед за работой Кайхо, еще один выпускник Кайтокудо, Кусама Наоката, написал историю денег, которые являлись главным предметом экономических споров со времен Арая Хакусэки и Сорая.

лись Киото и Эдо. Сети Ито Дзинся и Сорая больше не добивались особенно впечатляющих успехов в пространстве внимания. В уже знакомой диалектике творческого новаторства чаша весов склонилась на противоположную сторону. Псевдоконсерватизм японского Просвещения вызвал к жизни оппозицию в виде подлинно реакционного консерватизма. Чтобы уяснить сложившееся положение, мы должны учесть тот факт, что Сорай разделил сферы общественного и личного: иначе говоря, теперь общественные проблемы права должны были рассматриваться по иным стандартам, чем вопросы личного этического убеждения. Таким образом, по поводу знаменитого правового прецедента 1702 г., когда 47 *ронин*ов (самураев без формального образования) отомстили<sup>39</sup> за смерть своего бывшего покровителя, убив одного из чиновников сёгуна, Сорай утверждал, что их приверженность самурайскому кодексу чести была неуместной и поэтому они должны быть наказаны за нарушение общего закона<sup>39</sup>. Введенные Сораем принципы разделения интеллектуальных сфер также соответствуют определенному изменению структуры образования. На обучение неортодоксальным религиозным доктринам закрывали глаза, если это происходило в частных школах. В его собственной школе развивались специализация и соответствующее разделение тех, кто занимается социальными вопросами (главным образом экономикой и правительственной политикой), и тех, кто посвятил себя научным исследованиям, оставаясь в сфере культуры как таковой. Однако вместо религии и этики в центре внимания последней находились литература и филология. Так сохранялась унаследованная от образованных конфуцианцев приверженность к изучению текстов; при этом имела также возможность полемики между японской и китайской литературными традициями, а кроме того, по-прежнему существовала долговременная линия раскола между эстетическими и морально-религиозными ценностями.

Из литературных дискуссий возникло идеологическое движение сторонников «национального учения». Центр внимания тогда захватил Камо Мабути. Он вышел из сетевых связей, соединявших литературно-филологическую сторону традиции Сорая с растущей воинственностью синтоистских священников. Среди учителей Мабути уже складывалось критическое отношение к философии конфуцианства. Хори Кэйдзан с явной враждебностью относился к понятию *ли*, именно потому, что в силу своей абстрактности оно использовалось настолько неосмысленно, что ничего конкретного не могло объяснить<sup>40</sup>. Разрабатывалась философская защита принципа конкретности. В начале 1740-х гг. Мабути был

<sup>39</sup> Здесь Сорай прямо бросает вызов школе бусидо Ямаги Соко, защищавшего данный поступок *ронин*ов. Оиси Кураносукэ, глава тех самых 47 *ронин*ов, был прямым учеником Ямаги Соко [Kitagawa, 1990, p. 159].

<sup>40</sup> «Хотя и кажется, что *ли* является Последним Принципом, это не так. Поскольку он совершенно абстрактен, он может использоваться повсюду и любым способом. Это все равно, что иметь возможность назвать белый предмет черным или имеющим любой иной цвет» [Kitagawa, 1990, p. 159].

вынужден отстаивать его большую значимость в споре относительно обучения поэзии при дворе сына сёгуна. Поэзию критиковали за бесполезность представители того крыла школы Сорая, в котором занимались социальными вопросами, а также неоконфуцианцы из линии, восходящей к Араю Хакусэки. Синтоистский священник Када-но Адзумамамаро, бывший ученик Ито Дзинсая, читал лекции о поэзии при дворе в Эдо; поскольку Мабути также был его учеником, фракция сторонников поэзии попросила Мабути разработать аргументы в защиту поэзии и наградила его официальной стипендией, дававшей возможность обучать японской поэзии.

Мабути развивал национальную поэзию в качестве фундамента для нового интеллектуального союза. Конфуцианские толкования, утверждал он, должны быть устранены, чтобы они не затемняли чистое развитие японской литературы; ученые должны рассматривать свой материал через призму японского же языка. Данный разрыв во многом напоминал тот, что возник в Европе, когда движение романтиков отвергло латынь как <единственный> язык учености и заменило ее изучением национальных языков. Мабути связывал претензии на научную автономии своей специальности с изучением древних синтоистских хроник и мифологии. Отчасти это следует рассматривать как очередной этап растущей мобилизации священников синтоизма; но деятельность Мабути восходила также к расширению и накоплению знаний в области изучения текстов на протяжении трех предыдущих поколений. Деятель, впоследствии названный родоначальником школы «национального-учения», Кэйтю, был сингонским монахом в поколении 1665 г.; его наняли в школу Мито для разработки научного комментария к «Манъёсю» (сборника древних стихов в стиле *вака*), первое собрание которых было сделано в конце 700-х гг. Такого рода тексты написаны на архаичном китайско-японском языке того периода, когда письменность еще не была стандартизована, и долгое время оставались непонятными; разъяснение подобных текстов стало новой специальностью, которую и развивал Мабути [Nosco, 1990, p. 9, 57-58].

Здесь стоит остановиться и сделать краткий обзор развития сознания синтоизма. Несмотря на свою древность, синтоизм всегда находился в тени основных интеллектуальных направлений и не мог достичь хоть сколько-нибудь независимого развития в соответствующих сетях, пока он не был в конце концов воспринят группой интеллектуалов в эпоху Токугава. Причина этого была, в сущности, организационной. Синтоизм представлял собой не единую церковь, но скорее некую рубрику, объединявшую тысячи местных святынь с их отдельными божествами. Материальное обеспечение Соответствующих культов было весьма простым; не существовало особых культовых объектов, никаких изображений, на основе которых могла бы образоваться сеть художников, никакого корпуса зафиксированных на письме учений, опираясь на которые могла бы строиться система образования в буддийском стиле. Синтоистские священники были выходцами из конкретных кланов, а каждая локальная святыня передавалась внутри

семьи; следовательно, не существовало обширной сети миссионеров, обращавших в веру, или универсалистской системы подготовки, характерной для буддийских монастырей. Синтоизм передавался из века в век главным образом благодаря политике благоприятствования, проводимой буддистами; вначале потому что буддисты, проникая в сельскую местность, использовали тамошние святыни в качестве материальной основы и способа локальной легитимации, позднее же синтоизм развивался главным образом за счет поддержания благоприятных связей с императорским двором, церемониальный статус которого основывался прежде всего на несколько наиболее знаменитых синтоистских святынях. Буддизм способствовал приданию синтоистским *коми* (местным божествам) более широкого интеллектуального значения, вначале интерпретируя их как союзников или ипостаси будд и бодхисаттв. В периоды политических потрясений, воздействовавших на весь религиозный истеблишмент, синтоизм все больше отказывался от партикуляризма и перестраивал учение, придавая ему большую моральную и метафизическую значимость<sup>41</sup>. В качестве обобщенной доктрины синтоизм паразитировал на структурах буддизма. Подобная организационная зависимость способствовала появлению доктринального синкретизма или, в лучшем случае, слабо замаскированных заимствований.

В ранний период Токугава направленный против христианства порядок, согласно которому от каждой семьи требовалось зарегистрироваться в качестве членов буддийской секты, применялся также и к синтоистским священникам. Хотя это и ущемляло статусные притязания синтоистов, но зато в значительной степени улучшались их организационные связи. Святыни синтоизма подчинялись той же официальной власти, что и буддизм; они также оказались связанными с политикой маневрирования чиновников сёгуната и с перегруппировками интеллектуальных сетей. Когда в результате неоконфуцианского бунта покровительство буддизму со стороны высших классов резко пошло на убыль, у синто-

<sup>41</sup> Для периода кризиса 1320-1330-х гг., когда Годайго пытался восстановить имперское правление, мы обнаруживаем в интеллектуальной сети первую значимую синтоистскую ветвь, что показано на рис. 7.2. Главы семейства Ватарай, жрецы при национальной святыни Исэ, устраняли буддийскую символику в своих округах, подражая при этом буддизму в своем упоре на моральную чистоту, а не просто на церемонии, проводимые в целях получения потомства, повышения плодородия земли и защиты от злых духов [Bellah, 1957, p. 65]. В тот момент придворный интеллектуал Китабатакэ Тикафуза присоединился к движению синтоизма, отчасти из-за его полезности для легитимации режима, установившегося после реставрации Годайго; вместе с тем Тикафуза опирался на буддийскую метафизику для придания большей значимости концепции Японии как божественной нации, охраняемой божествами *коми*. Следует отметить, что это происходило двумя поколениями позже, после возникновения движения хоккэ Нитирэна, выдвинувшего аналогичное притязание считать Японию мировой «землей Будды». И вновь в 1480-е гг. (период Онин-буммэй), когда феодальные сражения, последовавшие за гражданской войной, разрушили всякую видимость правления сёгуна, Канэтомо, жрец при святыне Иосида, выдвинул синкретичную версию синтоизма, в которой переворачивалась предыдущая система рангов и будды с бодхисаттвами объявлялись проявлениями *коми* — вопреки распространенным тогда представлениям [Kitagawa, 1990, p. 160].

изма внезапно появилась возможность претендовать на его место. Семья Ватарай из Идзэ стала критиковать буддизм как зло еще худшее, чем христианство, и предлагала вместо него синтоистско-конфуцианский союз. Более ориентированный на политику националистический синтоизм возник в школе Мито — движении наиболее воинствующих противников буддизма. Двоюродный брат и соперник правителя Мито, правитель Айдзу, выдвинул своего протеже Йосикаву Корэтару в качестве чиновника *бакуфу* с обязанностями контроля над синтоизмом и пытался превратить течение Йосида, которого придерживался последний, в своего рода национальную ортодоксию внутри синтоизма. Синтоистско-буддийский философский синкретизм был отвергнут<sup>42</sup>. Вместо этого Корэтару интерпретировал *коми* как проявления неоконфуцианского закона *ли*, персонификации всеобщего метафизического принципа [Kitagawa, 1987, p. 164]. Ранее рассредоточенный и локальный, синтоизм теперь приобретал централизованную организацию для борьбы. В том же поколении Ансай, видя появившийся шанс, предлагал собственную версию синтоизма с позиций неоконфуцианства.

Ситуация продолжала меняться. Неоконфуцианская школа подверглась нападкам сторонников секуляризма, что подорвало ее влияние. Теперь Када-но Адзумамамаро, современник Сорая, вывел синтоизм из тени конфуцианства, а его ученик Мабути узаконил это отделение в интеллектуальном плане с помощью развернутой идеологии превосходства японской учености<sup>43</sup>. В следующем поколении школа «национального учения» (*кокугаку*) была поднята Мотоори Норинагой (другим учеником Хори Кэйдзана, наряду с Камо Мабути) до уровня учения, притязавшего на то, чтобы заменить конфуцианство любого толка. Так случилось, что школа Норинаги находилась рядом со святыней Идзэ; поэтому он встретил Мабути, когда тот осуществлял паломничество, был принят к нему в

<sup>42</sup> В рамках школы сингон учение о *коми* было сведено к системе дуальных оппозиции, сходной с буддийским тантризмом: материя и разум, мужчина и женщина, динамические и потенциальные стороны вещей [Maruyama, 1974, p. 155]. Нам следует вспомнить при этом, что Кэйтю, предвестник школы «национального учения», был сингонским монахом в лагере сторонников синтоизма.

<sup>43</sup> Синтоистское движение «национального учения» было не только религиозной реакцией против (и расколом в рядах) сети Сорая. В 1729 г. (что отчасти совпадало с периодом расцвета деятельности Када-но Адзумамамаро) учитель из Киото Исида Байган основал движение *сингаку*. Оно стало противостоять как фундаменталистам от синтоизма, так и сторонникам натуралистского утилитаризма Сорая. В *сингаку* проповедовалось, что за буддизмом, неоконфуцианством и синтоизмом стоит одна и та же духовная реальность; однако основной практикой была медитация, а не церемониал, что сближало данную школу с религиозной традицией мудрецов дзэн, исчезавшей в тот период из интеллектуального пространства высших классов. *Сингаку* успешно проповедовалось среди сословий простого люда, но при этом в качестве механизма использовался скорее образовательный рынок, чем традиционный институт проповедников.. Сетевые контакты Байгана задавали направленность его идейным новшествам. Байган был учеником светского учителя секты *обаку* (т. е. самой синкретичной из всех сект дзэн), а также какого-то неоконфуцианца; свою религиозную деятельность Байган начал как участник паломничества к Исэ; он сформулировал свое особое учение вскоре после того, как был вовлечен в спор с учеником Сорая. Сам термин *сингаку* использовался Сораям в его нападениях на философию неоконфуцианства [Bellah, 1978, p. 139; 1957, p. 134-138].



ученики и завязал переписку с ним. Поскольку Идзэ становился центром общенационального паломничества, Норианага привлек большое количество учеников в свою частную школу.

Норианага превратил школу «национального учения» в философски утонченную защиту партикуляризма. Он отверг все метафизические подходы как чужеземные влияния. И буддизм, и конфуцианство в одинаковой степени, согласно его заявлениям, переполнены логическими противоречиями; поскольку же они сформулированы в виде универсалистских направлений философии, то открыты для опровержения. Равным образом, недопустимым является синкретизм, соединяющий синтоизм с неоконфуцианством<sup>44</sup>. Конфуцианство также не имеет какого-либо морального превосходства; его положения, в глазах Норианаги, сводятся к аморализму наподобие макиавеллиевского и намного уступают реальным японским практикам. Норианага поднял историческую точку зрения до уровня того критерия, с помощью которого могли быть отвергнуты все виды рационализма, как конфуцианские, так и постконфуцианские. Специальностью Норианаги как знатока текстов были *«Кодзики» («Летописи деяний древних»)*, составленные в 712 г. из древних летописей и мифов), причем роль этих летописей изменилась: от чисто литературного произведения для Мабути и его предшественников до религиозного текста, которому Норианага придал статус священного писания. Совершенно невозможно подвергнуть рационализации эпоху богов; можно только принять за исходный пункт откровение как чудесное вторжение в повседневный мир. Небеса, природа и дела человеческие — все это обязано своим существованием богам *ками*! но последние понимаются как совершенно конкретные и не поддающиеся описанию божества, а вовсе не как принципы, доступные разуму.

Позиция Норианаги соединяет позитивистское историческое исследование с теизмом. *Ками* можно было определить только как «нечто, находившееся за пределами обыденного, обладавшее высшей властью или внушавшее страх и благоговение» [Kitagawa, 1987, p. 165]. Здесь мы имеем явную параллель к определению священного Рудольфом Отто. Норианага напоминает христианских неортодоксальных теологов рубежа 1900-х гг. в стиле Швейцера или Барта, использовавших тщательные научные исследования текстов для демонстрации того, что подлинная первоначальная вера не сводилась к этическим принципам или идеалистической метафизике, столь любимой либеральными протестантами. Нет никакого натуралистического убежища на полпути между секуляризмом и религией. В пределах полностью секуляризованного этоса религия действительно мо-

<sup>44</sup> «То, что они называют *ли*, не является чем-то ясно установленным и не поддается человеческому интеллекту как нечто ставшее и доступное пониманию. Следовательно, конфуцианцу следует определять *ли* в терминах теорий древних мудрецов, а буддисту следует делать то же самое, используя теории Будды... Этот Путь не основан на каких-либо объективных критериях, но является условным установлением отдельных людей» (цит. по: [Matuyama, 1974, p. 159]).

жет быть защищена, но только через предъявление подлинной религии со всей ее конкретностью и иррациональностью.

В начале 1800-х гг. Хирата Ацутанэ, связанный с более поздним поколением линии Норинаги, еще усилил воинственность неосинтоистского движения. Сама организация синтоизма, объявил он, должна быть очищена от примесей синкретизма, причем это касается как движения *суида синто*, созданного Ансаем и подверженного китайскому влиянию, так и движения *йошида синто*, пронизанного буддизмом. Хирата был последним значительным мыслителем в прямой линии школы Ансая, которая пребывала на протяжении последующих поколений в интеллектуальной спячке. Хирата черпал вдохновение большей частью у Норинаги, отвергая поэтико-исторические исследования во имя политико-религиозной пропаганды. Позднее в том же столетии школа Хираты приобрела известность как движение националистических экстремистов, яростно боровшихся против вестернизации. Хирата помог проложить путь развития интеллектуального экспериментаторства. Он уже рационализировал синтоизм, добавив монотеистического «правителя в центре неба», стоявшего выше Аматэрасу — солнечной богини, и вводя понятия творения и эсхатологии, заимствованные из христианских источников, проникших в культуру посредством школы «голландского учения». Несмотря на свои притязания, Хирата был не закоренелым реакционером, но неоконсерватором Нового времени. Христианские аналоги этой фигуры могут быть найдены во Франции и Англии, причем в том же поколении.

### Консерватизм и интеллектуальное творчество

На всем протяжении истории японских интеллектуальных сетей мы обнаруживаем некий консервативный путь к инновации. В эпоху Токугава идеологическая траектория мышления уводила назад, в прошлое. Неоконфуцианский бунт против дзэн был узаконен с помощью националистической концепции; Хайяси Радзан утверждал, что синтоистские святыни исторически предшествовали буддийским заимствованиям, хотя он и использовал эту точку зрения для поддержки учения Чжу Си, отождествляя *ли* с *до* (путем) *коми*. Ансай претендовал на очищение японского неоконфуцианства от компромиссов, унаследованных от школы Хайяси. Школа бусидо, созданная Ямагой Соко, и школа «изучения древности» Ито Дзинзая как бы перескочили через неоконфуцианство эпохи Сун, обращаясь напрямую к более ранним конфуцианским текстам. Но это был не просто традиционализм. Данное продвижение мысли достигалось через постепенный переход к более утонченным стандартам исследования; оно получало энергию из тогдашних конфликтов между соперничавшими интеллектуалами. Такие конфликты вели к накоплению технических средств рассуждения и понятийных новшеств. Дзинсай и Сорай, преподносившие свою работу как очищенное

конфуцианство, отделяли космологию от этики, а сферу публичного от личных ощущений; их соратники по интеллектуальной сети распознавали и критиковали абстракцию как нечто отличное от конкретных принципов. Последующая волна критики, направленной против натурализма в стиле Сорая, вела к еще большему усилению остроты философских рассуждений; были явно установлены пределы рационализма в связи с претензиями партикуляризма. Ко времени Камо Мабути и Мотоори Наринаги историческая критика, как таковая, отстаивалась в качестве независимого и в некотором смысле всеобъемлющего основания познания.

Дело не только в том, что следовало выстроить неосинтоизм из первоначальных аморфных представлений и возвысить его до уровня формальной доктрины в пространстве интеллектуального внимания. Само интеллектуальное содержание неосинтоизма было создано в процессе накопления достижений поколениями ученых, которые вели постоянные дискуссии. В более узком смысле эта доктрина опиралась на дифференциацию ученых различных специальностей, вначале изучавших китайские тексты, затем исследовавших классическую, а позднее — национальную древность в той манере, которая напоминает европейскую последовательность мыслителей от средневековых неоплатоников и сторонников Аристотеля до гуманистов Возрождения, а в конечном итоге вплоть до националистически ориентированных романтиков конца 1700-х — начала 1800 гг. Тот факт, что Винкельман и филологи геттингенской школы, в частности братья Гримм, были близки по времени с теми, кто отстаивал секуляризм во Франции в период Просвещения, не должен вызывать у нас удивления; мы видим сходную структуру в Японии, где движение сторонников секуляризма и натурализма и движение ориентированных на древность националистов формировались в одно и то же время — и даже в родственных сетях. Дело здесь не в том, что интеллектуальная жизнь развивается в циклических процессах; скорее, творческие периоды всегда структурированы имеющимися противостояниями. Существует некоторый общий знаменатель на уровне фундаментальных организационных основ: и в Японии, и в Европе данные движения опираются на расширение культурного рынка, совмещающего издание литературы и формальное школьное обучение. Консерватизм Нового времени возникает повсюду в результате секуляризации общества — в смысле ослабления институционального влияния религии — и появления самостоятельных систем образования<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Школы, посвященные обучению исключительно японской традиции (*кокугаку*), никогда не были по-настоящему массовыми. Только девять подобных школ известны за весь период до 1872 г., что составляло менее 1% всех частных школ. В программах значительного большинства школ (70%) по-прежнему сохранялись занятия по изучению китайской традиции или по каллиграфии [Rubinger, 1982, р. 13]. Однако само по себе количество школ не является источником движения на переднем крае интеллектуального творчества. По закону малых чисел, 200 *сидзюку* (частных школ), основанных в 1789-1829 гг., и еще 800 школ, основанных в 1830-1867 гг., находились за пределами центра интеллектуального внимания; они пропагандировали прежнюю культуру, так что данный период широкого распространения школьного образования не был тем временем, когда происходили главные интеллектуальные инновации.

Японский неоконсерватизм — это явление Нового времени. Можно быть уверенным, что политический вес, приобретенный им в общей системе равновесия между фракциями, является почти уникальным и должен быть объяснен с помощью сложившихся тогда в Японии специальных условий. Однако в истории Европы Нового времени также имелись, свои неоконсервативные и превозносящие прошлое идеологии, разработанные именно с помощью утонченных интеллектуальных средств своего времени. Можно извлечь и более общий урок. Консерватизм как идеология — это всегда некий обман. Не бывает призывов к такому прошлому, которое при этом не реконструировалось бы. Само понятие традиции, а также идеи партикуляристской веры являются отзвуком того антитезиса, в ответ на который они были сформулированы. Консерватизм, как и все остальное в интеллектуальном мире, порождается конфликтом. И даже если сочетание религиозно-политического альянса с авторитарным режимом, как может показаться, делает незаконным любое новшество в сфере идей, от инноваций все же не удастся избавиться.

Как только организационные условия позволяют формировать более или менее крупные группы специалистов по текстам, имеющие возможность общаться по поводу своих проблем, неизбежное разделение пространства интеллектуального внимания между фракциями приводит к различию в акцентах. Последние вырабатываются на основе того материала накопленных текстов, который оказывается доступен. Не имеет значения, будут ли сами эти тексты древними и партикуляристскими, а также содержатся ли в них явные призывы непреклонно утверждать неизменные позиции и противостоять любым новшествам. Идеи инновации с легкостью укрываются под покровом традиции — тем более, когда это происходит при возникновении новых уровней абстракции и групп проблем, которые не включены в классические категории или антитезисы; благодаря этому инновации остаются незамеченными, пока не становятся уже глубоко укорененными в той же самой традиции.

В мировой перспективе переход к секуляризации образования часто происходит не по инициативе сильной партии антиклерикалов или сторонников секуляризма, но в результате того, что соперничающие группы религиозных консерваторов ведут борьбу между собой с целью предотвратить захват контроля над образованием со стороны конкурента. Так, в Англии на протяжении 1830-1870-х гг. давление, созданное в ходе борьбы между конкурировавшими фракциями внутри господствовавшей англиканской церкви, вывело университеты из под церковного контроля (см. гл. 12)<sup>46</sup>. В эпоху Токугава фактическая секуляризация

<sup>46</sup> Во Франции движение консервативного монархизма, появившееся благодаря реставрации 1815 г., раскололось на фракции в результате расхождения между ультрамонтанцами-католиками и чиновниками государственной бюрократии, в особенности по вопросам образовательной политики; результатом стал ряд то либеральных, то обратных консервативных шагов, что завершилось революцией орлеанистов 1830 г. В 1860-х гг. расколы между католиками-традиционалистами и чиновниками-госу-

всего образовательного рынка развивалась благодаря тому, что соперничавшие конфуцианские проторелигии, а также буддизм, наделенный полномочиями от государства, были весьма не в ладах друг с другом. В эпоху Мэйдзи введение государственного синтоизма в действительности было компромиссом, лазейкой, появившейся в условиях почти полной секуляризации образования и действительного разделения государства и церкви. Это превращало наиболее слабые и плохо организованные японские религии в некий культ, посвященный самому императору (по-прежнему бывшему номинальной фигурой, неспособной реально воздействовать на политическую элиту), и отсекало влияние на государственную культурную политику со стороны конфуцианских школ интеллектуалов и буддийских массовых движений. И вновь в данном случае традиционалистский консерватизм не только не предотвратил крупные структурные новшества, но даже обеспечил для них идеологическое прикрытие.

### **Миф о том, как Япония стала открытой**

Реставрация Мэйдзи с последовавшим открытием Японии для Запада отнюдь не является поворотным моментом в японской истории. Япония вовсе не была так уж сильно изолирована от внешних ресурсов; ее элиты были весьма избирательны в том, что брать извне. В действительности эмигранты продолжали вносить культурные заимствования. Например, в 1650-е гг. появилась дзэнская секта обаку, а также приехал историк китайских династий (№ 98 на рис. 7.4), которого пригласила школа Мито. Западное образование было доступно через контакты с Китаем, а также по каналам школы «голландского учения», которая в евроцентристской ретроспективе получила больше внимания, чем заслуживает. Слабое влияние данных заимствований на интеллектуальную жизнь в эпоху Токугава объяснялось тем, что творчество в местных сетях было уже достаточно развито для заполнения тогдашнего пространства внимания.

### **Секуляризация средств интеллектуального производства**

Главные институциональные структуры японского общества Нового времени уже в основном сформировались к началу эпохи Токугава. Развитие рыночного капитализма было ускорено процессом открытия Японии для европейцев в период Мэйдзи, но отнюдь не создано им. То же самое можно сказать и о секуля-

дарственниками вновь стали подрывать консервативным порядком управления; в последнем случае господство секуляристских чиновников побудило католиков присоединиться к антимонархическим силам в борьбе за либерализацию прав [СМН, 1902-1911, vol. 10, p. 40-100; vol. 11, p. 295-297, 460-474].

ризации. Как известно социологам религии, живущим в конце XX в., секуляризация не является изменением в области веры в стиле «либо все, либо ничего»; во-все не требуется, чтобы большинство населения отвергало сверхъестественное. Гораздо важнее преодоление некоего институционального рубежа, после чего средства культурного производства становятся в основном независимыми от церкви. Как только происходит этот институциональный переход, интеллектуалы, которые более непосредственно, чем все другие люди, связаны с условиями власти в сфере культурного производства, начинают отстаивать право на самостоятельную разработку своих идей. Это вовсе не значит, что многие интеллектуалы (или даже хоть кто-нибудь из них) становятся воинствующими атеистами; скорее, они открывают для себя область деятельности, которую воспринимают как независимую от установленных свыше религиозных обязательств, и критикуют вмешательство в данную сферу как нечто незаконное; так и поступали Ито Дзинсай и Сорай в период около 1700 г.

В таком институциональном смысле несколько сил оказывали давление в пользу секуляризации.

1. Развивается самостоятельно комплектуемая прарительственная администрация, причем грамотность и образованность чиновников больше не зависит от церкви и клира. Данный рубеж был пройден примерно во втором поколении периода Токугава.

2. Складывается массовый издательский рынок. Конечно, здесь могут продаваться религиозные трактаты. Если же он не контролируется церковными издателями, то товары данного рынка начинают конкурировать со всеми иными видами массового развлечения<sup>47</sup>. Подобный рынок уже явно сложился к 1665—1700 гг.

3. Школьное образование стало независимым от церкви. Этот массовый образовательный рынок, начало которому положили частные школы середины 1600-х гг., разросся к 1735 или 1765 г. до уровня массовой системы для всех слоев общества. Это не значит, что церковного обучения больше не существовало, особенно в сельских районах, или что некоторые частные школы не стремились превратиться в религиозные культы. Отличительной особенностью процесса расширения светского образования в Японии было то, что оно происходило главным образом на основе частного рынка; правительственные школы были относительно скромным и поздним компонентом этого процесса.

Чего добивался режим Мэйдзи в области секуляризации, так это подчинения массового публичного образования правительственному контролю. Тогда японское общество проходило фазу жесткой деклериализации. Это было время ли-

<sup>47</sup> В Японии первая нерелигиозная работа была напечатана в 1591 г. Религиозные тексты преобладали на книжном рынке до 1680—1700 гг. [Nosco, 1990, p. 26]. Почти в то же время подобная трансформация происходила и в европейском издательском деле.

шения многих буддийских монахов сана, подавления конфуцианских школ и создания массовой школьной системы под правительственным контролем [Ketelaar, 1990; Collcutt, 1986]. Подобные действия различных партий в борьбе с клерикализмом во многом совершались в пределах тех же конфликтов по поводу кадров публичного образования и налоговых льгот церкви; такого рода конфликты ярко проявлялись в период *Kulturkampf*\* при Бисмарке, во французской Третьей республике и в объединявшейся Италии.

Этос интеллектуальной жизни, сформированный на образовательном рынке в период Токугава, был без особых затруднений перенесен в новые условия массового публичного образования. Частные школы подверглись секуляризации и политизировались; их ориентация на публичную политику, от проблем экономики до проектирования социального устройства в утилитарных целях, прямо вела к периоду открытых реформ. В этом и состояли первоочередные интересы японских интеллектуалов двух предыдущих поколений эпохи Токугава начиная с 1800 г.

Единственным действительно важным структурным изменением в эпоху Мэйдзи, если речь идет об интеллектуальной жизни, было введение европейского (что означает — немецкого) университета. Почему это должно быть столь важным? Я уже отмечал сходство интеллектуалов периода Токугава и европейских *philosophes* (философов) 1700-х гг.<sup>4</sup>: их ориентацию на практические дела или литературу, отказ от метафизики и абстрактной философии. Интеллектуальный стиль эпохи Просвещения характерен для неакадемических интеллектуальных сетей, враждебных философскому дискурсу, который развивался в контролируемых церковью университетах в тесной связи с теологией. Абстрактная философия возродилась в Европе только в ходе университетской реформы, осуществленной в поколениях Канта и Фихте. Интеллектуалы эпохи Токугава напоминают мыслителей европейского Просвещения до распространения немецкой университетской реформы.

Школьное обучение стало более существенной основой философского творчества, чем это имело место в Европе, но его структура отличалась от университетской в двух важнейших аспектах. Японское школьное образование почти не знало дифференциации за пределами начальной школы. Напротив, в реформированных европейских университетах институционально закрепились иерархия предметов и уровней обучения, от средней или подготовительной школы до углубленного специального образования; на высших ступенях готовили самостоятельных преподавателей высокого уровня, которые должны были подтверждать свою компетентность, публикуя результаты самостоятельных исследований. Именно эта иерархическая структура обеспечивала отстраненность университетских специалистов от практических забот обыденного мира или литературных

\* Борьба за культурное строительство (нем.).

интересов, что, в свою очередь, способствовало развитию философского абстрактного мышления. Вторая уникальная характеристика европейских университетов усиливала тенденции, связанные с первой: дело в том, что университеты были организованы как некая коллегиальная общность. Университетский профессор являлся не индивидуальным учителем, но представителем гильдии преподавателей с притязаниями на монопольное право подтверждения квалификации новых-членов гильдии. Эта структура, которая в Европе восходила к средневековым гильдиям, теперь была приспособлена к академической профессии и поддерживала коллегиальную автономию [Huff, 1993]; в самом деле, свойственные подобной структуре «ритуалы перехода» — в форме защиты диссертации или *Habilitationsschrift*\* — подчеркивали значение специализированного и эзотерического интеллектуального производства для вхождения в группу социального членства. В Европе, где борьба между различными специализированными группами университетских профессоров имела длительную историю, самосознание философии связывалось с независимостью от богословия (теологии) и с разработкой особого метафизического и эпистемологического пространства интеллектуальной конкуренции.

Именно таких академических структур прежде всего не доставало японскому образованию. Школы в Японии были организованы вокруг отдельных учителей без какой-либо коллективной организации наподобие гильдий. Преобладавший в период Токугава тип учреждения — неоконфуцианская академия начала с объединения философии и теологии в религию мудрецов. Институциональная революция, осуществленная Дзинсаем и Сораем, разрывала связи с религией; результатом стала японская версия интеллектуала эпохи Просвещения, а не специализированного философа типа\*Канта или Гегеля. Отсутствие независимых университетских структур (гильдий) усиливало склонность японских интеллектуалов к политизации. При всех различиях в содержании мышления, поздний период Токугава полон фигурами, сходными с неакадемическими европейскими интеллектуалами того же времени. Преобладал стиль, напоминающий Руссо, Маркса и Милля — не включенных в академическую жизнь западных интеллектуалов. Политический и социальный активизм некоторых интеллектуалов не является отличительной чертой Запада; уникальность Запада состоит в появлении новой интеллектуальной позиции — университета.

Как будто специально ради экспериментального подтверждения данного тезиса, введение университетского образования в Японии периода Мэйдзи привело к расцвету абстрактной философии. Такой исход определялся не просто заимствованием европейских идей вместе с университетской структурой. Философские последствия введения университета в Японии проявлялись на протяжении двух

\* Конкурсная работа на замещение должности преподавателя в высшем учебном заведении (нем.).



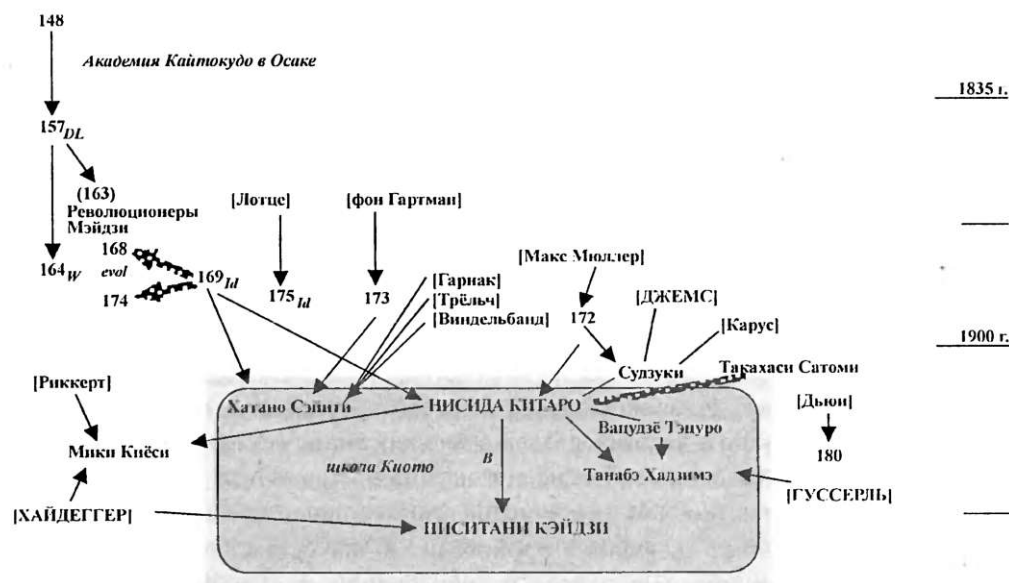


Рис. 7.5. Западники в период Мэйдзи и школа Киото, 1835–1935 гг.

— = личное знакомство  
 - - - = конфликтная связь

→ = связь «учитель — ученик»  
 - - - → = направление критики

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Строчные = второстепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)

(имя в скобках) = нефилософ

[имя в квадратных скобках] = европейский или американский философ

B = буддист

Id = идеализм

DL = школа «голландского учения»

evol = эволюционист

W = западник (Westerner or Westernizer)

48

поколений. В первом поколении, 1865–1900 гг., японская интеллектуальная жизнь была буквально захлестнута идейными заимствованиями из Европы. Как показано на рис. 7.5, это поколение не имело выдающихся оригинальных мыслителей. В мышлении преобладали материализм и эволюционизм. Ниси Аманэ, первый разработчик западной философии в Японии, предлагал эклектичную

<sup>18</sup> Токийский университет был основан в 1877 г. при участии европейских преподавателей. В 1893 г. кафедры открылись для японских профессоров, а европейцев постепенно вытеснили. Сходная модель действовала повсюду: в 1882 г. возник университет Васэда; университет Киото, второй императорский, был основан в 1897 г. [EP, 1967, p. 252–253; Kitagawa, 1987, p. 305]. Источники по интеллектуальной жизни после эпохи Мэйдзи таковы: [EP, 1967; Kitagawa, 1987, 1990; Dilworth, 1989; Ketelaar, 1990; Najita and Scheiner, 1978; Tsunoda, de Bary, and Keene, 1958; Blacker, 1964; Gluck, 1985; Havens, 1970; Nishitani, 1982].

смесь английского утилитаризма, идей Милля и Канта. Другие черпали мысли у Конта, Геккеля, Спенсера и Лотце. Те, кто заимствовал идеализм в различных формах, например в версии Т. Х. Грина (Ониси Хадзимэ) или в виде объединения философии Гегеля и амидаистского буддизма (Киёдзава Манси), вначале были слабее, но усилили влияние к концу XIX столетия. Неоригинальность данного поколения и его склонность к имитации характерны для тех, кто заимствует идеи (импортеров идей). Если мы сравним это с другими периодами всемирной истории, когда идеи какой-либо длительной интеллектуальной линии преемственно переносятся в иной регион, нас поразит, насколько кратким в случае Японии эпохи Мэйдзи был период зависимости от иноземных заимствований. До начала расцвета собственного творчества такие периоды (например/ранний средневековый Китай под властью буддийских идей из Индии, Европа в эпоху Возрождения, стремившаяся восстановить классическую античность) обычно требуют от четырех до шести поколений<sup>49</sup>. Однако в Японии основные позиции нового мышления сложились уже во втором поколении — в философской школе Киото.

Как обычно, взлет творчества происходит в тех сетях, которые добились наивысшего уровня внимания в предыдущем поколении. Именно соединенные усилия европейских учителей (некоторых из них посещали на их родине приезжие из Японии, другие же сами преподавали в Японии) и местных японских интеллектуальных лидеров дали толчок творчеству в школе Киото. Звездой первой величины в этой школе был Нисида Китаро, но лучше сначала рассмотреть сеть, в которую он входил.

Иноуэ Тацудзиро был первым японцем, возглавившим кафедру философии в Токио. Чтобы продемонстрировать независимость, он предпринял контратаку против европейского стиля мышления. В его работе *«Конфликт религии и образования»* (1891) христианство отвергалось за то, что в нем Христос ставится выше императора, а всеобщая любовь считается несовместимой с национальной преданностью и сыновним почтением. Он также нападал на материалистический эволюционизм, популяризированный Като Хироюки. Иноуэ является представителем бунта синтоистского консерватизма и национализма против поколения тех, кто заимствовал европейские идеи; как мы уже видели, японский консерватизм отнюдь не являлся антиинтеллектуальным движением, но представлял собой долгосрочную траекторию введения новшеств в местных интеллектуальных сетях Японии<sup>50</sup>. Среди учеников Иноуэ в Токио были Хатано Сэйити и Нисида Китаро.

<sup>49</sup> См. Коду к гл. 8: «Являются ли идейные заимствования заменой творчеству?»

Нападки на христианство как на чуждую философию могли быть направлены и против других целей того времени. Иноуэ Энрё, священник секты «истинной Чистой земли», в 1887-1890 гг. критиковал христианство как иррациональное учение, несовместимое с наукой; взывая к престижу позитивизма, он утверждал, что буддийская религия находится в большей гармонии с рациональностью [Kitagawa, 1990, p. 230].

Хатано, ставший одним из второстепенных лидеров школы Киото, объединил несколько сетевых линий преемственности; в Токио он учился у Иноуэ, а также вместе с учеником Эдуарда фон Гартмана; во время своей стажировки в Берлинском и Гейдельбергском университетах он учился вместе с Гарнаком, Виндельбандом и Трёльчем. Пока что здесь имеется эклектичная смесь западных направлений витализма, исторической теологии и неокантианства. Подобно Нисиде, Хатано начал как историк западной философии, останавливаясь то на одной позиции, то на другой, прежде чем перейти к созданию собственного учения. Что более важно, в Японию проникало не только содержание европейской философии, но передавалась и творческая энергия европейских сетей. Школа Киото была не просто связана с такими фигурами, как Виндельбанд, но перестраивала эти связи таким же образом, каким трансформировались тогдашние сети европейской философии.

\*

***Стимул для экспорта идей на Запад:  
школа Киото***

Отличительная особенность японской философии, создаваемой в недавно получившей автономию университетской структуре, содержит некий ключевой местный элемент. После господства конфуцианства на протяжении многих поколений внезапно на сцену вернулся буддизм. Это необязательно было вызвано внешними событиями в окружающем обществе; школа Киото возникла вскоре после периода критики буддизма, порой весьма жесткой, а школьная система (на уровне начальной ступени она в значительной степени была укомплектована буддийскими священниками) как раз подвергалась секуляризации. Ключ к объяснению скорее находится в интеллектуальной сети. Мы видим здесь пример явления, которое обнаруживаем также в истории исламской и византийской философии: экспорт идей для некой воспринимающей иностранной аудитории стимулирует дальнейшее производство именно этих идей. В данном случае воспринимающая иностранная аудитория состояла из европейских ученых, изучавших историю азиатских религий. В сети, сложившейся вокруг школ Нисиды и Киото, имелись связи как раз с такими европейскими учеными, которые больше всего интересовались тем, что же японцы предлагали в области буддизма. Нандзё Буню, учитель Нисиды, был монахом, которого секта «Чистой земли» отправила в Оксфорд, и там он изучал санскрит вместе с Максом Мюллером; по возвращении в 1885 г. Нандзё начал преподавать индийскую философию в Токио. В свою очередь, Д. Т. Судзуки, ученик Нандзё, в 1893 г. прибыл в Чикаго, чтобы принять участие во Всемирном парламенте религий, организованном Полем Карусом. В 1897-1908 гг. Судзуки оставался на Западе в качестве ассистента Каруса, встречался с Вильямом Джемсом (который как раз в этот период исследовал религиозный опыт) и переводил буддийские тексты с японского и санскрита. В

конечном итоге Судзуки прославился тем, что с помощью своих книг, вышедших в 1927-1938 гг., способствовал распространению дзэн на Западе [Kitagawa, 1987, p. 320-323].

Оживление буддийской философии, и в особенности дзэн, происходило по мере того, как соответствующие сети кристаллизовались в структуре самостоятельного японского университета. Вряд ли можно было ожидать, что это произойдет в результате притока идей или продолжения прежних интеллектуальных траекторий. В дзэн до сих пор не было ни одного значительного мыслителя после Хакуина (начало 1700-х гг.). Конфуцианство после своего господства на протяжении восьми поколений утратило сторонников в результате реформы школьной системы, но в публичной сфере в эпоху Мэйдзи отнюдь не буддизм, а синтоизм находился на подъеме. Представители школы Киото отбросили материалистический позитивизм, характерный для первой волны реформ авторов <японской философии>; избирательно опираясь на заимствования из христианства, идеализма и неокантианства, они творчески преобразовали эти идеи в некоторую новую позицию. Нисида Китаро был «звездой», возникшей на пересечении данных сетей. Как ученик Нандзё Буню, он был учеником ученика Макса Мюллера, обучался также у Иноуэ Тацудзиро, продолжив и его поиск национального самосознания в интеллектуальной сфере; Нисида также был приятелем Натано и близким другом Д. Т. Судзуки еще со времени их совместного обучения в средней школе<sup>51</sup>.

Как это всегда происходит в творчестве, Нисида преобразовал ингредиенты, переданные с помощью указанных сетей, причем иногда через прямое противостояние. В 1911 г. он создал «восточную логику» в виде явно сформулированного основания восточной культуры, по аналогии с западными культурными основаниями, заданными греческой логикой. Разработанная Нисидой «логика поля», или «логика места», объединяла немецкую неокантианскую логику с махаянской идеей пустоты («ничтожности»), введенной Нагарджуной. Нисида нашел свою творческую нишу, раскрывая сходства и различия метафизики дзэн с логикой Аристотеля, Лейбница, Канта и Гегеля; в поздних работах Нисида проводит различие между своей идеей «мест ничтожности» и ноуменами Лейбница и Канта. Вопреки популярности неокантианства в университетах Киото и Токио, Нисида отверг различия ценности и бытия, значения и факта; единство их выводится из самосознания, примером которого является медитация дзэн — внутреннее соединение значения и размышления, своего рода самопорождение конкретного

<sup>51</sup> Иными словами, вначале возникают сетевые контакты. Очевидно, что именно через Судзуки призыв дзэн, обращенный к философским сетям Запада, вернулся домой к Нисиде и вдохновил его на собственное творчество.

опыта<sup>52</sup>. Нисида первым в мире на высоком уровне противопоставил разработанные с большой утонченностью идеи азиатской и греческо-европейской традиций. Напротив, его европейские коллеги — Дёйсен, Мюллер, Карус — выступали только как переводчики и инициаторы заимствований, но не как создатели творческого синтеза данных линий преемственности.

Ученики и сторонники Нисиды находили свои творческие ниши, развивая сходные сочетания сетевых ингредиентов. Некоторые из этих мыслителей отыскивали ведущих немецких философов — как неокантианцев, так и феноменологов, их преемников по сети. Танабэ Хадзимэ учился в Берлине, а затем во Фрайбурге у Гуссерля; его работа вначале развивалась от философии математики в стиле неокантианцев к синтезу идей Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера и созданию на этой основе религиозной философии, объединявшей буддизм с христианским учением о любви. Танабэ связывал «восточную логику» Нисиды и с националистическим партикуляризмом, и с универсализмом, предлагая «логику вида» (т. е. нации) как посредника между индивидом и человечеством. Вацудзё Тэцуро, друг Танабэ, ввел в оборот важнейший вклад в японскую интеллектуальную историю, восстановив в 1926 г. философский интерес к Догэну после столетий пренебрежения его идеями. Как и другие в школе Киото, Вацудзё сосредоточил внимание на отношениях между учениями Ницше, Кьеркегора и буддизмом. В ретроспективе нам это может показаться чем-то вторичным — просто японским заимствованием экзистенциализма. На самом же деле в Европе экзистенциализм стал популярен лишь в 1930-х и главным образом в 1940-х гг.; философы школы Киото были гораздо ближе к источнику этого движения, и не только благодаря своим сетевым контактам с феноменологами в начале 1920-х гг.

Наиболее известный японский философ следующего поколения, Ниситани Кэйидзи, был учеником Нисиды и провел три года, обучаясь в 1930-х гг. у Хайдеггера. Ниситани развил основную технику рассуждений Нисиды — сопоставление Европы и Азии; при этом, опираясь главным образом на Догэна, он выдвигал на первый план в качестве способа разрешения культурного кризиса своего времени структуры буддийской мысли. Ниситани критиковал западный теизм за раскол между Богом и творением, субъектом и объектом, из которого возникло двойное

<sup>52</sup> Основной опыт состоит из «актов сознания», одновременно являющихся «местом небытия» и «исторически формативным актом» (цит. по: [Dilworth, 1989, p. 149]). С этой буддийской диалектикой сходна головоломка Аристотелевой логики о том, как единичное может быть достигнуто через уточнение (спецификацию) универсального; *principium individuationis* (принцип индивидуации), как утверждает Нисида, указывает на предельную пустоту вещей общепринятого опыта. В качестве следующего идейного ресурса берется кантовское единство трансцендентальной апперцепции, которое, как считает Нисида, относится к месту соединения объекта и субъекта [Nishitani, 1982, p. xxxi]. Нисида синтезирует избранные западные понятия с точки зрения, во многом напоминающей позицию Нагарджуны и Дхармакирти: нет ни Бога как трансценденции за пределы мира явлений, ни субстанции в самих этих явлениях. Сансара — это *шуньято*; мир является предельной реальностью, будучи Пустотой.

зло — лишённые корней наука и технология и эгоцентричный нигилизм экзистенциалистов. Против этого зла Ниситани предлагал *шунъяту* (пустоту) буддизма и формулировал условия для совместного производства. Учения Нисиды и Ниситани имели как экуменическую, так и националистическую стороны. Ниситани устанавливал идейные связи с западными мистиками (Плотинум, Эриугеной, Экхартом, Бёме, Кузанцем), но утверждал, что лучше основываться на «восточной логике».

Теперь мы должны осознать упреждающий рывок школы Киото в противоположность всем остальным японским (а на самом деле также китайским и индийским) философским школам: именно буддийская метафизика, а в особенности традиция хуаянь — дзэн (с опорой на классические формулировки Нагарджуны), была удостоена высокого звания «восточный путь мышления». Такие школы, как созданный Сораем мирской прагматизм, были изъяты из пространства внимания<sup>53</sup>. Философы дзэн объединились со сторонниками националистического самоутверждения с целью захватить контроль над только что заимствованной у Запада университетской основой. Европейские философы классифицировались как союзники или противники с целью сместить фокус внимания к идейной программе, в центре которой был дзэн.

Идеи школы Киото еще больше соответствовали националистическому отказу от западных идей и институтов, характерному для японских политических движений 1920-1930-х гг. Националистические и даже фашистские идеологи и активисты, такие как Татибана Косабуро, формулировали позиции, сходные с тезисами Нисиды [СНЈ, 1988, р. 711-761]. В 1932 г. Татибана отверг также формалистическую логику Запада как неприменимую к Азии; материалистическое господство природы враждебно духу, проявленному в буддизме, конфуцианстве и индуизме, где подчеркивается «не-я» в противоположность «я». В 1939 г. для Окавы Сюмэя независимость Азии от Запада была исторически подтверждена победой Японии в Русско-японской войне 1905 г. Эти идеи, сходные с мыслями Нисиды и развивающие их в политический активизм, проявлялись, в том числе, в бомбометании и убийстве парламентских лидеров. С другой стороны, более молодые представители школы Киото (Ниситани, Кояма Ивао, Косака Масааки, Судзуки Сигэтака) истолковывали онтологическое «пространство» Нисиды как «мировую сцену», на которой Япония должна занять свое место среди действующих лиц. Косака и Кояма зашли так далеко, что превозносили войну как испытание на нравственное превосходство в мире и защищали усиление государственной дисциплины как в интеллектуальной, так и в социальной сфере. За

<sup>53</sup> В 1890-х гг. Накаэ Тёмин пытался возродить натурализм Сорая в качестве специфически японского учения, противопоставив его утилитаризму Бентама [Najita, 1987, p. 35]. С тех пор в японской философии школа Киото уже не господствовала без какой-либо оппозиции. На некоторое время в 1920-х гг. появился ряд защитников марксизма, но здесь не было случаев какого-либо самобытного творчества.

пределами воинствующих рядов самой школы Киото (хоть и преподавая в том же университете) Вацудзё развил ницшеанское отрицание рационализма и искал параллель к идее Ницше о возврате к первоначальным греческим установкам в возвращении к духу древней Японии. В 1942 г., как раз в разгар военных действий в Тихом океане, Ниситани принял участие в представительном интеллектуальном собрании в Киото, где обсуждалась тема «преодоления современности».

Несмотря на националистический и партикуляристский уклон упомянутых движений, их нельзя рассматривать как всего лишь продолжение прежней традиции «национального учения» или синтоизма эпохи Мэйдзи. Эти направления возникли как проявление критической диалектики по отношению к конфуцианству и были главным образом антикитайскими (а во вторую очередь антибуддийскими). Однако и школа Киото, и такие идеологи национализма, как Татибана и Окава, были склонны опираться главным образом на буддизм как общий знаменатель азиатской культуры в целом; для Вайсудзи буддийская «ничтожность» является противовесом характерной для Запада отчужденности между «я» и природой. Можно рассматривать это как идеологическую натяжку, направленную на оправдание японских имперских завоеваний на азиатском материке. Но хотя и происходило сближение между философской траекторией школы Киото и идеологиями японского фашизма, само по себе сообщество интеллектуалов не просто отзывалось на внешние политические настроения. Вообще говоря, интеллектуальный мир никогда просто и в<sup>1</sup> чистом виде не сводится к окружающей политике; хотя эти сферы иногда смешиваются, каждая имеет собственную динамику. Буддизм, восстановленный благодаря внутренней динамике развития японских университетских философов, связанной с их вхождением в космополитические сети мировой философии, давал ключевые онтологические понятия для отвержения западного рационализма. Хотя такое отношение поставляло материал и для фашистской пропаганды, было бы абсурдом рассматривать буддизм сам по себе как фашистское или милитаристское учение.

Школа Киото, при всех своих националистических устремлениях, зависела от космополитических сетей и тем. Отвержение Запада—это уже сама по себе тема, принадлежащая современной западной философии. Борьба вокруг рациональности и науки была центральной проблемой соответствующих сетевых контактов — с неоконфуцианцами, феноменологами и Хайдеггером. Всякое здоровое интеллектуальное сообщество извлекает энергию из противостояний. Одни и те же ингредиенты были объединены различными участниками японской сети для разработки противостоящих позиций. Таким образом, среди учеников Нисиды были марксист Тосаку Дзюн и более известный Мики Киёси, учившийся, кроме того, вместе с Риккертом и Хайдеггером. Мики тоже принял онтологию «места» Нисиды, которую он анализировал с точки зрения экспансии мирового капитализма в Азии; контрудар в виде японского вторжения в Китай в 1937 г. он истолковал как движение к азиатскому объединению и новой «эре кооперати-

визма». Здесь тема марксистского социализма смешивалась с буддизмом «Чистой земли» школы Сирана. Мики воображал некий «азиатский гуманизм», основанный на буддийском сострадании ко всем чувствующим существам. Несмотря на наивные или оппортунистические заигрывания с милитаристскими чувствами, эта смесь оказалась политически неприемлемой и Мики умер в тюрьме. Остальные представители школы Киото, особенно такие светила, как Вацудзё и Ниситани, появились на мировой философской сцене после войны, имея репутацию, уже не зависящую от политики; их приветствовали в контексте тогдашней традиции самовопрошания, которая стала фокусом внимания на Западе на протяжении тех же поколений.

Вновь мы можем проследить в Японии широкие параллели с развитием идеи на Западе. Эпоха секуляризма, начавшаяся из-за утраты религией монополии на средства интеллектуального производства (такими религиями были буддизм в одном регионе, христианство в другом), подъем образовательного рынка и массовой культуры, расширение грамотности и высшего образования вслед за развитием капитализма и бюрократизацией общества — все это развивалось в Японии независимо от внешнего влияния, начиная с периода, предшествовавшего эпохе Токугава. К 1700-м гг. в Японии было нечто большее, чем просто рационалисты «Просвещения» или неоконсервативные традиционалисты. Японские политические и интеллектуальные движения 1800-х гг. существовали в обществе с космополитическими сетевыми связями, имевшем развитые средства мобилизации перед лицом государства, проблемы которого были связаны с относительно самостоятельной капиталистической экономикой и типичной для Нового времени ситуацией религиозной и культурной борьбы. Нет ничего удивительного в том, что в начале 1900-х гг. японские интеллектуалы оказались захвачены вихрем всех сложных, подчас мучительных сетевых сочетаний, столь характерных для их западных коллег.

По этой причине не только евроцентристски настроенные жители Запада твердили об «открытии Японии». С начала 1900-х гг. сами японские интеллектуалы и идеологи в целом согласились с той точкой зрения, что их общество было традиционным и на него внезапно обрушились извне силы давления современного мира. Это было довольно удобным оправданием. Начиная с философской школы Киото, стало привычным приписывать Западу сбивающие с толку последствия рационализованного мировоззрения, ужасную бесчеловечность рыночных отношений и подавляющую мощь экономического производства. Принимая миф о том, что японская модернизация являлась вестернизацией, японские интеллектуалы и политики уклонялись от анализа проблем, внутренне присущих динамике, которая, по сути, была одной и той же во всех регионах мира.



## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ЧАСТИ I: ИНГРЕДИЕНТЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЖИЗНИ**

Запад издавна воспринимал Азию как экзотику. Даже сегодня в приверженности толерантному мультикультурализму делается особый упор на незападные культуры как некие уникальные способы восприятия с особой внутренней логикой. Однако при изучении динамики азиатских интеллектуальных сетей мы видим совершенно противоположное.

Нам не нужно ждать глав, посвященных современной западной философии, чтобы выявить основные структуры интеллектуальной жизни. Наиболее важные принципы обнаруживаются с полной ясностью в истории регионов Азии, как только мы перестаем смотреть на события сквозь призму статичной первозданности, мешающей нам — и жителям Запада, и азиатам — видеть, насколько полна эта история конфликтами и переменами. В истории Азии проявляются основные компоненты всемирной истории. Социология интеллектуальной жизни Азии предоставляет удобную возможность сжато изложить основную теорию данной книги.

Первое: интеллектуальное творчество сосредоточено в цепочках личных контактов, посредством которых из поколения в поколение передаются эмоциональная энергия и культурный капитал. Данная структура остается фундаментальной и не зависит от особенностей содержания — она обнаруживается у народных проповедников в буддизме школы «Чистой земли», а также у учителей дзэн, индийских логиков и японских неоконфуцианцев.

Второе: творчество движется противостояниями (оппозициями). Философы примерно равной значимости появляются одновременно, причем именно соперничество между ними делает их знаменитыми. Внутреннее содержание различных философских направлений создается в цепочках противостоящих позиций; новые идеи разворачиваются через отрицание главных пунктов конкурирующих позиций, в рамках одной и той же темы аргументации и на том же уровне абстракции. Этот своего рода «танец противостоящих партнеров» повторяется вновь и вновь при смещении уровня абстракции либо к более высокой рефлексии, либо к большей конкретности и овеществлению. Не «дух времени» (Zeitgeist), но структуры соперничества задают последовательность событий интеллектуальной истории.

Третье: эмоциональная энергия творчества сосредоточена в центре сетей, в кружках людей, сталкивающихся друг с другом лицом к лицу. Горячие периоды интеллектуальной жизни, бурные времена «золотого века» с появлением множества одновременных идейных новшеств возникают в результате пересечения нескольких соперничающих кружков в немногих «столицах» интеллектуального внимания и полемики. Древнекитайские философы, которые путешествовали в конце эпохи Воюющих царств в поисках покровительства в пределах четырех крупных дворцовых центров покровительства, *махавгаара* в Наланде, где спорили между собой все буддийские секты, а также индуистские мыслители, принимавшие участие в космополитических переходах из одного стана в другой, — вот прообразы Афин и Александрии, Багдада и Басры, Парижа и Оксфорда, Веймара и Берлина, кембриджского Тринити-колледжа (Англия) и Кембриджа, штат Массачусетс (США).

Четвертое: закон малых чисел устанавливает верхний и нижний пределы этих оппозиций. Количество одновременных творческих школ, которые успешно распространяют свои идеи на протяжении поколений, может быть от трех до шести — такова структура, возобновляющаяся в узлах пространства интеллектуального внимания.

Отсюда следует несколько короллариев. Когда внешние условия способствуют укреплению единственного ортодоксального учения (под жестким контролем правительственной бюрократии при династии Хань или еще раз посредством экзаменационной системы в эпоху Мин), творчество оскудевает; философия индуизма оставалась в неизменном состоянии после того, как в результате завоеваний Великих Моголов, а затем Великобритании мыслители индуизма были вынуждены сомкнуться в монолитный оборонительный союз. На верхнем же полюсе шкалы, когда закон малых чисел нарушается в результате появления слишком большого количества соперничающих позиций, как в период мудрецов упанишад и разнообразия вероучений во времена Будды, скептики пытаются прекратить эту какофонию, занимая эпистемологическую позицию под лозунгом «Чума на все ваши дома»; также появляются объединители учений, сокращающие количество состоявшихся позиций путем построения систем идей.

Пятое: закон малых чисел структурирует динамику <интеллектуального творчества> во времени, связывая внешние условия социального конфликта с внутренними сетевыми сдвигами, которые и порождают идеи. Причинность действует как двушаговый механизм. Вначале политические и экономические изменения ведут к подъему или упадку материальных институтов, поддерживающих интеллектуалов; религии, монастыри, школы, издательские рынки претерпевают рост и спад благодаря этим внешним силам. Затем интеллектуалы приспосабливаются к изменениям материальных условий и заполняют пространство, доступное для них согласно закону малых чисел. Позиции, приобретающие все больше сторонников, раскалываются на соперничающие философские направления,

поскольку обладают большим числом ячеек в пространстве внимания. В стане проигрывающих, напротив, слабеющие школы сливаются и образуют оборонительные союзы, объединяющие даже бывших противников. Победители и проигравшие взаимно обусловлены. В истории Индии существуют последовательные расколы и новые объединения движений вед, буддизма, индуизма, адвайтаведанты и вишнуизма в соответствующих циклах подъема и упадка. В Китае происходят расколы и заключаются новые союзы в направлениях философии до эпохи Хань, в заимствованных из Индии буддийских движениях, в школах дзэн и среди неоконфуцианцев — картина напоминает раскрытие и складывание веера.

Выведем еще два короллария. Творчество осуществляется не только в счастливые времена материального процветания; оно происходит и в моменты глубокого спада, причем иногда это наиболее значительное творчество, поскольку становится венчающим синтезом на самом высоком уровне рефлексии. И даже организационные структуры, которые позже окажутся факторами застоя, как это было с ханьской бюрократией, усиливают творчество в данный переходный момент, когда в сетях по-новому перемешивается культурный капитал.

На личном уровне интеллектуальными «звездами», как правило, становятся те, кто прямо вовлечен в организационные преобразования или занимает сетевую позицию, близкую к центру действия. Таковы неоконфуцианцы, которые появляются в эпоху Сун в период борьбы вокруг содержания экзаменационной системы, или школа Киото, возникающая в тот момент, когда японские профессора получают контроль над недавно заимствованной университетской системой. Мы видим это также в кружке немецких идеалистов, которые боролись за создание современного университета.

Шестое: поскольку интеллектуальная жизнь структурируется через оппозиции, главными инициаторами новшеств часто оказываются консерваторы. Как им самим кажется, они противостоят интеллектуальным и институциональным переменам своего времени. Приведем следующие примеры: ультрареакционная школа мимансы, которая дала начало абстрактной эпистемологической аргументации в индийской философии; неоконфуцианцы эпохи Сун, целью которых было противостояние реформам Ван Аньши; подъем школ «древнего» и «национального» обучения в эпоху Токугава, результатом чего стало японское «Просвещение» с последующей секуляризацией. Такие интеллектуальные движения возникают в узлах более широкого поля действующих сил. В Европе мы увидим творчество антимодернистов — от Руссо и до Хайдеггера. Консервативная оппозиция в новых условиях более высокой абстрактности и рефлексии способствует появлению новшеств в облики псевдоконсерватизма.

Историческая специфика является результатом различного сочетания общих принципов социальной причинности; слишком редко осознается, что общее и особенное не являются несовместимыми и что различные комбинации достаточно небольшого набора каузальных принципов могут породить огромное разнообразие

исторических проявлений. Если мы добавим сюда последовательный ряд новых сочетаний во времени, то общее количество особых исторических путей становится бесконечным. Социологический анализ действует подобно рентгену, позволяя нам видеть сочетания <каузальных принципов>, образующие особые исторические конфигурации, как определенную расстановку универсальных компонентов.

Используя только что представленные социологические ингредиенты, мы могли бы продвинуться в изучении того, как разные сочетания социальных условий породили историческую уникальность индийской, китайской, японской — и даже европейской — философских традиций. Чтобы развить данную аргументацию, нам нужно было бы рассмотреть внешние условия геополитики и политической экономики, роль монастырей и силу правительственной бюрократии — условия, весьма различные в разных частях мира. Даже на этом уровне история социальных структур не так разнообразна, как предполагали авторы, помещавшие Запад в центр своего повествования, — в том числе и Макс Вебер. С точки зрения длительной перспективы, Китай и Япония разработали свои варианты социальных структур на основе некоторого набора институциональных компонентов; сочетание буддийского монашества и равновесия между централизованной бюрократией и децентрализующим феодализмом в итоге привело к быстрому развитию капиталистического рынка и секуляризации — такова китайско-японская последовательность, сходная в некоторых аспектах с динамикой христианского мира, кульминацией которой в Новое время стала секуляризованная капиталистическая Европа.

В индийской истории те же ингредиенты сочетаются существенно иным образом, хотя интеллектуальные результаты ближе к европейским, чем китайские. Анализ структур позволяет нам выявить некоторые поворотные пункты. Вполне вероятно, что не будь могольского завоевания 1500-х гг. и периода раздробленности, открывшей путь европейскому вторжению, индийская интеллектуальная жизнь была бы продолжена по путям технической изощренности и высокой абстракции, уже достигнутой в этих сетях.

До перехода ко второй части данной книги у нас уже имеется теоретический инструментарий, необходимый для понимания социальной динамики <развития сетей> западных интеллектуалов. Это не значит, что при обращении к Западу не добавляется ничего нового в аналитическом плане. Ислам и европейское христианство являются вторичными цивилизациями в том смысле, что их интеллектуальные сети начали развиваться на основе культурного капитала, заимствованного из древней цивилизации — Греции. Как только в этих сетях была преодолена зависимость, характерная для «импортеров идей», ислам и христианский мир сумели выйти на уровень абстракции и рефлексии, достигнутый в предшествующих сетях. Однако такая модель свойственна не только Западу: Китай некоторое время зависел от идей, заимствованных из Индии, а Япония сходным образом

зависела от Китая. Тем не менее начиная примерно с 1765 г. европейские сети достигли новых уровней рефлексивного самоанализа при исследовании природы понятийного познания; достигнутые уровни являются отличительными чертами европейской философии в мировом контексте. Это связано с двумя новшествами в интеллектуальной жизни.

Первое состоит в появлении в 1600-е гг. еще одного ответвления философских сетей, в результате чего возникла форма интеллектуальной жизни, неподвластная закону малых чисел. Это связано не с рождением естествознания, которое уже существовало во многих частях мира, но с появлением особой формы социальной организации, которую я буду называть «наука быстрых открытий». И дело не в том, что сеть ученых теперь вытесняла сеть философов; скорее, добавлялась еще одна сеть наряду с прежней интеллектуальной генеалогией, на самом же деле две таких сети: одна включала исследователей в области естествознания и математики, а другая сеть, в симбиозе с первой, включала генеалогии машин и техники, порождавшее постоянный поток новых явлений для научного исследования. Наука быстрых открытий стала чем-то вроде сети киборгов, вызовом для европейских философов, по-прежнему ограниченных динамикой оппозиций согласно закону малых чисел. Результатом стало не исчезновение философии и не превращение ее в науку, но появление в философском пространстве новой проблемы, которая побудила к пересмотру прежних понятий и переходу на более высокий уровень рефлексии.

Вторым структурным новшеством Запада явился исследовательский университет и соответствующая организационная революция в расширяющейся системе образования, впервые в истории позволившая философам контролировать материальные основы своей деятельности. Дифференциация дисциплин и рутинизация интеллектуального новаторства сформировали самосознание современного мира, в котором мы живем и по сей день. Но даже здесь можно проследить некоторые азиатские параллели. Впервые усиление схоластики в широкомаштабной бюрократической системе образования произошло в Китае, что отчасти напоминает технические изощренные приемы, разработанные в индийских *матхах* позднего Средневековья. Можно также проследить сходство между инфляцией формализованных свидетельств о культурной подготовке в результате охоты за степенями, которая разъедает академическую жизнь в современной Америке, и периодической инфляцией знаков буддийского просветления в Индии и Японии. Многие из этих ингредиентов уже существовали ранее; современный Запад лишь усилил их до беспрецедентного уровня.

Общие беды ведут к одинаковым результатам. В 1980-е гг. общепринятым признаком подлинной нравственной праведности стала защита уникальности культур. Но культура имеет не более глубокую значимость, чем цвет кожи, хотя мы и убедили себя в ее большей респектабельности. Превознесение уникальности и незыблемости конфигурации собственной культуры — это консервативный

этноцентризм. Утверждение и одобрение подобной же незыблемой сути других культурных конфигураций считается похвальным смирением; однако данная позиция также является этноцентризмом, пусть второго порядка и в отношении к далеким культурам. Отдельные личности, которыми мы гордимся как собственными «эго», а также «коллективные личности», которые мы овеществляем и понимаем как культуры, являются изменчивыми продуктами действия социологических принципов, одинаковых для всех нас. Под нашей внешней оболочкой <будь то цвет кожи или культура> у всех нас одна и та же человечность, поскольку мы составлены из одинаковых ингредиентов.

**СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ  
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ**

*Часть II: Западные тропы*





## Глава 8\_ ц

### НАПРЯЖЕНИЯ МЕЖДУ СОБСТВЕННЫМИ И ЗАИМСТВОВАННЫМИ ИДЕЯМИ: ИСЛАМ, ИУДАИЗМ И ХРИСТИАНСКИЙ МИР

В средневековых обществах Запада философия формировалась на основе более раннего культурного капитала. В долговременной исторической перспективе мы подвергаемся искушению пропустить все производное и сосредоточиться только на том, что возникает впервые. У нас вызывает неодобрение образ неразвитого общества, переполненного заимствованиями из предшествующей цивилизации и неспособного отделить собственное творчество от старых оснований. Этот образ дважды ошибочен.

Заимствование идей имеет свой интеллектуальный ритм: будучи пассивным вначале, в течение нескольких поколений оно может превратиться в нормальный творческий процесс. Мы видим это на примере буддийских философских школ средневекового Китая, где в принимавшей заимствования среде уже имелась давняя традиция письменной культуры,— это не была ситуация окраины, захлестнутой волной изощренного идейного импорта. В исламском и европейско-христианском мире заимствования попадали в племенные общества, недавно организованные в государство и церковь. То, что отличало философские школы этих обществ, было не столько их первоначальной зависимостью от заимствований — что в случае христианского мира означало многократную зависимость, повторяющееся заимствование идей из других цивилизаций, включая ислам,— сколько то, что в принимавшей среде господствовала могущественная в политическом отношении религия. Заимствованные идеи оценивались с точки зрения их соответствия или противоречия религиозной ортодоксии.

Подобная ситуация вызывает к шаблонной «виговской» интерпретации интеллектуальной истории, где защитники традиции сражаются против открытости новым идеям. Однако сначала открытость новым идеям принимает форму преклонения перед старыми идеями, едва ли творческого самого по себе. Унаследованная нами традиция преемственности от греков через арабов к христианам вызывает еще один вид слепоты. Мы упускаем возможность заглянуть в «котел», где кипят дискуссии самобытных интеллектуалов. Ведя вначале религиозно-политические споры, мусульмане затем перешли на более высокий уровень абстракции и обнаружили онтологические и эпистемологические проблемы, характерные для монотеизма. Заимствования редко бывают пассивными; у самобытно

развивающихся фракций есть свои мотивы для поиска заимствований и реагирования на получаемые идеи. Нашей целью должно быть рассмотрение творческих и нетворческих аспектов заимствования идей в ходе обычного многостороннего интеллектуального конфликта, который повсюду является движущей силой творчества. Эта точка зрения предоставляет нам неожиданное преимущество: мы увидим, что не только импорт, но и экспорт идей ради утоления жажды принимающей стороны может быть причиной развития особой формы творчества.

### философия В контексте религии

Каковы от. ичительные черты тех интеллектуальных сообществ, которые формируются как ответвления религиозной организации? Можно было бы предположить, что это обстоятельство затрагивает только случайные стороны мыслительного контекста. Как только организуется интеллектуальная сеть, в ней складываются собственные проблемы и стандарты. Состязаясь между собой, интеллектуалы присваивают любой доступный культурный капитал и формируют спектр контрастных позиций согласно динамике творчества через противостояние. Крайне разнообразные исходные позиции — Коран, Библия, ведические гимны, изречения Будды — перекрываются накапливающимися спорами на протяжении поколений интеллектуалов. Возникают абстрактные проблемы метафизики и логики, со временем становящиеся вполне самостоятельными вопросами: религия порождает философию.

Религиозные учения предлагаются как божественное откровение или безусловная традиция; они должны изучаться, читаться вслух, а также осуществляться на практике как руководства для ритуальной сферы и для жизни. Таким образом, на первый взгляд религиозные учения не являются предметами обсуждения и не разрабатываются в интеллектуальном плане. Некоторые исключения возникают в период формирования корпуса канонических текстов определенной религии; например, в период около 150-200 гг. н. э., когда христианские Евангелия, послания апостола Павла и ряд других текстов поколения основоположников были приняты в качестве Священного Писания, тогда как остальные тексты-претенденты были отвергнуты вместе с соответствующими соперничавшими организациями (такими, как, например, кружки гностиков) [Aland and Aland, 1987]. Аналогично в исламе на протяжении нескольких поколений после смерти Мухаммада осуществлялось в первую очередь редактирование его откровений (Коран, около 632-656 гг.) и составление (продолжавшееся вплоть до середины 800-х гг.) *хадисов* — преданий о жизни Пророка, используемых как дополнительные источники правовой традиции [Watt, 1985, p. 57; Lapidus, 1988, p. 103—104]. После этого канон получил завершенную форму, а деятельность ученых должна была ограничиваться передачей полученного Слова.

Степень подобного «замыкания» традиции сама по себе является социологическим феноменом. Квазиканоническая литература может продолжать развиваться, если религии не хватает власти, чтобы монополизировать определение состава священных текстов. Буддийские сутры с претензиями на статус откровений свыше и мнимую древность продолжали появляться в течение многих столетий от 400 г. до н. э. вплоть до 300 г. н. э. и позднее [Conze, 1962, p. 200]. После распада прежних гильдий ведических жрецов мир индуизма стал крайне децентрализованным; на священный статус могли претендовать не только более поздние комментарии на ведические гимны и комментарии на комментарии, но также новые собрания мифов («*Пураны*» вплоть до 1500 г. н. э.) и циклы поэтического эпоса («*Махабхарата*» около 300 г. до н. э. — 300 г. н. э. и «*Рамаяна*» около 200 г. до н. э. — 200 г. н. э.; [O'Flaherty, 1975, p. 17-18]). После разрушения Иерусалимского храма в 70 г. н. э. и рассеяния иудаистских общин начали совместно развиваться религиозный свод законов и его толкования, Мишна, которые были собраны и кодифицированы в нескольких изданиях между 200 и 500 гг. н. э. [Segal, 1986, p. 16, 133-136]. Талмудическая литература продолжала развиваться усилиями знаменитых учителей; около 1200 г. Маймонид и его последователи вновь попытались через систематизацию свести соответствующий материал к более простой ортодоксальной концепции, но некому было провести ее в жизнь <в качестве общеобязательной религиозной нормы>.

Христианство и ислам выделяются тем, что здесь достаточно рано сложились организационные условия для «замыкания» состава священных текстов<sup>1</sup>. Именно здесь отношения между религией и философией превратились в явную проблему. В таких обстоятельствах ключевой темой философии должно было стать отношение между «верой» и «разумом». Это в свою очередь дало толчок разработке эпистемологических проблем. Когда религия наделена силой политического принуждения, круг возможных ответов ограничен; благоразумный мыслитель вынужден утверждать, что разум и вера гармонично сочетаются, а если нет, то вера является высшей. Смелые защитники независимости философии, если они достаточно прикрыты организационной независимостью или находят просветы в системе политического принуждения, могут прорваться через эту границу.

По начатому здесь пути философствования можно продвигаться и далее. При этом решающий шаг делается тогда, когда такие эпистемологические вопросы поднимаются теологами-консерваторами. Если утонченные метафизические конструкции продолжают разрабатываться на протяжении нескольких поколений философов, то интеллектуалы, теснее всего примыкающие к интеллектуальному

<sup>1</sup> Сильный Аббасидский халифат существовал достаточно долго, так что редактирование *хадисов* завершилось до начала политического дробления исламского мира. Сходным образом, каноническая форма католического и греческого христианства установилась в период расцвета Римской империи, а принятие этой ветви христианства в качестве государственной религии позволило с помощью силы исключить другие версии, ставшие известными нам как «еретические».

пространству консервативного догматизма, могут обратить философскую изощренность против нее самой и, поднявшись на эпистемологический уровень, поставить под сомнение достоверность аргументации в царстве самого разума. Мы обнаруживаем такой ход в исламе у ал-Газали и Ибн Таймийя, а также в христианском мире в период осуждения консерваторами религиозных еретиков в 1277 г., что привело к появлению утонченных позиций Скота и Оккама. Если философское сообщество продолжает существовать в условиях религиозного вызова, то происходит дальнейшее развертывание позиций и в интеллектуальном пространстве формируется полноценная эпистемология. Это гораздо более отчетливо проявляется в христианском мире, чем в исламе, где фундаменталистское давление все больше ограничивало философию, а у самих разработчиков утонченного консерватизма не было преемников, которые развивали бы технику рассуждения; проблема утратила значимость вместе с исчезновением оппонентов. Данный результат усиливался благодаря присущей поздним исламским интеллектуалам тенденции отступать и укрываться в некой тайной доктрине, доступной только посвященным в сообщество разума, в то время как священное писание рассматривалось как метафорическое выражение <тайного учения> для неинтеллектуальных народных масс. Таким образом, ослабевало творческое напряжение полемики со сторонниками ортодоксии; эзотерика позднего ислама превращалась в поэтический мистицизм, удаляясь от аналитических проблем эпистемологии.

Окольный путь от вынужденной доктринальной ортодоксии к критической эпистемологии не проявляется, пока религия не становится государственной и, соответственно, принудительной. Этот путь к постановке эпистемологических проблем не существовал в Китае, где государство, как правило, поддерживало всевозможные ритуальные практики, исповедуя своего рода плюралистическую терпимость. Не было какого-либо официально поддерживаемого священного писания; ближе всего к такому статусу подошли конфуцианские тексты, но они считались плодами деятельности человеческого разума и, таким образом, находились на стороне философии. К концу 400-х гг. н. э. в религиозном учении даосизма утверждалось, что предлагаемые им тексты являются божественными откровениями, но политическая слабость помешала даосам вывести их на уровень «Писания» — единственной и общеобязательной священной истины. Следовательно, если бы даосская церковь добилась долговременной политической власти, то результатом ее отношений с антидогматически настроенными интеллектуалами также стала бы постановка эпистемологических проблем. То же самое, по всей вероятности, должно было произойти, если бы буддизм продолжал развиваться как государственная религия не только во время кратких эпизодов императорского покровительства в эпоху Тан<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Конфликт между религиозной ортодоксией и проблематикой самостоятельных интеллектуалов является одним из путей к эпистемологии, но отнюдь не единственным. Более детально долговременные процессы развития эпистемологии и логики будут рассмотрены в гл. 15.

Первоначальное воздействие религии на философию не ведет к эпистемологической полемике; дискуссия, как правило, возникает позже, когда философы выстраивают собственные позиции. Поначалу религия предлагает некое содержание, над разработкой которого, в принципе, могут трудиться интеллектуалы. Западные религии начинают развиваться в форме дорефлексивного антропоморфизма. Бог является личностью и обладает такими атрибутами человека — конечно же, возведенными в превосходную степень, — как знание, могущество, благость и воля. Бог создает материальный мир и волен положить конец его существованию, во многом так же, как любой человек способен изготовить некий объект, а затем уничтожить его. В исламе имеются и другие сверхъестественно одаренные личности: Пророк и множество ангелов, призванных служить посланниками и вестниками <божественной истины>. В христианстве антропоморфные элементы в некотором смысле удваиваются, поскольку внимание сосредоточивается не только на Боге, но и на Христе, который одновременно является человеком и Сыном Божьим, на чудесных моментах непорочного зачатия (что возвышает личность его чудотворной матери), распятия и воскрешения Христа, на учении о человеческом грехе и покаянии, Судном дне и воскрешении людей к вечной жизни на небесах или в аду. Событиям человеческой жизни придается космическая значимость, и наоборот, — космос соизмерим личности.

Такого рода учения приводят к проблемам: церковь как социальная организация, отправляющая ритуалы и оправдывающая их с помощью веры в священное писание, объявляет, что данные тексты должны приниматься буквально и в соответствии с общим здравым смыслом. Вначале вовсе не миряне подвергают сомнению буквальный смысл церковного учения; помимо всего прочего, именно представления о чудесах делают картину в целом столь впечатляющей для простого люда. Прежде всего специалисты внутри самой церкви, на которых возложена обязанность хранения священных текстов и обучения по ним, ощущают необходимость ограничить антропоморфные элементы из-за своего утонченного представления относительно того, что является впечатляющим в религиозном отношении. Если Бог обладает всесторонним превосходством, как он может иметь обычные природные свойства? В Коране говорится о Боге, восседающем на троне; ранние богословы утверждали, что это только метафора его величия. В ответ консервативный законник Малик с гневом возвещал: «О восседании сказано, как именно оно имело место — неизвестно. Вера в него является долгом, а задавать вопросы по этому поводу — ересь» [Fakhry, 1983, p. xvii]. Но таким образом вопреки своим намерениям Малик занимал одну из крайних позиций философского пространства. В дальнейшем мусульманское интеллектуальное сообщество развивалось на протяжении поколений, вырабатывая различные позиции по вопросам, постановка которых впрямую связана с антропоморфным содержанием священного писания: ответственность человека перед лицом провидения и могущества Бога, а также ряд более метафизических проблем, возникавших в ходе обсуждений.

Антропоморфная религия ведет к появлению множества философских проблем, которые отсутствуют в более космологически ориентированных религиях, например в конфуцианстве, даосизме или индийском мистицизме. В результате философского противостояния с антропоморфизмом в центре внимания оказалась природа трансцендентности и бесконечного совершенства в их отношении к ограниченности и случайности. Проблема свободы воли в явном виде была сформулирована на Западе, а не в Индии или Китае, а вместе с ней стали обсуждаться вопросы о природе причинности и детерминизма. Именно характер оппозиций, порожденных религиозным учением, а также особенности самого учения играют судьбоносную роль для траектории развития философских проблем.

Отличительная особенность западных религий в противоположность восточным состоит в том, что западные философы здесь прилагают значительные усилия для выработки доказательств бытия Божия. С религиозной точки зрения подобные доказательства излишни; в любом случае, философы не были настолько свободны, чтобы действительно изучать возможности несуществования Бога. Иногда предлагалось в качестве оправдания, что доказательства необходимы для убеждения или обращения иноверцев, но это кажется очевидной рационализацией: христиане, мусульмане и иудеи не могли обратиться друг друга через доказательства существования Бога, поскольку оно принималось всеми тремя вероисповеданиями, причем таким способом нельзя было доказать то, что их различало<sup>3</sup>; при авторитарных режимах того времени отвергавшие веру атеисты тоже были своего рода вымыслом. Разработка философских доказательств утверждений веры означала создание — в институциональном пространстве религиозных школ — некоторой области для чисто интеллектуального состязания. Эти доказательства становились основами для разработки метафизических и эпистемологических учений. При достаточно сложной сети философов (например, сформировавшейся в христианском мире к концу 1200-х гг.) уже не считалось, что каждый мыслитель должен достичь успеха в доказательстве бытия Божия или бессмертия души. Ко времени Оккама и его последователей было уже вполне приемлемо полагать, что данные суждения не могут быть окончательно доказаны разумом; такое ограничение принималось как указание на главенство веры, а также выделяло область собственно философской техники.

Религиозные сообщества основывались не для того, чтобы в них появлялась философия. Практически все они начинали с представлений о том, что интеллектуальная жизнь излишня и в действительности является препятствием для при-

<sup>3</sup> Был, однако, существенный спорный момент — единство Бога, отстаиваемое мусульманскими богословами против зороастрийских и манихейских дуалистов. Даже здесь мусульманских богословов больше интересовало обращение данной аргументации против приверженцев антропоморфизма в собственных рядах. Из сравнения <исламской и христианской традиций> с Индией и Китаем вытекает, что само по себе соперничество между многими религиями не ведет к появлению доказательств относительно существования и природы Бога. См. гл. 15.

верженности религиозной вере. Однако сама структура, включавшая специалистов по священным текстам, создавала некоторое интеллектуальное сообщество с собственной динамикой развития. Большая абстрактность и рефлексивность по отношению к собственному инструментарию стали своего рода оружием, которое выковывалось интеллектуальным сообществом для ведения битв за территорию богословия. На следующем витке организационного развития сами выработанные более абстрактные темы могли становиться фокусом внимания. При этом существовали реальные угрозы и опасности со стороны политически могущественной церковной длани. Мыслители, находившиеся внутри философии, следуя логике обсуждения таких проблем, как свобода воли или атрибуты Бога, могли неожиданно для себя оказаться втянутыми в еретические дискуссии с богословами. Подобные обвинения звучат на всем протяжении средневековой христианской и мусульманской философии. С определенной точки зрения, конечно, эти кампании представляют собой ледяную хватку властей, которая душит автономию интеллектуального сообщества. Однако по содержанию самих пунктов осуждения невозможно отличить периоды творчества от периодов застоя; творческие философы столь же часто обвиняли оппонентов в ереси. Характерные для Запада философские школы формировались в русле именно этого конфликта; сама опасность была ценой творчества.

### **Мусульманский мир: интеллектуальное сообщество на привязи у политизированной религии**

Ислам возникает как теократия. Здесь богословские фракции всегда являются в первую очередь политическими фракциями; притязание на ортодоксальное богословие — то же самое, что притязание на политическое управление исламским государством. После арабского завоевания всего Среднего Востока на протяжении одного поколения после Мухаммада (между 634 и 654 гг. были захвачены Сирия, Египет, Ирак и Персия) исламские воины раскололись на фракции по линиям харизматической преемственности правления. Граница прошла между теми, кто в гражданских войнах за преемственность поддерживал победителей и кто поддерживал побежденных: грубо говоря, те, кто принял тогдашнюю политическую ситуацию и линию преемственности победителей, в конечном итоге стали известны как сунниты, а те, кто сохранял преданность семейной линии преемственности побежденной фракции, стали называться шиитами, или приверженцами. В свою очередь и у тех и других происходило дальнейшее разделение на фракции. На стороне победившего большинства сформировалась группа прагматиков; они предлагали компромисс с побежденными и демонстрировали готовность не поднимать старые вопросы законности и незаконности различных притязаний на власть. На стороне шиитов фракция, сторонники которой

утверждали, что Имам — истинный преемник Пророка — скрывается, в конечном счете вытеснила более воинственных мятежников. Такой исход придавал некую потусторонность ожиданию возобновления в отдаленном будущем правильной теократической линии преемственности; таким образом, сторонники Имама могли действовать как духовная секта внутри исламского государства без необходимости политически восставать против него. Остальные шиитские фракции оставались более воинственными, причем иногда в отдельных государствах им удавалось захватывать политическую власть.

Развитие исламских фракций становилось отражением геополитического и революционного успеха. Волна первоначальных завоеваний, объединивших племена Аравии, хлынула в вакуум могущества — результат патовой ситуации в противостоянии Византии и Персидской империи при Сасанидах. После трех гражданских войн Аббасидский халифат консолидировал власть, а с 750 г. стал основой империи с центром в Багдаде<sup>4</sup>. После 830 г. халифат начал уступать фактическую власть региональным правителям, а между 950 и 1200 гг. регион был разделен между уже совершенно независимыми государствами. В свою очередь, эти государства стали жертвами новых волн имперских завоеваний; около 1040—1100 гг. наиболее успешно действовали турки-сельджуки, в 1220-1260 гг. — монгольские завоеватели, вскоре обращенные в ислам, причем их владения распались на более мелкие государства, а с 1360-х гг. начали свои успешные завоевания оттоманские турки, ведущие свою экспансию из Малой Азии. Некоторые шиитские фракции добились государственной власти, прежде всего — приверженцы исмаилитов в Египте в 970-1170-е гг. Победители и побежденные, сторонники и противники ортодоксии менялись местами на геополитической шахматной доске.

Для интеллектуальной жизни принципиально важным результатом стало то, что исламская религия никогда не имела централизованной церковной организации. Согласно теократической традиции, принятой всеми фракциями, халиф являлся преемником Пророка и лидером правоверных; однако с самых первых поколений сторонников ислама легитимность халифа ставилась под сомнение последователями ключевых фракций; раздробление политического могущества еще более подрывало эту легитимность. Фактически религиозная власть попала в руки *улама*, или религиозных ученых. Как и подобает теократии, закон являлся религиозным законом, и работу судов на самом деле монополизировали религиозные школы. Ортодоксальные религиозные ученые были отчасти независимыми от государства, причем без создания организованной церкви, сравнимой с хри-

<sup>4</sup> В Аббасидский халифат не вошла только завоеванная мусульманами между 711 и 759 гг. Испания, где был создан Омейядский халифат. В ходе гражданской войны 744-750 гг. власть Омейядов свергли Аббасиды. Общие сведения по исламской политической, религиозной и социальной истории см. в работах: [Hodgson, 1974; Lapidus, 1988; McEvedy, 1961; Humphreys, 1991].





Карта 8.1. Расцвет Аббасидского халифата, 800 г. н. э.

стианским папством. Только Аббасидский халифат в период своего расцвета обладал достаточно прочной властью для попытки единообразного управления религиозной жизнью; могущественный халиф ал-Мамун (годы правления 813-833) и его преемники попытались навязать ортодоксальное учение всем мусульманским ученым. Однако введение властями инквизиции встретило сопротивление, и в конечном счете в 848 г., когда халифат начал распадаться, она сошла на нет; начиная с этого момента в сфере религиозного закона и учения безраздельно господствовали *улама*.

В качестве центров интеллектуальной жизни школы *улама* были связаны с конкретными заботами по проведению ежедневных обрядов, изучению священных текстов и практического права. Хотя на этой основе действительно появлялось более абстрактное рассмотрение богословских проблем, оно всегда было открыто для критики <со стороны религиозной ортодоксии>. Более независимая интеллектуальная жизнь поддерживалась через покровительство со стороны политических противников *улама*, особенно придворными кругами какого-либо правителя. Именно потому, что правитель в Багдаде или Кордове был теократом даже при явной слабости его претензий на религиозное лидерство в сравнении с истинным благочестием религиозных школ, придворные круги могли склоняться к оппозиционному полюсу, ведя спекулятивные рассуждения о религии, или даже переходить на позиции открытого секуляризма. Это держало интеллектуальную жизнь в ситуации постоянного риска вследствие зависимости от хода геополитических событий, способных опрокинуть конкретный политический режим. Нерелигиозная философия достигла наибольшего расцвета в Багдаде при покровительстве Аббасидов и угасла, потеряв защиту, после 950 г. Отчасти смягчающим политический риск фактором было существование тайных обществ. При том что тайные общества занимались преимущественно политикой и религией, они всегда хотя бы отчасти находились в оппозиции к ситуации, сложившейся в исламском мире, и иногда искали союзников на интеллектуальном фронте среди неортодоксальных фракций. Таким образом, можно обнаружить своего рода «несвященные» союзы между конспиративными группами исмаилитов или имамитов и гонимыми богословами и философами — сторонниками рационализма..

### Четыре фракции

Вначале разделение на фракции шло медленно, а затем в поколениях после 800 г. набрало скорость. Постепенно формировались четыре основные группы интеллектуалов, причем три из них религиозные и одна светская. Первыми появились сторонники рационального богословия *калам*, наиболее важной группой среди них стали мутазилиты; в противостоянии им объединились знатоки священного писания. Кроме того, существовали мистики-суфии, а на светской

стороне поля — переводчики и специалисты по греческой и другим иноземным наукам и философии, школа *фалсафа*.

### Самобытные философы-богословы

Преобладающая установка специалистов по интеллектуальной истории состоит в том, что внимания заслуживают только продолжавшие греческую традицию *фстасифа* (философов), поскольку именно они передавали содержание основной линии европейской философии. Эти шоры не дают нам увидеть нечто более важное: ту динамику, из-за которой исламские богословы по доброй воле оказались в сфере философии. В ходе самобытных богословских споров, как и в любом другом устойчивом интеллектуальном конфликте, произошел естественный переход на более высокий уровень абстракции и вскрылись проблемы метафизики и эпистемологии. Перед нами настоящая лаборатория по формированию философии, более близкая для нас, чем темное начало китайской, индийской или греческой традиций; перед нами также картина независимого пути создания философских позиций, сходных с более поздними европейскими достижениями во времена Декарта, Локка и Мальбранша.

Первые заметные интеллектуалы появились в начале 700-х гг. (см. рис. 8.1). В ранний период не существовало четкого разделения между знатоками священного писания и учеными; таков был, например, Хасан ал-Басри, знаменитый высказываниями как по поводу права, так и по поводу богословия и за аскетизм объявленный суфиями их предшественником. В течение двух последующих поколений в интеллектуальном поле начали кристаллизоваться фракции. Первоначальный центр богословских обсуждений находился в Басре, основанной арабскими завоевателями в речной дельте Месопотамии. Когда в 760-е гг. был основан Багдад как столица нового Аббасидского халифата, два эти города, отстоящие друг от друга примерно на 250 миль, стали двойным ядром интеллектуальной жизни, представляющим знакомую структуру с пересечением сетей в соперничающих центрах.

\* Приводимые сведения о философях и их биографии основаны на многочисленных источниках: [Watt, 1973, 1985; Fakhry, 1983; Hodgson, 1974; Wolfson, 1964; Reseller, 1964; de Boer, 1903; отдельные статьи в DBS, 1981, и EP, 1967]. Я включил в эти сети ученых-естественников и математиков, поскольку структуры их связей тесно переплетаются с философскими. Методология разделения философов на первостепенные, второстепенные и третьестепенные фигуры та же самая, что в гл. 2. Исламские философы ранжированы в соответствии с долей уделенного им внимания (объема текста) в вышеуказанных источниках. Иудейские философы распределены по рангам по тому же принципу на основе работ: [Sirat, 1985; Husik, 1969; Guttman, 1933; Pines, 1967; EP, 1967]. Все эти труды по истории идей написаны недавно и большей частью европейцами; авторами более ранних исторических работ, на которых данные труды основываются, являются Ибн ан-Надим (ок. 990 г.), ал-Бакиллани (1000 г.), ал-Багдади (1030 г.), ал-Газали (1070 г.), аш-Шарастанани (ИЗО г.), Маймонид (1190 г.) и Ибн Халдун (1380 г.).

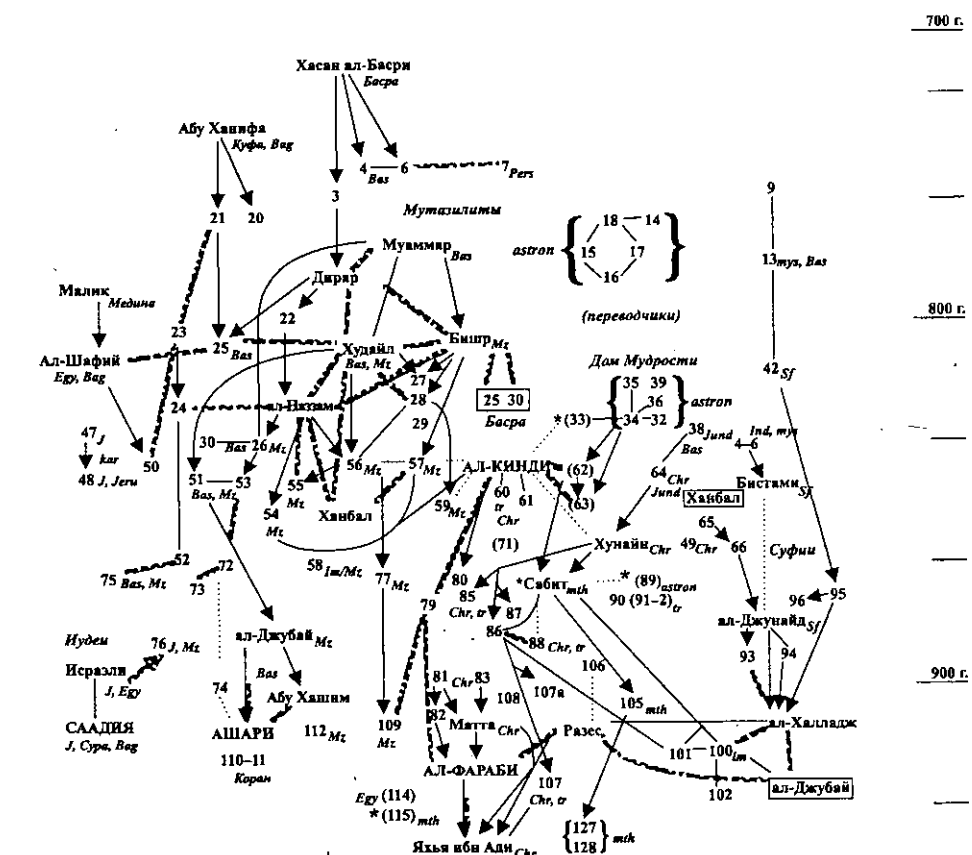


Рис. 8.1. Исламские и иудейские философы и ученые, 700–935 гг.: школы Басры и Багдада (все из Багдада, если нет других пометок)

— = личное знакомство  
 ... = вероятное знакомство  
 → = связь «учитель — ученик»  
 --- = конфликтная связь  
 → = направление критики

ВсЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ  
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)  
 \* = «звезда» науки  
 Mt = мутазилит  
 tr = переводчик  
 Im = имамит  
 Egy = Египет

Строчные = второстепенный философ (имя в скобках) = ученый или математик  
 Jeru = Иерусалим  
 J = иудей  
 mus = мистик  
 Pers = Персия  
 kar = карант, иудейский калам

astron = астроном  
 Ind = Индия  
 Bag = Багдад

Первые проблемы проистекали из религиозной политики. На одном участке интеллектуального фронта велся спор о предопределении и свободной воле, на другом фланге решалась проблема единства Бога вопреки дуализму или антропоморфизму. Предопределение \* стало проблемой благодаря раннему политическому спору о легитимности халифата. Линия властителей халифата установи-

лась насилием и вероломством, и сторонники ряда исламских фракций считали, что по совершении подобных грехов человек перестает быть мусульманином и, соответственно, такого правителя следует свергнуть. Желавшие принять сложившуюся ситуацию склонялись и к признанию аргумента о предопределенности действий халифа; соответственно, свободная воля осуждалась как призыв к восстанию. Уже в 743 г. некоторые защитники идеи свободной воли были казнены халифом. Однако эта связь между политикой и доктриной оказалась неустойчивой. На протяжении нескольких поколений политические следствия данной дилеммы менялись на противоположные; в период 800-х гг. защита мутазилитов свободной воли уже предлагалась халифатом как ортодоксальное учение.

В мечети Басры сформировалась фракция тех, кто в споре о грешниках занимал среднюю позицию по вопросу о том, насколько преданным нужно быть по отношению к грешному халифу. Дальнейший раскол был вызван реакцией на умеренность позиции Хасана ал-Басри в области богословских вопросов; сторонники новой фракции делали настолько сильный упор на предопределенность человеческих действий и всемогущество Бога, что утверждали следующее: действия человека могут быть приписаны ему только в фигуральном смысле. Таким образом, в результате интеллектуальных споров происходил переход на крайние позиции. Следующим шагом стала защита мутазилитами свободной воли — типичная модель интеллектуального развития через эскалацию конфликта между противостоящими позициями. Защитники свободной воли были вынуждены усиливать свою точку зрения и начали утверждать, что Бог не творит зла. Подобное суждение вело к признанию того, что критерии добра и зла не являются конвенциональными или временными. В целях примирения данного положения с представлением о могуществе Бога эти богословы утверждали, что Бог имеет рациональную природу, а моральные законы являются частью соответствующей неизменной сущности разума.

Таков один из путей от благочестия знатоков священных писаний к философской метафизике; с ним сливался другой поток аргументации по поводу единства и атрибутов Бога. Формировавшаяся в Басре и Багдаде фракция мутазилитов вела войну на многих фронтах против соперничавших богословских учений и нападала на дуалистическую позицию зороастризма и манихейства (первый являлся традиционной религией в Персии, ныне завоеванной исламом; второе представляло собой христианскую ересь с центром в Месопотамии), а также на представление о Троице христиан (в большом количестве живших в исламских областях Ирака, Сирии и Египта). В ходе данного спора появлялись доказательства существования единственного Бога, неделимого и лишённого какой-либо множественности. Мутазилиты прославились доказательствами не только единства Бога, но также сотворенности мира и, следовательно, существования Творца. Богословие теперь защищалось посредством рационализма и вступило на тот путь, где сам разум мог быть поставлен выше священного писания и

откровения. Доказательства мутазилитов оптом заимствовались тогдашними иудейскими мыслителями, которые стали первыми заметными иудейскими философами Средних веков.

И мусульманские, и иудейские приверженцы практики *калама*, или рационального богословия, приводили аргументы в пользу согласованности рациональных доказательств и священных текстов. Одновременно мутазилиты столкнулись с оппозицией со стороны фракции исламских знатоков священного писания, что толкнуло их к более бескомпромиссной позиции [Hodgson, 1974, vol. 1, p. 386-389]. Знатоки *хадисов* отстаивали собственную версию священных книг и пытались наряду с Кораном сформировать канон воспоминаний соратников Мухаммада; для сторонников данной позиции священные тексты были превыше всего. Эти книжники критиковали вынесение приговоров в правовых ситуациях на основе личного решения, доктрину свободной воли как ограничение могущества Бога, а также идею Бога как «Единого», противоречащую личным и даже материальным атрибутам Бога, упомянутым в Писании. Рациональные богословы, которые считали чисто метафорическими соответствующие места священного текста, были вынуждены занять более крайние позиции. Принимая язык Аристотеля, они утверждали, что Бог представляет собой субстанцию в виде абсолютного единства и простоты и что помимо его сущности никаких атрибутов не существует.

Теперь защитники *калама* предприняли наступление против ученых — приверженцев <толкования> *хадисов*. Упорядочивая аргументы в пользу единства Бога, каламиты утверждали, что Коран является сотворенным объектом, а не вечной истиной; возвышать же писание до уровня сакрального объекта, совечного Богу, значит впасть в дуализм и даже идолопоклонство. Сторонники данной позиции отвергали статусные притязания приверженцев *хадиса* быть хранителями главного культового объекта ислама. Обвинения и контробвинения в антропоморфизме или богохульстве в конце концов вели к открытой политической борьбе между этими двумя лагерями.

Школа мутазилитов с ясными отличительными чертами формировалась в ходе споров между фракциями сторонников *калама* на протяжении двух поколений от Дирара и его современника Муаммара ибн Аббада в конце 700-х гг. до Абу-л-Хузайла, Бишра ибн ал-Мутамира и ал-Наззама\* сразу после 800 г. Все мутазилиты связаны в сеть учителей, учеников и соперников, разделенную на школы в Басре и Багдаде. Абу-л-Хузайл стал великим систематизатором; он обосновал основные моменты ортодоксального учения мутазилитов, подчеркивая единство и справедливость Бога, а как вывод отсюда — свободную волю. Другие мутазилиты добавили представление о сотворенности Корана и учение о том, что все существует только как атрибуты атомов во времени и должно непрерывно воссоздаваться.

\* Он же Наззам ибн Сайяр (801-837 гг.).

Почему же арабские богословы развивали идеи временного атоизма? Влияние греческих философских текстов в данный период вряд ли является достаточным объяснением<sup>6</sup>. Почему арабы должны были принять учение, которому противостояли все известные им авторитетные греческие авторы? Более того, временной атоизм ни в коем случае не являлся онтологической поддержкой их основной богословской доктрины — защиты свободной воли, поскольку исчезающие атомы требуют постоянного вмешательства Бога. Ни одно из этих внешних влияний, будь то греческие заимствования или богословская политика, не объясняет данной линии интеллектуального развития. По-видимому, произошло следующее. Попытка отстоять идею свободной воли вела к уточнению теории причинности — иначе говоря, возможных способов освободить Бога от прямой ответственности за все происходящее в мире. Разработка другого богословского вопроса — о единстве Бога (и связанной с ним проблемы сотворенности Корана) — вела к анализу понятий субстанций и атрибутов. В результате сочетания этих двух проблем возникло новое интеллектуальное пространство. Теперь

<sup>6</sup> Специалисты по интеллектуальной истории склонны объяснять появление большинства учений <мутакалимов, или> каламитов (рационального богословия *калам*) иноземными влияниями (итоговый обзор см.: [Wolfson, 1976, p. 58-79]), принижая при этом самобытные линии развития. Однако основная аргументация мутазилитов сформировалась до 830 г., а большинство греческих переводов появилось только на протяжении двух последующих поколений. Ранние мутазилиты знали некоторые категории логики Аристотеля, по-видимому почерпнув их из вторых рук — пересказов греческой философии, начавших распространяться в тот период [Fakhry, 1983, p. 8-9; Watt, 1973, p. 154-155, 205, 249]; тем не менее вследствие динамики собственных споров мутазилиты придали понятиям субстанции и акциденции совершенно иную направленность. Демокритовский атоизм в целях опровержения упоминается Аристотелем в его «Физике», однако в период формирования арабского атоизма перевода этого труда, по всей вероятности, еще не было. Важнее всего, что атоизм мутазилитов весьма далек от атоизма Демокрита или Эпикура; устойчивые во времени и протяженные в пространстве физические атомы греков — это не временные моменты мутазилитов. Когда появились действительно ориентирующиеся на Грецию *фаласифа* (философы), они стали спорить именно с атоизмом мутазилитов [Peters, 1968, p. 144]. Напротив, Фахри предполагает, что этот атоизм моментов <времени> заимствован из индийских школ буддизма, индуизма и джайнизма, существовавших в 500 г. н. э. [Fakhry, 1983, p. 33-34]; он упоминает анонимный трактат «Религиозные верования Индии», распространявшийся на арабском языке в конце 700-х гг. — как раз при жизни основателей мутазилитства. Однако джайны сочетали атоизм с весьма отличными от мутазилитского учения доктринами, согласно которым все есть субстанция, в том числе движение, действие и время. В индуистской школе ньяя-вайшешика сочетается атоизм материальных тел с реальностью универсалий, а также субстанциями бесконечного духа (*атмаи*) и бесконечного разума (*манаса*). Временной атоизм в буддийской сарваствиваде наиболее близок к атоизму мутазилитов, однако сарваствивадины отстаивали крайне отличные от мусульманских идей доктрины о том, что «я» — это лишенная реальности пустота, Бог не существует, зато существуют и прошлое, и будущее, и само прекращение существования [Raju, 1985, p. 53, 121, 253-262]. Неправдоподобно, чтобы арабы извлекли только требуемые им аспекты атоизма из данных систем с тесной внутренней связью идей, даже если у арабов и был доступ к такого рода текстам. Карл Поттер делает вывод, что почти нет свидетельств явных заимствований учений между Западом и Востоком ни в ту ни в другую сторону [EIP, 1977, p. 17].

мусульманские философы начали состязаться за внимание через изобретение новых собственных проблем. Рассматривая по отдельности вначале понятие атрибутов, а затем — субстанции, они пришли к атомистическому учению. В тот период уже существовала подлинная интеллектуальная конкуренция. Исламская философия перестала всего лишь отражать различные политические позиции и вышла на самостоятельную стезю.

Питаемая вначале энергией богословских споров, философская аргументация стала более утонченной. Аристотелевские понятия субстанции и акциденции были предметом тщательного изучения на протяжении поколения непосредственно перед 800 г. В Басре Дирар ибн Амр отверг понятие субстанции; он утверждал, что тело является совокупностью акциденций, организованных в некую иерархию; если акциденция уже образована, то она может стать субстратом для других акциденций [Fakhry, 1983, p. 53; Watt, 1973, p. 194-195]. Возможно, внимание Дирара к данной позиции привлек его современник Хишам ибн ал-Хакам (№ 22 в ключе к рис. 8.1); Хишам считал, что не существует различия между субстанцией и акциденцией, поскольку каждая субстанция делима до бесконечности. Хишам принадлежал к явным сторонникам антропоморфизма и защищал буквальное истолкование описаний Бога в Коране; поскольку именно атрибуты (или акциденции) находились в центре проблемы, он стремился все редуцировать к атрибуту. Ряд мутазилитов (например, № 30 на рис. 8.1) принимали ту же позицию. Субстанция растворялась; так возникла характерная для мутазилитов метафизика — временной атомизм.

Дирар также пытался найти определенный способ защиты свободной воли; он считал, что Бог управляет всем происходящим во внешнем мире, но человек, а не Бог, принимает на себя моральную ответственность через внутреннее согласие или несогласие [Fakhry, 1983, p. 48-49]. Решение Дирара вызвало явный спор среди современников, поскольку его критиковали как сторонника детерминизма. Он утверждал, что не существует телесной субстанции, но есть лишь акциденции, а они не могут существовать на протяжении двух последовательных моментов времени; это означает, что акциденции непрерывно воссоздаются Богом. Здесь впервые упоминается временной атомизм, хотя по-прежнему применяемый скорее к атрибутам, а не субстанциям.

Конкурирующую позицию занял Муаммар, еще один богослов из Басры. Отнюдь не устранив идею субстанции, Муаммар утверждал, что Бог дал первоначальное существование телам, создав атомы, из которых они состоят [Wolfson, 1976, p. 158, 560-576; Peters, 1968, p. 144]. В свою очередь, причинами акциденций служат скопления телесных атомов. Таким образом, Бог является только косвенной причиной акциденций и не несет ответственности за наличие в них качеств добра или зла. Для Муаммара человек представляет собой нематериальную, способную к познанию субстанцию, связанную с телом. Свободная воля существует только во внутреннем мире; тело же является частью внешнего ми-



ра — предметом воздействия природной необходимости. Это уже дуализм, до некоторой степени напоминающий дуализм Декарта.

Пока еще Дирар не вводил какую-либо атомарную субстанцию, но лишь атрибуты как временные (недолговечные) атомы. Напротив, Муаммар предлагал некие атомарные субстанции, которые не являются временными атомами, но постоянно существуют после того, как уже были сотворены Богом. Получилось так, что следующее поколение разработало всеохватывающий атомизм. Абу-л-Хузайл, который успешно систематизировал богословскую позицию мутазилитов, выработал убедительный компромисс между онтологическими позициями. Он заявил, что некоторые, но не все, акциденции существуют только в течение некоего момента времени; если им предстоит появиться вновь в последующий момент, то они должны быть заново созданы Богом [Watt, 1985, p. 53; Wolfson, 1976, p. 531-532]. Это применимо прежде всего к акциденциям воли и движения, то есть к тем качествам, которые характеризуют действие в мире и тем самым подразумеваются в вопросе о моральной ответственности. Напротив, вместе со многими другими мутазилитами Абу-л-Хузайл поместил некоторые характеристики физического и духовного мира в категорию длительно существующих акциденций, включающих цвет, жизнь и познание [Fakhry, 1983, p. 54]; вероятно, это было сделано ради сохранения целостности человека в качестве морально ответственного существа, проходящего через ряд моментов времени. Бог обусловливает как длительность, так и разрушение акциденций; подобное суждение в свою очередь поднимало вопрос, являются ли длительность и разрушение сами по себе акциденциями, существующими в некоем пространственном субстрате. Ставились вторичные метафизические проблемы, так что темой споров становился онтологический статус понятий существования и изменения.

В том же поколении в Багдаде формировалась соперничающая школа мутазилитов во главе с Бишром ал-Мутамиром, учеником Муаммара. Бишр предложил более реалистический вариант онтологии временного атомизма. Даже если Бог непрерывно вмешивается в процесс создания и разрушения атрибутов, каждый акт создания чего-либо существующего предполагает некую реальную длительность и каждое разрушение также является неким реальным действием [Wolfson, 1976, p. 522-543]. Бог создает эти временные атомы из ничего. Однако (согласно более поздним комментариям) сторонники мутазилитской школы утверждали, что «ничто» представляет собой также некое субстанциональное «не-что»; здесь подразумевается, что Бог создает вещи из какой-то уже существующей материи.

Позиция атомизма еще не устоялась окончательно. Наиболее радикальный из мутазилитов ал-Наззам поддерживал критику Дираром понятия субстанции. Ал-Наззам утверждал, что субстанция не существует, поскольку она может быть делима до бесконечности. Более умеренные мутазилиты приняли данный аргумент только отчасти; они пытались свести атрибуты к моментам времени, без

длительности, и редуцировать субстанцию к атомам (хотя и обсуждали при этом, имеют атомы размер или нет). Ал-Наззам продвинулся дальше и занял позицию крайнего временного феноменализма: не существует ничего, кроме акциденций, и ни одна из них не является длительной. Все остальные акциденции сводятся к акциденции движения, которая по сути своей имеет преходящий характер [Fakhry, 1983, р. 49-51, 215-216; Wolfson, 1976, р. 514-517]. Позиция ал-Наззама напоминала точку зрения Гераклита и вела к трудностям, схожим с теми, что были подняты элеатами. Если расстояние состоит из бесконечного числа точек, как возможно все их пройти и прибыть куда-либо? Ал-Наззам попытался преодолеть этот схожий с зеноновскими парадокс, вводя некий процесс «скачков» из одной атомарной точки в другую через промежуточные точки. Его учение о вечном движении также вызывало трудности при объяснении видимого состояния покоя тел, остающихся на одном месте; ал-Наззам для преодоления указанной трудности предложил следующий аргумент: покой состоит из тел, которые дважды последовательно перемещаются в одно и то же место.

Ал-Наззам принадлежал к числу наиболее творческих философов и, кроме того, наиболее крайних; по вопросу о сотворенности Корана он утверждал, что Коран не может даже отдаленно напоминать запредельное слово Божие [Wolfson, 1976, р. 274-275]. Ал-Наззам умер как раз накануне глубокого кризиса школы мутазилитов, в ходе которого они утратили политическое покровительство и стали считаться противниками ортодоксального учения. На учение ал-Наззама одновременно нападали как ортодоксальные мутазилиты, так и знатоки писания. По-видимому, у него не было учеников, которые следовали бы его доктринам; мутазилиты объединились для защиты более умеренного атоизма. В некоторых версиях временного атоизма также утверждалось, что атомы являются носителями акциденций, которые существуют наподобие идей Платона — вне царства времени [Fakhry, 1983, р. 216]. В последующих доктринах еще предстояло обсуждать, есть ли акциденции помимо существующих как временные атомы, постоянно воссоздаваемые Богом. Неясно, считал ли Абу-л-Хузайл, что субстанции, как и акциденции, являются атомарными мгновениями времени; но к началу 900-х гг. багдадский мутазилит ал-Каби (№ 109 на рис. 8.1) утверждал, что каждая субстанция и акциденция должны в каждый момент времени заново создаваться Богом [Watt, 1973, р. 301-302]. Такой упор на прямую причинность со стороны Бога увеличивал нагрузку на учение о свободной воле. В этот период отделился лагерь ашаритов, создав более респектабельную в политическом отношении версию временного атоизма мутазилитов.

### ***Знатоки писания как антирационалисты***

Исламская мысль ни в коем случае не была изначально консервативной и ориентированной на священное писание. Сторонники буквального истолкования

священных текстов формировались постепенно, в ходе процесса поляризации относительно рациональных богословов. В Исламской империи повсюду существовали сотни школ специалистов по толкованию священного писания, приспособивших религиозный закон к местным потребностям [Makdisi, 1981, p. 9]. Практическая направленность делала их работу сравнительно конкретной и антиинтеллектуальной; абстрактные богословские вопросы не были основным предметом их интереса, по крайней мере, до того, как эти темы приобретали политическую значимость. Появившиеся в мечети Басры и позднее в Багдаде рациональные богословы первоначально принадлежали к тем же образованным *уলাম*, отчасти ученым, отчасти знатокам писаний. Некоторые из них попали в сеть аргументации, вытеснявшей политически значимые проблемы на абстрактный уровень и, следовательно, в область философских построений, которые привлекали внимание сами по себе; другие авторы, включая многих последователей самого Хасана ал-Басри, присоединились к специалистам по *хадисам*. Возникшая полемика между данными фракциями постепенно привела к тому, что ряд школ коранического права обрели большую значимость по сравнению с остальными, поскольку были сосредоточены на более крупных вопросах исламской ортодоксии. Разрозненные местные школы начали превращаться в нечто вроде политических партий суннитов — сторонников режима, причем несколько прошедших отсеб позиций концентрировались вокруг наиболее успешных школ права.

Первоначальная позиция данных школ не обязательно состояла в жестком следовании писанию. Первой знаменитой школой, организованной в Багдаде поколением середины 700-х гг., стали ханифиты — последователи Абу Ханифы, который занимал сравнительно мягкую политически компромиссную позицию относительно легитимной преемственности в халифате и придерживался умеренных взглядов по вопросу о предопределении. Формирующееся движение мутазилитов склонялось к заключению союзов с этой школой права. В следующем поколении обозначилась реакция во главе с Маликом ибн Анасом (в Медине, городе Мухаммада), основателем движения маликитов, занявшим воинственно буквалистскую позицию против рациональных богословов. Однако аш-Шафий, ученик самого Малика, основал более умеренную линию преемственности (шафии-тов); они смягчили подчеркнутую приверженность кораническому буквализму и санкционировали использование не только Корана, но также *хадисов* — преданий о жизни Пророка, — которые могли быть положены в основу толкования. Воодушевленные, несомненно, энергией этого спора представители поколения аш-Шафийя проделали основную работу по формированию канонического собрания *хадисов* (см. № 68 и 69 на рис. 8.1). В качестве противовеса появилась четвертая из основных школ права — ханбалиты (последователи Ибн Ханбалы); они использовали *хадисы* для подкрепления традиционалистских взглядов и воинственно критиковали рациональных богословов.

На протяжении этих поколений, как правило, чередовались либеральные и консервативные импульсы, причем консерваторы появлялись позже как реакция на либеральную позицию. Поворотный момент наступил в связи с решающей битвой либералов за политическую власть. Аббасиды захватили власть в халифате военным путем, и ее легитимность (так же как в предыдущем халифате Омейядов) ставилась под сомнение различными фракциями. Халифы обдумывали различные пути религиозной легитимации; временами они предлагали союзничество шиитам и привлекали их в свою администрацию, временами поддерживали суннитов — знатоков писания, а иногда покровительствовали тем, кто практиковал *конам* [Lapidus, 1988, p. 123-125; Massignon, 1982, p. 250-254]. В начале 800-х гг. государство Аббасидов достигло пика экономического процветания и военной мощи. Отвернувшись от консервативных приверженцев Корана, которых поддерживал его предшественник Харун ар-Рашид, могущественный халиф ал-Мамун начал устанавливать теократическое правление, ставя во главу угла доктрины мутазилитов. Одним из главных пунктов стало учение о том, что Коран сотворен и не является вечным аспектом божественной сущности. Усиление подобной политики уменьшило бы независимость знатоков и хранителей Корана и оправдало вмешательство халифа в порядок толкования религиозного закона.

Исламские историки трактуют упомянутый эпизод как «инквизицию». Данный уничижительный термин объясняется полным и позорным провалом этой попытки. При халифе ар-Рашиде (годы правления 786-809) вводились много рода запреты — в пользу формировавшейся школы *хадиса* и против *калама*, причем глава багдадских мутазилитов Бишр ал-Мутамир был посажен в тюрьму [Watt, 1985, p. 53; Hodgson, 1974, vol. 1, p. 388-389]. В 827 г. халиф ал-Мамун попытался заставить религиозных ученых принять доктрину сотворенного Корана; ал-Мамун умер в 833 г., и его преемники с перерывами продолжали ту же политику в течение 20 лет. Большинство *улама* поддались политическому давлению халифов, но существовала и упорная оппозиция, которую возглавил Ибн Ханбал, наиболее выдающийся специалист в области *хадисов*, действовавший в самой столице — Багдаде. Ибн Ханбал, претерпев заключение и угрозы казни, стал героем для консерваторов. Наконец в 847 г. халиф ал-Мутаваккил капитулировал перед политической оппозицией и оставил попытки ввести в качестве официальной доктрины богословское учение мутазилитов. В свою очередь, торжествовавшие победу ханбалиты попытались навязать всем собственную позицию. В последующих поколениях ханбалиты стали одной из ведущих школ права и надежной опорой консерваторов в интеллектуальном пространстве; они добились лидерства, критикуя умеренных богословов, а также тех, кто занимался философией<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Отчасти такой ход событий вызван политической деятельностью мутазилитов. Первоначально мутазилиты нападали главным образом на дуалистов, а не на фракцию толкователей *хадисов*; в результате альянса мутазилитов с Аббасидами был подавлен характерный для прежнего персидского

Поражение «политики инквизиции» стало поворотным моментом для структуры исламской религии, а также интеллектуальной жизни в целом. Если бы халиф одержал победу, ислам мог бы осуществить переход к более централизованной и бюрократической церкви, в меньшей степени опиравшейся на местных *улама*. Рациональное богословие скорее приняло бы институциональную форму и не оказалось бы отеснено в маргинальную сферу. Интеллектуальные структуры могли бы иметь большее сходство с институтами христианской церкви, сильнее центрированными на рациональном богословии (теологии), чем на приверженности писанию, а также на разработке философских приложений теологии. Изначально основанная на богословии исламская философия на протяжении ранних поколений развивалась в соответствии с собственной динамикой; разрабатывались атомарный окказионализм, теории свободной воли и причинности, доказательства существования и природы Бога, теории времени и движения, различения между первичными и вторичными качествами. В данный период вспыхивает интерес к темам, которые мы обычно связываем с именами Зенона и Гераклита, а затем с последователями Декарта. Иначе говоря, исламская философия в этот момент развивалась подобно греческой и европейской до господства идей Платона и Аристотеля и после того, как их учения были отброшены. Творчество еще не прекратилось, поскольку не иссяк питающий его конфликт, причем сдвиги в структурах внешнего обеспечения приводили к перегруппировке позиций на протяжении нескольких последующих поколений и тем самым к реорганизации интеллектуального пространства, порождавшей новшества. Однако центр тяжести все более смещался к стану консерваторов. Мутазилиды продолжали существовать на протяжении нескольких столетий<sup>8</sup>, но они застыли в своей оборонительной позиции, из которой уже утекла творческая энергия. Упадок мутазилидов освободил некоторое пространство в интеллектуальном поле; именно этот вакуум начал теперь заполняться путем заимствования греческих идей. Заимствование является менее творческим, чем самостоятельные построения. То, что с точки зрения евроцентристской истории рассматривается как единственно заслуживающая внимания тема, в те времена было упадком творчества в исламских сетях.

режима зороастризм, а также его манихейское ответвление, процветавшее с 200-х гг. н. э. в Месопотамии и христианском Средиземноморье [Hodgson, 1974, vol. 1, p. 385]. Каламитская религиозная политика продолжалась в том же направлении, даже когда халиф стал благоволить к фракции толкователей *хадисов*; оказывается, еще в эпоху ал-Мамуна зороастрийцы составляли 20% населения Багдада, но двумя поколениями позже их доля сократилась до 2% [Massignon, 1982, p. 241]. Свертывание религиозного плюрализма, свойственного ранней исламской империи, происходило одновременно с захватом консервативной ортодоксией контроля над мировоззрением населения

В начале 1100-х гг. мутазилиды еще существовали (№208 из ключа к рис. 8.3 — вот последний мутазилид, достаточно заметный для включения в сетевую схему). Позиция мутазилидов сохранялась и в дальнейшем благодаря подхватившим ее иудеям-караимам.

### Заимствования из чужеземной философии

Как раз когда мутазилиты переживали решающую политическую битву и последующий кризис, предпринимались совместные усилия для заимствования исламским миром «древнего учения» в виде греческой науки и философии. Именно в этот период — поколение середины 800-х гг. — в Багдаде распространилась сеть переводчиков и комментаторов. Отдельные и случайные переводы греческих текстов появлялись еще раньше; кроме того, повсюду на окраинах длительное время существовали школы христианских и других неисламских ученых. Однако в их работе не было новизны, и она не привлекала внимания. В 830 г. халиф ал-Мамун — тот самый, кто пытался ввести «инквизицию» с позиций богословского учения мутазилитов, — создал в столице Дом Мудрости, переводческое учреждение, которое поддерживало многих ученых<sup>9</sup>. На протяжении трех последующих поколений в данной сети активно переводились труды по греческому естествознанию, математике, логике и философии.

Следует подчеркнуть, что эта группа не имела прямого отношения к исламской интеллектуальной жизни. Большинство ее представителей являлись немусульманами; среди них были христиане-несторианцы (отлученная секта, которая около 430 г. н. э. покинула Византийскую империю и переместилась в Персию), несколько иаковитов (вариант монофизитской ереси в Сирии середины 500-х гг.), сабеи — последователи древнего вавилонского движения почитателей звезд, отдельные зороастрийцы<sup>10</sup>. Переводчики не принимали участия в спорах между *улама* по поводу богословско-философских проблем. Вначале они занимали нишу носителей практических умений — придворных лекарей, астрологов и астрономов. Поскольку обучение данным профессиям осуществлялось через личное ученичество, эта группа отчасти занималась передачей идей и текстов. Как только в Багдаде собралась критическая масса таких специалистов, среди них началась обычная интеллектуальная борьба за внимание, в данном случае сосредоточенная вокруг своего специфического культурного капитала и доступа к письменным традициям. Здесь притязания на славу основывались не на оригинальности собственного творчества, но на обладании большим количеством текстов и в конечном счете лучшими переводами.

<sup>9</sup> С конца 700-х гг. в Багдаде уже имелись придворные астрономы и астрологи, включая иноземцев из Индии, Персии и Центральной Азии (см. № 14-18 и 32-38 на рис. 8.1).

О несторианцах и иаковитах см.: [Latourette, 1975, p. 167-169, 282-283]. В Багдаде находился своего рода штаб несторианцев. Ислам заполучил империю не в результате священной войны за веру, а потому, что стремление обратить арабов в мусульманство привело к пограничным стычкам с соседними государствами; затем исламу досталось «наследство» могущества, появившееся в результате геополитического вакуума после разрушительных войн между Византийской и Персидской империями [Lapidus, 1988, p. 38-43]. Вначале почти не предпринималось попыток обращать покоренные народы, так что в большинстве мусульманских городов за пределами Аравии имелось весьма значительное немусульманское население. Данная религиозная политика <веротерпимости> стала заметно меняться на противоположную только после 900 г.

Таким образом, заимствуемые естествознание, медицина и математика являлись религиозно нейтральными. Но с ними формировалась иная, помимо карьеры мусульманского религиозного ученого, профессиональная основа для интеллектуалов — в первую очередь в качестве придворного лекаря или астролога. Позже мы обнаружим, что многие знаменитые мусульманские представители *фалсафа*, от ар-Рази и Ибн Сины до Ибн Рушда (Аверроэса) и Абу-л-Бараката, были врачами. Философское творчество носителей данных социальных ролей появилось только после завершения переводческого движения. Для ранних поколений заимствования идей заменяли творчество.

Главной областью, где такой замены не произошло, были математика и астрономия. В первом поколении деятелей Дома Мудрости появился ал-Хорезми, выходец из семьи зороастрийцев. Им был создан термин *ал-джабр*, переданный европейцами как «алгебра», причем термин «алгоритм» был образован из его имени; ал-Хорезми сформулировал основные принципы решения уравнений первой и второй степени. Поколением позже сторонниусабеев Сабит ибн Курра разрабатывал версии интегрального исчисления, сферической тригонометрии, аналитической и неевклидовой геометрии, а также реформировал астрономию Птолемея [DSB, 1981, vol. 7, p. 358-365; vol. 13, p. 288-292]. Были сделаны переводы греческих математиков от Евклида и Архимеда до Плутарха и Диофанта, а также естественнонаучных трудов Аристотеля и Галена. Потрясает то, что области, в которых имело место творчество, не сводились к тем, где просто вводились престижные греческие тексты; скорее, творчество возникало там, где происходило межкультурное пересечение с заимствованиями из Индии, — особенно не в виде перевода текстов, а практического знания. Так, Сабит ибн Курра начинал как меняла в Харране [DSB, 1981, vol. 13, p. 288], а иранец из дельты Окса\* ал-Хорезми, как выясняется, ввел индийскую десятичную систему цифр (имеется в виду то, что европейцы называют арабскими цифрами). Единый источник заимствований, как правило, душит творчество; эта опасность была преодолена с помощью множественных и разнородных источников заимствований, которые дали начало новому творческому состязанию и новым сочетаниям идей.

Научное творчество оставалось во многом изолированным от философии. Однако греческий культурный капитал выплескивался теперь в сферу деятельности арабских интеллектуалов. Первым воспользовался этим преимуществом ал-Кинди, который оказался ближе всех к месту действия, будучи по должности придворным надзирателем над багдадскими переводчиками. Результат его трудов не был особенно оригинальным; он популяризировал на арабском языке греческую образованность, создавая ряд энциклопедических трактатов по всем наукам, не пропуская также логику и философию. Ал-Кинди поддерживал контакты с багдадской школой мутазилитов — они тогда находились в расцвете своего

\* Оке — древнее название реки Амударьи.

политического господства — и пытался приспособить греческую философию к мусульманским богословским вопросам. Судя по названиям его книг, он писал на такие мутазилитские темы, как атомы, сущности тел и единство Бога [Watt, 1973, р. 207-208]. Собственная позиция ал-Кинди была во многом неоплатонической, но видоизменялась с целью защиты богословских учений о сотворении мира из ничего, возможности чудес и пророчеств и конечного разрушения мира Богом. Позиция ал-Кинди являлась по существу эклектичной и не была принята ни богословами, ни гречески ориентированными *фаласифа*. Когда после 900 г. сформировалась самостоятельная позиция *фаласифа*, она упрочила свое положение в качестве оппозиции привязанному к конкретным символам богословию, восприняв учение неоплатонизма, которое отстаивал ал-Фараби. К тому времени значимость ал-Кинди сошла на нет, а период перевода греческих текстов в основном завершился.

### **Суфийский культ религиозного опыта**

То, что позднее стало известно как суфии (от *суф*, шерстяное одеяние, которое носили странствующие аскеты), начало формироваться в 700-800-х гг. в ходе обособления людей, стремящихся к переживанию религиозного экстаза, от учителей из официальных мечетей. Часть таких людей являлась странствующими проповедниками; другие — сторонниками особо строгого ритуала, совершавшими паломничество к святым местам, на каждом шагу долгого пути произнося молитвы; некоторые были визионерами, притязавшими на обладание опытом связи с божественным или на особое вдохновение. В этот период не делалось упора на практику медитации или систематические методы получения видений. Распространенной темой стал аскетизм, оставление имущества и странствия в нищете наряду с практикой сексуального воздержания; хотя у суфиев обычно не было монашеской организации, позднее появилось несколько попыток такого рода, вроде созданного ал-Газали духовного сообщества в Персии. В ранний период аскетизм как символ особой религиозной приверженности широко распространялся среди представителей различных позиций, включая некоторых знаменитых мутазилитов. Позднее, когда суфизм стал массовым движением, он, как правило, был организован в виде мирских братств; их участниками становились обычные миряне, которые занимались торговлей, но периодически встречались для религиозных посвящений и других практик.

Суфизм никогда организационно не порывал с общепринятыми структурами исламского общества и религии; он давал возможность появления дополнительных сообществ, в которых могли участвовать мужчины любого рода занятий (и в редких случаях женщины). Общей темой этого начального периода движения суфиев стал упор на личный религиозный опыт помимо совместных публичных ритуалов, таких как молитвы пять раз в день в мечетях и другие обряды. Более



радикальные суфии доводили эту позицию до крайних форм, отвергая все ритуалы и общепринятые установления: с этой точки зрения показные паломничества в Мекку ничего не значили, и человек мог бы нарушать даже самые священные правила ради демонстрации своей внутренней приверженности духовному уровню, выходящему за пределы всего видимого.

Данная тенденция суфизма заняла в интеллектуальном пространстве позицию, противоположную по отношению к знатокам писания из юридических школ и особенно собирателям *хадисов*. Неудивительно, что обнаруживается полемика между архиконсервативным Ибн Ханбалом и ал-Мухасибид (№ 65 на рис. 8.1), способствовавшим отделению суфизма от благочестивого аскетизма и превращению суфизма в подлинный мистицизм. В том же поколении (середина 800-х гг.) мы находим в Багдаде еще более радикального суфия ал-Бистами; под влиянием индийского учителя он демонстрировал свою тождественность с Богом, произнося слова: «Слава мне, как велика моя слава!». Такие крайние высказывания могли сходить с рук, хотя и с трудом, в период обострения борьбы между мутазилитами и их противниками после поражения «инквизиции». Даже несмотря на свою неистовость, суфизм стал обретать собственные организационные формы. Как мы видим на рис. 8.1, выдающиеся суфии были связаны линиями преемственности и сосредоточивались в основных центрах интеллектуального внимания — в Басре и Багдаде; они являлись частью процесса разделения пространства интеллектуального внимания. Ведущая фигура конца 800-х гг., ал-Джунайд, близок и к ал-Бистами, и к ал-Мухасибид; он объединил суфизм посредством аналитической и аргументированной теософии. Его же учеником был знаменитый ал-Халладж, который обучался во всех суфийских сетях, вел споры с мутазилитами и поддерживал личные контакты с ар-Рази (Разесом)\*, философом-еретиком.

Радикальные суфии, будучи врагами знатоков писания, могли заключать союзы со всевозможными интеллектуальными позициями. И неоплатоник Ибн Сина, и противник философии ал-Газали могли иметь суфийских учителей и контактировать с суфиями; мы также обнаруживаем, что Ибн Массара (№ 1 на рис. 8.4), первый мусульманский философ Испании, создает школу для преподавания как богословия мутазилитов, так и суфизма. Дело заключается в том, что суфизм не имел какого-либо твердого доктринального ядра; он представлял собой просто организованный поток религиозной энергии всего исламского общества на основе весьма разнообразных способов выражения народного почтения к религиозному благочестию, а также политически обусловленного недоверия к официальным формам религиозного ритуала. Истолкование этого широкого религиозного опыта зависело от структур разделения интеллектуального мира в каждый конкретный период. Мистический опыт, возможно имеющий трансин-

\* Rhazes — латинский вариант полного имени: Абу Бакр ар-Рази Мухаммад бен Захария.

теллектуальный характер, всегда толкуется в терминах идей, создаваемых в определенных исторических сетях интеллектуального сообщества.

Радикально настроенный ал-Халладж кратко излагает конкретную интерпретацию мистицизма суфиев [Massignon, 1982]. Она представляет собой философское созерцание мира, увенчанного божественной реальностью превыше слов и понятий; по сравнению с этой реальностью сам мир является нереальным, так что индивид, приобретая опыт такого видения, полностью перестает чувствовать раздвоенность и поглощается божественным светом и силой. В 922 г. разгневанные власти ответили на притязания ал-Халладжа с ритуальным неистовством, калеча, пытая, распиная и сжигая его тело, в то время как он истступленно взывал с креста к багдадской толпе: «Я есть Истина!» При всей чудовищности этой драмы, она является продуктом социальной структуры данного интеллектуального пространства. Ал-Халладж не бежал на окраину исламского общества ради приобретения в далеком уединении своего мистического единства; он бросил вызов исламской религиозной власти в ее столице. Он не был вдохновенным безумцем, но являлся прямым учеником линий преемственности наиболее значительных суфиев. На рис. 8.1 мы видим, как сети суфиев, которые создавались на протяжении пяти поколений, объединяются в фигуре ал-Халладжа. Он также был интеллектуальным космополитом, связанным со всеми значительными фракциями своего времени. Даже само его учение — крайний и ориентированный на личность пантеизм — представляло собой версию неоплатонизма; последний как раз в это время становился доминирующей позицией среди *фаласифа*. Необычайная самоуверенность ал-Халладжа, которая привела его к намеренному мученичеству, выражала выплеск эмоциональной энергии через край в тот период, когда интеллектуальное сообщество ислама было максимально сфокусированным.

### Перегруппировка фракций В 900-е гг.

Начало 900-х гг. было периодом вызревания всех структурных тенденций интеллектуальной жизни. На рис. 8.1 и 8.2 мы замечаем в этом поколении две первые фигуры, достигшие подлинного господства в исламской философии, — ал-Фараби и ал-Ашари, первого выдающегося иудаистского философа — Саадия<sup>11</sup>; наряду со множеством заметных второстепенных фигур, включая Абу Бакра ар-Рази (Разеса)<sup>12</sup>, — самого значительного светского и антирелигиозного

<sup>11</sup> Иудейские философы распределены по рангам друг относительно друга, отдельно от мусульманских философов! Таким образом, здесь не подразумевается, что степень значимости Саадия бен Йозефа — того же уровня, как у его современников-мусульман, господствовавших в том же самом пространстве интеллектуального внимания.

Я использую латинское имя Разес, чтобы отличить его от Фахра ад-Дин ар-Рази (Фахруддина Рази), жившего восемью поколениями позже.

философа, суфийского экстремиста ал-Халладжа, а также заметных логиков (Матта), тех, кто развивал рациональное богословие (ал-Матуриди), и последнего творческого мутазилиста (Абу Хашима). В этом поколении также произошло событие, сыгравшее решающую политическую роль для исламского богословия: имамиты, давние претенденты на власть в халифате, вышли из состава активной политической оппозиции, сформулировав учение о скрытом Имаме; из их учения следовало, что внутренняя вера в течение неопределенного будущего будет заменять политический активизм. Если мы отделим иудейские позиции (поскольку они игнорировались мусульманами и в любом случае были сходны с позициями мусульманских фракций), то по-прежнему обнаружим семь или восемь отличных друг от друга позиций, ведущих борьбу за внимание в интеллектуальном пространстве (см. рис. 8.2). Такое количество уже является нагрузкой на предельно возможные значения по закону малых чисел, и неудивительно, что лишь немногие из этих позиций были успешно переданы последующим поколениям.

Большинство этих мыслителей находилось в Багдаде. Интеллектуальная деятельность в Басре была на последнем издыхании; к концу столетия ее линии преемственности переместились в Нишапур, далеко на восток в Персию. Багдад держался еще несколько поколений, но затем местные философы начали терпеть от антиинтеллектуальных сил одно поражение за другим. Уже к концу 900-х гг. некоторые города Персии, такие как Рей (вблизи современного Тегерана), превращались в конкурирующие центры, а следовательно, творчество становилось все более рассеянным в пространстве, причем не только в Персии, но и в Центральной Азии (Хорезм и Афганистан), а также по средиземноморскому побережью, где Каир, Дамаск и Алеппо в отдельные периоды достигали видного положения. В последующие столетия в связи с географической рассредоточенностью философские сети стали менее плотными и сфокусированными, а творчество в них — более редким.

К началу 900-х гг. в основном завершилась эра переводов, характерная для линии греческой философии — *фалсафа*. До сих пор философами и логиками, защищавшими эту позицию, почти всегда были немусульмане — христиане наряду с некоторыми приверженцами сабеизма (вавилонской традиции поклонения звездам) из числа астрономов-математиков. Поскольку двор больше не покровительствовал переводам, основной формой социальной поддержки для *фалсафа* стала практическая медицина. В античной Греции врач не только отвечал за исцеление больного, но являлся публичной фигурой; доказательство своей правоты и чтение лекций служило главным способом легитимации медицины в тот период, когда она была не особенно эффективной. Этот стиль перенесли в исламскую среду. Исаак Ибраэли, первый заметный иудаистский философ-космополит, служил придворным лекарем в Тунисе. Его книги по медицине, переведенные с арабского на иврит и латынь, оказались более знамениты, чем его труды по

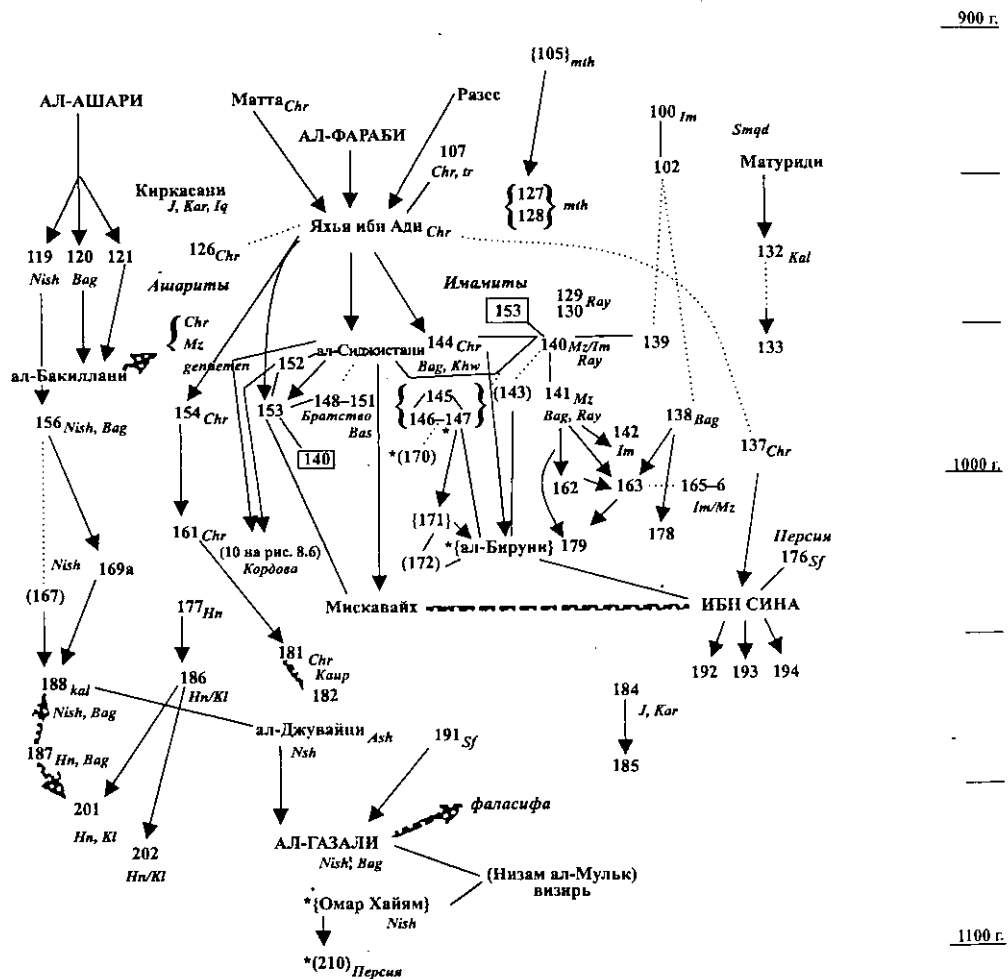


Рис. 8.2. Ашариты, греческие фаласифа и синтетические учения Ибн Сины и ал-Газали. 935–1100 гг.

— = личное знакомство  
 ..... = вероятное знакомство  
 —→ = направление критики

→ = связь «учитель — ученик»  
 - - - = конфликтная связь

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ  
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)  
 {имя или номер в фигурных скобках} = ученый или математик  
*mith* = математик  
*Mz* = мутазилит  
*Im* = инамит  
*Smqd* = Самарканд  
*Bag* = Багдад  
*Ray* = Рей (Северный Иран)  
*Chr* = христианин  
*Ash* = ашарит  
*Hn* = ханбалит  
*Iq* = Ирак  
*Khv* = Хорезм (дельта Окса)

Строчные = второстепенный философ  
 \* = «звезда» науки  
 (имя в скобках) = нефилософ  
*J* = иудей  
*Sf* = суфий  
*Kar* = карнит, иудейский аналог *калама*  
*Bas* = Басра  
*Nish* = Нишапур (Восточный Иран)  
*kal* = *калам*, рациональная теология

философии; именно благодаря первым его имя в философии стало известным. То же самое произошло с другим врачом — Ибн Синой.

Логика Галена и Аристотеля представляла собой часть врачебной подготовки и областью разработки значительной части идейных новшеств *фсишсифа*. Логика понималась весьма широко как средство классификации познавательных дисциплин, а также изучения способов проявления реальности наряду с построением аргументов<sup>13</sup>. Врач Абу Бишр Матта и его ученик ал-Фараби, а затем ученик последнего Яхья ибн Ади (еще один врач) развивали логические достижения багдадской школы; двумя поколениями позже Ибн Сина создаст наиболее полный в то время логический трактат.

Ал-Фараби являлся одним из немногих мусульман в этой группе и отличался тем, что переводил ее культурный капитал в исламскую терминологию. Имея независимое состояние и возможность спокойно жить без дворцового покровительства, он посвятил себя собиранию всего того, что можно было извлечь из космополитической сети; он повсюду искал выдающихся учителей и добрался даже до Византии. Ал-Фараби представляет собой кульминацию исламского заимствования чужеземных идей. Он сделал обзоры всех доступных греческих работ и упорядочил все естественные науки, что было главным интересом багдадских переводчиков, систематически укладывавших все в неоплатоническую иерархию эманаций. Ал-Фараби наиболее оригинальным образом приспособил идеи «Государства» Платона к исламским условиям: Пророк, как глава ислама, является подлинным царем-философом; так же как вселенная формируется через эманации из абсолютного Единого, так и последующие ранги политической иерархии проистекают из политического главенства. Ал-Фараби подразумевает, что после Пророка лидерство передается существу следующего уровня с более слабыми качествами и силами. Неопределенность и расплывчатость формулировок ал-Фараби означает, возможно, их преднамеренную обращенность ко всем <религиозно-политическим> фракциям; «главой второго уровня» мог с одинаковым успехом быть халиф, *улалиш* или даже Имам шиитов. Отличительными особенностями ал-Фараби являются политическая осторожность и уклонение от богословских споров. Его неоплатонизм представляет собой религию разума, сочетающую натурализм естественных наук с наиболее абстрактной и общей формой ислама, которой он мог придерживаться, оставаясь в безопасности.

<sup>13</sup> [Rescher, 1964.] Логика Аристотеля — это логика классов, а столками развивалась логика предложений. В багдадской школе логики соответствующие идеи были почерпнуты из работ Галена и комментариев на труды Аристотеля, позже развиты и распространены на более широкие области. Споры шли относительно природы возможного. Матта и ал-Фараби разрабатывали условные силлогизмы; ал-Фараби занимался общими и частными предикатами, а также квантификацией предикатов. Он вместе с Яхьей ибн Ади заимствовал из александрийской логики проблему универсалий, а также попытался свести 10 категорий Аристотеля к субстанции и разным видам случаев <ее проявления>

Почему именно эта религия разума начала господствовать в сети философов? Развитию сети в таком направлении способствовали внешние политические силы. Ислам, бывший первоначально религией арабов, навязывался покоренным народам, которых принуждали к обращению. Зороастризм уже был запрещен и к 800-м гг. почти уничтожен. В 932-934 гг. халиф, начал преследовать сабеев, и последние из них, представленные в естественнонаучной сети (особенно № 105 и 127 в ключе к рис. 8.2), обратились в ислам. Давление на христиан постоянно усиливалось, хотя мы еще обнаруживаем их в сети последователей Яхъя ибн Ади вплоть до следующего столетия. У мусульманских интеллектуалов — членов данных кружков не было резона отстаивать христианство или любую другую религию; структурное местоположение склоняло их к позиции осторожного нейтралитета. Вольнодумец ар-Раванди занял наиболее опасную позицию, требуя самостоятельности науки как высшей по отношению к религии. Ар-Рази, современник ал-Фараби, еще более открыто отвергал враждебные друг другу религиозные секты; он утверждал, что пророчество избыточно по отношению к свету разума и на самом деле является причиной насилия между религиозными соперниками [Fakhry, 1983, p. 105]. Ар-Рази, один из первых мусульман среди врачевой элиты, работал в русле деятельности космополитических сообществ, пересекавшихся в Багдаде, которые заимствовали идеи как из Индии, так и Греции. Ар-Рази постулировал следующую систему совечных принципов: атомы, постоянно движущиеся в пустоте, души, переживающие цикл рождений, и Бог-творец, приводящий в движение эти предсуществующие компоненты. Эклектический синтез Ар-Рази был осужден всеми сторонами; в поколении учеников его учеников эти идеи подхватила еще одна еретическая группа — тайное «Братство Чистоты».

Ал-Фараби стремился строить политически безопасную философию, избегая династических пристрастий, неотъемлемо присущих различным богословским учениям суннитов и шиитов. Таким образом, он смещался на территорию мутазилитов с их ранними попытками разработать религию разума и занять нейтральную позицию по отношению к династическим вопросам. Однако теперь усилившиеся противники начали обвинять мутазилитов в ереси. Это было последнее поколение с каким-либо творческим вкладом в области философии. Другие авторы, практиковавшие *калам*, особенно заметно — ар-Ашари и его последователи, отступали на более консервативные позиции. Неоплатонизм ал-Фараби принадлежит к типу творчества, движимого изменением структуры; такого рода творчество, возникая, заполняет освобождающуюся ячейку интеллектуального пространства по мере разрушения социальных основ соответствующей фракции под воздействием внешних политических сил. Ал-Фараби, подобно ал-Кинди до него, не добился внимания своих современников в сетях мусульманского богословия. Это обеспечивало ему некую безопасность; однако он бежал однажды из Багдада, чтобы избежать политических неприятностей. Поскольку христиане исчезали, а мутазилиты ослабевали с каждым последующим поколением, филосо-

фия ал-Фараби оказалась единственной, которая уцелела и процветала. Позднее *фстасифа*, а также их противники стали считать ал-Фараби наиболее выдающимся мыслителем.

### **Консервативная направленность кристаллизации рационального богословия**

По-видимому, в начале 900-х гг. потрясающей новостью для мусульманских интеллектуалов стал раскол в лагере мутазилитов. В 912 г. о своем выходе из рядов мутазилитов и примирении с представителями *хадуса* объявил ал-Ашари, ученик ал-Джуббаи, главы школы в Басре. Теперь ал-Ашари признавал несотворенность Корана; он использовал различие сущности и существования и парировал возражения против данной позиции, указывая, что хотя каждая конкретная копия Корана сотворена, его сущность вечна. Отчасти переход был вызван личным негодованием ал-Ашари, поскольку как раз в это время школу в Басре возглавил сын ал-Джуббаи — утонченный метафизик Абу Хашим. Но разрыв был не только личным, что можно подтвердить следующим фактом. Творчество мутазилитов к этому моменту в основном иссякало, тогда как линия ашаритов стала процветать; в последующих поколениях появятся такие значимые фигуры, как ал-Бакиллани, ал-Джувайни, ал-Газали и аш-Шарастанани (см. рис. 8.2). Кроме того, одним из современников ашаритов был ал-Матуриди, живший в далеком Самарканде и основавший еще одну линию умеренных богословов, несколько более близких к мутазилитам в вопросе о свободе воли [Watt, 1973, p. 312-316]. В это время богословские фракции перестраивались и перекраивали границы, причем в обоих станах — суннитов и шиитов.

Если линия ашаритов оказалась самой значительной в сфере философии, то это произошло потому, что она воспользовалась интеллектуальным капиталом, накопленным в спорах мутазилитов<sup>14</sup>. Ашариты твердо придерживались идей временного атомизма, который приняли в качестве собственной метафизики. Как мы уже видели, у мутазилитов данное учение складывалось достаточно медленно

<sup>14</sup> Отнюдь не обязательно, что эти заимствования сделал сам ал-Ашари. Есть основания предполагать, что в предшествующем поколении его позиция уже была сформулирована ал-Каланиси (№ 74 на рис. 8.1) — умеренным рациональным богословом из фракции толкователей *хадисов*, причем ал-Каланиси при жизни был знаменит не менее ал-Ашари. Слава последнего является результатом ретроспективного переосмысления ответившимися приверженцами *хадисов* самой истории возникновения их традиции [Watt, 1973, p. 287-288, 311]; ко времени ал-Бакиллани этой ветвью была начата яростная полемика против мутазилитов, а также христиан и иудеев, поэтому известный публичный разрыв ал-Ашари с мутазилитами сделал его подходящим символом специфичности данной линии и ее позиции. Вновь, как мы видим, интеллектуальную славу индивида порождает скорее линия преемственности с ее конфликтами, а не сам индивид, причем структурное сжатие интеллектуального внимания одновременно снижает почтение к кому-либо вроде ал-Каланиси и одаривает славой другого, такого как ал-Ашари.

и порождало значительные разногласия; действительно, автором самого сильного обоснования временного атомизма среди мутазилитов был ал-Кааби (№ 109 на рис. 8.1), современник ал-Ашари. Ко времени ал-Бакиллани ашариты уже систематически разрабатывали временной атомизм в качестве своей собственной доктрины. На Западе бытует убеждение, что мусульманское богословие фаталистично и утверждает представления о всевидящем Боге, контролирующем и предопределяющем все происходящее в мире; вот результат той печати ортодоксии, которую ашариты наложили на учение мутазилитов.

Сеть мутазилитов и ашаритов — несмотря на все уступки со стороны последних знатокам писания — направила самобытную мусульманскую философию в русло обсуждения проблем, сопоставимых во многих аспектах с позициями, которые позже отстаивались знаменитыми философами средневекового христианского мира и Европы начала Нового времени. Отметим следующее:

1. Ал-Ашари отверг чрезмерный упор на единство Бога, свойственной мутазилитам, ради согласия с традиционалистами в том, что у Бога есть положительные атрибуты (могущество, знание, жизнь и тому подобное — так, как это описывается в Коране). Данные атрибуты не могут рассматриваться как тождественные сущности Бога, но они вечны и принадлежат этой сущности [Fakhry, 1983, p. 53, 58-59, 204-205, 214-215]. Указанная аргументация уже была доведена до логической остроты учителем ал-Ашари, мутазилитом ал-Джуббаи, и его сыном Абу Хашимом. Последний разрабатывал тонкие различия понятий состояния и атрибута, двигаясь по пути, сходному с тем, которым Дунс Скот в рамках христианской сети пойдет четырьмя поколениями позже. Абу Хашим придал спору о телах и их привходящих признаках (акциденциях) наиболее абстрактную форму, утверждая, что тело может быть лишено всех акциденций за исключением бытия. Другие мутазилиты спорили о первичности атрибутов; ал-Кааби, наиболее сильный защитник временного атомизма, утверждал, что тела могут быть лишены всех атрибутов, кроме цвета; ашариты различали первичные и вторичные акциденции; причем первые необходимым образом сопутствуют сущности и включают движение, покой и местоположение. Эта аргументация отчасти напоминает концепцию первичных и вторичных качеств по Локку, хотя ашариты широко толковали первичные качества, включая в них вкус и запах, влажность и сухость, теплоту и холодность. Не было выработано столь радикального различия между первичным и вторичным, как у Локка, поскольку достигнутый мусульманской интеллектуальной сетью уровень абстракции оставался еще не слишком высоким.

2. Ашариты утверждали, что указания Бога имеют обязательный характер, независимо от любых рациональных соображений или моральных обстоятельств и превыше них. Ал-Бакиллани утверждал, что Бог мог бы по своему желанию сотворить совершенно иной мир или вообще воздержаться от сотворения. Эта позиция напоминает Дунса Скота и оккамистов, подчеркивавших безграничное и



чудесное могущество Божьей воли. Осуждение аверроистского детерминизма парижскими властями в 1277 г. способствовало выработке данной концепции неограниченного могущества Бога; в структурном плане здесь имеется параллель политическому осуждению рациональных ограничений, которые накладывались мутазилитами на Бога исходя из представлений о его единстве и справедливости. В обоих случаях строится некая философия, преодолевающая рамки, подразумеваемые в противоположной позиции.

3. Зрелые представления мутазилитов и ашаритов о временном атомизме предвосхищают систему окказионализма Мальбранша. Последняя опирается на психофизический параллелизм, согласно которому тела движутся под воздействием воли не человека, но Бога. Вне всякого сомнения, священник Мальбранш, выступавший против механистического мировоззрения 1600-х гг., не подражал мусульманам. Просто в обоих случаях указанный тип аргументации служит для наделения Бога вездесущностью — даже если речь идет о мире, который, согласно философской аргументации, состоит из материальных субстанций.

4. К концу 900-х гг. ашариты уже отрицали наличие неизменных сущностей и вечных законов [Wolfson, 1976, p. 543-544; Fakhry, 1983, p. 210-212]. Двигаясь к противоположному полюсу относительно неоплатоников (теперь уже действовавших среди *фаласифа*) и занимая все более крайнюю позицию, они утверждали конкретную и частную природу фактов. Согласно разработанной ал-Бакиллани версии неделимых моментов, или атомов времени, каждое конкретное событие происходило по воле Бога; последовательность повторяющихся событий также могла быть осуществлена Богом, но без каких-либо естественных законов и необходимости повторения. Данная система доводов предвосхищает отрицание причинности Юмом и прокладывает путь для антикаузальной аргументации ал-Газали в ашаритской линии преемственности тремя поколениями позже. Ал-Бакиллани также утверждал, что сами тела могут содержать какие угодно качества; тот факт, что они принимают скорее одну форму, чем другую, требует наличия некоего детерминанта, что подразумевает существование Бога. Этот вывод также делает явным представление о случайности, которому предстоит выйти на первый план у Ибн Сины и ал-Джувайни.

5. Мутазилиты и ашариты разработали ряд богословских доказательств — существования Бога, единства Бога, сотворения мира из ничего, а также опровержений аристотелианских идей о предсуществовании материи и вечности мира. Абу-л-Хузайл из поколения начала 800-х гг. предложил аргументацию в защиту сотворения мира, которая в конечном итоге стала характерной для *калама*: все акциденции порождаются, все тела имеют акциденции (в том числе акциденцию «быть составным»); следовательно, мир как некое тело должен быть порожден, т.е. сотворен [Davidson, 1987, p. 134-136]. Примерно в это же время ал-Наззам утверждал, что бесконечность нельзя превзойти и что одна бесконечность не может быть больше другой; данные суждения подразумевают конечность

мира во времени [Wolfson, 1976, p. 416-417]. Саадия подытожил соответствующие аргументы мутазилитов в защиту творения, в частности, следующий довод: если бы прошлое было бесконечным, первоначальная причина существования никогда бы не достигла меня; но поскольку я существую, у времени должно быть начало [Hyman and Walsh, 1983, p. 348]. Согласно *калам*, в первую очередь требовалось доказать сотворение <мира>, а затем вывести из данного положения доказательство существования творца. Одновременно начали развиваться иудейские академии с их спорами между фракциями караитов и раввинистов — аналогов *калама* и <толкования> *хадисов*; они сходным образом стремились либо к основанной на разуме критике, либо же к защите антропоморфных образов священного писания. Такого рода доказательства стали одним из скрепляющих начал иудейской философии, как бы подготавливая ее к учению Маймонида<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> [Wolfson, 1976, p. 355-454; 1979.] Дэвидсон подчеркивает, что аргументация в пользу сотворения <мира Богом>, основанная на невозможности перехода через границы бесконечности, восходит к Иоанну Филопону, критиковавшему Аристотеля с христианских позиций, в то время как аргументация в пользу Бога как неподвижного движителя заимствована у Аристотеля [Davidson, 1987]. Мусульмане цитировали Филопона в начале 900-х гг., во времена ал-Фараби, тогда как уже в середине 800-х гг. ал-Кинди разрабатывал аргументацию, весьма схожую с подходом Филопона [Davidson, 1987, p. 92-95, 106]. Тем не менее первые доказательства мутазилитов появились на поколение раньше, причем отнюдь не очевидна зависимость некоторых доказательств (например, предложенного Абу-л-Хузайлом) от идей Филопона; даже сходные с филопоновскими доказательства могли быть результатом собственных дискуссий каламитов о делимости и атомизме. В любом случае, значимость данных проблем для мусульман была обусловлена вовсе не пассивным подражанием грекам. Для греческой философии вопрос о существовании Бога (в каком-либо религиозном смысле) находился лишь на самой окраине интересов. Неподвижный движитель Аристотеля не имеет никакого отношения к Провидению, сотворению мира или бессмертию. В конечном итоге неоплатоники, развивавшие свое учение как языческие соперники христианства, разработали полноценное религиозное понятие Бога; однако поскольку в их синтез входил аристотелизм, Единое у неоплатоников существенно отличается от Создателя или Провидения. Философская аргументация относительно Бога попала наконец в центр внимания, когда неоплатоники оказались вынуждены пойти на мировую с побеждавшим христианством. Представители патристики были вполне довольны доказательством от совершенства мироустройства — порядок мира подразумевает некоего творца, — однако, как позднее скажет Аверроэс, подобный аргумент хорош лишь для простого человека, но не подходит для споров на уровне формального философского рассуждения [Davidson, 1987, p. 219, 236]. На более изощренный уровень вышел Прокл (середина 400-х гг.) — то был последний всплеск творчества афинской школы, неоплатоников. Прокл первым признал, что Аристотелево доказательство существования неподвижного движителя, исходящее из движения сфер, не является доказательством причины существования самих этих сфер; согласно аргументу, добавленному Проклом, существование небес требует вечного существа, поддерживающего данное существование; Прокл также перечислил 18 доказательств вечности мира [Davidson, 1987, p. 51, 281-282]. Учеником Прокла был Аммоний (№ 304 на рис. 3.8), оставивший неоплатонизм ради христианства; у Аммония обучались и Симпликий (№ 306), и Иоанн Филопон. Симпликий первым представил невозможность бесконечного регресса причин как доказательство существования Бога [Davidson, 1987, p. 338]. В свою очередь Филопон основывал свою аргументацию на явном опровержении Прокла («*Contra Proclum*» — «*Против Прокла*») — обратившись в христианство, Филопон превратил культурный капитал своей школы в разумно обоснованное философское богословие (теологию), чего раньше в христианстве не было. Однако после прекращения линии Филопона его аргументы не стали использоваться христи-

Рассмотренные выше проблемы более чем что-либо другое способствовали развитию исламской философии по пути построения явных доказательств и понятийного анализа. В последующие столетия добавлялись более тонкие аргументы, особенно в линии ашаритов (ал-Бакиллани, ал-Джувайни, ал-Газали); к примеру, такое доказательство: если некоторый объект (мир) обладает конкретными характеристиками, хотя мог бы иметь и другие, то должно существовать нечто (Бог) как причина этой конкретности объекта [Davidson, 1987, p. 174-178]. Данная линия аргументации, предвосхищающая принцип достаточного основания Лейбница, была разработана ал-Джувайни в середине 1000-х гг. Дальнейшие уточнения возникали в ходе споров по поводу вечности мира между креационистами и последователями Аристотеля. Ал-Фараби, Ибн Сина, а позднее Ибн Рушд (Аверроэс) предлагали в качестве ответа на критику со стороны *калама* различать несколько типов бесконечностей и регрессов к бесконечности [Davidson, 1987, p. 127-143]. Основы таких космологических доказательств Ибн Сина опроверг с помощью анализа понятий необходимого и возможного бытия<sup>16</sup>. Ко времени ал-Газали (ученика ал-Джувайни) уже можно было говорить, что даже доказательство существования творца или первопричины не влечет за собой его единства или бестелесности и что философия выходит за те эпистемологические пределы, где она должна подчиняться религиозному авторитету.

6. Результатами указанного накопления аргументации являются не только философские системы Ибн Сины и ал-Газали; подобные результаты обнаруживаются уже у ал-Бакиллани — первого систематизатора позиции ашаритов. Ал-Бакиллани предложил теорию знания с целью подкрепить свою доктрину временного атомизма, а также собственные доказательства бытия Бога и сотворения мира. Он разделил знание на вечное знание Бога и знание твари, а последнее — на то, что познается с помощью чувств, с помощью рассуждений или посредством авторитета через историю или откровение. В необходимое знание он включал знание о собственном существовании; здесь уже возникает аналог «*cogito*

анской философией. Во многом они продолжали существовать благодаря возникновению сходных линий аргументации у мусульманских богословов. Отвлекаясь от конкретной ситуации, можно утверждать, что древняя битва между антропоморфным монотеизмом и обороняющейся религией философского синкретизма (т. е. в данном случае — между христианством и неоплатонизмом) в конечном итоге привела к появлению рациональной аргументации относительно фундаментальных вопросов религиозной космологии, причем данные аргументы были вновь подхвачены, когда на основе еще одного монотеистического антропоморфизма (ислама) стали развиваться соответствующие интеллектуальные сети.

Однако Дэвидсон указывает, что Ибн Сина не разработал чисто онтологического доказательства, основанного только на понятиях, как это двумя поколениями позже в Европе сделал Ансельм [Davidson, 1987, p. 214-215, 309-310]. Ибн Сина включал в доказательство ссылку на тот факт, что нечто существует. Однако он все же подводит философский анализ к онтологическому уровню, при том что большую часть дальнейшей работы предстояло проделать после восприятия текстов Ибн Сины христианской философией.

ergo sum», но ал-Бакиллани не отделял его несомненность от несомненности чувственного познания в целом. Эпистемология ал-Бакиллани не критична и не особенно утончена. Но само появление эпистемологии является прорывом. В дальнейшем ашаритские систематизаторы из этой линии преемственности, например ал-Багдади (№ 167 на рис. 8.2) и ал-Джувайни, также разворачивали свои рассуждения на основе эпистемологии. Основные понятийные ингредиенты для создания более абстрактной и критичной философии уже имелись в распоряжении и могли использоваться в творчестве Ибн Сины и ал-Газали.

### **Союз шиитов и объединенный фронт иноверцев**

Девятисотые годы обозначили поворотный рубеж в интеллектуальной истории и политической истории ислама, а также в связывавшей эти области сфере — религиозной политике. Религиозные фракции выстраивались в боевой порядок для решающей битвы за власть. Большое количество суннитских школ правоведения сократилось до нескольких основных; прежняя борьба между приверженцами *хадисов* и Корана как основы священного канона была завершена путем включения текстов в общий канон. На стороне шиитов также произошло объединение ранее противостоявших друг другу фракций. Шииты несли с собой угрозу военных восстаний не только на окраинах, но и в ядре империи; в самом Багдаде шииты составляли 30% населения [Massignon, 1982, p. 240, 252]. В начале 800-х гг. халиф ал-Мамун пытался достичь согласия и предлагал восстановить преемственность тогдашнего претендента шиитов на власть; провал этой попытки привел к печально известной «инквизиции» — попытке утвердить автономию халифа от богословских фракций [Lapidus, 1988, p. 124]. Теперь, в начале 900-х гг., режим халифата был полон шиитскими администраторами, особенно в сфере финансов и сбора налогов, хотя в исполнительной власти преобладали сунниты; свой личный штаб советников халиф набирал из мутазилитов. Постоянное беспокойство причиняли шиитские восстания в провинциях и заговоры при дворе. В подобной обстановке ан-Наубахти (№ 100 на рис. 8.1), богатый багдадский предприниматель, имевший отношение к дворцовым финансам, сформулировал учение о Скрытом Имаме. Этот Имам рассматривался как предполагаемый преемник Пророка теми, кто проиграл первую гражданскую войну. Теперь ан-Наубахти утверждал, что двенадцатый Имам скрывается, но когда-то в будущем вновь появится и установит царство справедливости. Подобная позиция также означала отказ от конкретных притязаний на преемственность и превращение Имама в некий трансцендентальный символ — светоносную божественную субстанцию, передаваемую через определенного посредника в каждом поколении. Соратник ан-Наубахти (№ 102 на рис. 8.2) разработал каноническое право имамитов и толкование *хадисов*, тем самым создав для шиитов сравнимую с суннитами каноническую основу.

На некоторое время фронт шиитов добился политической поддержки. Халифат, с середины 800-х гг. постепенно терявший фактическую власть в провинциях, в 945 г. был подчинен буидскому султану. Данная династия поддерживала имамитов, поскольку их учение больше не угрожало восстанием в пользу наследника из рода Али, но при этом лишало легитимности халифат и было безразлично к светскому правлению. В начале 900-х гг. главная уцелевшая фракция шиитов, исмаилиты, образовала в Тунисе соперничающий халифат, а в 970 г. отвоевала Египет и Сирию у распадавшегося Багдадского халифата. Однако навязать всем шиитскую ортодоксию было невозможно. Империя продолжала распадаться, и сунниты искали новые основы политической власти за пределами ослабевшей столицы; для суннитов таковыми стали новые государства завоевателей с востока, а также миссионерские движения суфиев, распространявшиеся изнутри вовне.

Вместе с геополитическим распадом и религиозными перипетиями началась перестройка интеллектуальных союзов. На стороне суннитов находилось множество ученых-книжников из школ правоведения, а также ашаритские богословы и суфии. В конечном итоге синтез всех позиций данного союза осуществил ал-Газали. На стороне шиитов складывалась коалиция вокруг объединения нового богословия с темами, характерными для всего неортодоксального философского и научного сообщества. Здесь синтез происходил в два этапа: вначале в «Братстве Чистоты», а затем в более утонченной форме в трудах Ибн Сины.

Интеллектуальная история движима конфликтом, а поэтому полна иронических поворотов. С точки зрения краткосрочной перспективы конца 1900-х гг. мы обычно рассматриваем шиитов как архиконсерваторов. Однако же в средневековом исламе они являлись радикалами и интеллектуальными космополитами. На рис. 8.1, где присутствует и ан-Наубахти, мы видим сеть багдадских имамитов, находившихся в поисках союзников как среди мутазилитов, так и в лице знаменитого математика Сабита ибн Курра, представителя сабейского почитания звезд. В конце 900-х гг. в ходе распада империи визирь (№ 140 на рис. 8.2) провинциального двора в Рее (возле современного Тегерана) покровительствовал и мутазилитам, и имамитам, а также ряду логиков и ученых-естественников. В этом поколении центрами притяжения являются Рей, Багдад и Басра — здесь пересекаются все несуннитские группы «иноверцев». Наиболее знаменитым среди них стал ас-Сиджистани, логик, возглавлявший литературный дискуссионный кружок в Багдаде; он учился у Яхьи ибн Ади, а также вращался в среде христианских логиков. Его протеже ат-Таухиди (№ 153 на рис. 8.2) эклектически популяризировал позиции «иноверцев» и получил репутацию «самого крупного еретика в исламе». Ас-Сиджистани являлся признанным лидером таинственной подпольной группы в Басре — «Братства Чистоты».

Позиция «Братства» строилась как эклектичный синтез несуннитских ересей. Были приняты аллегорическое толкование Корана в сочетании с неоплатониче-

ским представлением об эманации душ и форм от Бога, а также герметическая астрология приверженцев сабеизма (линия Сабита ибн Курра, друга ранних имамитов). «Братья» утверждали, что ряд эманаций вновь восходит от минералов, растений, животных до человека, причем описания этого ряда давали «братьям» возможность продемонстрировать свои научные познания. Все вещи обыденного мира управляются посредством особых чисел согласно неопифагорейской нумерологии, в которой описываются оккультные соответствия между уровнями. Весьма большое значение придавалось астрологии; планеты не только предсказывали будущее, но также предопределяли, когда каждый имам перестает скрываться и получает бразды правления, а также возвещали начало периодического разрушения мира в конце семитысячелетнего цикла. Души людей образуют иерархию невежества и переживают реинкарнацию на индуистский манер, за исключением тех, кто добился просветления и неуклонно достигает все более высоких уровней Разума. Имам — высший из людей, он находится в общении с Божеством. Он правит иерархией новообращенных, разделенных по четырем уровням в зависимости от их познаний в науках.

В организационном плане тайное общество «братьев», по-видимому, добились некоторых реальных успехов в кругах подпольных шиитских миссионеров и заговорщиков; на протяжении многих веков находят многочисленные копии их энциклопедических «Посланий». Данное учение эклектично, причем имеется множество расхождений между различными версиями; кажется, этот призыв больше адресован простому люду, чем интеллектуалам. Учение «братьев» представляет собой последний вздох прежних космополитов Багдада и Басры, сгрудившихся в оборонительную коалицию и пытавшихся перейти к новым основам социально-религиозной поддержки.

### **Вершина развития философских сетей: Ибн Сина и ал-Газали**

Если учение «Братства Чистоты» представляло собой упрощенный и популяризаторский синтез, то в следующем поколении Ибн Сина разработал уточненный вариант и достиг наибольших философских высот на исламском Востоке. На рис. 8.2 можно видеть упрощение сети выдающихся интеллектуалов в данный период и в еще большей степени в поколении ал-Газали: начали приходить в запустение <организационные> основы в Багдаде, а в Басре уже не осталось интеллектуалов. Общий фон определялся давлением на материальные основы интеллектуальной жизни, возникшим в результате геополитических и политических перемен. Султаны Буиды не сумели удержать распадавшуюся империю. На ее окраинах во внутренней Азии и Афганистане расширялись государства завоевателей, турки Газневиды совершали экспансию из Трансоксании (юг Аральского

моря) в Персию; к 1055 г. они завоюют Багдад и установят пуританский суннизм в пику шиитам. Мутазилиты уже преследовались в Ираке; те, кто уцелел, перебрались на восток в Персию, при этом более умеренные ашариты сменили свое основное пристанище на Нишапур (восточная Персия). Газневиды оказывали самое жесткое давление на тех, кто придерживался иных учений, сжигая книги и убивая исмаилитов, а также сторонников других бунтарски настроенных шиитских сект и мутазилитов [Afnan, 1958, p. 73-74]. К 1000 г. жесткая суннитская ортодоксия распространилась из Багдада на восток.

Христианство и иудаизм наряду с зороастризмом также вытеснялись. Движение суфиев, в данный период распространявшееся скорее среди простого народа, чем среди интеллектуалов, вело миссионерскую деятельность в Персии и внутренней Азии. Происходил откат от первоначальной терпимости мусульман по отношению к остальным религиям «народов Книги». Раньше ислам считался привилегией арабов. Этот элитизм начал ослабевать по мере реорганизации классовой структуры в результате военных столкновений и разрушения прежних кланов арабов-завоевателей; мы обнаруживаем здесь сочетание борьбы части неарабов за <религиозно-политический> статус, принудительного обращения в мусульманство военным путем и миссионерского рвения. К 1000 г. в Иране и Ираке ислам стал религией большинства, вытеснив почти все конкурирующие религии. Сеть *фстасифа*, некогда в основном христианская и сабейская, перешла к последователям мусульманства, таким как ас-Сиджистани, Ибн Мискавайх и ал-Бируни.

Ибн Сина появился в том поколении, когда христиане исчезали, а интеллектуалы бежали из Багдада. Он был сыном провинциального чиновника, жившего на самой окраине мусульманского мира в районе Аральского моря. Начиная как самоучка из-за отсутствия подготовленных учителей, он получил свои обширные познания, имея доступ к библиотеке султана Бухары. Как же мог такой человек стать величайшим мусульманским философом? Это произошло отчасти потому, что прежние сети в поисках покровительства перемещались теперь к новым геополитическим державам на окраинах исламского мира. Хотя Ибн Сина не был связан с кем-либо из выдающихся философов, он все же встречался с христианским учителем медицины (№ 137 на рис. 8.2) из Багдада (вероятно, таким образом обеспечившим сетевую связь с Яхьей ибн Ади), который ознакомил Ибн Сину с кругом вопросов, обсуждавшихся в центре, прежде всего с разрабатываемой там логикой. Медицина была главной социальной основой для космополитов-интеллектуалов, а Ибн Сина создал себе выдающуюся репутацию посредством энциклопедического синтеза греческих и арабских текстов по медицине. Кроме того, исмаилитские миссионеры, навещавшие его отца, несомненно, познакомили его с «*Посланиями*» «Братства Чистоты».

Самое важное, что при дворе Хорезма молодой Ибн Сина столкнулся с ал-Бируни, одной из «звезд» исламской науки [Afnan, 1958, p. 62-71; DSB, 1981,

vol. 2, p. 147-156]. Ал-Бируни был великим астрономом и знаменитым географом, первым мусульманским знатоком Индии; космополит по своим убеждениям и размаху путешествий, он поддерживал связи с научной сетью Багдада в период последнего поколения ее величия, в том числе со значительным математиком и астрономом Абу-л-Вафа ал-Бузджани (№ 147 на рис. 8.2), а также с христианскими логиками из линии Яхьи ибн Ади. На примере этой сети мы можем видеть, что поколения непосредственно до и после 1000 г. являются практически последними из тех, что изобиловали «звездами» в области науки; таковы, кроме упомянутых, Ибн Юнус (№ 159) в Каире, один из величайших астрономов; Ибн ал-Хайсам (известный на Западе как Альгазен), создавший знаменитую оптику; и ал-Караджи (№ 179) в Багдаде, разработавший исчисление полиномов и способы арифметизации алгебры. Альгазен, современник ал-Бируни и Ибн Сины, также бежал из Ирака в Каир в поисках источников покровительства. Можно предположить, что впервые Ибн Сина получил творческую энергию в начале своей карьеры, причем именно через эти контакты; первой областью его занятий была <естественная> наука, прежде всего медицина, он также составлял новые астрономические таблицы.

Когда ал-Бируни и другие научные «звезды» приняли приглашение завоевателя\* и переехали из Хорезма в Газну, Ибн Сина направился в другую сторону. Он переехал в Западную Персию и стал придворным врачом, иногда занимая пост визиря, а иногда живя под частным покровительством в Рее, Хамадане и Исфахане — на территории государств, вовлеченных в битвы между распадавшейся Багдадской империей и проводившими экспансию Газневидами. По-видимому, он бежал от религиозной нетерпимости завоевателей; его путешествия напоминают скитания Декарта, метавшегося между католической и протестантской линиями фронта в период европейских религиозных войн; оба стремились найти безопасную нишу посередине с целью воспользоваться возможностями интеллектуального синтеза, открывшимися в результате переструктурирования культурных связей.

Написав *«Канон»* по медицине, Ибн Сина обратился к составлению энциклопедии по философии. Он воспринял неоплатоническую космологию ал-Фараби и аристотелевскую логику, развитую багдадской школой христианских логиков, но при этом формулировал собственно метафизические проблемы столь полно и глубоко, как никто из его предшественников. Оригинальность подхода Ибн Сины проявляется прежде всего в том прологе, которым он дополняет неоплатоническую систему. Прежде чем пускаться в описания уровней эманации, составлявших космос, он закладывает основания в виде систематических определений и доказательств. Другими словами, он организует неоплатонизм вокруг обсуждения проблем, унаследованных от *калама*: природы субстанции и атрибутов, доказательств бытия Божия и сотворенности мира.

\* Имеется в виду Махмуд Газневи (правл. 998-1030 гг.), основатель тюркской династии Газневидов.



Начать с самого начала, считает Ибн Сина, означает изучать бытие — наиболее фундаментальное из всех понятий. Он доказывает это положение с помощью аргумента, который предвосхищает Декартово *cogito*, но используется для другой цели. Представим себе человека, летящего в темном и совершенно пустом пространстве; даже не зная ничего о чувственно воспринимаемых качествах или материальных предметах, он безусловно знал бы, что сам существует<sup>17</sup>. Когда чувства будут восстановлены в правах, они обнаружат лишь дальнейшие видоизменения бытия.

Хотя нет понятия более первичного, чем бытие, оно допускает различия. Разум может мыслить о том, что есть нечто — о его сущности или «чтойности» (как сказали бы христианские схоласты, его *«quiddity»*), — без действительного или даже возможного существования этой вещи. Существование, таким образом, привносится в сущность, что создает два важных аспекта бытия. Подобное различие было уже известно, его можно найти в аристотелевской логике. Но Ибн Сина не оставляет эти различия просто в рамках логического рассмотрения; в работе *«Ази-Шифа»* он возвышает их до метафизических принципов как оснований некой онтологической системы [Afnan, 1958, p. 115-130; Davidson, 1987, p. 281-310; Hуman and Walsh, 1983, p. 241-255]. В понятие существования Ибн Сина добавляет дополнительное различие между необходимым бытием — таким, суждение о несуществовании которого невозможно, — и не-необходимым бытием. Ибн Сина критикует богословов и логиков за отсутствие адекватных различий; их определения «необходимого» и «возможного» образуют порочный круг и раскрываются одно через другое. Ибн Сина утверждает, что имеется еще одна категория — случайное: то, что не является ни необходимым, ни невозможным. Таким образом, можно представить себе (1) бытие, необходимое само по себе, и (2) бытие, возможное само по себе, но необходимое лишь в результате действия некоторой внешней причины.

Если бы бытие являлось необходимым исключительно само по себе, оно не могло бы содержать никаких внутренних различий; оно должно быть единым, простым и бестелесным: короче говоря, это был бы Бог. Существует ли такое бытие? Ибн Сина отмечает следующее: если мы знаем, что нечто существует, оно должно принадлежать либо типу (1), либо типу (2). Если к первому, то доказательство закончено. Если ко второму, оно должно зависеть от некоего отдельного бытия, призванного поддерживать его существование; таковым может быть только бытие (1). Соответственно, должно существовать бытие со всеми характеристиками Бога; остальной мир может быть выведен отсюда логическим путем.

Ибн Сина поднимается на высокий уровень абстракции, поскольку опирается на достижения всего предшествующего исламского интеллектуального

<sup>17</sup> В сравнении с Декартом, Ибн Сина не делал упор на существовании «я» в «*cogito ergo sum*», подчеркивая вместо этого модальность бытия, которое тем самым раскрывается.

сообщества. Вот центральные проблемы, которые он ставит перед собой: описать атрибуты Бога, показать, как был создан мир, продемонстрировать различные компоненты, которые мы называем причинностью,— для мусульманских рациональных богословов все эти вопросы служили поводами для взаимных обвинений в ереси. Позиция Ибн Сины позволяла ему бросить взгляд назад и увидеть развитие мышления в целом, а затем предложить фундаментальные метафизические понятия, посредством которых могут быть разрешены поставленные проблемы. Чтобы преодолеть конкретность (to de-particularize) указанных достижений, следует сказать, что на протяжении восьми поколений споров мусульманское интеллектуальное сообщество переводило данные проблемы на все более высокие уровни абстракции; Ибн Сина стал тем человеком, в творчестве которого этот процесс достиг явно сформулированной метафизики, отделенной от богословия и систематизированной в виде развернутой цепи доказательств. Доказательства бытия Божия восходят к идеям мутазилитских богословов; цепочки логической аргументации разрабатывались в качестве элементов технического мастерства багдадскими логиками; неоплатоническая космология эманаций была уже исламизирована в трудах ал-Фараби и популяризирована «Братством Чистоты». Ибн Сина стал наследником всех этих достижений. Его работа представляет собой грандиозный синтез, выполненный с такой логической глубиной и тщательностью, которые исключают простую эклектичность. В структурном отношении созданная им схоластика представляет объединение всего корпуса рациональной мысли ислама в период сжатия социальных основ, обеспечивавших эту сторону интеллектуального поля, и ощутимого усиления антирационалистов.

Ибн Сина, подобно другим великим интеллектуалам, был, так сказать, «энергетической звездой». Он писал энциклопедически и фундаментально о самых разных предметах. Именно этот щедрый поток энергии способствовал сохранению его работ будущими поколениями, несмотря на распад его личной сети с несколькими местными третьестепенными учениками. Философия Ибн Сины подвергалась критике и отрицанию ханбалитскими и ашарйтскими богословами, которые стали доминировать в тот период. Репутация Ибн Сины уцелела благодаря его значимости в мире медицины; именно заодно с *«Каноном»* в конце концов и его философия, через испанских врачей и переводчиков, попала в латинский мир под именем трудов Авиценны.

Творческие сети еще более истощились ко времени ал-Газали. В его поколении, как показано на рис. 8.2, не было философа-соперника даже второстепенной значимости. Однако у ал-Газали имелись важные сетевые связи, простирающиеся назад и вперед во времени: он был учеником в главной линии преемственности ашаритских богословов, бывал в основных интеллектуальных центрах своего времени — Нишапуре и Багдаде, кроме того, его линия преемственности в последующих поколениях вела к савнителю более важным фигурам. Но при этом остается фактом, что именно в поколении ал-Газали сеть значительных мыслителей оказа-

лась самой тонкой за весь прошедший период истории исламской философии; то был поворотный рубеж между временами плотного и напряженного состязания соперничавших цепочек, характерного для расцвета сетей Багдада и Басры, и последующим периодом истощенных и рутинизированных сетей суфиев и богословов из *медресе*. Содержание размышлений ал-Газали включает в себя данное изменение; его работа — это творчество, характерное для структурного кризиса.

Ал-Газали связан со всеми основными тенденциями своего времени. Терпимость к философии исчезала. Когда ал-Газали был молод, в Багдаде происходили вспышки насилия. Ал-Кушайри (№ 188 на рис. 8.2), нишапурский богослов из линии ашаритов, в 1072 г. подвергся нападению толпы, возбужденной ханбалитами. Ибн Акил (№ 201) также был силой принужден отречься от *калама*, т. е. от рациональных методов. К этому времени ханбалиты достигли такого уровня господства, что подверглись внутреннему расколу; Ибн Акил являлся умеренным ханбалитом, а на рис. 8.2 мы видим, что он принадлежал ветви багдадских ханбалитов (№ 177, 186, 202), соединявших *хадисы* и *калам*. Последний представитель этой линии (№ 202) вынужден был перебраться в более безопасный Дамаск подальше от гонений. Ал-Газали также покинет Нишапур и отправится преподавать в Багдад, а затем бежит из него, когда в 1090-х гг. политическая ситуация вновь накалится.

Нет ничего удивительного в том, что в такой атмосфере философия приходила в упадок. Ибн Акил жаловался, что в его время не осталось больше серьезных мыслителей [Watt, 1985, p. 102]. Одним из значимых современников ал-Газали был Омар Хайям; знаменитый поэт, он еще более значителен как математик, предложивший споробы нахождения кубических и квадратных корней алгебраических уравнений. Он и его ученик ал-Хазини (№ 210 на рис. 8.2) на протяжении всего столетия являлись двумя последними великими научными «звездами» на исламском Востоке [DSB, 1981, vol. 7, p. 323-325, 335-351]. Омар Хайям поддерживал контакты с сетями ал-Газали: Хайям был примерно на десять лет старше и учился в Нишапуре раньше него. У Хайяма и ал-Газали имелся общий покровитель, сельджукский визирь Низам ал-Мульк, поставивший Хайяма во главе дворцовой обсерватории в Исфахане и сделавший ал-Газали преподавателем крупнейшей *медресе*, основанной ал-Низамом в Багдаде. Сам Хайям в конце жизни писал философские трактаты; в его стихах, написанных одновременно с сочинениями ал-Газали, без особенных иллюзий описаны контакты Хайяма с «семьюдесятью двумя жужжащими в спорах сектами» и студенческие дни в Нишапуре.

Юным ходил я за истиной к учителям,  
Умные речи вели доктора и великий шел спор  
О том и об этом, об этом и том, но с тех пор  
Ходят и ходят юнцы все к тем же дверям.

Хайям давал тот же совет, что и ал-Газали:

Ни трать ни часа, чтоб не жалеть потом,  
В напрасных спорах об Этом и о Том.

Философия ал-Газали — это антифилософия. Он был великим деятелем традиционалистской реакции, но он велик именно потому, что являлся перебежчиком из ядра сети и обращал Оружие философии против нее самой. Подобно Ибн Сине, которого он критиковал, ал-Газали, так сказать, с командных высот созерцал весь культурный капитал, накопленный исламскими интеллектуалами. Он скрупулезно излагает их взгляды, прежде чем опровергнуть; он опровергает, не обрушивая идеологические обвинения, а используя самую тонкую технику аргументации. В книге *«Опровержение философов»* он исследует доказательства основных суждений своих противников и обнаруживает, что данные суждения не соответствуют более строгим логическим стандартам. Основным оружием ал-Газали является критика понятия необходимой причинности; при этом он использует аргументы, схожие с теми, что позже приобрели известность в Европе благодаря Юму. Согласно ал-Газали, необходимость ограничивается логическими отношениями; возможность исключает необходимость, и, следовательно, вещи мира могут актуализироваться только через действие произвольной причины — Божьей воли.

В этом пункте ал-Газали поддерживает традиционную позицию ашаритов — превознесение всемогущества Бога, так что причиной всего происходящего в мире оказывается лишь один Бог. Нет никаких сфер эманации, никакой области действия вторичных причин, умаляющих Бога. При этом *калам* не имеет особого значения; он бесполезен для здоровой в религиозном смысле личности, не обремененной сомнениями, поскольку способность *калама* устранять сомнения весьма далека от совершенства, как мы можем установить, проверяя его на соответствие логическим стандартам *фалсафа*. Здесь эпистемологическая заостренность мысли используется религиозными традиционалистами для подрыва притязаний рациональной аргументации. Однако в дальнейшем ал-Газали столкнулся с проблемами на религиозном фронте, особенно с вызовом со стороны исмаилитов, а затем с открытым восстанием против его сельджукских покровителей [Hodgson, 1974, vol. 2, p. 180-192]. На основании какого критерия можно было бы утверждать перед лицом религиозных притязаний суннитов, следует ли принять или отвергнуть исмаилитского Имама? Разум не может принять решение, поскольку с его помощью можно только признать необходимость некоего авторитета, находящегося за его пределами и способного разрешать предельные вопросы. Однако имеется способность, позволяющая распознавать достоверность духовного авторитета, и этой способностью является озарение, данное в мистическом опыте суфиев. Пройден долгий путь со времени осуждения ал-Халладжа; суфизм такого рода не только не является больше ересью, но и приближен теперь к центру ортодоксии.

Сам ал-Газали после чтения лекций в Багдаде по общепринятому ашаритскому богословию пережил личностный кризис и в результате перестал преподавать [al-Ghazali, 1951; Human and Walsh, 1983, p. 277]. Он вспоминает, что колебался между отказом от занятий философией и продолжением преподавания (ведь он вещал с главной кафедры исламского мира), пока наконец его язык не присох к нёбу, так что говорить он больше не мог, после чего покинул город и отправился в длительное паломничество в поисках мистического опыта. Ал-Газали действовал в соответствии с растущим престижем идеала суфиев, вытеснявшего угасающие философию и *калам*, хотя, как сетовал ал-Газали, мистический опыт все не приходил; настоящим источником его мотивов был теоретический идеал. В 1095 г. у ал-Газали имелись также политические причины покинуть Багдад. Всего лишь двадцать лет назад его предшественники-ашариты подверглись нападению толпы ханбалитов, а в 1092 г. его заступник Низам ал-Мульк (отказавшийся от политики преследования ашаритов) был казнен исмаилитами. После периода безуспешных скитаний в поисках мистического просветления ал-Газали вернулся в Нишапур и организовал сообщество созерцателей. Его брат (№ 211 на рис. 8.3) стал знаменитым суфием, и в созданной ими линии установилась ашаритская версия суфизма.

Ал-Газали представляет собой центральную фигуру, в которой совместились все-тенденции его времени. Мы видим исчезающую <организационную> основу философии и давление на *калам*; мы видим расширение влияния суфизма, достижение им респектабельности и включение его в схоластические учебные программы. Школы правоведения и богословия уже перестали быть линиями преемственности частных учителей, собиравшихся в мечетях. Дело в том, что ал-Газали как бы оседлал волну решительных перемен в организационной основе интеллектуального производства. Теперь это были *медресе*, формальные учреждения, владевшие собственностью при поддержке покровителей или правительства. Низам ал-Мульк, покровитель ал-Газали, будучи визирем, учреждал *медресе* в каждом большом городе, что изменяло основы исламского образования и мышления, превращая их из групп учителей, собиравшихся спорадическим образом в мечети, в особые учреждения, обладавшие имуществом и поддерживаемые правительством. Вне всякого сомнения, Низам ал-Мульк действовал в соответствии с уже сложившейся тенденцией; проводимая им богословская политика была направлена на поддержку суннитов против шиитов, и мы видим, что соперничество между сектами вело к быстрому распространению *медресе* в обоих станах [Nakosteen, 1964, p. 42-44].

Вполне естественно, что ал-Газали должен был осуществить великий консервативный синтез, поскольку он преподавал в поколении основателей <множества *медресе*> в наиболее значительной *медресе* исламского мира. Наиболее долговечным наследием ал-Газали в исламской мысли оказался не его утонченный философский скептицизм, который в основном был забыт [Watt,

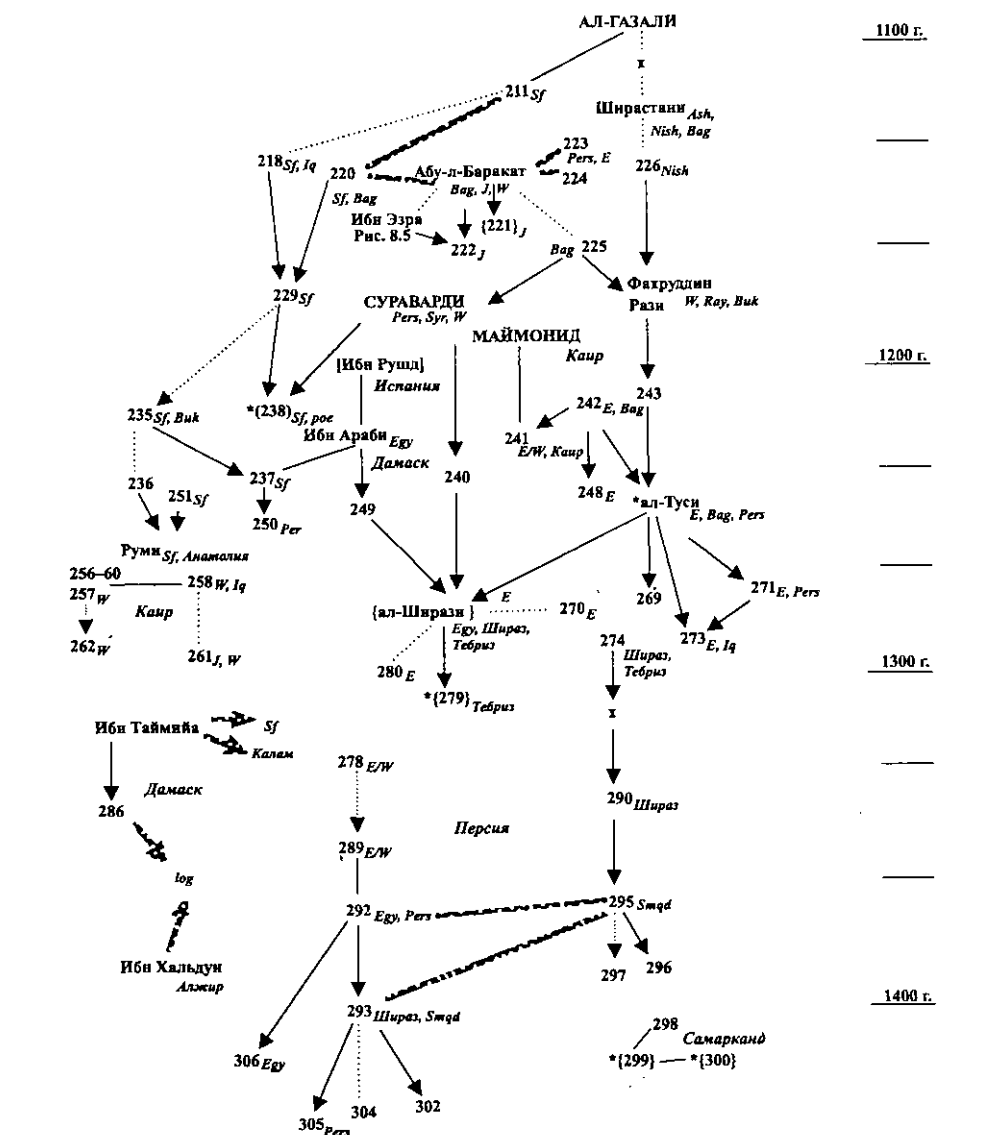


Рис. 8.3. Мистики, ученые-естественники и логики, 1100–1400 гг.

————— = личное знакомство  
 ..... = вероятное знакомство  
 - - - - - = направление критики

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ  
 Строчные = второстепенный философ  
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)  
 {имя в фигурных скобках} = ученый или математик  
 W = последователь логики ал-Фараби  
 E = последователь логики Ибн Сины

—————> = связь «учитель — ученик»  
 - - - - - = конфликтная связь

\* = научная «звезда» x = имя неизвестно  
 poe = поэт J = иудей  
 Egu = Египет Ash = ашарит  
 Sf = суфий log = логик  
 Bag = Багдад Pers = Персия  
 Buk = Бухара Nish = Нишапур  
 Smqd = Самарканд

1985, р. 76], но само то, что он придал респектабельность логическим методам в глазах консервативных богословов и сделал эти методы нейтральным инструментом, пригодным для использования в любой корректной форме мышления. Из всего наследия *фстасифа* ал-Газали и его последователи спасли от исчезновения именно логику, включив ее в учебные программы *медресе*. Вскоре она превратилась в часть весьма нудной схоластической рутины<sup>18</sup>.

### Рутинизация учений суфиев и схоластов

После 1100 г. философское творчество стало достаточно скудным, по крайней мере на исламском Востоке; в Испании был период блестящих достижений, но они так и остались замкнуты на дальней западной окраине. При этом в самом хартленде исламского мира больше не наблюдалось порождающей новшества борьбы между множеством линий преемственности с тесным пересечением в крупных интеллектуальных центрах. Все еще существовали упрощенные сети из относительно заметных фигур; ответвлениями этих сетей, как правило, были даже суфийские поэты, отвергавшие систематическое размышление. Также оставались оскудевшие сети богословов, объединявшие имена большей значимости <из более ранних или более поздних периодов> (см. рис. 8.3).

Перед нами великая эпоха суфизма, теперь институционализированного. Уже в конце 900-х гг. суфии ради обретения респектабельности заключали союзы с консерваторами, и мы-видим здесь ханбалитских суфиев, которые проповедовали суфизм как ответвление от законников *улама* (№134 и 135 на рис. 8.2). В 1000-е гг. нишапурские богословы (№ 169, 188 и 190) составляли списки суфиев, собирали их биографии и объясняли мистические термины в схоластической манере. Во времена ал-Газали началась долгая череда появления все новых суфийских орденов. За десять поколений с 1065 по 1400 гг. возникло по крайней мере 12 суфийских орденов — их создавало почти регулярно одно поколение за другим<sup>19</sup>. Географически эти ордены распространились из одного конца исламского

<sup>18</sup> Ибн Сина — одна из вершин исламской логики; его вкладом являются теория категорических предложений с квантификацией предиката, теория гипотетических и дизъюнктивных суждений, теория единичных предложений, а также теория определения и классификации [Rescher, 1964, р. 154-155]. Начиная с середины 1100-х и вплоть до середины 1300-х гг. довольно бесплодная дискуссия между приверженцами «восточной» логики Ибн Сины и «западной» логики багдадской и каирской школ предлагала темы, на которых фокусировалось внимание в интеллектуальной жизни того времени.

Мыслители, обозначенные в ключе к рис. 8.2 и 8.3, следующим образом расположены в географическом и социальном пространстве: № 196 в Афганистане, 207 в Трансоксании, 217 в Анатолии, 229 в Багдаде, 232 в Северной Африке, 235 в Хорезме — долине реки Оке, 246 и 275 в Индии, орден Руми (пляшущих дервишей) в Анатолии, 255 в Египте, 276 среди низших классов Анатолии, 277 в Персии, 294 в Иране и Центральной Азии. Источники по данным движениям: [Hodgson, 1974, vol. 2, р. 192-234; Corbin, 1969; Massignon, 1982, р. 36-51; Lapidus, р. 168-172].

мира в другой, от Индии до Магриба (на западе Северной Африки). В Центральной Азии и на восточных рубежах эти ордены были частью миссионерского процесса, посредством которого распространялся ислам. Шквал новых орденов захлестнул Анатолию в ходе распада Византийской империи в 1100-1200-е гг., когда ислам заполнял религиозный вакуум, продвигаясь вслед за турецкими завоевателями. Большинство из этих пограничных орденов не обладали особой интеллектуальной значимостью, их лидеры не поддерживали связей с философскими сетями. Призыв орденов был адресован скорее мирянам, чем профессиональным религиозным деятелям. В каждом из орденов складывался особый набор ритуалов, танцев, речитатива, музыки, медитации; по направленности суфийские ордена варьировали от политического активизма до квиетизма. Большинство орденов имело географически локальный характер; они не пересекались между собой вокруг значительных фигур и, таким образом, не составляли сеть; по-видимому, между орденами суфиев не было состязательности — одна из причин порождения в их структурах скорее традиционализма, чем философских новшеств.

Суфизм также распространялся в интеллектуальном ядре ислама. В Багдаде, в поколении после смерти ал-Газали, ведущей фигурой был Абдулькадир Гилани (№ 220), ставший одним из наиболее прославленных суфийских святых. В области богословия он являлся ханбалитом, но также мистиком-визионером; в ордене, начало которому было положено культом поклонения его могиле, особое внимание уделялось техникам достижения духовных экстатических состояний. Сам Гилани, настроенный весьма антиметафизически, критиковал даже умеренный и просуфийский *калам* братьев ал-Газали. Абу-Хафс ас-Сухраварди (№ 229), ученик Гилани, был поставлен халифом во главе всех суфийских учреждений в Багдаде; суфизм получал государственное признание, а там где власть была достаточно сильна, она начинала его контролировать. В свою очередь Абу-Хафс являлся одним из учителей великого суфийского поэта Саади; другой его ученик, Наджмуддин Кубра, основал знаменитый суфийский орден, в котором обратились от благочестивого аскетизма к визионерским спекулятивным рассуждениям. В результате уплотнения сетей даже среди суфиев стали создаваться интеллектуальные конструкции. Ученики Кубра связаны с философом и мистиком Ибн Араби, а в следующем поколении среди них появился наиболее знаменитый суфийский поэт. Это был Руми, который творил в период монгольских завоеваний, разрушивших Багдад в 1258 г. и временно оставивших ислам без центра доктринального принуждения. Возможно, именно поэтому Руми со своим радикальным пантеизмом сумел уклониться от ортодоксии, не будучи уличен в ереси: «Я песчинка в солнечном луче,— провозглашал он,— я умираю в камне и воскресаю в растении».

В период с середины 1100-х до середины 1200-х гг. происходил расцвет творчества в стане мистиков. Здесь сосредоточены практически все знаменитые суфийские поэты: предвестником был Санай (№ 227) в Афганистане, где форми-



ровались первые суфийские ордены; в начале 1200-х гг. появились великие звезды поэзии — Саади в Багдаде и Ширазе, Аттар в Нишапуре; а в следующем поколении (и в другой ветви той же сети) — Руми. Их поэтический стиль представляет собой противоположность аргументам и доказательствам философов; эти произведения наполнены краткими историями и анекдотами, в особенности рассказами о духовной мощи или магических силах суфийских героев, а также таинственными изречениями последних. Основная мысль, как правило, эзотерична и выражена с помощью метафоры и аллегории.

В тот же период в центре интеллектуальных сетей находились две фигуры, ставшие знаменитыми благодаря объединению философии и мистики в теософию, — Шихаб ад-Дин Яхья ас-Сухраварди (не путать с Абу-Хафсом ас-Сухраварди из того же поколения) и Ибн Араби в следующем поколении. Хотя интеллектуальные позиции данных авторов изменились радикальным образом по сравнению с взглядами прежних философов и рациональных богословов, тем не менее их сетевые связи типичны для выдающихся интеллектуалов. Сухраварди обучался у широкого круга учителей своего времени; его «сетевым братом» был ведущий ашарит и логик того времени Фахр ад-Дин ар-Рази, поскольку у него с Сухраварди имелся общий учитель (№ 225). Ибн ал-Араби в молодости был знаком с Ибн Рушдом (Аверроэсом) [Corbin, 1969, p. 41-43], причем в период наиболее творческого поколения исламского Запада, а затем он мигрировал на восток после кончины Ибн Рушда и распада испанских сетей. Впоследствии уцелевшие интеллектуальные сети в основном состояли из последователей Сухраварди, Ибн Араби и Фахруддина Рази.

Сухраварди использовал культурный капитал неоплатонизма, который по-прежнему сохранялся и передавался в медицинских кругах вместе с трудами по медицине Ибн Сины. Учитель Сухраварди в Багдаде (№ 225) вполне мог вращаться в окружении Абу-л-Бараката, иудейского врача, принявшего ислам; Абу-л-Баракат критиковал Ибн Сину, представителей *калама* и соединял их идеи [Sirat, 1985, p. 133]. Сухраварди придал неоплатонической иерархии особый духовный колорит — более пантеистический и связанный с яркими и впечатляющими видениями. Возвращаясь к религиозным образам зороастризма, Сухраварди разработал метафизику Света и Тьмы. Сущность материальных тел — ночь и смерть, сами по себе они не более чем трупы; свет и жизнь приходят извне через иерархию ангелов. Ангелы различаются по силе излучения света, что в свою очередь создает разнообразные виды живых существ, населяющих мир. Аристотелевская логическая универсалия — это мертвое тело ангела. Сухраварди выражал эмоциональное отвращение к логическим и понятийным абстракциям философов; он прибегал к ним, чтобы их же опровергнуть ради более осязаемого видения. Возможно, вдохновленный конфликтом между сторонниками «восточной» и «западной» логик (ярко проявившимся в предыдущем поколении между Абу-л-Баракатом и его противниками), Сухраварди попытался разработать альтерна-

тивную логику [Afnan, 1958, p. 105]. Здесь Сухраварди не достиг заметных успехов, но данный проект показывает, насколько величие автора обусловлено сочетанием различных ингредиентов.

Согласно Сухраварди, промежуточные уровни между миром и божеством не являются абстракциями или идеалами; свет — вовсе не метафора, но видимый спектр цветов и яркости, который в прямом смысле слова создает нижний мир. «Восток», жилище света, — это одновременно область, где начинается рассвет знания и восходит солнце, лучи которого могут освещать душу. Храмы света возвышаются на средних уровнях космоса, с архангелами в пурпурных и таинственных зеленых одеяниях. Идеал человека — стать «совершенным мужем», мудрецом, сочетающим философские знания с мистическим опытом; такой мудрец становится «столпом» «невидимой мистической иерархии, без которой вселенная не могла бы продолжать свое существование» [Corbin, 1969, p. 22].

Ибн Араби разработал сходную позицию, в большей степени соотнесенную с мусульманскими священными текстами и менее связанную с зороастрийской религией света. Для него «универсальный муж» содержит платоновские сущности, являющиеся архетипами одновременно макрокосма, образующего вселенную, и микрокосма человеческой души; эти сущности составляют идеальную модель, к которой человек должен стремиться. «Универсальный муж» рационально переосмысляет силы пророков из священных книг; он обладает магической способностью распознавать эзотерическую значимость видимых физических объектов, подобно тому как Моисей был способен увидеть Бога в горящем кусте. В этом пункте позиция Ибн Араби и Сухраварди расходилась с идеей научной причинности, включенной в нижние уровни мировой иерархии такими неоплатониками, как Ибн Сина, или аристотелианцами, как Аверроэс. Философия Ибн Араби представляет собой развернутое опровержение умирающей традиции испанского рационализма, из которой он сам вышел. Философы вновь стали зачаровывать космос. Мы можем видеть, сколь значительно изменилась интеллектуальная атмосфера со времен ал-Газали с его умеренным применением *кстама* и скептицизмом относительно метафизических конструкций. Ал-Газали критиковал эзотеричность исмаилитов и имамитов; теперь Сухраварди и Ибн Араби разрабатывали философские основы веры шиитов в то, что Имам является земным столпом космических Умов (Интеллигенций) или ангелом, скрытым между небесами и землей [Corbin, 1969, p. 80-81, 86]. К середине 1300-х гг. шиитские лидеры (например, № 291 в ключе к рис. 8.3) отождествляли суфизм и шиизм. В тот же период ортодоксальные суннитские богословы включили суфизм в учебные программы медресе. Суфизм был и систематизирован, и примирен с *каламом*.

К тому времени из интеллектуальной жизни оставалось лишь немного. Продолжали существовать сети (см. рис. 8.3), связывавшие наиболее значимых учителей и учеников на всем протяжении данного периода, переходя в 1400-е гг. Однако в основном это были «академики» в худшем смысле слова: лишенные

оригинальности компиляторы, составители учебников и обзоров текстов предшественников [Rescher, 1964, p. 68-69, 76]. Наибольшее количество новшеств вводили ученые в области естественных и точных наук: в середине 1200-х гг. Насир ад-Дин ат-Туси, один из величайших исламских астрономов, отверг некоторые из птолемеевских планетарных эксцентрик и предвосхитил систему Коперника [DSB, 1981, vol. 13, p. 508]; его ученики, а также ученики учеников сохранили этот творческий импульс. Однако естественнонаучные темы становились все более маргинальными в исламской интеллектуальной жизни и исчезали из пространства внимания.

Своими последними вспышками значительное философское творчество было обязано критикам ставшего общепринятым синкретизма. В Дамаске в начале 1300-х гг. работал Ибн Таймиййа — ханбалитский фундаменталист старой закалки. Он критиковал сам подход рациональной аргументации и отвергал возможность для настоящего мусульманина быть философом или заниматься логикой. Такой подход выглядит анахронизмом, поскольку уже на протяжении нескольких поколений в исламской философии было мало выдающихся достижений. Однако особенно сильно Ибн Таймиййа критиковал спекулятивный суфизм, ставившийся респектабельной школьной ортодоксией, прежде всего иллюминатство Ибн Араби и аш-Ширази. Почему позиция Ибн Таймиййа должна была появиться в Дамаске именно в этом поколении, очевидно из ключа к рис. 8.3: Сирия наряду с Египтом стала центром уцелевших логики и науки после распада Сельджукской империи в 1100-е гг. и в особенности в результате разграбления Ирака монголами в середине 1200-х гг. Волна учреждения суфийских орденов достигла наивысшей точки, причем три ордена были созданы за время жизни Ибн Таймиййа. Давление с целью введения религиозного единообразия все усиливалось. В 1291 г. последние государства крестоносцев были завоеваны, а население Сирии, долгое время остававшееся христианским под исламским правлением, в конце концов обращено в мусульманство.

Ибн Таймиййа стал рупором традиционализма и нетерпимости. Однако он был также частью динамики интеллектуального пространства и, руководствуясь структурной мотивацией, пробивал брешь в принятых школами интеллектуальных догмах. Он подверг острой критике каждый компонент силлогистической логики [Fakhry, 1983, p. 316-318]. Определения не дают знания о том, что определяют; основания самоочевидных суждений повисают в воздухе; силлогизм основан на универсалиях, но является бесполезным, поскольку все существующее конкретно. Доктрины Ибн Таймиййа напоминают идеи Вильяма Оккама, хотя они не произвели такого же революционного воздействия на интеллектуальное сообщество. В то время как христианские сети на данном этапе споров достигли максимальной плотности, Ибн Таймиййа находился в изоляции, и творческий импульс его консервативной оппозиции так ни к чему и не привел. В конце 1300-х гг., двумя поколениями позже, произошел еще один всплеск критического

мышления. Ибн Халдун больше известен своей всеобщей историей, исследованиями, предвещавшими социологию, а также секуляризмом и соответствующим отчуждением от богословия и метафизики. В предисловии к своему великому труду Ибн Халдун критикует обучение логике в *медресе* с помощью зубрежки. Здесь мы вновь обнаруживаем аргументы, сходные с идеями Ибн Таймийя (и Оккама), направленные на отвержение школьной силлогистики, на отказ от философии как не дающей никакой пользы и на защиту знаний, получаемых индуктивным путем из эмпирической реальности. Однако Ибн Халдун работал в Алжире, вдалеке от интеллектуальных центров<sup>20</sup>; в действительности же центральных сетей больше не существовало. Из-за отсутствия у Ибн Халдуна значимых структурных связей его критика осталась без последствий для исламской философии.

### Испания как ось средневековой философии

Можно было отделить золотой век испанской философии — пять поколений от Ибн Гебиры до Маймонида и Аверроэса (примерно 1035-1200 гг.) — от остальной исламской философии. Поток влияний шел с востока на эту западную окраину исламского мира, но почти ничего не возвращалось. Поздних последователей и мусульманских и иудейских интеллектуалов Испании можно обнаружить на севере в христианском мире — уже по ту сторону рубежа, разделявшего религии. Хотя в дальнейшем на востоке продолжала развиваться исламская философия, некий канал стал направлять идеи уже в другое философское море; будучи опустошенным, он исчез, предоставив каждое из двух великих царств средневековой философии — наследников греческой и восточной средиземноморской культуры — собственной участи. Испанский эпизод начался как раз в тот период, когда исчезала напряженная интеллектуальная жизнь в таких центрах, как Багдад, Басра и Нишапур. Ал-Газали, последний великий восточный мыслитель, принадлежавший поколению непосредственно перед 1100 г., известен своей консервативной атакой, воплощенной в работе *«Опровержение философов»*. В Испании происходило прямо противоположное, поскольку процветала спекулятивная философия, величайший представитель которой Ибн Рушд (Аверроэс) составил свое развернутое возражение ал-Газали под названием *«Опровержение опровержения»*.

В Испании достигла расцвета не только мусульманская, но и иудейская философия; в Средние века практически все иудейские философы-новаторы были выходцами из Испании или поддерживали тесные связи с ее сетями. Кроме этого

<sup>20</sup> После написания работы *«Мукаддима»* Ибн Халдун перебрался в Египет, где и закончил свои дни как судья-маликиит. На рис. 8.3 показано, что в Египте в тот период на протяжении нескольких поколений также не было значимой интеллектуальной жизни.

двойного всплеска творчества, в Испании имеется еще одна структурная аномалия: если мы внимательно проанализируем схемы сетей, то обнаружим здесь единственную связь между значимыми иудейскими и мусульманскими философами. Через переводчиков в Толедо имеется также связь с сетью христианских философов, расположенной в северной Франции: от Гундисальво к Аделарду из Бата и Жерарду из Кремоны, входивших в школы Шартра и Лаона. Вот единственное место, где обнаруживается явная связь между сетями на рис. 8.1-8.5 (средневековый ислам) и на рис. 9.1-9.6 (средневековое христианство), причем иудеи находятся в центре этой связующей цепочки. Период величайшего творчества в Испании был также самым космополитическим временем.

Именно отсюда естественнонаучные и математические тексты греков и индийско-арабские алгебра и числовая система были переданы на север; также именно здесь возродилось учение Аристотеля, что около 1200 г. произвело столь революционное воздействие на христианскую философию. Однако нам следует воздержаться от привычки видеть в этом периоде лишь связующее звено для передачи античного знания. Есть некие социологические закономерности в том, что именно переводится и как понимается; интеллектуальная история подобных периодов не может сводиться к неповоротливому эмпиризму, когда внимание сосредоточено не на положении вещей, а лишь на постепенных сдвигах в восприятии одних и тех же текстов.

### ***Аристотель в средневековой Испании как социальная конструкция***

В ходе социального процесса заимствования идей строится сам смысл передаваемого; и не только заимствование (импорт), но и вывоз (экспорт) идей может способствовать подобному конструированию. Наиболее сильным примером такого рода является так называемое повторное открытие Аристотеля. Тексты Аристотеля ведь вовсе не были утрачены. В начале Средних веков Аристотеля рассматривали сквозь призму неоплатонизма. В христианской Европе со времен Боэция (530 г. н. э.) он был известен прежде всего своей логикой, в переводе на латинский и с предисловием Порфирия. Будучи последователем Плотина, Порфирий развил Аристотелеву классификацию уровней абстракции от родов и видов вплоть до единичных вещей и представил ее как проявление метафизической иерархии эманаций по Плотину. Это стало существенным изменением онтологического акцента. Для Аристотеля главной реальностью являлся уровень конкретных вещей, тогда как для Плотина и неоплатоников подлинной реальностью было трансцендентное Единое, причем каждый последующий более низкий уровень становился все более смутным, пока, наконец, конкретная вещь не превращалась почти в иллюзию. Подобное отождествление учения Аристотеля с неоплатонизмом было настолько твердо принятым, что один из наиболее широко известных

текстов, ходивших под его именем, назывался *«Теологией Аристотеля»* — в действительности он представляет собой ряд фрагментов из *«Эннеад»* Плотина.

На протяжении столетий Аристотель рассматривался как часть господствовавшего неоплатонического мировоззрения; считалось, что он просто добавлял некоторые логические классификации и обеспечивал словарь, с помощью которого можно обсуждать побочные сложные вопросы относительно субстанции и формы, возможности и действительности. Однако хотя подобная ситуация вполне объяснима для христианской Европы, где до 1150 г. был известен лишь ряд текстов Аристотеля, приведенные доводы не объясняют тот факт, что арабские философы толковали Аристотеля точно так же. Переводчики в Багдаде около 850-900 гг. сделали доступными практически все оригинальные тексты Аристотеля [Fakhry, 1983, p. 14-19]. Тем не менее ал-Кинди и ал-Фараби, находившиеся в одних и тех же сетях с переводчиками, приспосабливали Аристотеля к господствовавшему в этих сетях неоплатонизму<sup>21</sup>. Тремя поколениями позже Ибн Сина, самоучка из провинции, получил доступ ко всем текстам Аристотеля в библиотеке местного правителя. Ибн Сина заявил, что единственным аристотелевским текстом, недоступным его пониманию, осталась *«Метафизика»*, хотя он перечитал ее 40 раз. Ничего удивительного! Ибн Сина пытался понять эту книгу как неоплатоническую. Только после прочтения работ ал-Фараби Ибн Сина сумел понять, как Аристотель мог быть втиснут в господствовавший тогда концептуальный каркас. До испанской философии времен Аверроэса — поколения 1165-1200 гг. — никто не пытался преодолеть это искажение. Аверроэс остро критиковал толкования Аристотеля, сделанные ал-Фараби и Ибн Синой, и создал обширный комментарий на весь корпус текстов Аристотеля, освобождая его от каркаса неоплатонизма. Именно этот комментарий был вскоре переведен и получил столь грандиозный резонанс в христианской философии 1200-1300-х гг.<sup>22</sup>

Почему же тогда потребовалось 300 лет — девять поколений интеллектуалов — для преодоления столь значительного искажения, возможно, самого знаменитого из классических философских текстов того времени? Здесь есть две

<sup>21</sup> Действительно, протеже ал-Кинди Ибн Хаймах (№ 60 на рис. 8.1) переводил тексты Плотина как *«Теология Аристотеля»*. На переводах трудов Плотина имя самого Плотина не значилось и вообще оно упоминалось крайне редко [Fakhry, 1983, p. 20].

<sup>22</sup> Сходным образом, в христианской Европе переводы Аристотеля, сделанные в середине 1100-х гг. непосредственно с греческого Иаковом Венецианским и другими, толковались в контексте неоплатонизма. Немногом позже в этом же столетии в Толедо Жерард из Кремоны переводил с арабского не только Аристотеля, но также *«Начала богословия»* (*«Элементы теологии»*) Прокла — ярчайший образчик неоплатонизма — под названием *«Liber de Causis»* (*«Книга причин»*) с приписыванием авторства также Аристотелю. В тот же период перевели с арабского так называемую *«Теологию Аристотеля»*. Европейцы не могли увидеть разницу между Аристотелем и Плотиним, поскольку практически ничего не знали о последнем до перевода *«Эннеад»*, осуществленного Фичино в 1492 г. [DSB, 1981, vol. 1, p. 270-273; vol. 11, p. 42; Weinberg, 1964, p. 10-11, 95, 100].

социологических проблемы: что предопределило преобладание интерпретации Аристотеля, появившейся вопреки содержанию известных тогда текстов? что вдруг позволило составить новое толкование этих текстов?

Отчасти искажение стало возможным, потому что элементы учения Аристотеля совместимы со взглядами Платона и неоплатоников. Хотя Аристотель и критиковал учение Платона о самодостаточных Формах, его собственная работа является критическим синтезом и включает Форму как одну из четырех причин наряду с материальной, действующей и целевой. Чтобы представить эманацию мира из Форм, нужно было пренебречь особо значимым для Аристотеля суждением, что Формы никогда не существуют отдельно от материи. Аналогично, хотя Аристотель и не считал мир сотворенным Богом или истекающим из Бога и не трактовал самого Бога как запредельное по отношению к вселенной, сама космология Аристотеля иерархична в более конкретном смысле. В его астрономическом учении Земля находится в окружении концентрических хрустальных сфер, или оболочек, которые, вращаясь, движут Луну, Солнце и планеты внутри сферы неподвижных звезд. В данной системе имеется некий идеалистический элемент, поскольку Аристотелю нужно было нечто, движущее каждую из сфер; и в точности как человеческое тело движимо душой, понимаемой как Форма этого тела, каждая астрономическая сфера движима собственной душой-Формой. В этой физической системе Бог занимает место неподвижного движителя предельной небесной сферы. Бог Аристотеля движет что-либо не через действующие или формальные причины, он существует лишь как целевая причина — то, к чему устремлены все вещи. Неоплатоники, в особенности под религиозным влиянием ислама и христианства, могли переинтерпретировать эту физическую картину мира как ряд метафизических эманаций. Бог превратился из целевой причины в источник Бытия ц Форм; каждая астрономическая сфера могла быть отождествлена с некоторым уровнем абстракции; могли быть введены ангелы как движители сфер или как представители различных уровней метафизической реальности за пределами указанных сфер.

По этой причине интерес к эмпирическим наукам мог скорее усилить, чем подорвать подобный взгляд на мир в стиле Плотина, приписанный Аристотелю. Багдадские переводчики также заимствовали тексты Птолемея, Евклида и Галена, а философы из окружавшей сети обнаруживали значительный интерес к эмпирическим наукам. Эти науки понимались как способ наполнить деталями всеохватывающую иерархическую картину мира. То же самое произошло, когда корпус текстов Аристотеля впервые стал известен в Европе. Альберт Великий, даже после изучения комментариев Аверроэса, по-прежнему смотрел на все глазами неоплатоника. Согласно Альберту, симметрия системы в целом создавала удобный понятийный каркас, где новая информация о драгоценных камнях, минералах и растениях могла находить свое место в грандиозном компендиуме наук; и Альберт не видел никаких оснований порывать с неоплатонической

метафизической иерархией и подчеркивать материалистические элементы онтологии Аристотеля. Можно даже сказать, что есть некое естественнонаучное ядро в тех аспектах учения Аристотеля, которые наиболее близки к неоплатонической иерархии. Аристотелевская логическая классификация родов, видов и единичных вещей была навеяна его собственными биологическими исследованиями; именно попытка Аристотеля разработать классификационную теорию на основе полученных им данных, по-видимому, показала существование «более высокого» и «более низкого» уровней. Научный эмпиризм вовсе не являлся вызовом иерархическому идеализму, пока предназначался лишь для описания и классификации явлений природы.

Давайте попытаемся отвлечься от конкретной специфики того исторического контекста, в котором учение Аристотеля было понято неоплатонически. Втиснуть его в идеалистические одежды пытались не только мусульмане до 1150 г. и христиане до взлета парижского аверроизма около 1260 г. Можно спросить, как вообще получилось, что учение Аристотеля стали трактовать таким образом. Данную проблему не решить, анализируя лишь процесс передачи текстов. Они оставались вполне доступными в восточном греческом мире начиная с 50 г. до н. э. Мы уже видели в гл. 3, как аристотелизм постепенно уходил в тень в период господства школ среднего платонизма, а материалистическую сторону пространства внимания все больше завоевывали эпикурейцы. Аристотелизм становился частью эклектичной нейтральной основы для осуществления языческой религиозной политики. По мере роста могущества христианства это направление входило в состав неоплатонической языческой коалиции, сплотившейся для того, чтобы со всей мощью противостоять внешним врагам. После падения Римской империи ни один из последующих режимов не был особенно благосклонен к философии как возможной альтернативе богословию на основе священного писания. В исламе баланс власти сложился безусловно в пользу богословов. Согласно закону малых чисел, это означает, что у богословских мыслителей имелось больше свободного пространства для развития противостоящих друг другу школ, чем у светских философов, которым приходилось поддерживать оборонительный союз; отсюда и сохранение осадной ментальности неоплатонизма. Возможно, нечто подобное применимо к философии Византии, где почти не наблюдалось новшеств, а такие более напористые философы, как Михаил Пселл и Евстратий (в поколениях непосредственно до и после 1100 г.) осуждались властями за вмешательство а богословие [EP, 1967, vol. 1, p. 436-439]. Важно отметить следующее: хотя исламские ученые во времена багдадского Дома Мудрости (включая Хунайна Ибн Исхака, Куста ибн Лука, а позднее ал-Фараби; DSB [1981, vol. 4, p. 523, vol. 11, p. 244, vol. 15, p. 230]) посещали Константинополь в поисках текстов, как это делали европейские христианские ученые в середине 1100-х гг. [DSB, 1981, vol. 1, p. 270], никто из них не нашел ничего, что могло бы поколебать господствующий взгляд на Аристотеля.



Неоплатонистски понятый Аристотель уже стал свершившимся фактом, когда его тексты передавались в арабском мире. Принятие подобной интерпретации было заранее предreshено, если принять во внимание доступность всех важных оригинальных текстов и динамику исламского интеллектуального сообщества. Согласно закону малых чисел, следует предположить, что фракция ислама, осуществлявшая заимствование идей, должна была поддерживать свое единство, коалицию слабых, противостоявшую нападкам со стороны окружающих местных богословов. Если сказанное верно, то следует ожидать, что основы всего интеллектуального пространства в Испании выглядят иначе в тот период, когда Аверроэс разрушил неоплатонистскую коалицию.

### ***Ось оси: перегруппировка в иудейской философии***

Иудеи формировали стержень интеллектуального развития в Испании; при этом их отношения с местными сообществами решительно изменились как раз в период подъема испанского философского творчества<sup>23</sup>.

Тремя великими монотеистическими религиями являются иудаизм, христианство и ислам. Каждая содержит некое универсалистское ядро, окруженное конкретными символами и типами приверженности. Каждая религия может быть развернута как к универсализму, так и к конкретности. Вопрос заключается в следующем: что предопределяет, в каких случаях упор будет делаться на универсалистскую сторону, а когда на конкретные особенности, отделяющие данное сообщество от других, и исторически сложившиеся аспекты его традиции? Будучи основаны на одном и том же культурном капитале, эти три религии могут трактоваться как соперничающие между собой движения универсализации средневосточного монотеизма, сформировавшегося после того, как около 1000 г. до н. э. еврейский культ Яхве объединил на некоторое время племена Палестины. Христианство развивалось в эллинистическом мире в тот период, когда разрушались последние надежды на восстановление независимого еврейского государства (и соответствующей государственной религии). Иисус, умерший в ходе политического крушения еврейских повстанцев, принадлежал к тому же поколению, что и Филон, примирявший иудаизм с философией платонизма посредством аллегорического прочтения Пятикнижия — ядра книг Ветхого Завета, уже переведенного на греческий язык проэллинистической фракцией внутри иудаизма — саддукеями. Рост христианства произошел в те же столетия, что и подъем раввинистского движения, придавшего иудаизму форму, которая с тех пор стала восприниматься как стандартная [Segal, 1986, p. 45-46, 52-54, 116-

<sup>23</sup> Источники по иудейской философии в целом: [Sirat, 1985; Husik, 1969; Guttman, 1933; Wolfson, 1979; Pines, 1967; отдельные статьи из EP, 1967, и DSB, 1981].

141]. В сообществах, отрезанных от ориентированного на храм государственного культа в Иерусалиме, религиозного лидерства добились светские учителя, или раввины. Они разработали целый свод толкований священных текстов, приспособленных для жизни в изгнании. Таким образом, около 200 г. н. э., начиная с Мишны, на основе устного предания было создана обширная литература.

В отсутствие политического суверенитета или культового центра в иудейской религии на первое место выходили личное благочестие и этические стандарты. Раннее христианство представляло собой одно из соперничающих движений внутри все той же социальной группы — лишенных политических прав евреев Римской империи. В обоих движениях взаимодействовали универсализм и приверженность конкретным символам (партикуляризм). В раввинизме были установлены правила ритуальной чистоты, в особенности правила кошерности, что привело к обособлению партикуляристского сообщества вокруг ритуалов, связанных с пищей. Однако монотеизм и акцент на этике способствовали широкому вовлечению новообращенных в иудаизм. Именно в этом сообществе обращенных горожан Римской империи начало расти христианство. Даже в тот период иудаизм продолжал привлекать новых членов, до тех пор, пока христианские конкуренты не начали проявлять враждебность, а христианские императоры не объявили обращение в иудаизм преступлением [Segal, 1986, p. 101-102, 177]. После политического триумфа христианства в Римской империи центр иудаизма сместился в Вавилон, где иудеи являлись терпимым меньшинством под властью сторонников зороастризма в Персидской империи Сасанидов. В первые столетия ислама продолжала существовать эта плюралистическая веротерпимость.

В Испании первые еврейские поселенцы преследовались христианскими правителями, особенно визиготами — преемниками римского владычества. В 711 г. евреи приветствовали исламских завоевателей как освободителей и в течение нескольких столетий оставались верными союзниками мусульманского государства [Pelaez del Rosal, 1985, p. 14-33]. Именитые иудеи были придворными советниками, иногда визириями и военными чиновниками, активно участвуя в дипломатии и в вооруженных столкновениях с христианскими государствами на севере.

Существенны две особенности, характерные для философов Испании. Во-первых, на востоке мусульманского мира иудейские философы не были оригинальными, они заимствовали идеи господствовавших школ исламских философии и богословия; только в Испании иудейские интеллектуалы стали по-настоящему творческими. Во-вторых, именно в то время евреи начали переселяться главным образом в христианский мир; в конце данного периода (около 1200 г.) еврей-интеллектуалы поселялись среди христиан, поскольку отношения с исламом становились все более враждебными. Иудейское философское творчество развивалось именно в этот период болезненной перестройки религиозных союзов, что служило катализатором также для развития философского творчества среди испанских мусульман.

На востоке ранняя иудейская философия состояла из параллелей или даже ответвлений исламской мысли. Караиты разрабатывали иудейскую версию *калама*, раввинисты напоминали знатоков *хадисов*. В 800-е и в начале 900-х гг. — как раз в тот период, когда в данных мусульманских школах велись споры по поводу каноничности собственной устной традиции, — в иудейских академиях стали оживленно обсуждать подобные вопросы. Караиты отвергали устную традицию толкования Талмуда и традицию мидраей\* — сферу влияния раввинистских ученых, и стремились опираться исключительно на Священное Писание. Аргументация, начатая в форме спора о конкретных текстах, становилась все более рационалистической. Караиты критиковали антропоморфизм представлений о Боге и разрабатывали собственную метафизику. Саадия защищал раввинистов с помощью альтернативной метафизики и сводил вместе различные доказательства существования Бога. Исаак Исфаэли, принадлежавший космополитическому кружку медиков, был неоплатоником и опирался на идеи ал-Кинди; его сетевой партнер и соперник Саадия, возглавивший иудейскую академию в Багдаде как центре интеллектуального действия, принял аргументацию мутазилитов. Первый этап развития средневекового иудейского философского творчества после разделения пространства внимания между тремя фракциями представляет собой конкуренцию за присвоение основных соперничавших позиций философии, созданных мусульманами.

В языковом плане иудейские интеллектуалы также смешивались с мусульманской культурой. В тот период практически все иудейские интеллектуалы писали свои труды по философии, естествознанию и медицине на арабском<sup>24</sup>. Саадия даже перевел Талмудическую Библию на арабский. Он также разработал грамматику иврита в подражание еще одной области занятий арабов (арабскими учеными была разработана сложная арабская грамматика, которая стала признаком высокой культуры). Когда в иудейском кружке в Кордове и расположенной поблизости иудейской академии в Луцене разрабатывалась грамматика для иврита, ее излагали на арабском. Еврейская поэзия, творческий всплеск которой

\* Толкования Торы (Пятикнижия) в иудаизме.

Только раввинистские труды писались на иврите. Так, Маймонид разрабатывал свод законов раввинизма на иврите, но его книга *«Путеводитель колеблющихся»*, примирявшая философию с религией, написана на арабском с использованием букв иврита — своего рода код для тех, кто находился на пересечении космополитического и этнорелигиозных сообществ. Наряду с другими авторами таким же образом писал и Бахья ибн Пакуда — по-арабски, но ивритскими буквами [Pelaez del Rosal, 1985, p. 106]. Среди иудеев даже националистически настроенные антикосмополиты, такие как Иегуда Галеви, писали по-арабски. Именно арабский был языком иудейского интеллектуального сообщества, и даже те, кто критиковал само сообщество, писали на этом языке. До 1200 г. только два философа писали на иврите — Бар-Хийя и Авраам Ибн Эзра; оба оставались в христианской сфере, первый — в Барселоне, второй странствовал по Италии, Франции и Англии [Sirat, 1985, p. ix; Hodgson, 1974, vol. 1, p. 357, 452, 468-469]. Источники по данному периоду в целом: [Husik, 1969; Sirat, 1985; Pelaez de Rosal, 1985; Cruz Hernandez, 1957].

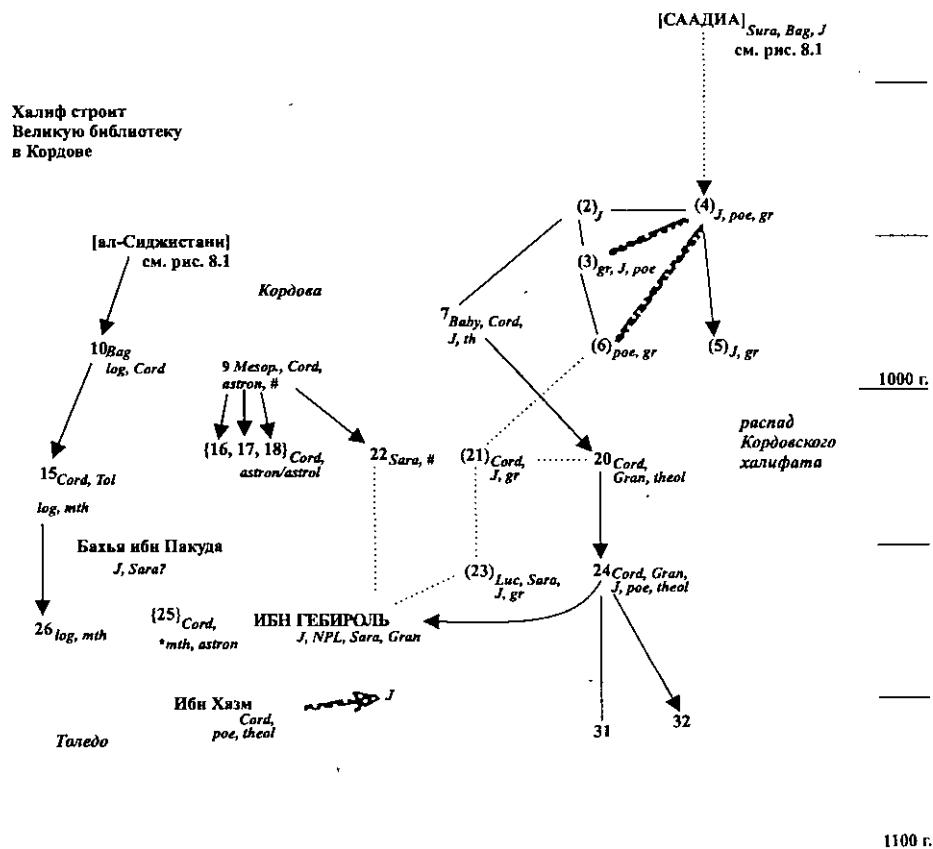
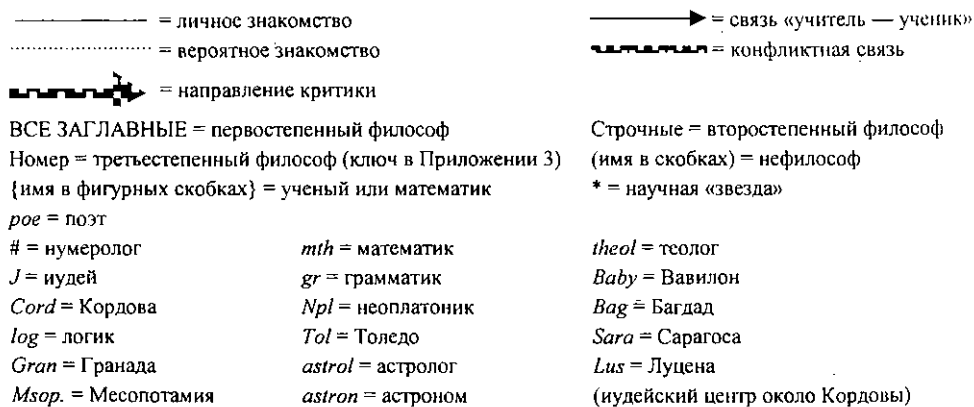


Рис. 8.4. Исламские и иудейские философы в Испании, 900–1065 гг.



имел место в Испании в тех же кругах, где составляли грамматику (940-1020 гг.), создавалась на основе приспособления арабских метрических форм. Ключевой фигурой данного процесса развития стал Дунаш бен Лабрат, ученик Саадия, переселившийся в Кордову под покровительство именитого чиновника-иудея при мусульманском дворе. Арабский был обычным разговорным языком испанских евреев.

В противоположность иудейским сообществам на востоке, в Испании ситуация начала развиваться вполне самостоятельно (см. рис. 8.4). Вначале в Испании активно действовали только раввинисты. Затем среди иудейских философов произошёл раскол. Появились более крайние универсалистские позиции, неоплатонические и другие, с их стремлением к религии интеллектуалов и освобождению от уз конфессиональной конкретики; в качестве реакции возникли явная защита иудейской традиции и отрицание рационалистической философии. Первая волна этих иудейских философов появилась в Испании в том же поколении — около 1035-1065 гг., — что и первые заметные мусульманские философы. Неоплатонизм, который никогда не был популярен среди иудеев на Востоке (кроме воспринявшего его Исаака Исфаэли), в этот период выдвинулся на первый план в качестве истины для всех исповеданий. Ибн Гебируль предложил версию неоплатонизма, в которой каждый уровень эманации из Единого состоит из материи; материя больше не воспринималась как лишенность или зло на самом нижнем уровне иерархии (как у Плотина), но представляла собой единую сотворенную субстанцию, лежащую в основе всех уровней мировой иерархии, субстанцию духовную, интеллигибельную и нисходящую вплоть до низшего уровня пространственно протяженной телесности. Эта духовная материя составляет фундамент для оккультных влияний и соответствий в масштабе вселенной [Husik, 1969, p. 79]. В книге Ибн Гебируля *«Источник жизни»* нет ссылок на священные тексты, поэтому латиняне не могли сказать, был ли «Авицеброль» мусульманином, христианином или иудеем.

Примерно в то же время Бахья ибн Пакуда создал популярное руководство по благочестию, напоминавшее тексты суфиев, которое отвергало ритуал и священное писание ради устремлений сердца; в своем развернутом повествовании о неоплатоническом путешествии души, сопровождаемой разумом, к союзу с Божественным Светом он сочетал различные богословские аргументы, заимствованные из *калама*. Противоположную позицию по отношению к этим универсалистам занимал Ибн Хазм — антиметафизический богослов и поэт в Кордове, добавивший новую ноту в общий хор критики, которая направлялась теперь не только против рационалистических богословов ислама (мутазилитов наравне со всеми остальными), но также христианских и иудейских мыслителей [Hodgson, 1974, vol. 2, p. 31-32].

В Испании в поколениях после 1100 г. данная поляризация проявилась в полную силу: на одном полюсе экуменическое интеллектуальное сообщество,

порвавшее со всеми элементами конфессиональной конкретики, а на другом — всплеск националистического партикуляризма среди мусульман и иудеев. Сами позиции подвергались дальнейшему делению: универсалистские интеллектуалы ориентировались на различные темы — иначе говоря, они представляли собой соперничающие структуры, повсеместно характерные для творческой жизни. Среди иудеев Ибн Цаддик в Кордове развивал неоплатоническое учение о человеке как физическом и духовном микрокосме мировой иерархии и соединял эти представления с доказательствами (в стиле *калама*) существования и единства Бога, видоизмененными ради сохранения некоторых традиционных антропоморфных черт. Различные третьестепенные фигуры (Моисей ибн Эзра, Абрахам Бар-Хийя) собирали и переводили некий эклектичный набор текстов, содержащий неоплатонические труды, работы Аристотеля, трактаты по астрономии, астрологии и математике.

В том же поколении появился Иегуда Галеви, живший в Толедо и Кордове; он начал решительную националистическую атаку против философов и рациональных богословов. Больше всего он стремился опровергнуть учение караитов — соперников раввинистов — за принятие ими мусульманского *калама*, отказ от традиций Талмуда и аллегорическое толкование Священного Писания. Галеви отстаивал превосходство иудаизма в равной степени над философией, христианством и исламом; бесконечные споры между ними показывают, что разум вообще не может что-либо надежно установить. Единственным доказательством существования Бога, указывает Галеви в своем труде «*Кузари*», является особое откровение, данное иудеям на иврите и принятое как христианами, так и мусульманами в качестве основы их собственных религий [Sirat, 1985, p. 86-87, 97-131; Husik, 1969, p. 114-196].

Вполне предсказуемым юбразом раскол между философскими позициями и упомянутой фидеистской критикой привел к появлению промежуточной позиции. Ибн Дауд, бежавший из Луцены в Толедо из-за вторжения Альмохадов, являлся космополитом, хотя и с некоторыми оговорками [Pelaez de Rosal, 1985, p. 137]. Он помогал христианским переводчикам и писал историю латинского христианского мира на иврите, как если бы его целью было открыть более широкий мир своим единоверцам [EP, 1967, vol. 4, p. 267]. В тот же период Ибн Дауд стремился примирить философию с верой и критиковал при этом позицию Ибн Гебиры как еретическую с точки зрения иудейской веры и как плохую философию [Husik, 1969, p. 198]. Отвечая на появление иудейского национализма и отрицание ранее популярного космополитизма, Ибн Дауд разрабатывал очищенную версию философии Аристотеля, направленную против неоплатоников. Стратегия Ибн Дауда состояла в использовании аристотелизма для поддержки средней позиции, сочетающей конкретное вероисповедание с универсалистской философией; то же самое будет делать в конце столетия Моисей Маймонид, став тем самым крупнейшим иудейским философом Средних веков. Именно эта позиция впоследствии стала аверроизмом.

### **Космополитическая сеть**

Попробуем зримо представить себе единое сообщество философов и ученых, состоявшее из мусульман, иудеев и христианских переводчиков, постепенно собиравшихся в Испании.

Время действия — века Реконкисты (см. рис. 8.5). Начиная с 800-х гг. христиане удерживали окраину Испании вокруг Барселоны и горные северные районы Леона и Наварры. После 1100 г. халифат Кордовы распался на крошечные принципаты, проглоченные один за другим крупными христианскими поместьями, которыми управляли землевладельцы, наступавшие с севера. Геополитика здесь имеет локальный и эпизодический характер. Толедо, основной город центральной Испании, был захвачен в 1085 г. К 1120 г. христиане понемногу отвоевывали принципат Сарагосы на востоке, вблизи Барселоны. Около 1170 г. они уже захватили всю северную половину Испании и начали проникать в мусульманские хартленды на юге. Со стороны ислама были две волны контрнаступления: в 1090-е гг. Альморавиды, пришедшие с юга из Марокко в результате возникшего вакуума могущества и на время восстановившие халифат; а затем Альмохады, сделавшие то же самое поколением позже, с 1140-х по 1160-е гг.

На протяжении этих десятилетий в религиозной атмосфере чередовались фанатизм и веротерпимость. Мусульманские правители колебались между воинствующей ортодоксией и оказанием покровительства философам-космополитам. Военная политика, проводимая фанатичными Альмохадами, захватившими Кордову в 1149 г., состояла в отношении к неверным в следующем: обращение в мусульманство либо смерть. Однако всего лишь несколькими годами раньше националистически настроенный иудейский философ Иегуда Галеви был придворным врачом в Кордове; затем в 1169 г. сам халиф во время представления Ибн Рушда его коллегой врачом Ибн Туфайлом начал обсуждать метафизические вопросы и предложил Ибн Рушду разработать точный и ясный комментарий к Аристотелю. Так же легко маятник мог качнуться и в обратную сторону; по слухам, Ибн Баджу, жившего при Марокканском дворце в Фесе, неоднократно пытались отравить враги, а Ибн Рушд в 1195 г. подвергся изгнанию, но затем был возвращен с почетом.

На христианской стороне, несмотря на умонастроения воинов-крестоносцев, внутри самой церкви удивительно легко возникло движение в пользу обучения у арабов. В Толедо, вновь захваченном в 1085 г., по-прежнему продолжало оставаться большое количество населения, говорящего на арабском, в том числе и значительное иудейское сообщество. Около 1125-1150 гг. епископ Толедо основал собственную школу переводчиков; наряду со многим другим здесь был сделан латинский перевод Корана. И в этот период политического хаоса, при появлении множества мелких «королевств» и у мусульман, и у христиан, время от времени даже складывались дипломатические союзы мусульманских и христианских

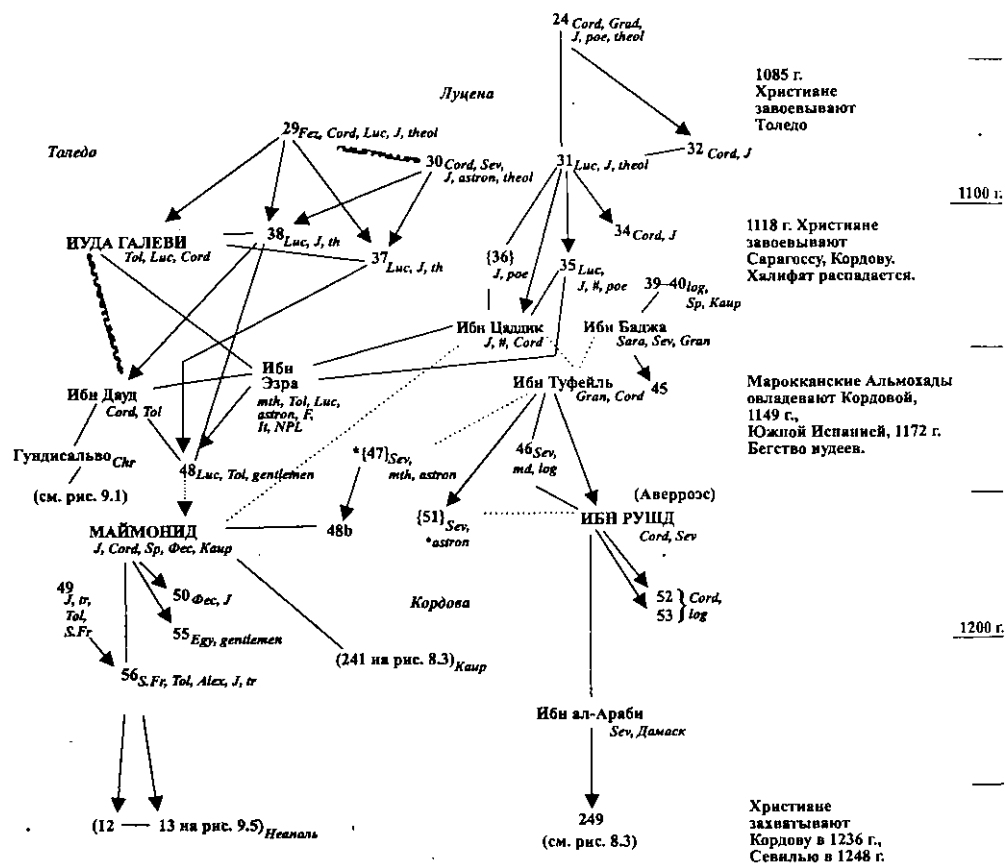
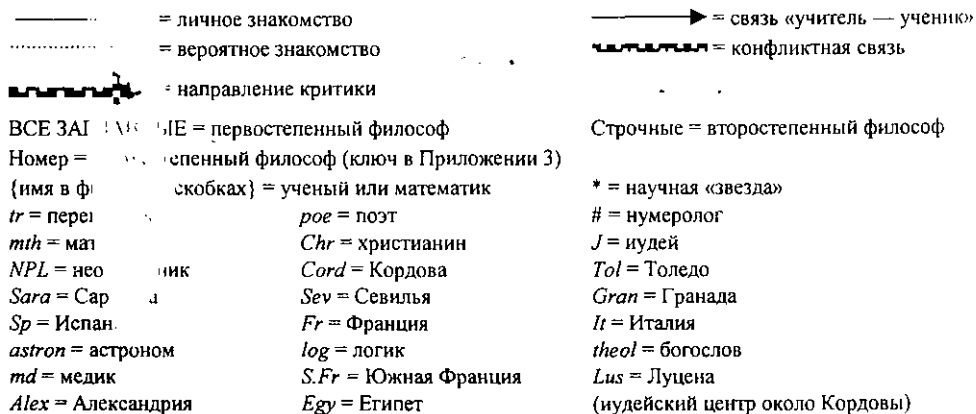


Рис. 8.5. Испания, 1065–1235 гг.: «ось оси»





государств против местных врагов [Pelaez de Rosal, 1985, p. 69-72]. Иудеи же часто выступали как дипломатические посредники.

Вначале мусульманское интеллектуальное сообщество было намного менее космополитичным. В самом деле, маликиты-правоведы, господствовавшие на исламском западе, испытывали враждебность к *калам*у и суфиям, не говоря уже о *фаласифа* и немусульманах. Именно по этой причине здесь набор фракций оказался иным, чем на мусульманском востоке. Как мутазилитские, так и ашаритские сколько-нибудь значимые богословы исчезали из испанских сетей, причем ни суфийские сторонники новшеств, ни рядовые суфийские движения, ни шиитские секты не получили здесь особого распространения. Согласно закону малых чисел, это обстоятельство оставляет больше свободного пространства для возникновения новых расколов внутри оставшихся позиций. В конце 900-х гг. в среде испанских мусульман начали появляться значительные интеллектуальные достижения в сфере религиозно нейтральных предметов естествознания, прежде всего в медицине и аптечном деле, а также в астрономии и математике. Материальные основы этих достижений были обеспечены благодаря покровительству халифа Абдаррахмана III и его преемника ал-Мансура, создавшего около 960 г. крупную библиотеку в Кордове с целью затмить престиж соперничавшего халифата Аббасидов на востоке, в тот период переживавшего упадок. Аналогично развитию Дома Мудрости в Багдаде двумя столетиями раньше, все началось с накопления текстов и работ в области естествознания, и лишь пятью поколениями позже появилось независимое философское творчество. Именно при дворе Абдаррахмана занял высокий пост врач Хасдай Ибн Шапрут, ставший великим иудейским покровителем интеллектуалов [Pelaez de Rosal, 1986, p. 62-76]. Иудейские интеллектуалы с самого начала находились в ядре испанского мира<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Такова сеть иудейских поэтов и грамматиков (начатая с № 2 и 3 на рис. 8.4), сохранявшая в Кордове выдающееся значение вплоть до 1100 г.; ответвлением этой сети стала крупная иудейская академия раввинизма в Луцене (30 миль от Кордовы), члены которой были связаны с Ибн Цаддиком, Иегудой Галеви, Авраамом Ибн Эзрой и Маймонидом. Практически все ранние мусульманские ученые Испании жили в Кордове; можно особо отметить ал-Майрити (№ 9 на рис. 8.4), который, по-видимому, до 1000 г. путешествовал по востоку Мусульманского мира, вернувшись со знаниями в области астрономии и геометрии, а также начал пропагандировать магию и нумерологическую школу «Братства Чистоты» — идеи, разработанные в Басре в том же поколении. Учениками ал-Майрити были астрономы и астрологи Кордовы; один из них (№ 22 на рис. 8.4) проповедовал систему «Братства Чистоты» в Сарагосе (одном из независимых мусульманских государств на севере), где этот астрологический оккультизм был воспринят первым значительным иудейским философом Испании Ибн Гебиролем (Авицебролем) [Sirat, 1985, p. 97]. Ибн Гебироль — творческая личность, появившаяся на пересечении указанных сетей; он был также связан с сетью иудейских поэтов и грамматиков Кордовы и Люцены; Ибн Гебироль и сам стал прославленным религиозным полемиком. Еще одним знаменитым современником, вероятно также жившим в культурном центре Сарагосы, был иудейский философ Бахья ибн Пакуда. Вторая сеть, о которой следует упомянуть (№ 10, 15 и 26 на рис. 8.4), начинается с последователя ас-Сиджистани в Багдаде и является носителем традиции логики и математики вначале в Кордове, затем в Толедо (здесь также появляются такие ученые, как № 27 и 28; см. ключ к рис. 8.4 и 8.5). Первой научной «звездой» был математик-астроном ал-Джайми (№ 25 на рис. 8.4), живший в Кордове в середине 1000-х гг.

После падения Толедо и развития интеллектуальных сетей в северной Франции в начале II 00-х гг. в Испании появились христианские переводчики, разыскивавшие научные тексты и греков, и арабов, и иудеев. Теперь мы обнаруживаем, что и иудейские, и мусульманские философы имеют сетевые связи с учеными <в области естествознания> в самом деле, практически все известные и значимые философы являлись также до некоторой степени учеными. Именно деятельность <естественно>научной сети способствовала расширению творчества, когда в Испании вдруг произошел взлет мусульманской философии. Иегуда Галеви, Ибн Баджа, Ибн Туфайл, Ибн Рушд, Маймонид — все они были врачами. Важную научную работу в области математики и астрономии вели иудейские философы Абрахам Бар-Хийя (№41 в ключе к рис. 8.5) в Барселоне в начале 1100-х гг.<sup>26</sup>, а затем в следующем поколении Абрахам Ибн Эзра из Толедо, неоплатонизм которого пронизан астрономией и астрологией. Стоит отметить, что Ибн Туфайл, Ибн Рушд, Ибн Дауд и Маймонид — все они были как настоящими астрономами, так и философами [DSB, 1981, vol. 4, p. 504; vol. 7, p. 37-38; vol. 12, p. 1-2; vol. 14, p. 637; vol. 15, p. 33; Husik, 1969, p. 198]. Ибн Рушд прямо связан с Ибн Зухром (Авензором), знаменитым врачом Севильи (№ 46); а Ибн Туфайл был учителем не только Ибн Рушда, но также выдающегося астронома ал-Битруджи (у латинян Альпетрагиус, № 51), который разрабатывал нептолемеевскую астрономию, обходясь без эксцентриситетов и эпициклов. Научные «звезды» в области естествознания появлялись в Испании одновременно с наиболее заметными философами; еще одним примером является создатель сферической тригонометрии Джабир ибн Афлах (№ 47, Гебер для латинян), живший в Севилье, по-видимому, в одно время с Ибн Туфайлом; именно астрономию Гебера позже развил Маймонид<sup>27</sup>. Космополитическое сообщество было организовано главным образом в универсалистской среде естествознания.

Объединение интеллектуальных сетей внутри каждой религии и между ними стало наиболее плотным как раз в этот период. По-видимому, Гундисальво, обращенному иудею, помогал перевести труды Авиценны Ибн Дауд, еще один иудей из Толедо, беженец из сетей Кордовы и Луцены<sup>28</sup>. И Гундисальво, и Ибн Да-

<sup>26</sup> Барселона находилась под властью христиан начиная с 800-х гг.; в 1100-е гг. она стала одним из первых мест, где делались переводы с арабского на латынь. Бар-Хийя известен как автор первого изложения птолемеевской астрономии на иврите и первого в Европе полного решения квадратного уравнения [DSB, 1981, vol. 1, p. 23]; философия же Бар-Хийи представляет собой смесь неоплатонизма с отзвуками учения «Братства Чистоты», которое пропагандировалось Ибн Гебиром в Сарагосе. Эти два города отстоят друг от друга на 150 миль, и на протяжении столетий они были двумя основными форпостами, между которыми в обе стороны распространялись влияния, преодолевавшие мусульманско-христианский рубеж.

<sup>27</sup> Сам Маймонид сообщает, что он был знаком с сыном Джабира [Maimonides, 1956, p. 164]. В *«Путеводителе колеблющихся»* (часть 2, гл. 4—12) содержится раздел по астрономии.

[EP, 1967, vol. 4, p. 267; DSB, vol. 5, p. 591-592.] Иногда Ибн Дауда отождествляют с Иоанном Севильским; однако Иоанн работал в Толедо как переводчик в 1133-1143 гг., тогда как Ибн Дауд и Гундисальво появились поколением позже — в 1160-х гг. [DSB, 1981, vol. 15, p. 174, 190].

уд приобрели некоторую репутацию среди христианских философов северной Франции. Примерно в это же время в Толедо жил Галеви, в преклонном возрасте поселившийся в Кордове<sup>29</sup>. Галеви, будучи придворным врачом в Кордове, должен был вращаться в тех же кругах, что Ибн Туфайл и Ибн Рушд, которые также являлись придворными врачами. В более раннем поколении Ибн Баджа покинул мусульманский двор в Сарагосе<sup>30</sup> и вошел в придворные круги Севильи, Гранады и Феса. Там же находились и иудейские философы: в Гранаде жил Моисей Ибн Эзра (№ 35); в Толедо работал Абрахам Ибн Эзра, путешественник по всему миру от христианской Европы до мусульманского Средиземноморья, связанный не только со всеми остальными иудаистскими философами в Испании, но также (прямо или через своего сына) с Абу-л-Баракатом в Багдаде (см. рис. 8.3). Ибн Цаддик был главным иудейским судьей в Кордове между 1138 и 1149 гг.; вряд ли он не сталкивался с такими придворными чиновниками, как Ибн Туфайл и, возможно, молодой Ибн Рушд.

Наиболее потрясающим совпадением является то, что Ибн Рушд (1126—1198 гг.) и Моисей Маймонид (1135-1204 гг.) росли в Кордове практически в одно и то же время, а затем стали наиболее значимыми философами каждый для своей религии. Однако маловероятно, что они когда-либо встречались. Маймонид покинул Кордову вместе с семьей в 1148 г., спасаясь от нашествия Альмохадов; ему было 13 лет, Ибн Рушду — 22 года. Тем не менее параллели между их интеллектуальными траекториями весьма сильны, что явно объясняется сходством среды. На протяжении последующих 17 лет Маймонид скитался по Испании от одного места к другому, задержавшись под конец ненадолго в Фесе перед переселением в 1165 г. в Египет, где он в итоге стал придворным врачом. Как минимум, он должен был принимать участие в <испанской> сети самых именитых учителей медицины, по-видимому, общих для него, Ибн Туфайла и Ибн Рушда; таким учителем прежде всего был Ибн Зухр (№ 46) в Севилье. Кажется невероятным, что, накапливая интеллектуальный капитал во время путешествий, Маймонид не входил в иудейские сообщества Толедо, Севильи или Гранады, а тем самым и в космополитические сети данных городов<sup>31</sup>. Поскольку мусульманские центры испытывали все большее политическое давление со стороны реакцион-

<sup>29</sup> Ибн Дауд никогда не упоминает о нем, однако неправдоподобно, чтобы они не знали друг о друге, поскольку воплощали собой противоположные крылья иудейского сообщества в вопросе о примирении философии и Писания.

В предыдущем столетии в Сарагосе у мусульманских ученых, <естественников и математиков>, и иудейских грамматиков уже были значимые сети; именно здесь, по-видимому, Ибн Гебироль перенес неоплатонизм и астрологический оккультизм из исламской сети в иудейскую философию; здесь же, вероятно, расцвело творчество Бахьи Ибн Пакуды.

Мейр ибн Мегас (№ 48 в ключе к рис. 8.5) из главной иудейской академии в Люцене стал известен как учитель Маймонида [Pelaez de Rosal, 1985, p. 137]; подобно Ибн Дауду, Мейр перебрался в Толедо после распада академии из-за вторжения Альмохидов в 1148 г. Если юный Маймонид действительно учился у Мейра в Толедо, то вполне правдоподобно, что он также знал Ибн Дауда.

ных режимов, иудейские центры обретали все большую значимость для космополитов всех исповеданий. Эти центры становятся узлами сети, местом пересечения нескольких цепочек и соответственно — структурным ключом к творчеству.

### **Религия разума**

После 1100 г., в период наивысших достижений иудейской философии, произошёл взрывной рост и мусульманского философского творчества. Сформировалась цепочка из нескольких поколений выдающихся философов: Ибн Баджа в Сарагосе, Севилье и Гранаде; его почитатель Ибн Туфайл в Севилье, Кордове и Фесе; и, в свою очередь, его протеже Ибн Рушд в Кордове, Фесе и Севилье, прославившийся как великий Аверроэс. Все они стремились к примирению философии и веры, что было для них также политической проблемой из-за усиливавшихся время от времени угроз преследования со стороны буквалистских правоведов-маликитов, которые столь часто добивались господства в мусульманских государствах. В этом смысле иудеи имели больше свободы, поскольку у них не было государственной власти, а следовательно, средств принуждения отклонявшихся от ортодоксии; по-видимому, именно иудеи (особенно Ибн Гебироль и Ибн Цаддик) проложили путь к универсализации. Более того, Ибн Баджа, Ибн Туфайл и Ибн Рушд являлись государственными чиновниками — визирями, судьями или придворными врачами — и были в курсе всех причуд власть имущих.

В философском романе Ибн Туфайла представлена типичная стратегия для иудейских философов того времени. В сочинении, предвосхищавшем *«Робинзона Крузо»* (оно и могло вдохновить Дефо через латинский перевод в 1671 г., см.: [Windelband, 1892/1901, p. 317]), Ибн Туфайл описывал мальчика, растущего в одиночестве на необитаемом острове и лишь усилиями чистого разума приходящего к философской концепции вселенной. Эта концепция во многом представляет собой неоплатоническую иерархию: Формы вещей, душу, мировой дух и заключительную кульминацию — экстатическое созерцание Бога по ту сторону слов и понятий. Позднее мальчик встречается мусульманина с одного из населённых островов, и они обнаруживают, что истины веры и разума одни и те же. Однако — что характерно для политического сознания испанских философов — когда два друга добираются до этого обитаемого острова и пытаются объяснить его жителям свое открытие, их подвергают нападкам буквалистские богословы. Увы, опечаленный юноша возвращается в свое одиночество, осознав, что его истина предназначена только просветленным <мудрецам>, а вовсе не суеверным массам.

Подобную позицию разделяли Ибн Баджа, Ибн Рушд, а также их иудейские современники, такие как Ибн Цаддик, до некоторой степени Ибн Дауд и даже Маймонид; позднее она станет типичной для аверроистов христианского и иудейского мира. Их учение соответствует позиции мыслителей, находящихся

внутри некоторого круга посвященных: истина имеет двойной аспект, грубый и буквальный для простых верующих, но допускающий иное толкование на более высоком уровне, в соответствии с философией элиты. Элитизм усиливается учением о том, что спасение происходит только через интеллект. Бдр-Хийя различал классы душ по признаку мудрости, причем души, обладающие высшей мудростью, вновь поглощаются чистой Формой; Ибн Цаддик утверждал, что наука является необходимой частью поклонения Богу и что только философы достигают совершенства пророков [Sirat, 1985, р. 86-87, 98]<sup>32</sup>. Согласно версии Ибн Рушда, небеса и ад суть грубые аллегории, а воскрешения физического тела не бывает; единственной бессмертной частью человека является наделенная интеллектом душа, а еще точнее, только та ее часть, что наполнена универсальными истинами, полученными от трансцендентной мировой души, Действующего Ума (сходным образом рассуждает Маймонид в своем *«Путеводителе колеблющихся»*, 3.51, 3.54; см.: [Maimonides, 1956]). Ибн Рушд прежде всего являлся фанатичным приверженцем логики Аристотеля: поскольку спасение достигается через интеллект, человек не может спастись, не зная логику. Это означает, что сторонники грубого буквализма не обладают подлинным религиозным статусом; принятая ими религия, как они ее понимают, является заблуждением и ничего не дает. Однако Ибн Рушд несколько цинично заявляет, что от простых людей следует требовать подчинения этой буквальной религии ради блага государства; еретики должны быть лишены права голоса и казнены [Fakhry, 1983, р. 277-283; de Boet, 1903, р. 189].

До этих пор данная позиция, различающая истину для допущенных к ней посвященных и для аутсайдеров, может совмещаться с различными философскими направлениями; неоплатонизм или неопифагорейство подходят в качестве тайной доктрины так же хорошо, как и аристотелизм. Ибн Баджа и Ибн Туфайл по-прежнему оставались неоплатониками; тех же позиций придерживались испанские иудеи, такие как Ибн Гебируль, Ибн Цаддик, Абрахам Ибн Эзра и многие третьестепенные фигуры. Как же получилось, что Ибн Дауд, Ибн Рушд и Маймонид осознанно порвали с неоплатонизмом и совершили новое открытие Аристотеля?

### ***Творчество в период политического распада***

Почему поколения середины и конца 1100-х гг. сделали столь судьбоносный интеллектуальный вклад? Одна из важных причин состояла в следующем: поскольку ранний неоплатонизм являлся доступной космополитической позицией, защищаемой с помощью утверждений о том, что религиозные массы никогда не смогут ее понять, то теперь эти воинственные сторонники Аристотеля также попытались захватить часть территории, принадлежавшей истине писаний. И у

<sup>32</sup> Обратите внимание, что в период юности Маймонида Ибн Цаддик был чиновником в Кордове.

иудеев, и у мусульман в обоих лагерях происходил рост религиозного национализма, направленного против прежних рациональных философских учений. Философы-новаторы теперь вырабатывали некую новую позицию между уже существовавшими лагерями и претендовали на усвоение лучших идей обоих. Ибн Туфайл, достаточно типичный представитель этих космополитов, также занимал экуменическую позицию в отношении религии. В состав предложенной им идеальной религиозной практики входят вегетарианство, очищение, аскетизм и почтительное отношение к растениям и животным; видимо, он заимствовал отдельные положения из персидской религии и индуизма [de Boeg, 1903, p. 186]. Ибн Дауд и Маймонид, напротив, стремятся отстоять особые истины священных иудейских текстов, а Ибн Рушд то же самое делает с Кораном.

Ибн Рушд продолжал работать в области богословия, равно как и в философии. Он определял богословские положения, входившие в ядро веры<sup>33</sup>, таким образом, чтобы его рациональная философия совпадала с ними. Перед нами та же самая стратегия, которой следовали наиболее близкие к учению Аристотеля иудейские философы. Поколением раньше Ибн Рушда и Маймонида Ибн Дауд узаконил эту стратегию, «вчитывая» категории Аристотеля во фрагменты Библии — скажем, 139-й псалом, или толкуя ангелов как вторичные причины, расположенные между Богом и низшими материальными сферами [Husik, 1969, p. 198, 205, 221, 239]. Главная книга Ибн Дауда была опубликована в 1161 г., Ибн Рушд начал комментировать Аристотеля в 1169 г., а в 1180 г. он использовал метод гармонизации религии и философии, обнаруживая последнюю в Коране. Впервые Маймонид обрел <высокую интеллектуальную> репутацию, вероятно, еще до отъезда из Испании [DSB, 1981, vol. 9, p. 28], выполнив мастерски сделанный комментарий на бессвязную литературу раввинистов, что и составило текст Мишны; он также написал устав раввинизма, выбрав из огромной массы прецедентов всего тринадцать истин веры. Поскольку в средневековом иудаизме не существовало центральной церковной власти с монополией на ортодоксию, Маймонид прославился как автор знаменитой, хоть и противоречивой, систематизации основных положений веры. Это, в свою очередь, дало ему <религиозную> основу для последующей гармонизации с абстрактной философией. Такая работа стала задачей позднего периода его жизни, времен создания *«Путеводителя колеблющихся»*, появившегося в 1190 г.

Маймонид и Ибн Рушд, подобно большинству доминирующих интеллектуальных фигур, выделяются прежде всего масштабом и глубиной работы. Они

<sup>33</sup> Например, существование Бога, единство Бога, его совершенство и справедливость, сотворение мира, достоверность пророчества, а также существование души после смерти [Fakhry, 1983, p. 281-283]. Ибн Рушд шел дальше, утверждая, к примеру, следующее: нигде в Коране не говорится, что творение не совершилось из уже существовавшей материи или в уже существовавшем **времени**; творение состоит лишь в придании миру формы.

являются «энергетическими звездами», полными амбиций разрешить основные задачи, а также обладают необходимыми для этого культурным капиталом и эмоциональной силой. Продолжая идти по пути, проложенному Ибн Даудом, Маймонид затмевает его глубиной исследования священных текстов и тщательностью философской работы. Маймонид систематически излагает и опровергает конкурирующие точки зрения, а также предлагает собственную аргументацию с обилием доказательств, наряду со ссылками на священные тексты и этимологическими толкованиями, направленными на преодоление буквализма. Ибн Рушд располагал немалым запасом эмоциональной энергии. Он вложил ее в свой обширный комментарий на весь корпус текстов Аристотеля, в критику мусульманских неоплатоников от ал-Фараби и Ибн Сины вплоть до Ибн Баджи (за исключением собственного патрона Ибн Туфайла), а также в контратаку против попытки ал-Газали разрушить философию.

Ибн Рушд — не просто передатчик идей Аристотеля, он перерабатывает эти идеи в собственную систему. В его изображении аристотелевский мир находится в процессе вечного становления: Формы представляют собой не столько способы классификации или уровни реальности, сколько динамическую сторону материи, переводя все существующее в мире из возможности (потенциальности) в действительность (актуальность) и наоборот, и так без конца. Поскольку Ибн Рушд также стремился придать этому воззрению религиозный вид, он не мог избежать определенных аспектов неоплатонизма, таких как иерархия Форм, восходящих вплоть до божественного вечного Движителя. Однако главный акцент учения Ибн Рушда далек, насколько это возможно, от неоплатонической сосредоточенности на трансцендентальном устремлении ввысь, и еще дальше — от идеи нисходящей эманации реальности. Все находящееся на любом уровне действительности вечно, а взятое вместе образует обширную взаимодействующую систему. В ней даже есть вечное место для Философа, который воспринимает реальность на всех уровнях и таким образом принимает участие в особом виде интеллектуальной Вечности.

Ибн Рушд и Маймонид представляют различные стороны расцвета испанской философии. У Маймонида мы обнаруживаем гораздо больше компромиссности между беспристрастным мышлением и конкретикой священных писаний; он стремится отдать разуму должное, показать его пределы и способы мирного сосуществования с догматикой. Критика Маймонида в первую очередь направлена против атомизма мутазилитов, ставшего к тому времени традиционной школой в рамках иудейского рационального богословия (представленной Саадия и караитами — теми же противниками, которых поколением раньше выбрал мишенью для критики Галеви). Ибн Дауд больше озабочен опровержением версии неоплатонизма, разработанной Ибн Гебиroleм (популярной в то время среди таких иудейских мыслителей, как Моисей Ибн Эзра и Ибн Цаддик); он заявляет, что сочинения Гебиroleя полны слабой аргументации, а также противоречат

иудейской вере<sup>34</sup>. Ибн Рушд — это крайний приверженец философского разума, способного создать религию целиком как таковую, с которой религия священных писаний должна совпасть. Ибн Рушд является чистым философом в гораздо большей степени. Он доходит до предела структурных возможностей, предоставленных интеллектуальным пространством того времени: отвергнуть не только *калам*, но также неоплатонизм, претендующий на роль правящей религии разума, и заменить его собственной версией аристотелизма.

Позиция Ибн Рушда станет яснее, если мы рассмотрим его возражения ал-Газали, обратившему оружие философии против нее самой ради суфийского мистицизма. Проводя свою контратаку, Ибн Рушд заявляет, что ал-Газали разрушает всего лишь неоплатонизм ал-Фараби и Ибн Сины, а вовсе не более чистую философию Аристотеля. Ибн Рушд даже готов заключить союз с наиболее консервативными законниками, заявляя, что занимаемая рациональными богословами позиция смешна и губительна, а их попытка применить философию для толкования священных текстов только смущает широкие массы вместо озарения кого-либо светом истинной философии. Ибн Рушд предпринимает отважную попытку опрокинуть все интеллектуальное пространство ислама; он хотел бы устранить все рационалистические позиции, кроме своей собственной, а остальное пространство предоставить догматикам.

Подобные амбиции никогда не осуществимы, но тем не менее у Ибн Рушда была некоторая опора в тогдашних реалиях. Космополитический мир исламских неоплатоников действительно распался, а время рациональных богословов уже прошло; сам Ибн Рушд являлся практически последним значительным и конструктивным мусульманским философом. И все же существовал источник его мощной эмоциональной энергии, некая область, где он мог молчаливо предвкушать успех. Речь идет не о мусульманском мире, где у Ибн Рушда не было учеников и где на самом деле оригиналы большинства его текстов оказались утраченными<sup>35</sup>. Именно космополитическое сообщество Испании сделало возможной его философию. Не Ибн Рушд известен как великий философ, но Аверроэс. Конечно, он не мог знать о том, что его работы будут переведены на латынь через 30 лет после смерти автора, а поколением позже вызовут своего рода ударную волну в христианском мире. Возможно, он был осведомлен, что в конце 1100-х гг. его читали иудеи, что его философией восхищались Маймонид и его кружок [Fakhry,

<sup>34</sup> Ибн Дауд заявляет, что написал свой труд *«Возвышенная вера»*, чтобы защитить свободу воли; такой взгляд оказывался в остром противоречии с эманациализмом Ибн Гебиры, согласно которому все является проявлением или даже воплощением Божьей воли. Оспаривая данную позицию, Ибн Дауд дает обширное изложение представлений Аристотеля о вселенной [Sirat, 1985, p. 142-154].

[Gilson, 1944, p. 358; Fakhry, 1983, p. 275, 292.] Труд Ибн Рушда *«Опровержение опровержения»*, направленный против ал-Газали, был известен на востоке Мусульманского мира, а комментарии Ибн Рушда на Аристотеля — нет [Watt, 1985, p. 119].



1983, p. 274-275]<sup>36</sup>. Среди иудейских философов Ибн Рушд являлся даже более влиятельным, чем Маймонид; в то время как Маймонид был наиболее известен среди обычных верующих иудеев, интеллектуалы предпочитали использовать тексты Аверроэса как выигрышную позицию для понимания маймонидовского *«Путеводителя колеблющихся»* [EP, 1967, vol. 4, p. 269].

Структурное пространство, которое обеспечило Ибн Рушда творческой энергией и превратило его в знаменитого Аверроэса, необычайно обширно. Силовое поле с центром в Толедо в эпоху переводчиков, протянувшее щупальца на север вплоть до Шартра и Парижа, создало мощный заряженный поток энергии, проявлениями которого были видение Аверроэса и возрождение философии Аристотеля после продолжительного господства неоплатонизма<sup>37</sup>.

После смерти Ибн Рушда в 1198 г. и отъезда Маймонида испанская интеллектуальная жизнь быстро распалась. Христиане прошли через перевалы и в 1212 г. нанесли поражение армии мавров на южной равнине Лас-Навас-де-Толосе. К 1236 г. пала Кордова, а затем в 1248 г. — Севилья. До 1492 г. уцелевшие мусульмане оказались заперты в горном анклав Гранады. В Испании больше не было сетей мусульманских философов или ученых; не осталось их и в уцелевших государствах Магриба. Символично, что молодой Ибн Араби посетил могилу Ибн Рушда перед бегством на Восток; уже этот последний представитель испанской интеллектуальной линии преемственности избегал рациональной философии ради теософского примирения с богооткровенной религией.

Иудеи также уходили, на этот раз добровольно покидая мусульманский мир. Переводчики и ученики Маймонида, в частности несколько поколений семьи Тиббон (№49 и 56 на рис. 8.5; 12, 15 и 24 на рис. 9.5), перебрались на север в южную Францию. В иудейском сообществе в этот период велись битвы между сторонниками Маймонида (которые часто также были аверроистами) и раввинистскими традиционалистами; или, если шире трактовать происходившее тогда, — шел раскол между универсалистской философией и националистическим местничеством (партикуляризмом). Наиболее известным философом, которому предстояло появиться на этой орбите, был Леви бен Герсон, поддерживавший контакты с папским двором в Авиньоне; в наши дни он известен прежде всего как

<sup>36</sup> Когда в 1195 г. Ибн Рушда отправили в изгнание, то именно в Луцену — старый культурный центр иудеев [Fakhry, 1983, p. 272]. Было ли это продуманным оскорблением со стороны гонителей Ибн Рушда — фундаменталистов-маликитов?

Ибн Дауд был еще более прямо связан с христианскими философами, поскольку первым выдвинул аристотелизм как альтернативу неоплатонизму. По-видимому, Ибн Дауд начал свою интеллектуальную карьеру, сотрудничая с Гундисальво в Толедо по переводу трудов неоплатоников, Ибн Сины и, возможно, Ибн Гебиры; близкое знакомство Ибн Дауда с этими текстами и осведомленность об интересе христиан к заимствованию идей могли служить стимулом для продолжения критики неоплатонизма и для выдвижения идей Аристотеля в качестве альтернативного учения.

представитель мира латинской схоластики, соответственно прославленный как Герсонид своей разработкой проблем, поднятых Аверроэсом, а также трудами по астрономии. Этой тенденции противостояла националистическая реакция, представленная Хасдаем Крескасом и Иосифом Альбо, которые в конце 1300-х — начале 1400-х гг. жили в недавно христианизированной Испании. Здесь формировалась также иудейская каббала, в особенности распространяемая Абрахамом Абулафией (в прежнем неопифагорейском центре — Сарагосе) и Моисеем де Леоном; каббала представляла собой своего рода тайный устав иудейской веры, необходимый в период растущих преследований в христианской Испании. Иудеи, столетиями до этого приветствовавшие исламское правление как более благоприятное, чем христианская враждебность, в конце 1000-х гг. вновь покидали исламские территории из-за отказа мусульман от религиозной терпимости. К добру или к худу, исламско-иудаистское интеллектуальное взаимодействие осталось в прошлом<sup>38</sup>.

Аверроэс и Маймонид, каждый в своем сообществе, являются яркими иллюстрациями того, что «сова Минервы вылетает в сумерки». Что касается иудеев, то вторжение Альмохадов вынудило многих интеллектуалов бежать из мусульманской Испании в христианскую; только Маймонид бежал на Восток, ко двору другого халифа, но все его сторонники оказались в христианской Европе. Мог ли он знать, что после него в исламском мире не будет больше иудейских философов? Знал ли Ибн Рушд, что он был последним в своем роде и что космополитическое сообщество исчезнет и на <исламском> Востоке, и в Испании? Могли он знать, что через 14 лет после его смерти власть мусульман в Андалусии рухнет? Геополитические события коренятся в смещении ресурсов и альянсов и, несомненно, отбрасывают тени перед собой: к середине 1100-х гг. испанские интеллектуалы должны были чувствовать, как почва уходит из-под ног. Именно такие сдвиги в основаниях интеллектуального сообщества создают возможности перегруппировки элементов содержания интеллектуального пространства; это переустройство содержания известно нам как представленные эпизоды мусульманского и иудейского философского творчества.

<sup>38</sup> Можно заметить, каким образом смещались лингвистические границы в связи с ростом национализма, характерным для того периода. Практически все иудейские философы вплоть до Ибн Дауда и Маймонида писали на арабском. Первым шагом националистической реакции стал перевод трудов иудейских философов на иврит; так, Иуда Ибн Тиббон (№ 49 на рис. 8.5, отец переводчика Маймонида Самуила Ибн Тиббона, № 56) бежал от Альмохадов в южную Францию и переводил на иврит труды Бахьи Ибн Пакуды, Галеви и Ибн Гебиры [Sirat, 1985, p. 213]. После 1200 г. иудеи писали собственные работы на иврите, иногда на латыни или светских европейских языках.

**Кода: является ли заимствование идей  
заменой творчеству?**

Перевод философских текстов, заимствованных из чужеземной культуры, подавляет творческую философию у тех, кто получает такие тексты. Когда известные в философском сообществе фигуры являются переводчиками или пересказчиками чужих философских направлений, заимствованный культурный капитал начинает замещать создание собственной философии. Такое явление не нарушает структурные принципы интеллектуального пространства, но следует из них. Согласно закону малых чисел, есть место только для определенного количества позиций — от трех до шести — которые могут владеть вниманием публики; не имеет значения, заполнены ли они за счет творчества или приходят извне. Представляя иноземную философию, можно захватить одну из этих свободных ячеек. В отсутствие конкуренции со стороны остальных позиций основные «импортеры идей» становятся «энергетическими звездами», самыми настоящими псевдотворцами.

Рассмотрим репутацию Цицерона в том поколении, когда впервые греческая философия оказала воздействие на римский интеллектуальный мир. Не будучи сам переводчиком текстов (что было бы «низкой» деятельностью, ею занимались рабы), он был покровителем рабов — хранителей и переписчиков греческих рукописей; Цицерон пожал славу греческих философов, изложив идеи нескольких из них римской аудитории с присущим ему литературным блеском. Варрон проделал почти то же самое в отношении греческой науки. Лукреций был соперником и своего рода противовесом Цицерону в том же поколении; он придал литературную форму философии Эпикура, единственной из основных греческих позиций, которую не воспринял Цицерон. Круг оппозиций римского интеллектуального мира расширяли первые римские стоики. Не было самобытного творчества, поскольку все пространство разделялось между импортерами идей.

Мы обнаруживаем сходное негативное воздействие на творчество в каждом случае господства заимствований в пространстве внимания. В Китае на протяжении первых столетий буддийского периода местные школы мысли занимались всего лишь заимствованиями у индийских школ. Точно так же в Японии на протяжении первых нескольких поколений известность приобретали имена тех, кто заимствовал из Китая идеи той или иной буддийской школы. В мусульманской Испании не было речи о переводе текстов с иностранного языка, но тем не менее тексты нужно было ввозить с Востока; существовал временной лаг в три поколения между основанием библиотеки в Кордове, что обеспечило материальную основу интеллектуальной жизни, и появлением творческих философов. В Европе при Каролингах практически все известные ученые заимствовали тексты, начиная с основателя монастыря Джерроу в Англии, неоднократно ездившего в Рим за книгами, через Беду Достопочтенного и ученых Йорка к Алкуину, который

перенес эту ученую традицию на континент ко двору Каролингов [Gilson, 1944, p. 187-227]. В интеллектуальной жизни господствовала обычная линия преемственности учителей и учеников, только в данном случае идеи скорее заимствовались, а не создавались. Наконец, новшества возникли в пятом поколении, когда последователи Алкуина раскололись и образовали несколько соперничавших центров. Наиболее знаменитым является имя Иоанна Скота Эриугены, хотя он известен главным образом своей переработкой учения Псевдо-Дионисия, которое перевел с греческого; репутация Эриугены — некоторым образом тоже псевдо-репутация. В период высокой средневековой философии христианства поколения, осуществлявшие наиболее обширные заимствования из арабского мира, представляют собой провал с точки зрения самобытного творчества; получившийся разрыв в сети в конце 1100-х — начале 1200-х гг. мы видим на рис. 9.3 и 9.4. Имеется еще один провал в конце данного периода, во время разрушения средневекового университета как организационной основы, когда гуманисты вновь сосредоточили внимание на античных текстах.

Таковы случаи идейного импорта, заполняющего все пространство внимания. Характерным явлением в эти периоды является то, что наиболее крупные «звезды» обычно представляют собой эклектиков, заимствующих несколько несовместимых между собой философских направлений. В раннем буддийском Китае известной фигурой был переводчик Кумараджива, занимавший центральную позицию и в вертикальных, и в горизонтальных сетях и оппозициях, в точности как любой другой значительный автор, хотя в его работе не содержалось ничего оригинального. Кумараджива напоминает Цицерона, поскольку заимствовал не одну, но несколько основных традиций чужой философии — отрицательную диалектику мадхьямики заодно с феноменализмом саутрантиков, — несмотря на то, что Нагарджуна сформулировал учение мадхьямики, противостоя как раз саутрантикам и другим школам хинаяны. Семью поколениями позже в Индию приехал Сюаньцзан, а затем привез назад тексты, которые сделали его одной из наиболее известных фигур в истории китайской философии. Он также продолжил традиции несовместимых индийских школ: идеализма йогачары и реализма «Абхидхармы». Боэций стал последним примечательным римским философом благодаря эклектизму, поскольку он попытался перевести на латынь всего Платона и Аристотеля в начале 500-х гг., когда греческие познания уже начали утрачиваться под властью варваров; он также включил позицию стоицизма в свой труд «Утешение философией» [DSB, 1981, vol. 1, p. 228-229]. Ибн Массара (№ 1 на рис. 8.4), первый импортер философии в мусульманской Испании, ввел здесь в обращение идеи одновременно мутазилитов, суфиев, неоплатоников и неопифагорейцев. Среди христиан из переводческой школы в Толедо самой важной фигурой (выделен как второстепенный философ на рис. 9.3) является Доминик Гундисальво (Гонсало, Гонсалес), обращенный иудей, который перевел и Авиценну (Ибн Сину), и Авицеброля (Ибн Гебирия) — наиболее значительных мусуль-

майского и иудейского философов того времени, а затем написал собственные трактаты, опираясь на идеи обоих [Knowles, 1962, p. 204]. Мы вновь обнаруживаем эклектизм переводчика, оказывающего двойное воздействие за счет одновременного изложения двух соперничающих позиций. Это признак того, что не столь серьезно отношение к содержанию, сколь высок престиж самого заимствуемого материала.

В некоторых случаях зависимость от заимствованных идей оказывается кратковременной или заимствования не заполняют все пространство, но приобретают форму только одной фракции среди остальных, занимающихся вполне самобытным творчеством. В исламском мире первые три поколения переводчиков с греческого сами по себе не были творческими, но они никогда и не захватывали пространства внимания; сформировавшись, *фалсафа* стала одной из фракций, входила в союзы с другими и оказывалась в противостоянии с ними в продолжавшихся спорах мусульманских школ. В Китае эпохи Тан сам Сюаньцзан не был творческим деятелем, но его переводческое учреждение обогатило ряд соперничавших школ и дало начало (в лице его бывшего помощника Фацзана), одному из наиболее грандиозных интеллектуальных новшеств Китая — всеохватывающей философии хуаянь. К тому времени буддийские школы в Китае сформировали собственные линии аргументации; новые волны заимствований создавали дополнительное давление, направленное на реорганизацию пространства внимания, что вело к одновременному появлению новшеств, в том числе началу революции чань в школе медитации. В Японии первая волна заимствований из Китая не была плодотворной, но зато вторая, с конца 1100-х и на протяжении всех 1300-х гг., совпала с расцветом самобытных новшеств в буддизме, начало которым положили движения «Чистой земли»; школы японского дзэн, переживавшие в это время бурный подъем, поддерживали связи с Китаем, но разошлись по своим собственным путям. Также в средневековом христианском мире зависимость от переводов и заимствований оказалась на удивление кратковременной; в самом деле, интерес к переводам поддерживался с начала 1100-х гг. и вплоть до начала 1300-х гг., но на протяжении большей части этого периода существовали линии преемственности самобытных фракций, в которых разрабатывалась собственная творческая аргументация. Воздействие переводов на творчество в большей степени зависит от структуры окружающих фракций, чем от самих носителей чужеземных идей, обычно склонных к традиционализму в своих собственных лагерях. Заимствования идей стимулируют появление новшеств только в той степени, в которой местные фракции обладают достаточно мощными основами и энергией продолжающихся споров, так что заимствования включаются в некую конфликтную перестройку пространства внимания.

Если заимствуемые идеи (импорт) душат творчество, то в обратной динамике мировой сети вывоз идей (экспорт) оказывает стимулирующее воздействие. В случае мусульманской Испании в середине 1100-х гг. контакт с сетью христиан в

Толедо, заимствовавших идеи, вызвал подъем космополитической философии среди иудеев, связанных с арабской стороной, что побудило Аверроэса и Маймонида освободиться от господствовавшего неоплатонизма и сформулировать свои наступательные варианты аристотелизма.

Стимулирующее воздействие экспорта идей ради утоления жажды аудитории выглядит наиболее впечатляюще там, где до начала этого процесса не было богатой интеллектуальной жизни. Такая модель обнаруживается в эпоху Возрождения, не на стороне итальянцев, заимствовавших идеи, а у византийцев. Гемист Плифон (Плитон) был здесь главным действующим лицом (№261 на рис. 9.6): дипломат-космополит, в 1430-е гг. служивший и в Турции, и в Италии, вдохновитель кружка Медичи во Флоренции, где проявили себя Фичино и Пико делла Мирандола. В начале 1400-х гг. он порвал с христианским неоплатонизмом и вновь обратился к элементам язычества, на самом деле восстанавливая прежнюю религию платонизма. Именно его позиция являлась исключительно влиятельной в Италии, именно ей следовал Фичино; среди других неоязычников этой сети числился даже кардинал церкви (Виссарион). Принимающий рынок на стороне заимствующих идеи (импортеров) делает смелее экспортеров идей, даже при том, что сами импортеры становятся более зависимыми.

Позиция Плифона в некотором отношении эквивалентна религии разума, возникшей среди мусульманских космополитов Испании в конце 1100-х гг. На уровне внешних условий также имеются параллели: распад халифата Кордовы, достигший крайней степени в течение нескольких лет после смерти Аверроэса, и окончательный упадок Византийской империи, сократившейся в результате оттоманского завоевания 1300-х гг. до крошечной территории, в конечном итоге захваченной турками в 1453г. Эпизод «греческого влияния» принято объяснять как случайное событие: непредумышленный поток беженцев из Византии на запад, который нес с собой «новые» греческие тексты и способствовал началу Возрождения. Однако в действительности византийская философия стала творческой только в ходе самого процесса миграции, а до этого она в течение многих веков пребывала в состоянии застоя<sup>39</sup>. Геополитический кризис, лежавший в основе этих событий, значим только потому, что, как и в Испании, он способствовал установлению космополитических связей и перестройке сетей.

Третьим случаем является Япония в период, следующий за эпохой Мэйдзи. После введения европейской университетской системы соответствующий период зависимости от импорта западных идей оказался необычайно кратким — всего одно поколение. Буддийская философия, уже давно пребывавшая в застое, вдруг

<sup>39</sup> Как и большинство историков мировой философии, я повинен в пренебрежении византийскими философами. Общее мнение сходится на том, что они являлись «скорее учеными комментаторами и толкователями-экзегетами, чем творческими мыслителями» [EP, 1967, vol. 1, p. 436]. Авторы книги [Kazhdan and Epstein, 1985] не особенно преуспели в опровержении данного суждения.

ожила и захватила новую институциональную основу, создав новаторскую философскую сеть с центром в университете Киото. На самом же деле произошло следующее: японские буддисты, посещавшие Запад, обнаружили, что и они могут нечто предложить утонченным европейцам и американцам. Нисида, глава школы в Киото, был другом детства Д. Т. Судзуки, наиболее известного популяризатора (экспортера) идей дзэн на Западе. Анализируя подробности этих историй, мы можем обнаружить еще один вариант основного паттерна интеллектуальной жизни. Во всех указанных случаях экспортеры идей сами становятся творцами, поскольку они активно вторгаются в новую сеть, в данном случае весьма протяженную в пространстве, не менее или даже более полную миграций и крупных смещений пластов на стороне экспортеров, чем на стороне принимающих. Основы интеллектуального производства перестраивались, открывая возможность новых союзов и новых конфликтов в данных сетях. Иноземная аудитория может помочь сформировать пространство внимания не меньше, чем отечественная аудитория, в особенности если наиболее значимые сети обеих сторон вступают в прямой контакт. Затем интенсивные ритуалы взаимодействия вырабатывают эмоциональную энергию и сообщают ее новым сочетаниям в царстве символов. Кто именно пожнет плоды эмоционального возбуждения данного периода — зависит от того, в каких самобытных сетях уже в наибольшей степени знакомы со всеми данными ингредиентами; для пришельцев возбуждение <аудитории> от знакомства с представленными старыми идеями затмевает тот факт, что за пределами их местного пространства внимания эти идеи отнюдь не являются оригинальными<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Опасно проводить параллели с нашим сегодняшним временем, поскольку мы лишены перспективы, в которой последующие поколения будут расценивать философские движения как значимые поворотные моменты в долговременном пространстве внимания. Перенос французских и немецких философских учений в англоязычный мир способствовал тому, что авторы таких заимствований обретали репутацию в локальном сообществе; каково же воздействие этого идейного импорта на местное творчество, еще нужно будет увидеть. Относительно экспортеров идей см. работу Ламонта, содержащую свидетельства того, что репутация Жака Деррида была создана скорее за пределами Франции, а не во внутренней сети: [Lamont, 1987].

**АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЭКСПАНСИЯ  
КАК ОБОЮДООСТРЫЙ МЕЧ:  
СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ХРИСТИАНСКИЙ МИР**

Средневековая христианская философия строится на основе тех же ингредиентов, что и мусульманская: политизированного иудаистского монотеизма, ориентированного на социальный активизм, вместе с заимствованными утонченными абстракциями, накопленными греческим интеллектуальным сообществом в течение многих поколений. Интеллектуальные пространства христианского мира и ислама переживают во многом схожие структурные конфликты. Значимые различия между средневековым исламом и христианством являются количественными, но не качественными, скорее вопросами относительного веса и положения во времени, чем интеллектуальной сути. Ислам и христианство не являются примером расхождения между Востоком и Западом; оба — в равной степени Запад, как это видно при сравнении их с действительно иной интеллектуальной орбитой, обозначенной на Востоке буддизмом и брахманизмом. Долговременная траектория ислама является, так сказать, кошмарным сном Запада; она воплощает именно то, на что был бы похож христианский мир последних столетий при условии укрепления богословского консерватизма наряду с превратившейся в рутину схоластикой и чему бросали бы вызов только поэты мистического толка.

Рассмотрим историю фракций исламской интеллектуальной жизни на протяжении первых 18 или 20 поколений. По мере заполнения свободных мест в интеллектуальном пространстве (период 800-900 гг. на рис. 8.1), появляются четыре основные фракции: (1) рациональная теология, *калам*; (2) традиционалисты — знатоки Священного Писания — толкователи *хадисов*, особая область законников; (3) заимствования из греческих (и до некоторой степени индийских и вавилонских) естествознания, логики и философии; (4) суфии — вначале своеобразные «виртуозы» религиозного аскетизма, позднее развивающие антиритуалистический мистицизм (см. рис. 9.1).

Затем начинается период новых перегруппировок и союзов: ашаритский компромисс между *каламом* и традицией *хадисов* (1 + 2). Шиитская фракция политического богословия развивает свое собственное учение — доктрину скрытого имама (что можно рассматривать как 1а, соперничающий вариант рационального богословия); а эта доктрина в свою очередь сплавляется с заимствованной наукой и неоплатонистско-неопифагорейской иерархической космологией, прев-



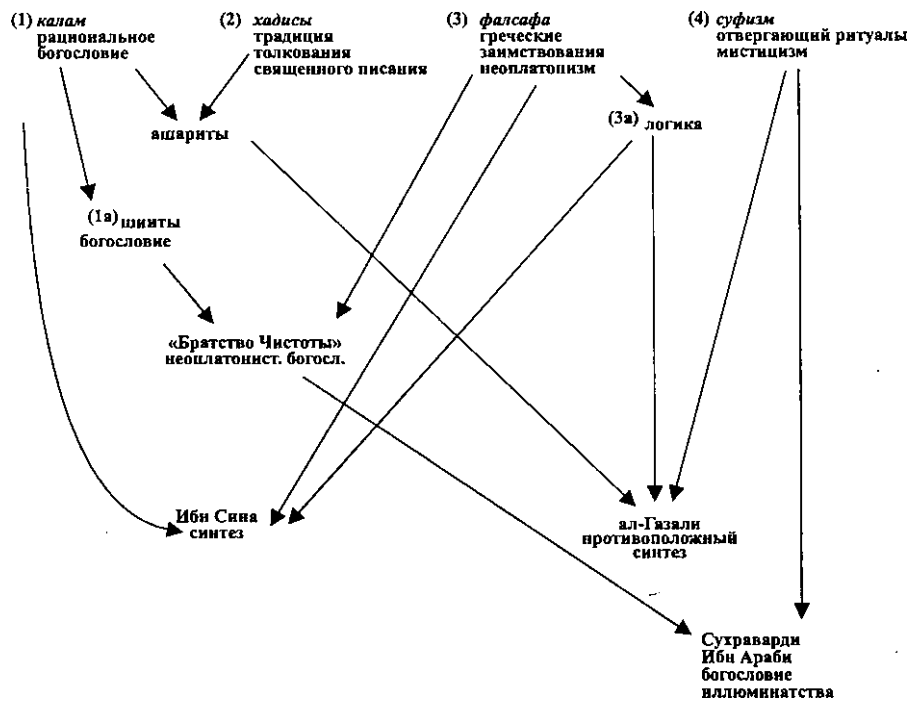


Рис. 9.1. Исламские фракции и сочетания идейных ингредиентов

рашаясь в учение «Братства Чистоты» (1a + 3). Расцвет философии происходит в последующих поколениях в результате дальнейших слияний: Ибн Сина объединяет ныне приходящую в упадок традицию *калама* с неоплатонизмом и логикой греческой философии (1 + 3). Эта *фалсафа* подвергалась нападкам ал-Газали, который, с одной стороны, сочетает ашаритскую линию преемственности консервативного *калама* и суфизм, извлекая, с другой стороны, инструментарий формальной логики из греческих заимствований (назовем это 3a).

Грандиозная коалиция ал-Газали ([1 + 2] + [3a + 4]) теперь становится ортодоксальной культурой ислама. *Фалсафа* (за исключением схоластической логики, т. е. 3 — 3a) исчезает. Уцелевшие соперники в основном являются ответвлениями суфизма (4): с одной стороны, иерархическая теология иллюминатов, представленная Сухраварди в лагере сторонников неортодоксального ислама и Ибн Араби среди суннитов — некое сочетание суфийского мистицизма с политизированным эманационализмом школы «Братства Чистоты» (4 + 1a + 3); с другой стороны, поэтический мистицизм, который держится в стороне от интеллектуальных альянсов. После 1200 г. престиж суфизма становится настолько высоким, что его последователи могут идти своим собственным путем, тогда как практически все прочие интеллектуальные фракции пытаются вступить в коалиции с

суфиями. Единственное исключение составляют уцелевшие законники — толкователи *хадисов*, такие как Ибн Таймийа и маликитский судья Ибн Халдун, наносившие отдельные удары философской критики против преобладавшего ныне союза мистицизма с логикой в духовных школах — *медресе*.

Мы можем проследить сходный путь развития на уровне материальных институтов интеллектуальной жизни. Первоначально теологи *калама* и толкователи *хадисов* представляют расколы внутри единой основы: все они являются учителями в мечетях, где новые фракции могут формироваться каждый раз, когда лидер со своими последователями выходит из кружка и переходит к другой группировке. Вначале суфии отличаются от других, поскольку их основы находятся не внутри мечети, но снаружи: они являются уличными проповедниками или «образцовыми примерами» религиозной жизни; позднее, когда ордена суфиев, обратившихся к *шарика* — пути мистической жизни, подверглись рутинизации (в веберианском смысле), они приобретают собственные дома, предназначенные для собраний. Заимствования из философии и естествознания рассматриваются как мирские, что означает недопустимость их внутри мечети; такие заимствования зависят от покровительства двора, богатых людей, а также от светской поддержки преуспевших врачей, астрономов или астрологов.

Сражения между *каламом* и приверженцами *хадисов* достигают наибольшего размаха между 900 и 1100 гг., причем споры ведутся вокруг того, какого рода обучение следует допускать в мечетях. К последней дате конфликт разрешился посредством основания *медресе* — специализированных школ со своими собственными зданиями и имуществом. Ал-Газали из поколения основателей *медресе* (к тому же наиболее знаменитой — столичной) сводит воедино все ортодоксальные доктрины, что и становится учебной программой этих школ. Иначе говоря, суфизм в конечном итоге был включен в интеллектуальную коалицию в школах *медресе*, хотя он также продолжает расширять свои внешние основы. Тем не менее философия исключена <из программы обучения>; упадок философии происходит главным образом потому, что при наличии организованной школьной системы философия не может больше конкурировать в борьбе за интеллектуальное внимание, опираясь лишь на скудную и эпизодическую поддержку мирян. Одна только логика, отделенная от философии, допускается в учебную программу *медресе*; но сама по себе логика выживает лишь в форме стагнирующей схоластики.

Вновь я оставил в стороне испанский эпизод 935-1200 гг., обособленный от общей истории религиозной жизни ислама на Востоке. Имеющиеся на западе <исламского мира> структуры в наибольшей степени напоминают ранний период на Востоке: отсутствуют школы *медресе*; суфийские ордена слабы; в сфере *хадисов* господствует наиболее консервативная школа — маликиты, а рациональное богословие (будь то мутазилиты или ашариты) не представлено сколь-нибудь значимыми фигурами. Напротив, космополитическое сообщество является особенно сильным. Иудеи находятся в тесном контакте как с мусульманскими,

так и с христианскими интеллектуалами, причем все они разделяют космополитический интерес к естествознанию. Заимствованный из греческой философии неоплатонизм у иудеев расширяется до универсалистской религии разума, что также находит сторонников среди мусульман; это течение является синтезом (1) рационального богословия в его иудейской ветви и (3) греческих заимствований. Иудейские консервативные знатоки Писания — раввинский эквивалент толкователей *хадисов* (2) — отвечают на космополитизм националистической атакой. Это ведет к стадии утонченного компромисса Ибн Дауда и прежде всего Маймонида, которые отвергают неоплатоническую религию разума, а взамен возвышают очищенный аристотелизм, гармонично соединяя его с религией. На стороне мусульман по тому же пути идет Аверроэс: объединяя космополитизм научных сетей с консерватизмом своей линии преемственности, восходящей к маликитским юристам, он также исключает традиционный *калам* и заменяет философский неоплатонизм новым космополитизмом в духе Аристотеля. Можно сказать, что в структурном отношении космополитический сектор греческих заимствований (3) получает в Испании такое обширное поле, что раскалывается на фракции, — такого никогда не происходило в более стесненной интеллектуальной жизни на Востоке.

Сопоставим теперь с этой картиной структуру фракций христианского мира. Первоначальные ингредиенты те же, что и в исламе: (1) рациональная теология, (2) благочестивые знатоки Писания, (3) греческие заимствования и (4) мистики <утверждающие значимость> непосредственного религиозного опыта. Здесь появляются многие сходные тенденции и конфликты. Для суфийских «виртуозов», которые простираются ниц на каждом шаге паломничества в Мекку или сидят на крышах и часами глядят на солнце, есть точные аналоги среди христианских крайних приверженцев обрядности (*ultra-ritualists*) и аскетов. Св. Петр Дамиани, называвший языческую философию делом дьявола, и Св. Бернар Клервоский, нападавший во имя веры и духовной дисциплины на Абеяра и других рационалистов, структурно сходны с ханбалитскими богословами, подстрекавшими толпы к нападениям на каламитов на улицах Багдада и Дамаска. Ибн Сина выстраивает аргументы и различения в стиле, предвосхищающем христианскую схоластику в период ее наибольшего рвения, а в *медресе* ведутся диспуты и устанавливаются рутинные учебные программы, которые будут характерны и для университетов.

Что касается отличия, так оно не в самих конфликтах, а в их долгосрочных последствиях. Противоборства между ересью и церковными советами, осуждающими учения философов, становятся почти рутинной частью христианской интеллектуальной жизни. Но хотя тексты сжигались и учения запрещались, всеохватывающая структура (*overall pattern*) не давала какого-то особого перевеса консервативным знатокам Писания. Точка зрения, исходя из которой уличалась ересь, перемещается в течение шести или восьми поколений все дальше и дальше на территорию философской техники. Все происходит так, как если бы христианский мир был полон Ибн Синами и ал-Газали, которые вновь и вновь вынуждены

пускать в ход концептуальное оружие своих оппонентов, каждый раз переводя противоборство на новый уровень утонченности.

Если результаты различаются, это происходит потому, что союзы фракций образуют иную структуру. Внутри христианского мира (1) *калам*, или рациональная теология, и (3) греческие заимствования не являются изначально расколотыми, ни институционально, ни интеллектуально. Напротив, они возникают как одна фракция. Объединение уже было осуществлено в 300-е гг. н. э. отцами церкви — создателями патристики, в особенности Св. Августином, чьи работы были приняты в качестве главного источника теологической ортодоксии. В противоположность этому, исламский *калам* располагал собственной институциональной основой (мечетями) и несколькими поколениями, на протяжении которых создавались собственные сети и идеи, прежде чем в полную меру стала заимствоваться греческая *фалсафа* — причем заимствования делались лишь отдельными исламскими фракциями. Несомненно, в позднем христианском мире идущие одна за другой волны греческих заимствований также отчасти подтачивали цепи теологической ортодоксии, и до некоторой степени такие заимствования поддерживались благодаря светским интеллектуальным основам при дворах аристократов, т. е. вне церковных институтов; однако это отделение <греческих заимствований от теологической ортодоксии> никогда не было таким резким, как в исламе. В наибольшей степени начиная именно с гуманистов Возрождения данный институциональный раскол приблизился к тому уровню, который мы обнаруживаем в исламе. Так образуется потрясающее различие в хронологии: мусульманская практика отделения светских заимствований от ортодоксальной теологической философии проводилась с самого начала жизни данных сетей, в то время как христианский мир переживает этот раскол на поздней стадии.

Еще одно важное различие в структуре фракционных группировок заключается в том, что христианская версия (2) толкователей *-хадисов* — законников Писания — имеет структурную основу, отличающуюся от исламской. Знатоки *хадисов* являются учителями и правоведами, применяющими законы на практике: правовая сфера представляет собой ту часть жизни мусульманских образованных классов, которая в наибольшей степени ориентирована на традиционализм Писания. В противоположность этому, в христианском мире закон очень рано отделяется от традиционализма знатоков Писания. Сильные правоведческие школы и институциональные цитадели теологии обнаруживаются в разных местах (первые в Северной Италии, вторые — в северной Франции и Англии); законники в Европе даже в большей степени связаны с секулярной дохристианской традицией (в данном случае скорее с римской, чем с греческой). Таким образом <в христианском мире> возникает фракция (практически незаметная в исламе), которую можно назвать рациональное право. В дальнейшем схоластический инструментарий и методы правоведческих школ становятся частью тех ингредиентов, которые проникают в практику христианской рациональной теологии и философии.

Теряя связь с правом, традиционалисты — знатоки Писания в христианском мире — имеют гораздо более слабую <организационную> основу, чем традиционалисты в исламе, и в гораздо меньшей степени способны контролировать условия борьбы с другими интеллектуальными фракциями.

Если ислам и христианский мир и расходятся в интеллектуальном плане, то это в наибольшей степени происходит не из-за различного состава ингредиентов, но по причине различных последствий конфликтов <между сторонниками данных ингредиентов>. Сдвиг относительной точки равновесия внутри структуры одного и того же типа ведет к совершенно разным долговременным результатам. Мы рассмотрим вначале внешние условия интеллектуальной жизни, которые направляли развитие европейской сети по ее особому руслу.

### **Организационные основы христианской мысли**

было три важнейших института средневекового христианского мира: монастыри, папство и университеты.

В начале своей истории Северная Европа представляла собой слабозаселенный пограничный рубеж, где более или менее цивилизованные поселения возникали главным образом в результате деятельности сельских монастырей<sup>1</sup>. Церковь развивалась в союзе с местной аристократией; монахи набирались из среды сыновей и других родственников аристократов, монастыри обеспечивались зданиями, земельной собственностью и крепостными для ее обработки. Монастыри предназначались для проведения ритуалов в честь основателей, служения месс за искупление их грехов и за упокой души, обеспечивая тем самым, так сказать, эмоциональную мобилизацию и культурную легитимацию в условиях отмежевания военных правителей от управляемых. Около 1050-1100 гг. в Северной Европе началась вторая волна монастырской экспансии и реформ. Изначально основанные бенедиктинские монастыри начали приходить в упадок: сокращалось число монахов и снижались доходы; рассредоточенной по разным местам собственности монастырей становилось недостаточно для поддержания образа жизни, связанного с большими расходами и церемониалом по мере того, как рыночная экономика начинала конкурировать с их фиксированными источниками дохода. Монастыри новой волны были более аскетическими и склонными к экономической рациональности, чем ранее существовавшие.

Августинианские каноники появились в небольших городах, где жили на пожертвования (десятину) и небольшую ренту; обеспечивающая их организационная

<sup>1</sup> О динамике организационного изменения средневековой церкви см.: [Southern, 1970]. О папстве в ранний период истории см.: [Morrison, 1969, p. 205-360]. О монастырях см.: [Butler, 1962; Knowles, 1949].

основа сместилась к низшему дворянству и среднему классу. Представители этих слоев теперь имели достаточно собственности для того, чтобы в скромных масштабах вкладывать средства в поддержание собственного религиозного статуса. Цистерцианцы продолжали пополнять свои ряды за счет аристократии, но теперь уже весьма воинственно добивались организационной независимости. Они были непреклонными аскетами. Браки жестко пресекались, что подчеркивало отделение этого ордена от семейных связей, которые раньше были его главной поддержкой. Цистерцианцы отвергали показные ритуалы и отказывались отправлять заупокойные обряды и служить мессы для мирян. Вместо этого источником доходов являлась собственность, которую они принимали в дар без каких-либо условий или ограничений; для обработки своих земель они ввели подчиненный ранг мирских братьев в качестве религиозных крепостных, получавших вознаграждение за послушание минимальной долей религиозного статуса. Как и ряд других новых орденов, цистерцианцы были вовлечены в крестовые походы, но, прежде всего, они расширяли площади обрабатываемых сельскохозяйственных земель в Европе на ее пограничных рубежах (Испания, Шотландия, Восточная Европа) и в горных местностях, а также разрабатывали пустоши. Упор цистерцианцев в большей степени на действия, чем на ритуал, делал их экономически более производительными, в то время как аскетизм препятствовал тратам на потребление и вложениям в демонстрацию своего богатства, побуждая их направлять прибыли на дальнейшее расширение деятельности. Цистерцианцы представляют собой случай веберианской протестантской этики в католическом и корпоративном облики. Их монастыри стали крупными землевладельцами в результате скупки парцелл\*, расположенных между другими участками земли, и объединения собственности». Их рационализированное сельское хозяйство вело к стремительному развитию производства шерсти, горного дела, железоделательных работ, к постройке мельниц. В тот период именно цистерцианцы демонстрировали наиболее впечатляющую организационную экспансию (см. рис. 9.2), хотя рост монастырей был характерен и для других новых орденов. Используя преимущества новой рыночной экономики, они превратились в основную движущую силу экономического развития [Gimpel, 1976].

По мере роста монастырей организационно расширялось и папство. В период раннего Средневековья церковь была частью феодального раздробления власти. Епископы действовали как территориальные правители и были тесно связаны с политикой местной аристократии [Morrison, 1969, p. 266, 354, 387-388]. В центральной Италии местная власть принадлежала главным образом папам; борьба папы с императором за верховный авторитет не выходила слишком далеко за пределы доктринальных притязаний на феодальные владения друг друга, причем ни одна из сторон в действительности не контролировала клерикальную

\* От фр. *parcelle* — малый участок земли с крестьянским натуральным хозяйством.

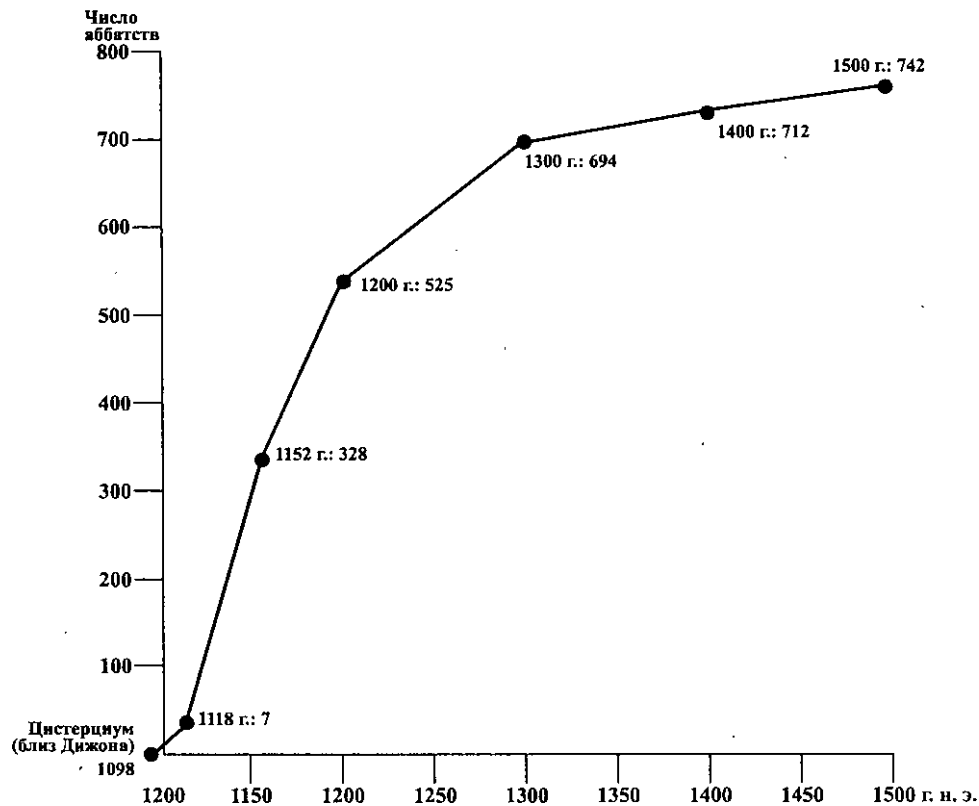


Рис. 9.2. Распространение цистерцианских монастырей, 1098-1500 гг.  
Источник: [Southern, 1970, p. 254]

аристократию. Папский престол в Риме являлся не более чем почитаемым центром, в котором хранились останки Св. Петра, служившие осязаемым символом передачи харизматического авторитета; но папство еще не имело масштабного и всепроникающего организационного аппарата и было связано с большей частью христианского мира прежде всего как место паломничества [Southern, 1970, p. 94-100]. В данном отношении Рим напоминал Мекку, которая так и не обрела ничего похожего на «папские» авторитет и руководство.

Между 1050 и 1130 гг. Рим начал переживать быстрый рост числа судебных тяжб со стороны монастырей, требовавших автономии от местных епископов, подтверждения прав собственности и особых знаков отличия, удостоверявших их религиозный ранг. Р. В. Соузерн называет это «битвой за почести, титулы и освобождение от налогов» [Southern, 1970, p. 113]. Рост новых монашеских орденов

зависел от расширявшегося на основе конкуренции рынка культовых предметов и услуг — своего рода «символических товаров». Около 1130-1150 гг. в эти монастырские тяжбы стали включаться другие участники: как церковные, так и светские претенденты. От папы требовали разрешить споры по поводу наделения собственностью в соответствии с конкурирующими системами юрисдикции и в связи с предоставлением льгот и бенефициев\*. К началу 1300-х гг. объем папской переписки вырос стократно по сравнению с 1130 г. [Southern, 1970, p. 109]. Рим наполнился знатоками права — юристами, а папство богатело за счет судебных сборов и приобретения собственности в результате судебных процессов. При папском дворе формировался обширный административный аппарат — первая бюрократия, появившаяся в средневековой Европе.

Папство теперь имело патронажную сеть <прав назначения на должности> по всей Европе, затмевавшую аналогичную сеть любого светского правителя. Папа начал осуществлять контроль над региональными епископами, оспаривая права светских властей на назначения; к началу 1300-х гг. папство требовало контроля также и над назначениями на низшие церковные должности. Центральная власть вынуждена была посылать папских легатов\*\*, чтобы следить за делами на местах. В свою очередь росла и местная епископальная бюрократия. Держа в своих могучих руках распоряжение собственностью, а также заключение законных сделок, церковь стала незаменимой для растущей коммерческой экономики. Образованные церковники превратились в главный оплот светских правительств благодаря своей монополии на грамотное администрирование, т. е. составление документов и работу с ними. Церковь стремилась захватить контроль и над вооруженными силами. Воинственные евангелисты и сами папы призывали к крестовым походам как против неверных на мусульманских и языческих пограничных рубежах, так и против собственных еретиков. Наряду с усилиями церкви установить внутренний мир, положив конец борьбе среди феодальных землевладельцев [Bloch, 1961, p. 412-421], достигнутые успехи теперь укрепляли понятие христианского мира как вооруженного государства, в котором военная аристократия следовала руководящим указаниям со стороны церкви. На гребне успешного прорыва к организационной независимости от королей, папство в период своего расцвета в середине 1200-х гг. пошло еще дальше, требуя верховенства над светской властью".

\* Бенефиций (от лат. *beneficium* — благодеяние) — земельное владение, жалованное в пожизненное пользование вассалу при условии несения службы, а также церковная должность с соответствующими статьями доходов.

\*\* Высшие уполномоченные представители Римской церкви.

<sup>2</sup> Такие папы, как Иннокентий III (годы правления 1198-1216), Григорий IX (1227-1241) и Иннокентий IV (1243-1254), были особенно сильны по сравнению со светскими правителями. Источники по организационному росту папства следующие: [Southern, 1970; Ullman, 1970; Kelley, 1986; Poole, 1915; Waley, 1961].



Университеты возникли в результате сочетания экспансии монастырей и папства [Rashdall, 1936; Cobban, 1975, 1988; Ferruolo, 1985; Stone, 1974a]. По мере усиления конкуренции среди монастырских школ, сеть учителей выделялась в самостоятельные специализированные организации. Наиболее плотная часть этой сети была преобразована в университеты, которые специализировались на теологии, а также на подготовительных предметах к ней. Папство и университеты, так сказать, подпитывали друг друга. По мере того как церковная администрация бюрократизировалась, ее ряды пополнялись теологами с университетской подготовкой и знатоками канонического права. И наоборот, растущая централизация церкви предоставляла в ее распоряжение должности и бенефиции, которые использовались для покровительства студентам и выпускникам университетов. Университетское обучение имело и другие корни; формировались гильдии преподавателей светского права и медицины, но они вскоре присоединялись к санкционированной церковью университетской структуре для узаконения своей монополии на обучение и присвоение официальных степеней.

Университеты стали центром интеллектуальной жизни. Творчество в сфере абстрактных идей достигло наибольших высот в тех предметах, которые были подготовительными для получения высших степеней, то есть в логике, философии и естественных науках, входивших в учебный план младших курсов. По мере совершенствования внутренней университетской структуры высвобождалась автономная динамика интеллектуального сообщества в том секторе, который был наиболее обособлен от внешних забот. Теология находилась в большей близости к внешним обстоятельствам; она также переживала множество споров и процессов развития, но все это происходило в сфере более антропоморфных и партикуляристских концепций, таких как культ Девы Марии, или представлений, связанных с политической борьбой за богатства и власть церкви в миру. В сфере права развивалось соответствующее творчество, особенно в том, что касалось корпораций и собственности — предметов, имевших долговременную значимость для европейской экономики и для путей развития политического самоуправления [Berman, 1983]. Однако право было в основном отделено от философских достижений, и творчество в этих областях сосредоточивалось в различных университетах [Radding, 1985, 1988]. Философия была сильна в университетах, ориентированных на изучение теологии, прежде всего в Париже и в Оксфорде; право же творчески развивалось в университетах Северной Италии во главе с университетом Болоньи. Именно этот регион стал местом наиболее острого конфликта между церковью и государством — полем битвы в ходе территориальных столкновений между папами и императорами Священной Римской империи. Развитие права стимулировалось именно в качестве орудия в этой борьбе.

### **Институциональное расхождение с исламом**

Ислам и христианский мир имеют много общего во внешних условиях. Оба региона организованы с помощью универсалистских религий на периферии прежних бюрократических империй, Рима и/или Персии; в обоих регионах племенные коалиции не так давно были преобразованы в государства; в них обоих оказались восприняты учения антропоморфного монотеизма, где Бог представляется по образцу всемогущего правителя, который требует одновременно повиновения и деяний во имя свое. В обеих соответствующих религиях, так же как в их прародителе, иудаизме, в качестве символа возвышается личность правителя и таким образом на первый план выдвигаются моральные взаимоотношения, а также политический и социальный активизм.

При всем этом, между основными христианскими институтами и их исламскими аналогами имеются значительные отличия. В исламе практически отсутствует монашество. В исламе есть аскеты и люди, посвятившие себя религиозному опыту, но они не образуют корпораций, владеющих собственностью. Несмотря на весь свой аскетизм, суфии не были особенно озабочены введением целибата. Это важно, поскольку организация, построенная на основе целибата, обязательно разрывает связи с семьями; таким образом, она может стать самостоятельной силой, действующей независимо от интересов групп, основанных на родстве. Братства суфиев, в противоположность христианским монашеским орденам, были сильнее вовлечены в мирские дела: политику и борьбу за социальный статус. Кроме того, монастыри обладали гораздо большей способностью накапливать богатства и организационные ресурсы. В исламе существовал некий скромный аналог этому в виде религиозных «фондов» (вакф\*), таких как школы, больницы и благотворительные заведения [Hodgson, 1974, vol. 2, p. 51, 136; Makdisi, 1981, p. 35-74]. Эти организации могли иметь собственность, а также использовались богатыми покровителями в качестве способа уклониться от законов о наследовании и ограничений на вклады [Garcin, 1988, p. 121-123]. Однако данные религиозные корпорации не обладали автономией по отношению к мирским интересам, соответствующему управлению и контролю. Здесь не было ничего подобного роли монастырей в социальной динамике христианской Европы — как в процессах накопления богатства и власти для независимого церковного сектора, так и в обеспечении основы для интеллектуальных сетей.

Некоторой параллелью папству был халифат, но траектории их развития различались. Лидер ислама являлся одновременно и военным и политическим правителем. Ислам распространялся посредством успешного военного завоевания, тогда как христианство в Северной Европе прокладывало себе путь с помо-

\* Вакф (араб.) — 1) движимое и недвижимое имущество, изъятое из гражданского оборота и предназначенное для религиозных или благотворительных целей; 2) сами организации, распоряжающиеся таким имуществом.

щью обращения язычников и сотрудничества с племенными вождями, которые в конце концов становились феодальной аристократией. Ислам изначально был такой теократией, которую наиболее могущественные папы 1200-х гг. только мечтали осуществить. Даже когда после 900 г. халифат распался на фактически независимые светские государства, мусульманские религиозные движения стремились вернуть утраченную политическую власть. Исламская религиозная организация была менее самостоятельна и более тесно связана с семействами правящей аристократии; все разнообразные движения шиитов пытались восстановить чистоту династической преемственности. Это придавало конкретные, местнические черты исламскому богословию и создавало социальную основу для долговременной оппозиции той линии рационального богословия, которая склонялась к универсализму.

Из-за своих политических связей исламская религия никогда не превращалась в бюрократически организованную церковь и не имела специализированного (и принимающего целибат) священства. От правителей ожидалось, что они будут придерживаться исламского права, назначать религиозных судей и обеспечивать материальную поддержку мечетям; сама церковь не имела собственности. Благочестивые миряне могли по своей инициативе изучать и толковать исламские тексты и традиции; образованные *улама*, схожие с иудейскими раввинами (учителями, а не священниками), были одновременно религиозными, юридическими и политическими лидерами сообщества. Они обеспечивали квазидемократический (или по крайней мере способствующий децентрализации) противовес по отношению к правителям, а в периоды ослабления власти фактически занимали позиции политического господства. *Улама* формировали основу религиозной интеллектуальной<sup>4</sup> жизни, но такой, которая была тесно связана с политикой и самобытной символической жизнью сообщества. В качестве структурного основания идей они в большей степени поддерживали традиционализм и конкретные религиозные принципы (партикуляризм), чем это делала самостоятельная христианская церковь.

В исламе не существовало университетов в строгом смысле слова. Вообще говоря, здесь можно указать на багдадский Дом мудрости или библиотеку в Кордове, но они не были центрами обучения со своим составом преподавателей и студентов, а еще менее университетами с присуждением степеней и монополией на выдачу лицензии для занятий наиболее престижными профессиями. В период сильного халифата центрами высшего образования были мечети, где кружки учеников собирались вокруг отдельных учителей. Таким образом в мечети Басры появлялись рациональные богословы, которые создавали повсюду кружки своих сторонников; однако наиболее распространенными были учебные кружки, формировавшиеся вокруг преподавателей права. После 1050 г. получили широкое распространение более формально организованные школы. *Медресе* представляли собой снабжаемые через *вакф* «колледжи», которые обеспечивали жалование

учителям, а также общежития и стипендии студентам. *Медресе* в некоторых аспектах напоминали университеты, но и различия были существенны [Makdisi, 1981; Huff, 1993].

В то время как европейский университет являлся самоуправляемой корпорацией с признанными привилегиями и правовой автономией (иммунитетом) по отношению к местной власти, *медресе* находилась под контролем светского покровителя, предоставившего *вакф*. Большинство университетов представляли собой гильдии преподавателей, которые отстаивали свое право присуждать ряд последовательных степеней на основе внутренней автономии. Нечто сходное с гильдиями преподавателей <христианских университетов> существовало и в исламе, но они были отделены от какой-либо конкретной школы и не являлись специальной корпорацией по управлению делами учебной организации. Фактически же университет был сочетанием гильдии и *вакфа* в едином корпоративном социальном институте, тогда как в исламском образовании эти два компонента разделялись. Исламские учителя присуждали формальные степени в виде сертификатов, удостоверяющих, что ученик изучил определенную книгу, и эти документы в конечном итоге становились лицензиями на право обучать и выносить решения в области права. Христианские университеты разработали более обширную систему формальных степеней; таковы последовательности магистра искусств, бакалавра и доктора права, медицины или богословия. Эти звания присуждались скорее корпорацией, чем отдельным преподавателем и подтверждались грамотой священника или правителя. Университетские степени превратились в систему верительных грамот (credentials), используемых одновременно и в пределах преподавательского мира, и в качестве притязаний на соответствующие позиции в церковной иерархии. В то время как в христианском мире бюрократическое папство развивалось в тесной связи с расширением монополистической системы университетских степеней, в исламе отсутствие церковной иерархии, а в конечном счете вообще какой-либо центральной религиозной власти повернуло развитие структуры образования совсем в другом направлении.

С точки зрения развития интеллектуальной сферы судьбоносным отличием была гораздо большая отделенность теологии от права в христианских университетах и возникающая в результате этого открытость по отношению к философии. В исламе и право и теология основывались на одних и тех же текстах, священных писаниях и традициях. В исламе не различались гражданское и каноническое (религиозное) право, тогда как в христианских университетах соответствующие факультеты были разделены. В период до 900 г. исламское право и рациональное богословие стали отделяться друг от друга, но это разделение так никогда и не было институционально закреплено и узаконено. Поскольку преподаватели права также действовали как судьи, право было в большей мере практическим, чем теоретическим; а поскольку закон был тесно связан с Писанием, законники и богословы соперничали на одной и той же территории. Это различие в организаци-

онных основах является одной из причин большей остроты конфликта между книжной ученостью знатоков Писания и рациональным богословием в исламе, чем уровня конфликтности между аналогичными сторонами в христианском мире. Подъем *медресе* был одновременно победой права в борьбе за монополизацию институтов формального обучения. Здесь не было независимого богословского факультета, а вместе с тем — и такого места, где изучение философских проблем могло бы стать специальной дисциплиной. Светская философия, развивавшаяся на основе заимствований из греческих и прочих неисламских источников, была официально изгнана из *медресе* как враг ортодоксии.

Тем не менее логика и диалектика проникали в учебные планы как вспомогательные предметы. Формальные правила и приемы аргументации изучались в качестве подготовки для юридической практики, а споры в *медресе* напоминали диспуты в университетах, питавшие схоластический метод аргументации с опорой на текст. В более широком смысле *медресе* никогда не становились творческими центрами ни в логике, ни в философии. Им не хватало внутренней структуры университетов, где отделение вводных курсов «искусств» от теологии и права позволяло создавать сети склонных к новым идеям интеллектуалов в наиболее обособленных областях организации. В образовательной системе ислама, как и в других его сферах, имелись институциональные черты, сходные с христианскими, но они соединялись в иных пропорциях; точка равновесия была смещена, результатом чего в интеллектуальном плане стал больший консерватизм и традиционализм.

### ***Последовательность внешних изменений в основах интеллектуальной Жизни***

Напомним нашу социологическую концепцию интеллектуального изменения. Существует двушаговый механизм причинности. Внешние условия изменяют материальные основы, с опорой на которые работают интеллектуалы; затем интеллектуальные сети приспособляются к новому пространству конкуренции, перестраивая культурный капитал, вынесенный из предыдущего периода. Творчество особенно сильно расцветает в поворотные моменты институционального изменения. Таким образом, мы предполагаем следующую схематическую последовательность этапов развития средневекового христианского мира.

1. Бурное развитие (взлет — takeoff) реформированных монастырей. Это период интенсивной борьбы за религиозный статус и расширения вмешательства религии во все сферы жизни общества. Это время странствующих диалектиков, с кульминацией в творчестве Ансельма и Абеяра.

2. Рост папской бюрократии приводит к смещению центра интеллектуальной жизни к университетам. Это времена высокой схоластики, создания формальных систем, поисков дополнительного культурного капитала с помощью заимстования

ний из прежних идейных источников Средиземноморья. В результате синтеза данных материалов возникает философское творчество. В данный период начинает действовать еще один институциональный фактор. Монастырский сектор, который теперь отступил на второй план по отношению к новым церковным организациям, выдвигает на сцену ряд движений иного типа. Таковыми являются нищенствующие монахи,<sup>1</sup> ордена монахов вне монастырей, принимающих активное участие в богословских спорах и в жизни городов. Францисканцы и доминиканцы перемещаются в те места, где происходит интеллектуальное действо, и вскоре их соперничество начинает задавать тон в теологии и философии университетов.

3. Последняя фаза средневековой интеллектуальной жизни началась в результате кризиса папства около 1300 г. Претензии на теократическую власть достигают крайних пределов и терпят крах. Организационные ресурсы, накопленные церковью, направлены против нее самой. Динамичные монастыри создали богатую экономику, которая теперь устремляется в нецерковный сектор. Консолидируются королевства, особенно в Англии и Франции; в условиях соперничества императора и папы за роль покровителя процветают города-государства Северной Италии. За пределами церкви появляются новые позиции для законников и администраторов. Лояльность клира распадается. Внутри церкви возникают национальные группировки; восстанавливается светское влияние на церковные назначения. Выборы самого папы становятся предметом борьбы между светскими политическими фракциями. В период авиньонского пленения папство попадает во все большую зависимость от Франции — своего прежнего союзника в борьбе против императора, основу могущества которого составляли немецкие земли. Вместо того чтобы стать теократией в пределах христианского мира, охватывающего всю Европу, папство укрепляет свое временное могущество в собственных феодальных владениях в центральной Италии. К 1400 г. папа оказывается глубоко вовлеченным в военные действия в Италии и вынужден действовать во многом так же, как любой другой местный правитель.

4. Ослабление международного влияния папства и смещение административного покровительства к светским придворным кругам формируют окружающую среду для мыслителей позднего Средневековья. По-прежнему существуют университеты, на самом деле их число даже увеличивается в результате соперничества между покровителями городского и национального масштаба. Однако университеты в большей степени становятся основой существования фракций, чем ареной творческих взаимодействий. Схоластика и философская теология, объединенные в университетском синтезе, теперь вынуждены обороняться от интеллектуалов, имеющих внешнюю материальную основу и составляющих ориентированные на мирскую аудиторию движения мистиков и гуманистов.

5. Распад организационной основы, в результате которого христианство позднего Средневековья оказывается децентрализовано, что до некоторой степени напоминает более поздний период развития ислама. Для обоих религиозных

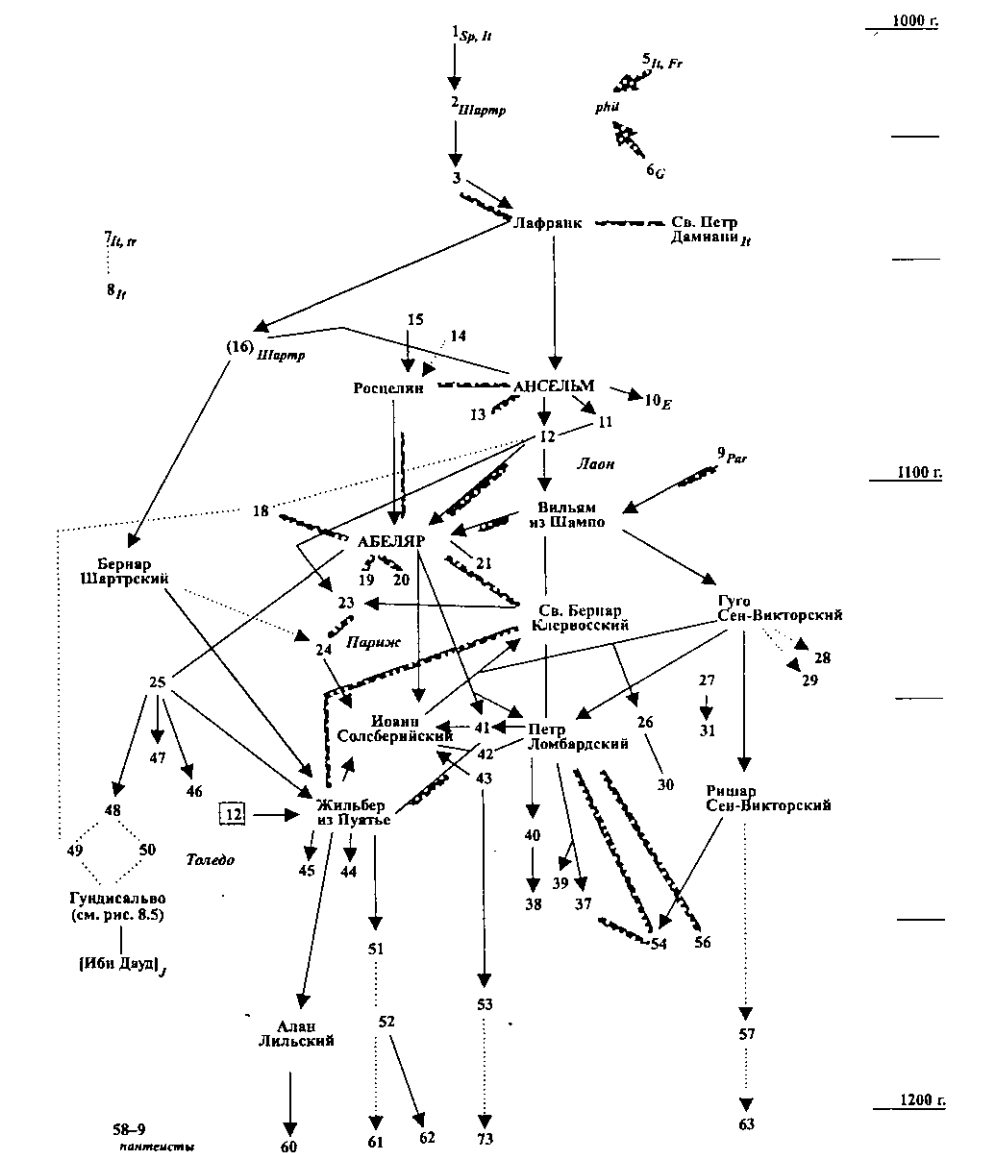


Рис. 9.3. Христианские философы, 1000–1200 гг.: формирование аргументативной сети

регионов периода окончания расцвета характерен ряд общих черт: утрата сетевого центра, упадок творчества, нападки на абстрактные идеи, преобладание мистицизма. Но накопленный культурный капитал различен. Одним из источников этого расхождения является более позднее развитие христианской интеллектуальной сети, так что часть ее культурного капитала состоит из заимствованных наиболее утонченных абстракций, которые были накоплены в период максимально интенсивного развития исламских сетей. Христианские мыслители имеют возможность использовать идеи Ибн Сины и Аверроэса — поздние результаты тех арабских сетей, которые уже свертывались в местах своего возникновения. Но эти плоды могли заимствоваться с такой жадностью — и в самом деле, они весьма тщательно разыскивались, — поскольку изначальное сходство между социальными институтами двух регионов гарантировало христианскому миру возможность перенимать те виды идей, которые уже были ему знакомы. При добавлении к наиболее «левому» крылу в балансе споров между фракциями в пределах христианского мира, эти заимствования способствовали обогащению философии в то время, когда период их собственного творческого развития <в исламской мыслительной традиции> остался уже позади.

### **Внутренняя автономия университета**

#### ***Первый этап уплотнения сетей***

Христианская философия становилась творческой прежде всего в движении странствующих диалектиков, которое быстро росло на севере Франции после 1000 г.<sup>3</sup> На рис. 9.3 показана знакомая структура связей преемственности между наиболее заметными творческими мыслителями, включающая не только цепочки преемственности значительных учителей и учеников, но также отношения соперничества. Центр сети указывает, где происходит главное действие: во-первых, вокруг Абеляра, который не только учился вместе со многими, но и спорил со всеми; а во-вторых, в чрезвычайно плотной сети значимых мыслителей четырьмя или шестью поколениями позже, когда молнии конраверз и противоборств вспыхивают вокруг Фомы Аквинского, Генриха из Гента, Дунса Скота, Вильяма Оккама и некоторых других (см. рис. 9.4). Данная сеть вырабатывает заряды

<sup>3</sup> Разделение философов по рангам на первостепенных (major), второстепенных (secondary) и третьестепенных (minor) сделано в соответствии с их долговременным влиянием, оцененным по величине уделенного им места в многочисленных источниках [Windelband, 1892/1901; Geyer, 1928; **Gilson**, 1944; de Wulf, 1934-1947; Copleston, 1950-1977; Knowles, 1962; Weinberg, 1964; EP, 1967; **CHLMP**, 1982]. Описание философских позиций основывается главным образом на вышеупомянутых источниках, а также на следующих: [Pieper, 1950/1960; Evans, 1980; Pare, Brunet, and Tremblay, 1933; Southern, 1995; отдельные статьи из EP, 1967 и DSB, 1981 J.



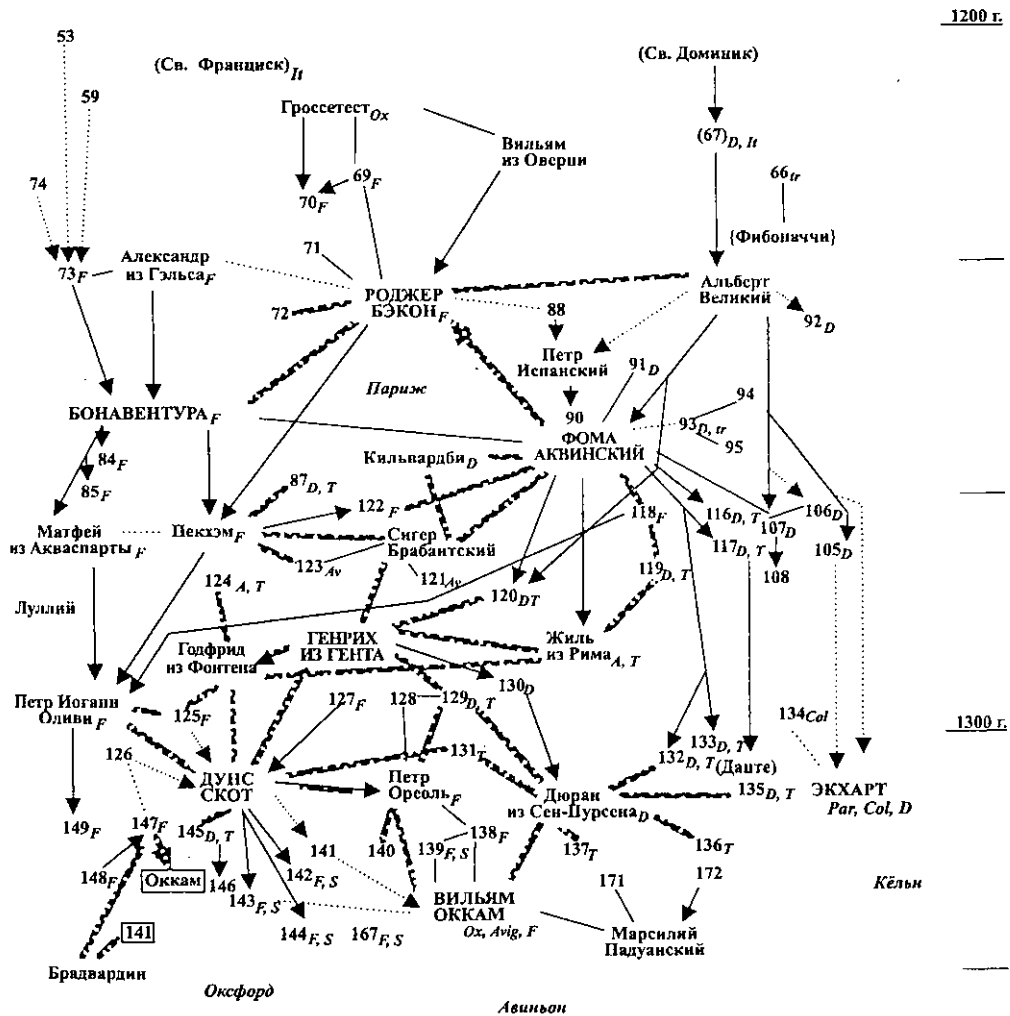


Рис. 9.4. Соперничество между францисканцами и доминиканцами, 1200–1335 гг.

- |                            |                              |
|----------------------------|------------------------------|
| — = личное знакомство      | → = связь «учитель — ученик» |
| ... = вероятное знакомство | - - - = конфликтная связь    |
| → = направление критики    |                              |
- ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ  
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)  
 {имя в фигурных скобках} = ученый или математик  
 tr = переводчик  
 F = францисканец  
 Ox = Оксфорд  
 T = томист  
 D = доминиканец  
 Av = аверронист  
 S = скотист  
 Par = Париж
- Строчные = второстепенный философ  
 [номер] = уже имеющийся на схеме  
 (имя в скобках) = нефилософ  
 A = монах-августинианец  
 Avig = Авиньон  
 It = Италия  
 Col = Кёльн

творческой энергии, которые разряжаются в местах максимального напряжения, подобно тому, как электрическое поле порождает ток.

С самого начала сети были организованы во взаимосвязанные цепочки ведущих учителей и учеников, сплетенные между собой <интеллектуальными> конфликтами. Учителем Ансельма был Лафранк, большая знаменитость своего времени, споривший о существовании универсалий с Беренгаром Турским; в следующем поколении Ансельм дискутировал с учителем Абельяра Росцелином. В этих дебатах участвовала и третья партия, включавшая ученых книжников — знатоков Писания, таких как Петр Дамиани, Отло из Сен-Эммерана и Манегольд из Лаутенбаха, которые нападали на саму диалектику как нехристианское занятие. Без сомнения, смелыми интеллектуальными провокациями были применение Беренгаром диалектики для отрицания вездесущности Господа и приложение Росцелином принципов номинализма к Троице с выводом о том, что она должна состоять из трех отдельных лиц. Интенсивность творческой энергии достигала все большего накала в этой христианской версии спора между *каламом* и толкователями *хадисов*. Именно этот контекст послужил благоприятным условием для разработки Ансельмом одного из наиболее знаменитых метафизических аргументов — онтологического доказательства бытия Божия.

Знатоки Писания, такие как Дамиани, заняли следующую позицию против диалектиков: Бог превышает логику и на самом деле воля Божья может изменить законы логики. Ансельм, получивший образование в светских школах Италии и преподававший в норманнском монастыре в Беке (причем пополнение монастыря и даже доходы зависели от его славы как центра обучения), был вполне готов к тому, чтобы принять вызов. Для него разум составляет самую основу Писания. Если бы Христос никогда не существовал, все равно было бы возможно показать логическую необходимость спасения, воплощения, Троицы, даже таких деталей, как рождение от девы [см.: *«Monologium»*], особенно предисловие; а также: *«Cui Deus Homo»*] — все то, что впоследствии более скромные философы, такие как Фома Аквинский, считали таинствами, постигаемыми только верою. Благодаря противостояниям в интеллектуальном пространстве энергия Ансельма сместилась к крайнему рационалистическому полюсу. В спорах с номиналистическими философами, такими как Росцелин, он отстаивал первичность общих идей — доопытных и не затрагиваемых опытом. Отсюда для Ансельма выросло следующее затруднение: мог бы он найти хоть одно достоверное доказательство для самой важной реальности — доказательство существования Бога, причем такое, чтобы оно не зависело от цепочек аргументов, включающих эмпирические предпосылки? Ансельм много бился над этим, прежде чем к нему пришел ответ: наивысшим должно быть то понятие, которое включает свое собственное существование; поскольку если бы оно не существовало, то было бы менее совершенно, чем другое понятие, включающее собственное существование. Ансельм строит свое доказательство, используя единственный рациональный критерий недопущения противоречия.

Доказательство Ансельма является одним из тех монументальных достижений западной философии, которые провоцируют противоборства сразу же после своего появления, а с некоторыми перерывами — и до наших дней. Это доказательство столь плодотворно, поскольку в нем сжато представлены основные проблемы, задающие границы данной области: природа рациональных критериев самообоснования и противоречия, природа границ между трансцендентальным и доступным для человека. Каким же образом данная метафизическая вершина была достигнута на столь раннем этапе развития интеллектуальной сети средневекового христианства? Здесь не было никакой концептуальной наивности; сеть действительно была относительно новой, но строилась на основе понятий, накопленных в греческой философии. Вопрос о реальности универсалий был взят из поздней античности через попытки Боэция синтезировать учения Платона и Аристотеля<sup>4</sup>. Относительно скромные, неразветвленные сети периода обновления интеллектуальной жизни после 1000 г. по мере того, как антирационалисты от теологии стали позволять рационалистической позиции проявляться в чистом виде, приводили к установлению простой структуры весьма интенсивных конфликтов.

Цепочка последователей Лафранка, Ансельма и Росцелина, а также отвергавшие философию консерваторы вскоре привели к более сложной расстановке конфликтов. Это уплотнение сети сместило фокус внимания к самой природе понятий и аргументации. Самосознание данной сети воплотилось в том человеке, у которого были прекрасные связи со всеми ее фракциями. Пьер Абеляр — странствующий рыцарь диалектики — переходил из одной группы в другую, бросая вызов их учителям. Абеляр связан с Ансельмом через одного посредника, а напрямую по крайней мере с тремя второстепенными фигурами и множеством третьестепенных фигур своего времени. В этом водовороте идей Абеляр отвергал и реализм, и номинализм, разрабатывая эпистемологию, направленную на сам процесс абстрагирования, и распахиная настоящую целину — новые области в логике и теории значения. Оттачивание логических понятий было вторым великим монументальным достижением средневекового творчества.

Наиболее мощный оппонент Абеляра — Св. Бернар Клервоский — был величайшим среди противников философии, который в противовес диалектикам развивал набожность и мистицизм. Оба они также соперничали друг с другом как организаторы формировавшихся в то время социальных структур. Абеляр являлся одним из первых представителей новой социальной категории — профессиональных учителей, число которых на севере Франции постоянно росло; его интересы, связанные с техникой философствования, были интересами группы,

<sup>4</sup> Спор относительно Форм восходит к «Пармениду» Платона и «Метафизике» Аристотеля. Номинализм отстаивали Антисфен, современник и соперник Сократа, а позднее некоторые стоики, включившие в свою позицию заимствования из идей киников, восходящих к Антисфену [Weinberg, 1964, P- 80]. Мыслители раннего Средневековья подхватили наиболее знаменитую головоломку из той литературы, которая была им доступна, — из текстов по античной логике.

постепенно обретавшей самосознание профессиональной гильдии — той самой, которая вскоре образует университет. Бернар же был харизматическим лидером монастырской реформы; цистерцианский орден, к которому он принадлежал, переживал период бума — были основаны сотни новых монастырей (см. рис. 9.2). Энергия Бернара шла от новых возможностей власти среди переживавших расцвет социальных организаций и движений. Он проповедовал крестовый поход, поскольку именно церковь стала главной движущей силой военной координации христианского мира; у себя же на родине он пытался искоренить внутреннее разделение церкви, преследуя Абеяра и ему подобных за ересь. Лучше всего данную ситуацию представляет следующее: в 1139 г. Бернар нагрянул в Париж, чтобы проповедовать опасность роста образования среди мирян и вернуть новообращенных из школ в цистерцианские монастыри-крепости на пограничных рубежах [Ferruolo, 1985, p. 47].

При всем успехе деятельности монастырей Бернара, давление со стороны интеллектуального рынка все же было сильнее. Хотя Абеяр, будучи уже в преклонном возрасте, был приговорен к заточению в монастырь, сеть учителей продолжала уплотняться, а школы консолидировались и обретали постоянную основу. Мистицизм Св. Бернара, не настолько созерцательный, чтобы стать программой духовных упражнений и совершенствования в добродетели, разрабатывался другими представителями сурового ордена цистерцианских монахов. В новом поколении свойственный им антиинтеллектуализм уже ослабевал, превращаясь в философское толкование мистики. Полный курс академического мистицизма преподавали в аббатстве Св. Виктора в Париже, где Гуго Сен-Викторский трактовал все светские искусства как некую основу созерцания и возводил целую иерархическую классификацию аллегорических свидетельств проявлений Бога в мире.

После институционализации парижской школы получил высокий престиж соперничавший сетевой узел в Шартре. Бернар Шартрский и его ученики защищали классическое образование и теологическую версию платонизма, подкрепляя свои притязания на внимание собранными материалами по античной культуре. Нет ничего удивительного в том, что именно представители шартрской сети взяли на себя инициативу по поиску переводов <с греческого> в арабском мире, в целях укрепления своей позиции посылая эмиссаров в Толедо и на Сицилию на розыски текстов.

Около 1200 г. прежние цепочки стали постепенно распадаться (см. рис. 9.3 и 9.4). Традиционный мистицизм пришел в упадок и в антиинтеллектуальной, и в систематической форме; то же самое произошло с номинализмом и даже с уточненной логической техникой Абеяра. Хотя у Абеяра было много выдающихся учеников, наиболее знаменитые из них перешли на позиции скептицизма и эклектизма, сформировавшиеся через два или три поколения в ситуации переполнения интеллектуального пространства. Одним из результатов усложнения сети был Иоанн Солсберийский, ученик не только Абеяра, но также Жильбера из

Пуатье, лично знакомый с Гуго Сен-Викторским и даже со Св. Бернаром. Иоанн относился к противоречиям своего времени с умеренным скептицизмом и отстаивал учение о том, что знание в лучшем случае может быть только вероятным. По его мнению, проблема универсалий существовала с древних времен и, вне всякого сомнения, была неразрешимой.

Начиная с этого периода происходит развитие сугубо технических аспектов интеллектуальной жизни — не в виде тонкостей логики Абеляра, которые были забыты, но в том, что становилось схоластическим методом. Из учеников Абеляра наибольшего успеха достиг Петр Ломбардский, который не был оригинальным мыслителем, но зато составил *«Изречения»* — настоящую коллекцию мнений по спорным вопросам. В Средние века эта книга стала наиболее популярным учебником; преобладающей формой сочинений были комментарии к *«Изречениям»*. Успех этой компиляции по сравнению с другими, появлявшимися в то же самое время, объясняется главным образом положением сети Петра Ломбардского в Париже, где он с 1140 по 1159 гг. заведовал школой при соборе Парижской Богоматери, а потом стал парижским епископом. Позднее данная школа превратилось в ядро Парижского университета, причем Петр из Пуатье, преданный ученик Петра Ломбардского, был назначен первым ректором.

По отношению к оживленным интеллектуальным сражениям времен Абеляра странный контраст представляют неоригинальные и исполненные педантизма плоды усилий следующих двух поколений. Тем не менее генеалогия, идущая от Абеляра и его соперников, вполне ощутима. Именно они сделали Париж центром интеллектуального внимания — основным местом встреч и обсуждений, где позднее получили институционализацию знаменитые школы мысли. Причем сам Абеляр в начале столетия создал первый грандиозный образец учебника, книгу *«Да и нет»* {*«Sic et Non»*}, в которой он изложил противоречивые высказывания отцов церкви, выстроив их вокруг абстрактных философских вопросов. Данный метод изложения возник поколением раньше в среде специалистов по каноническому праву; вскоре после Абеляра великий Грациан из Болоньи составил систематическую компиляцию, в которой согласовал противоречившие друг другу юридические тексты [Grabmann, 1909-1911; Kantorowicz, 1938]. Юридический и\* теологический факультеты формировались одновременно и при взаимном влиянии. *«Да и нет»* Абеляра предоставили интеллектуальному сообществу один из наиболее замечательных компонентов культурного капитала — набор головоломок для дальнейшей работы. Схоластическому методу предстояло расцвести во всем его архитектурном великолепии; позднее комментаторы от Бонавентуры и вплоть до Оккама будут выстраивать авторитетные позиции то в пользу одной точки зрения на проблему, то в пользу другой, систематически опровергая, подтверждая их и устанавливая равновесие. После нового оживления интеллектуальной жизни в следующем столетии, эти тексты стали памятниками исчерпывающего анализа и тонкости, достигнутых в интеллектуальном сообществе,

которое принимает всерьез свою историю и свои конфликты — эти два главных структурных ингредиента творчества.

### ***Университеты и энциклопедическая наука***

Интеллектуальная жизнь, возобновившаяся в поколениях после 1200 г., формировалась под влиянием нескольких факторов. Самостоятельные школы объединялись между собой и принимали форму университетов. Одновременно с этим началось расширение областей знания и представление их в виде энциклопедических компендиумов. Заимствование арабской философии шло двумя волнами — вначале стали известны неоплатонизм Авиценны и аристотелизм Аверроэса, а затем последовали сами греческие тексты. Разрыв в цепочках значимых имен в конце 1100-х гг. совпадает с периодом, когда из арабского мира хлынули ранее неизвестные тексты. Временный упадок самобытного творчества типичен для поколения тех, кто заимствует идеи. Более узкое собрание неоплатонистских и позднеримских текстов, на котором вырастала первая волна философии христианского мира, было теперь поглощено гораздо более широким потоком трудов вновь открытой греческой философии. Номинализм, разработанный христианами-философами, был забыт ради престижного изучения античных текстов; о номинализме не будет слышно до Оккама, четырьмя поколениями позже. В сравнительной перспективе мировой философии потрясает то, насколько быстро христианские философы возобновили свою самостоятельную работу после периода зависимости от заимствованных идей. Импульс философам был дан их новой организационной основой.

Первые философские репутации в кругах авторов, собравшихся в Париже (и в меньшей степени в Оксфорде), сложились в результате борьбы за принятие или опровержение арабских идей (см. рис. 9.4). Вильям из Оксерре разработал христианизированную версию учения Авиценны; в 1228 г. папа назначил его в комиссию по работе с опасным новейшим заимствованием — аверроистскими текстами Аристотеля. Вильям из Оверни, магистр теологии, а затем с 1228 по 1249 гг. епископ Парижа, систематизировал свое учение как опровержение арабского аристотелизма, с опорой на Августина Блаженного, но и с подкреплением своей позиции ссылками на Авиценну (Ибн Сину). Александр из Гэльса составил схоластическую «*Сумму*», в которой собраны консервативные идеи августинианцев и Сен-Викторской школы в связи с проблемами, поставленными Аристотелем.

Одновременно с обнаружением новых ниш во все более разделяющейся организации университетских исследований происходило расширение специализированных отраслей знания и освобождение их от теологии. С арабского переводились научные тексты, в том числе древнегреческие труды по астрономии, математике, медицине и другим наукам, а также новые арабские достижения. Авторы, наиболее близкие к этому потоку, могли выделить и закрепить соответствующие

ниши в поле исследований. Альберт фон Больштедт, немецкий дворянин, в молодости учившийся недалеко от итальянских переводческих центров, преисполнился честолюбивых стремлений собрать и завершить научные труды греков. Он стал Альбертом Великим благодаря неистовой энергии, с которой преследовал свою цель, систематизируя все области знания от теологии до ботаники и от изучения растений и драгоценных камней до оккультизма и магии.

В энциклопедических трудах Альберта поражает прежде всего широта охвата. Альберт считал себя последователем Аристотеля в упорядочении наук, отстаивании того, что знание основано на чувственном восприятии и что в невоспринимаемом никакой уверенности быть не может. При этом онтология Альберта намного ближе к неоплатонизму. Он представляет душу как интеллектуальную субстанцию, а не форму тела (как это было для Аристотеля и Аквината). Универсалии являются божественными Идеями, пребывающими в Боге; человеческая душа познает универсалии посредством божественного свечения, что во многом согласуется с учением Августина о внутреннем свете. Альберт, а также несколько поколений его последователей оставались в большей степени неоплатониками, чем сторонниками аристотелизма. Здесь европейцы воспроизводили позицию мусульман до Аверроэса; хотя уже были доступны оригинальные тексты Аристотеля, толковали его в консервативном духе, настолько близко к идеалистической религиозной метафизике, насколько это было возможно. Для появления независимого аристотелизма нужно было дожидаться радикальных авероистов и самостоятельного ученика Альберта — Фому Аквинского.

Естествоиспытатели и энциклопедисты сосредоточены в двух этих поколениях — в 1200-1265 гг.<sup>5</sup> Наиболее знаменитыми стали те, кто соединял данные светские заимствования с теологией. В Англии Роберт Гроссетест, превосходивший других ученых своего времени в знании греческого, синтезировал изученные им по геометрическим текстам идеи с ранее известным учением Августина о божественном свечении (о Гроссетесте см.: [Southern, 1992]). У Августина данная доктрина носила психологический и эпистемологический характер; Гроссетест расширил ее до космологии. В его спекулятивной системе провозглашалось, что мир образован из света. Бог создал световую точку, утверждает Гроссетест, которая растет и становится сферой, утончаясь, пока не достигнет некоторого предела; этот предел формирует наиболее отдаленную небесную сферу, известную астрономии и космологии того времени. От предельной сферы свет возвращается посредством отражения к более низким сферам планет, в конечном счете образуя в самом центре Землю. Гроссетест разрабатывал геометрическую теорию углов и линий отражения, опираясь на арабскую науку оптику. Этот величественный зримый образ вселенной, состоящей из сфер, лучей и золотого света, ока-

<sup>5</sup> На рис. 9.4 и в ключе к нему это переводчик и астролог Михаил Скот (№ 66), а также № 78, 79, 94, 95, 96, 97 и доминиканец № 92 — протеже Альберта Великого.

зывал мощное влияние на протяжении всего столетия; тремя поколениями позже тот же образ использовал Данте, хотя и связал его ошибочно с Аверроэсом.

Из кружка Гроссетеста, состоявшего из ученых, разрабатывавших греческое наследие, вышел Роджер Бэкон, который стал самым знаменитым, поскольку принял наиболее радикальную позицию. Подобно многим своим современникам интересуясь естествознанием, Бэкон обладал значительным независимым состоянием для проведения исследований (он сообщает, что израсходовал на эксперименты огромную сумму в две тысячи фунтов стерлингов [DSB, 1981, vol. 1. p. 377]). В структурном отношении Бэкон был соперником своего современника Альберта, которого он яростно критиковал, как, впрочем, и Александра из Гельса, Фому Аквинского и многих других; даже когда Бэкон с неохотой отдает дань уважения Альберту, он обвиняет последнего в том, что тот стал обучать еще до того, как сам выучился. Тем не менее Бэкон остается в зависимости от учений арабов. Он использует словарь аверроистов, но в своей космологии описывает знакомую нам составленную из света вселенную. Оригинальность Бэкона заключается, прежде всего, в защите и продвижении экспериментальной науки; его собственные исследования не привели к конкретным результатам, а энциклопедические усилия в различных областях вплоть до астрологии и алхимии почти ничего не дали. Даже его эпистемология весьма наивна; решительно отвергая реализм платоников и доктрины о <божественном> свечении, он, тем не менее, ожидает, что опыт и эксперименты обеспечат полную достоверность.

Фактически, Бэкон был пропагандистом, привлекавшим к себе внимание яростной критикой своих тогдашних соперников, которые, как он считал, мыслили в духе варварских суеверий и благоговения перед авторитетами. Данную историческую ситуацию он объясняет в манере моралистических проповедников как результат человеческих грехов, из-за которых мы утратили древнюю мудрость. Здесь Бэкон выдает нам источник своей энергии: он с наибольшим рвением заимствовал языческий культурный капитал как раз в то время, когда данный рынок только зарождался. Идя окольными путями и странным образом предвосхищая исследования, которые будет с маниакальной страстью проводить Ньютон 400 лет спустя, Бэкон создал синтез языческих мифов и библейской истории. Как он считал, Атлант, Прометей, Аполлон, Зороастр и другие вплоть до времен царя Соломона знали подлинную науку природы; поскольку впоследствии она была утеряна, для ее восстановления мы должны вести эмпирические исследования.

Бэкон поплатился за свою вызывающую позицию. Вступив в орден францисканцев около 1257 г., он был обвинен в нарушении дисциплины и помещен под домашний арест в Париже, возможно, на целые двадцать лет. Но видеть в этом лишь историю об одиоком бунтовщике, замахнувшемся на авторитеты, значило бы упустить из виду ту структуру, благодаря которой и появилась оригинальность позиции Бэкона, обеспечившая ему славу. Он отнюдь не был изолирован и фактически поставил себя в самый центр основных сетей в тот период, когда пе-



регруппировка блоков открывала возможности творчества во многих направлениях. Дружба Бэкона с ученым Гаем Фульком, который в 1265-1268 гг. стал папой Климентом IV, послужила непосредственной побудительной причиной его сочинений, а также обеспечила их распространение. Ничего существенного в рамках своей программы Бэкон не достиг. Его творческая миссия состояла в том, чтобы сделать свои сетевые отношения настолько антагонистическими, насколько это было возможно, а также сформулировать учение на основе данного противостояния.

### ***Движение странствующих «братьев»: монахи вне монастыря***

Еще одной структурной особенностью данного периода было появление новой линии организационного соперничества поверх уже существовавших линий. Гроссетест и Вильям из Оверни оказались практически последними значительными философами среди обычных служителей церкви в этом столетии; большинство остальных были либо францисканцами, либо доминиканцами. Прилив энтузиазма в данных движениях привлек в их ряды даже наиболее устойчивых к разным влияниям университетских преподавателей (*academics*) и интеллектуалов. Мы уже видели, какие неприятности принесло Бэкону его вступление в орден, но само решение не было чем-то исключительным. Александр из Гэльса, широко известный в Париже теолог, вступил в орден францисканцев довольно поздно и был вознагражден в 1231 г. университетской кафедрой теологии. Во время своего обучения в итальянских школах Альберт фон Больштедт был посвящен в доминиканцы самым главой этого ордена, соратником Св. Доминика.

Структурное соперничество между францисканцами и доминиканцами существовало с самого начала. Св. Франциск и Св. Доминик были современниками, а их ордена получили папское благословение около 1220 г. с разницей в несколько лет [Brooke, 1959; Mandonnet, 1937; Bennett, 1971]. На поверхности можно видеть острый контраст: кроткий Франциск, читающий проповеди птицам, смиренно посещающий бедняков, и Св. Доминик, искоряющий альбигойскую ересь во время крестового похода в Лангедоке. Оба они принадлежат второй волне расширения монастырей, нахлынувшей после первой волны успешного экономического подъема монастырей, главным образом цистерцианских — основанных Св. Бернаром столетием раньше. Христианский мир обретал объединяющее организационное ядро. Папство становилось неким государством, возвышавшимся над феодальными государствами, а вместе с распространением церковной бюрократии росли и университеты. Новые монашеские движения, ориентированные на активную деятельность в миру, были частью тогдашнего духа победоносной христианизации всего социального устройства. Существенные изменения происходили в статусной иерархии, и у населения росло чувство энтузиазма в связи с новыми возможностями участвовать в обеспечивавшей высокий престиж

религиозной деятельности. Соперничавшие движения странствующих монахов — *freres*, братства, построенные на принципе религиозного участия, — организационно походили друг на друга, поскольку находились как бы на полпути между мирянами и монахами: живя по монашеским обетам и уставам, оставляя семью и личную собственность, но оставаясь в общественной жизни, странствующие монахи воплощали собой благочестивую жизнь, состоящую из добрых дел.

На протяжении менее чем одного поколения странствующие монахи появились в университетах и вскоре начали претендовать на господство в них. Это вовсе не входило в их изначальные намерения. Доминиканцы проводили идеологическую кампанию по искоренению неверующих в пределах единого в доктринальном отношении христианского мира; францисканцы осуществляли благотворительную миссию среди бедноты. Однако быстрый организационный рост и чисто количественные достижения приводили к быстрой рационализации в веберовском смысле. Наибольшего успеха добились францисканцы, к 1300 г. их число выросло примерно до 28 000 против 12 000 доминиканцев<sup>6</sup>. Новые университеты, присуждая ученые степени, вручали формальные верительные грамоты, которые быстро стали использоваться в церковной бюрократии, юридической практике и при установлении монополии на обучение. Доминиканцы, открыто заявленная миссия которых заключалась в проповеди ортодоксии, с легкостью втягивались в формально организованное преподавание. Вначале они создавали собственные школы подготовки, которые быстро превращались в постоянные учебные заведения при университетах или (как в Кельне) становились ядром будущих университетов. В 1230-е гг. признанные и добивающиеся признания университетские преподаватели сами толпами вступали в монашеские ордена, смещая, таким образом, центр тяжести от религиозной подготовки «братьев» в сторону собственно университетского образования.

Определенное материальное преимущество ставило «братьев» в более выгодное положение по сравнению со светскими студентами. Большинство студентов должны были бороться за покровительство, чтобы обеспечить свое обучение, тратя значительное время на получение пребенды\*, и обычно прерывали учебу для службы своему патрону в церковной или правительственной администрации между степенью магистра искусств (получаемой в возрасте около 25 лет) и степенью доктора теологии или права (получаемой в возрасте около 40 лет) [Southern, 1970, p. 292-295]. Наличие жилья у «братьев» снижало стоимость их студенческой жизни; ордена обеспечивали постоянный доход их учителям. Орден отделял обучение от политической борьбы за всевозможные льготы, тем

<sup>6</sup> К этому времени у доминиканцев было столько же зданий, сколько у цистерцианцев, тогда как в целом у францисканцев их было гораздо больше [Southern, 1970, p. 285].

\* Доходы и имущество, предоставляемые за выполнение обязанностей в католической церкви (от среднелатинского *praebenda* — то, что должно быть дано).

самым очищая пространство, в котором интеллектуальная жизнь могла развиваться без перебоев и согласно своим собственным правилам<sup>7</sup>.

Приход в университеты ориентированных на проповедь доминиканцев в меньшей степени вел к идеологическому противоречию, чем приход францисканцев с их повышенным вниманием к бедности, благотворительности и миссии по отношению к беднякам. Тем не менее организационное соперничество толкало их на один и тот же путь, где сам их успех обеспечивал постоянные затруднения. Связь орденов с папством в тот период, когда оно добивалось теократической власти в пределах Европы, втягивала ордена во внутренние лабиринты церковной политики. «Братьев» вынуждали служить епископами или даже архиепископами и кардиналами. Успех францисканцев еще быстрее приводил их в слой социальной элиты.

Попав в университетское царство, «братья» обнаружили, что их идеология быстро вытесняется обычными абстрактными занятиями и проблемами академических интеллектуалов. Линии борьбы за фокус внимания внутри интеллектуальных сетей накладывались поверх прежней специфики самосознания францисканцев и доминиканцев. В одном из поколений францисканец Иоанн Пекхэм мог заявить, что францисканцы и доминиканцы столь далеки друг от друга в философии, что у них нет ничего общего, кроме оснований христианского учения [Gilson, 1944, p. 540]. Одновременно велась борьба и внутри каждого ордена по поводу того, какая философская позиция должна быть в нем принята.

Большая часть интеллектуальной истории трех последующих поколений касается внутренних фракций францисканцев, в которых господствовали Бонавентура, Дуне Скот и Оккам. У доминиканцев также было две взаимосвязанные позиции: во-первых, неоплатонический аристотелизм Альберта, первоначально служивший основой для создания энциклопедии естествознания и впоследствии модифицированный в мистическом направлении последователем Альберта Мейстером Экхартом; во-вторых, аристотелизм Фомы Аквинского, в конечном счете ставший официальной доктриной. В течении короткого периода внутри доминиканского ордена существовал также антитомистский консерватизм, представлен-

<sup>7</sup> Лишь немногие из ведущих философов были монахами-августинцами, например Жиль из Рима. Цистерцианцы пересмотрели свою антиинтеллектуалистскую позицию и начиная с 1240-х гг. стали создавать колледжи в Париже и в других местах, хотя у них и не было заметных философов до появившейся столетием позже своеобразной фигуры Жана из Мирекура. В университетах также присутствовало значительное количество бенедиктинцев; если судить по данным об Оксфорде [Cobban, 1988, p. 318-319], они составляли до двух третей всех «братьев», но не играли роли в интеллектуальном лидерстве. Именно францисканцы и в особенности доминиканцы, а не все монахи в целом, обеспечивали творчество в данный период. «Братья» также были в меньшинстве среди университетских студентов; если вновь судить по Оксфорду, они составляли около 10% от общего числа. «Братья» сыграли важную роль для философии отчасти потому, что почти все они сосредоточивали усилия на теологии, в то время как две трети остальных церковнослужителей (не монахов) изучали каноническое или гражданское право [Cobban, 1988, p. 214-215].

ный Робертом Кильвардби. Чтобы завершить картину университетского интеллектуального пространства, упомянем третью партию с организационной основой вне двух ведущих орденов: таковы были жившие в миру священники и церковники, часто завидовавшие «братьям», а иногда боровшиеся с ними за университетские привилегии. Именно внутри данной группы обнаруживается борьба за интеллектуальную позицию третьей партии, более умеренную у Генриха из Гента, но наиболее эффектную — чтобы не сказать приводящую в замешательство — в форме вполне осознанной защиты крайнего «аверроизма» молодыми светскими магистрами искусств 1260-70-х гг.

Рассмотрим вначале францисканцев поколения середины 1200-х гг. Мы уже встречались с Бэконом — представителем радикализма в этой группе. Главой движения был Св. Бонавентура, действовавший в самом центре парижской сети. Бонавентура, как только мог, пытался отстаивать консервативные августинианские представления в новых условиях интеллектуальной борьбы. Однако он был схоластом: выстраивая аргументы за и против, он выбирал лучшие из них. Его метафизическая концепция является вариантом учения о световых сферах, но разработана с большим философским мастерством, чем у Гроссетеста. Мир не является подражанием Богу или даже его подобием, поскольку Бог есть нечто совершенно иное; тем не менее иерархия мира состоит из проявлений, знаков Бога, которые должны быть прочитаны людьми как внешним образом через чувственное восприятие, так и внутренним образом в собственной душе. Бонавентура включил Ансельмово онтологическое доказательство в свою систему, добавляя характерное августинианское учение о том, что именно божественное свечение в душе позволяет ей схватывать понятие Бога, подразумевающее собственное существование. Не зря\* Бонавентура был назван тончайшим Серафическим Доктором; он предлагает позицию, наиболее близкую к тому, чтобы превратить молитвы птицам Св. Франциска в технически разработанную философию.

В достаточно молодом возрасте (36 лет), Бонавентура был избран генералом францисканского ордена, ответственным за его политику и внутреннюю дисциплину даже в большей степени, чем за интеллектуальную жизнь. Осуждение Роджера Бэкона на вынужденное молчание должно было быть вынесено при поддержке Бонавентуры, если вообще не по его инициативе. Без сомнения, данный случай являлся побочным следствием более серьезных конфликтов. Уже францисканцы были охвачены борьбой между пуристически настроенными «приверженцами духовного» (spirituals), отстаивавшими изначальную направленность Франциска на бедную жизнь, полную благих дел, и теми, кто добивался власти в церкви и университетах. Но эта борьба с необходимостью переходила в область политики, где защитники бедности неоднократно подвергались осуждению, поскольку вера толкала их в пучину доктринальной ереси. Чтобы выжить, «приверженцы духовного» должны были перейти на почву интеллектуальных тонкостей и стать частью академической системы. На самом же интеллектуальном

фронте, при направленности на сохранение системы Бонавентуры положение дел не могло слишком долго оставаться неизменным. Главные ученики Бонавентуры — Иоанн Пекхэм и Матфей из Акваспарты — оказались втянуты в арьергардные бои против аверроистов и Аквината. Прежде чем улеглась пыль этой битвы, сами линии фронта изменились. В период с 1270-х гг. и до начала следующего столетия великие францисканцы пошли гораздо дальше Бонавентуры; то были Петр Иоганн Оливи, Дуне Скот, Пьер Ореоль и Вильям Оккам.

### **Бунт факультета искусств**

Появление аверроистов в Париже было прямым следствием заимствования из арабского мира великих комментариев к Аристотелю. Передача этого культурного капитала стала чем-то большим, чем просто случайным вторжением; фракции христианских интеллектуалов отыскивали новые тексты для заполнения познавательного пространства, открытого в связи с ростом образования. Можем ли мы сказать, что они искали именно такого рода тексты? Переводчики и школы, которые их посылали, стремились к престижной древней мудрости, иначе говоря, к престижу знаний за пределами наличной христианской культуры. Естествознание было как раз ничейной землей, пригодной для соответствующей экспансии. И если ситуация межкультурных контактов в Испании побудила Аверроэса создать нового Аристотеля и новую «религию разума», то двумя поколениями позже в христианском интеллектуальном мире также появилась структурная ячейка, в которой можно было использовать этот продукт.

Согласно новой формальной структуре университеты имели четыре высших факультета — гражданского права, канонического права, теологии и медицины, хотя не каждый университет располагал всеми четырьмя факультетами, а в большинстве университетов по-настоящему значительным был лишь какой-то один. Подготовительную роль по отношению к высшим играл факультет искусств, на котором изучали вводные предметы для «младших курсов» — диалектику, математику и метафизику. В этих ячейках быстрее всего стало разрабатываться естествознание. Наивысшее развитие философия получила в тех университетах, в которых среди высших факультетов доминировал теологический, придававший своим вводным курсам особый уклон к абстракции<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Учебная программа факультета искусств (позднее получившего название философского факультета) состояла из *тривия* (грамматика, риторика, логика) и *квадривия* (арифметика, геометрия, музыка — т. е. арифметическая теория тонов — и астрономия). Вначале христианские школы заимствовали свод знаний, накопленных к концу римской эпохи, последовательно объединяя достижения школ риторики и научные предметы неопифагорейцев. Высшие факультеты образовались из своеобразных, формировавшихся в средневековой Европе структур тех профессий, для занятий которыми требовались лицензии. В христианском мире запутанные и конфликтные отношения между церковью и государством вели к появлению отдельных профессий юристов и теологов, чего не было ни

По мере того как деятельность университетов становилась все более регулируемой, учителя теологии ревниво оберегали свою территорию от преподавателей факультета искусств, постоянно вводя запреты на преподавание «простыми» философами предметов, относящихся к теологии. Выдержать этот запрет было непросто, ведь Бог мог быть также понят как предмет философии (например, как Неподвижный Движитель в аристотелевской системе астрономических сфер). С другой стороны, рациональная теология легко превращалась в исследование абстрактных проблем философии, и большинство великих философов вплоть до 1300-х гг. сочиняли по крайней мере часть своих работ на эти темы, преподавая теологию.

Борьба, открыто развернувшаяся в 1270-е гг., при ретроспективном взгляде заслоняется последующей полемикой, особенно той ее частью, в которой выражалась официальная позиция консерваторов. Из опубликованных источников гораздо меньше известно о молодых радикалах с подготовительного факультета. Во-первых, сам термин «аверроист», вероятно, имел враждебный оттенок и был введен гонителями для того, чтобы заклеить своих противников. Радикалы — те, кто самым крайним образом толковал Аристотеля и «Комментатора», как почетно именовали Аверроэса, — были магистрами искусств, прежде всего в наиболее знаменитом университете в Париже. Версия учения Аристотеля, принадлежавшая Аверроэсу, который сформулировал ее в мусульманском мире, где теология была в гораздо большей степени отделена от философских кружков, являлась своего рода религией для интеллектуалов. В ней утверждалось, что Священное Писание представляет собой грубую метафорическую истину, пригодную только для широких масс, и что чистая философия не только интеллектуально выше, но сама является путем спасения. Эти положения отстаивались метафизически с помощью доктрины Действующего (или Активного) Ума, сферы Идеи, формирующей подлунный мир, которой причастен человеческий ум, когда познает истину. Для Аверроэса (и возможно для некоторых его парижских поклонников) не существует бессмертия отдельной души; каждая человеческая душа является бессмертной только в той степени, в какой она наполнена философской истиной и насколько прямо она участвует в охватывающем Действующем Уме мира. Когда в 1270 г., и еще с большей силой в 1277 г., аверроизм осуждался церковными властями, в качестве пробного

в Китае или в исламском мире, ни в школах языческой Греции или Рима, в которых юрист-ритор был важнейшей профессией, но теологов не было из-за отсутствия бюрократической церковной организации. В христианском мире медицина стала изучаться как особый предмет с теми же претензиями университетской корпорации на привилегию выдачи лицензий — еще одно отличие от Китая или Индии, где медицина практиковалась отдельными лицами или гильдиями целителей и магов, а также от исламского мира, не допускавшего медицину в *медресе*, в которых господствовали богословие и право. Как мы увидим в гл. 12, данной структуре дисциплин внутри университета позже предстояло направить развитие европейской интеллектуальной жизни по особому пути — после создания исследовательских университетов в Германии около 1800 г.

камня для длинного ряда запрещаемых идей, вероятно, использовалось утверждение единства Действующего Ума — единой мировой души, в которой участвуют все человеческие души.

Также осуждался тезис о том, что наивысшим счастьем, которое может познать человек, является философия, т. е. нечто более высокое, чем христианское счастье спасения. Один из немногих радикалов, имя которого известно, Боэций Дакийский, написал молитву Первому Принципу, открываемому и созерцаемому разумом, высшему наслаждению души. Религия разума вступила в конфронтацию с христианской религией. Более известным, возможно потому что относительная скромность притязаний делала его точку зрения особенно привлекательной, оказался Сигер Брабантский, которому было около 25 лет в 1260-е гг. — в период начала противоборства. Сигер стал публичным символом движения и служил мишенью для философских нападок.

Осуждение аверроизма в 1277 г. было результатом дружных усилий консерваторов всех лагерей. Наиболее значительный светский теолог данного периода, Генрих из Гента, входил в состав коллегии Парижского епископального суда, принявшего решение осудить 219 тезисов. Одиннадцатью днями позже доминиканец Кильвардби своей властью архиепископа Кентерберийского провозгласил почти такое же осуждение, распространяя этот запрет также на Оксфорд. Францисканец Пекхэм провел сражение в духе своего учителя Бонавентуры. Так называемый «аверроизм» 1260-70-х гг., возможно, был вполне умеренным; ничего особенно радикального не обнаруживается в уцелевших текстах. Именно осуждение сделало его символом противостояния консервативному догматизму — знаменем самостоятельной прогрессивной философии. В Париже эта фракция продолжала существовать «в подполье», а в других университетах более открыто, особенно в Италии на протяжении последующих 200 лет. Оппозиция вне университетов стала даже более отчетливой. Контакты с мусульманским миром сходили на нет, но рационалистическое крыло иудейской сети переместилось на север, вытесненное из Испании в результате роста нетерпимости после успешной Реконкисты начала 1200-х гг. Аристотелианцы маймонидовского толка и аверроисты нашли свою нишу в латинском мире прежде всего в качестве переводчиков. Иудейские космополиты (№ 15, 16, 23 и 26 на рис. 9.5), активно действовавшие в южной Франции и Италии, вполне могли распространять более чистый аверроизм в поколениях, пришедших после осуждения Сигера Брабантского.

Как философское учение христианского мира аверроизм не был особенно творческим. В нем отстаивалась законченная система истины, уже достигшая совершенства у Аристотеля (или, точнее, в его аверроистской интерпретации). Аверроисты стали структурным эквивалентом эпикурейцев, закрепившихся в своей крайней позиции и невосприимчивых к новым идейным сочетаниям, которые возникали в конфликтах, порождавших творчество в центре греческой сети.

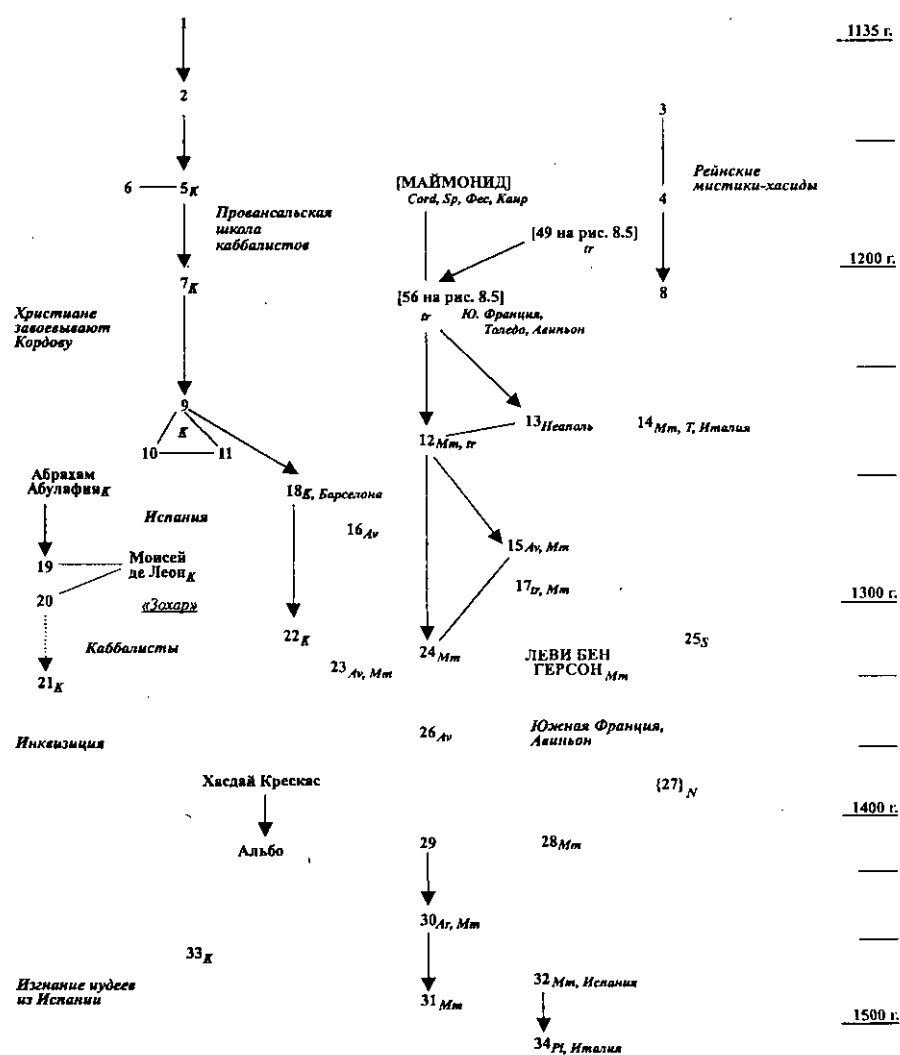


Рис. 9.5. Иудейские философы в христианском мире, 1135–1535 гг.: последователи Маймонида, аверроисты и каббалисты

————— = личное знакомство  
 ..... = вероятное знакомство  
 —————> = связь «учитель — ученик»

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ  
 Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)  
 {имя в фигурных скобках} = ученый или математик

tr = переводчик  
 S = скотист  
 Ar = аристотелианец  
 Sr = Испания

Av = аверроист  
 N = номиналист  
 Pl = платоник  
 K = каббалист

Строчные = второстепенный философ  
 Mt = сторонник Маймонида  
 Cord = Кордова  
 T = томист



Значительность битв в Париже состояла не столько в самом учении аверроистов, хотя эти диспуты послужили катализаторами, сколько в перестройке, произошедшей в остальных интеллектуальных фракциях. Вначале контратаки консерваторов были слишком слабы и только подстрекали к конфликту. Осуждение в 1270 г. пятнадцати тезисов наделе обходили. Консерваторы пылали яростью и обвиняли радикалов с помощью прозрачных уловок, заявляя, что аверроистские тезисы представляли собой ложные мнения, созданные исключительно в целях полемики; консерваторы также использовали учение о двойной истине, утверждая, что истинное в философии необязательно истинно в теологии. Данные обвинения вполне могли быть преувеличенными, но сопротивление было настоящим.

Ко времени более массовой «чистки» 1277 г. расширился круг всех вовлеченных в конфликт сторон. Кильвардби и Пекхэм подвергали нападкам Фому Аквинского наряду с Сигером, несмотря на тот факт, что Аквинат сам возглавил критику учения о двойной истине. Для Кильвардби данный конфликт являлся частью внутренней борьбы среди доминиканцев; для францисканца Пекхэма — возможностью атаковать сам соперничавший доминиканский орден. Даже некоторые доктрины Аквината были включены в текст осуждения 1277 г., но в течение нескольких лет они стали обязательным учением доминиканцев и соответственно запрещенными для изучения текстами среди францисканцев. После относительно ранней смерти Аквината, случившейся в самый разгар борьбы (фактически в результате стресса во время поездки в Лион, где ему грозило осуждение), его ученик Жиль из Рима отстаивал свою доктрину в знаменитом споре с Генрихом из Гента.

В этот период к папству и его союзникам в церковной политике вновь стала возвращаться удача<sup>9</sup>. Францисканцы были бесспорно не только крупнейшим орденом, но к концу столетия они практически сравнялись с папством по влиянию на большинство приходов Римской курии. Само же папство предъявляло крайне высокие претензии на светскую власть над королями, и политические течения стали меняться. Осуждение 1277 г., нацеленное гораздо дальше аверроистов — на других философских противников господствовавших францисканцев, должно быть, выглядело самонадеянным злоупотреблением властью со стороны той фракции, которая уже не была достаточно сильной для того, чтобы удерживать

<sup>9</sup> Папская власть была наиболее могущественной в период 1235-1248 гг., когда германский император был вначале отлучен от церкви, затем побежден в ходе войны с папой и его союзниками и в итоге низложен. В конце концов, в 1268 г. германцы были вытеснены из Северной Италии французской армией, которую финансировал папа. В 1270-е гг. французский король начал требовать права облагать церковников налогами для военных нужд, что в 1296-1303 гг. привело к открытому разрыву. На этот раз папа потерпел поражение. В 1305 г. новым папой стал француз, поддерживавший французскую политику, а в 1309 г. папская курия переместилась в Авиньон [Keen, 1968, p. 170-177, 207-231; Boase, 1933].

эту власть. Итогом этих перегруппировок стал период величайшего расцвета средневековой философии<sup>10</sup>.

### **Компромисс Аквината**

Величие Фомы Аквинского определяется его политикой в интеллектуальной сфере. Он заходил так далеко, как это было возможно, в использовании нового интеллектуального капитала своего времени, но, будучи человеком умеренным, тщательно отделял себя от радикалов. Неудивительно, что и через столько столетий церковь все в большей мере опирается на его идеи в своем официальном учении, предназначенном для мира секуляризма и науки. Аквинат устанавливает равновесие между наукой и теологией, причем значительно смещает его в пользу разума и, насколько это возможно, эмпиризма. Аквинат утверждает, что для каждого уровня бытия есть особый способ познания. Поскольку люди не являются ангелами (которые представляют собой одновременно чистые формы, логические роды и мыслящие субстанции — «Интеллигенции»), мы не можем напрямую воспринимать интеллигибельный мир универсалий, на что претендовали «аверроисты»; вместо этого люди должны отталкиваться от частных. Символично для Аквината то, что он помещает человека в самую середину метафизического космоса: будучи наивысшей в пределах материального порядка, человеческая душа находится непосредственно под уровнем ангелов, которые являются уже нематериальными Идеями, ведущими ввысь к Богу.

Аквинат предстает великим систематизатором философских и теологических учений. Если можно выделить ядро его доктрины, то оно относится к природе человеческой души. Душа, так сказать, не только представляет собой срединную точку вселенной, но также является ключевым моментом разногласий между аверроистами и августианскими традиционалистами. Далее концептуальная стратегия Аквината разворачивается в аргументации относительно природы Бога и распространяется на всю его систему. Для традиционалистов, например Бонавентуры, материя не является сугубо телесной; бестелесные существа, такие как ангелы, одновременно — и особые частицы материи, притом что они также представляют собой универсальные формы в соответствии с классической неоплатонической иерархией. С помощью данной доктрины легко доказать, что человеческая душа бессмертна *как некий индивидуум*: наряду с умом (интеллектом), познающим универсалии, и наряду с формой человеческого тела душа обладает материей. Тем самым устраняется опасность соскользнуть к аверрбистской пози-

<sup>10</sup> Начиная с этого момента и вплоть до обсуждения Оккама мы входим в область все более возвышенной и утонченной абстрактной философии. Чтобы проследить за шахматной игрой ходов и контрходов в интеллектуальном пространстве, предлагаю читателю просмотреть раздел «Номинализм против реализма универсалий» в гл. 15.

ции, согласно которой только разумная часть души является бессмертной в результате ее поглощения Действующим Умом на уровне мировой души; нет также опасности заключить, что душа умирает вместе с телом, будучи лишь его формой.

Однако Аквинат прямо обсуждает эти трудности. Для него душа является формой тела — такова традиционная аристотелианская точка зрения. Во время жарких споров 1270 г. с францисканцем Пекхэмом Фома утверждал, что единственным принципом жизни и интеллекта в человеке является душа, делая таким образом тело неотъемлемой частью человеческой природы, а не чем-то низшим и бранным, что должно быть отброшено духовным началом. Как же теперь избежать соскальзывания к аверроистской или материалистической позициям? Творческий прием Аквината заключается в том, чтобы атаковать более фундаментальный метафизический тезис; он переворачивает ранее принятый аргумент, заимствованный Бонавентурой у Авиценны, согласно которому *сущность* (*эссенция*) — то, чем является вещь, — есть реальность более высокого порядка, чем *существование* (*экзистенция*), как если бы факт существования чего-либо был простой случайностью, добавляемой к его сущности. Таким был платонический способ видения мира, в котором вечные сущности нисходили из сфер, расположенных ниже Бога, в царство простого временного существования.

Аквинат переворачивает данную конструкцию: сущность является лишь возможностью (потенциальностью), которая становится действительной (актуальной) только в акте существования. Но здесь он выступает также против традиционных аристотелианских представлений, поскольку Аристотель в свое время считал, что материя является возможностью, действительность которой придается формой. Аквинат устремляется дальше, перестраивая эти понятия: сложные составные субстанции обыденного мира образованы не только из материи и формы, но также из сущности и существования. Сущность человеческого тела, например, является сочетанием материи и формы; обе они актуализируются, извлекаются из сферы чистой потенциальности, когда приходят к существованию.

Это и стало объединяющим моментом для томистов — учение о единстве форм<sup>1</sup> в составном целом. Некая составная сущность образована посредством всех доступных форм (например, человек включает такие формы, как человеческая, рациональная, животная и т. д.). Эта доктрина допускает полное признание реальности материального мира и чувственного познания, сохраняя при этом христианское учение об индивидуальном бессмертии и телесном воскрешении. Однако ценой этого компромисса стал отказ от преобладавшей в то время платонистской и августинианской метафизики и эпистемологии. В применении к Богу понятия Аквината означали, что Бог является объединением Формы и Действия, но не Формой всех форм, как это было в неоплатонической традиции, которую развивал учитель Аквината — Альберт. Бог — это и не местонахождение Идей, как в августинианской версии, защищаемой Бонавентурой. А также Бог не

является мистическим Единым за пределами бытия, поскольку Аквинат настаивает на том, что Единое представляет собой лишь некое разделение бытия.

Компромисс Аквината, в сочетании с влиятельностью аристотелианского мышления и в еретическом, и в правоверном обликах, полностью перестроил предпосылки философской аргументации. Особенно сильно пострадали францисканцы, поскольку грандиозная система Бонавентуры теперь уже не могла быть принята и ее нужно было заменять. Требовалось нечто новое для заполнения образовавшегося провала: таковой стала сверхсистема Дунса Скота.

### **Дуне Скот и контратака францисканцев**

Рассмотрим общую ситуацию интеллектуального пространства для поколений около 1300 г. Существовал достаточно богатый выбор позиций. Основной культурный капитал этого пространства еще раз разделился; новые внушительные фрагменты пополняли общий фонд через рефлексию спорных моментов, и имелись огромные возможности для творческой разработки новых сочетаний. К дележу этого богатства были причастны как явные реформаторы, так и консерваторы. Генрих из Гента выступил против Аквината и его последователей, отвергая первичность существования и подчеркивая, что Бог обладает Идеями — сущностями — до Творения. Чтобы не сводить Бога к уровню Идей, Генрих описывал Бога как некий еще более высокий уровень сущности — *esse essential* {*существенное сущее*). Чтобы избежать признания индивидуации (разделения на единичные вещи) через материю, Генрих разложил индивидуацию в виде двойного отрицания: отрицание всех различий внутри себя и отрицание тождественности со всем остальным. Генрих даже включил мусульманские идеи в свою позицию, заявляя, что августирианское понятие божественного свечения души совпадает с понятием Действующего Ума, которое отстаивал Авиценна [Gilson, 1944, p. 430]. Однако вся эта творческая защита традиционализма стала соблазнительной мишенью для критики со стороны Дунса Скота.

Почти нет сомнений в том, что францисканцы готовили Дунса Скота на роль главного борца за восстановление философского авторитета своего ордена. Он родился в далекой Шотландии, в раннем возрасте был взят на воспитание францисканской организацией, ему оказывалось много внимания и поддержки; после того как он продемонстрировал свои интеллектуальные способности, его стали посылать в центры главных противоборств, где он сумел поставить наиболее важные интеллектуальные задачи своего времени<sup>11</sup>. Во многом подобно Фоме Аквинско-

<sup>11</sup> В этом отношении Дуне является точной параллелью Фоме Аквинскому. Хотя в ордене доминиканцев и существовала оппозиция, Аквинат, несомненно, был любимцем в господствовавшей фракции. Будучи лучшим учеником Альберта Великого, в папской курии в Риме Фома был назван «учителем доминиканцев»; министр-генерал ордена лично велел ему написать «Сумму против язычников» — книгу, ставшую великим трудом. Когда в 1270-е гг. полемика с аверронистами развернулась в

му, которого тридцатью годами раньше направили в качестве представителя доминиканцев для разрешения основных затруднений интеллектуальной жизни, на Дунса также были возложены надежды и полномочия выиграть битву для францисканцев: восстановить их престиж в Париже (Оксфорд в целом оставался францисканской твердыней) и даже захватить цитадель доминиканцев — Кельн.

Примем в качестве социологического принципа утверждение, что творчество возникает вдоль линий максимально выраженного противостояния, причем на достигнутом уровне абстракции. Что мы могли бы предсказать в таком случае о вероятных действиях главного борца от стана францисканцев? Поле битвы коренным образом изменилось с того времени, когда Аквинат осуществлял свои маневры между аверроистами и августинианцами; природа души и ее бессмертие больше не являлись ключевыми моментами обсуждений. Вместо этого наиболее высокий престиж связывался со сферой новых метафизических доктрин, которые ввел Аквинат в качестве оружия для своей борьбы. Однако впечатляющий ход состоит не в том, чтобы повернуть обратно стрелки часов, отвергая понятия Аквината во имя нового утверждения идей Августина и Бонавентуры; Генрих из Гента, находившийся вне рядов францисканцев, уже шел по пути отрицания идей Аквината. Вместо этого Дуне Скот теперь атакует обе стороны. Он ищет доктрины, обеспечивающие максимальную различимость <вещей>, и опровергает не только прежние неоплатонизм и августинианство, но также новый аристотелизм. С приходом Дунса Скота интеллектуальное пространство революционизировалось как никогда.

В эпистемологии Аквинат и аристотелианцы придавали статус первичности чувственному познанию единичных вещей: человеческий ум легче всего познает сущности материальных предметов. Для Генриха из Гента, следующего августинианской традиции, первичным объектом ума является Бог, дающий знание посредством свечения божественных Форм. Дуне критикует обе доктрины. То, что человеческий ум познает с наибольшей непосредственностью и очевидностью, есть *бытие* — абсолютное, бескачественное, фундаментальное понятие, без которого вообще невозможно мыслить. Более того, бытие является однородным;

полную силу, для борьбы с ними Аквинат был возвращен в Париж [Gilson, 1944, p. 526]. Сходным образом Дуне вышел из внутренних слоев своего ордена. Его семья владела бенефициями францисканцев на протяжении нескольких поколений; его дядя был главным викарием Шотландии, а юный Дуне был помещен в обитель, которой оказывал покровительство его родной дядя. Дуне получил обширное образование в Оксфорде и Париже в 1280-90-е гг. благодаря личному покровительству и поддержке Гонсалеса Испанского — министра-генерала ордена францисканцев. На протяжении этих лет Дуне, вероятно, учился у Жилия из Рима, Годфрида из Фонтена и Генриха из Гента, а также присутствовал на дебатах с их участием; Дуне также хорошо был знаком со своими соратниками-францисканцами Ричардом из Мидлтона и Петром Иоганном Оливи [Bettoni, 1961, p. 2-6]. Дуне Скот оказывал значительную поддержку папе в его борьбе против королей; приняв участие в главном теологическом движении своего времени, Скот помог папе утвердить догмат о непорочном зачатии Девы Марии.

оно находится по ту сторону всех различий в способах бытия. Дуне хитроумно выводит это с помощью довода, связанного с сомнением: мы можем представлять себе бытие, даже если мы сомневаемся, является ли оно бытием в себе или бытием в другой вещи (т. е. является ли оно экзистенциальным суждением или предикатом, логической связкой). Дуне отвергает здесь идущее от Авиценны различие между существованием и сущностью, ставшее уже общепринятым среди христианских схоластов.

Поскольку бытие является самым простым понятием, утверждает Дуне Скот, именно с бытия мы должны начинать, если хотим доказывать существование Бога или вообще говорить о нем. Более того, наука не может доказать свои фундаментальные принципы, но, скорее, начинает с них свое движение; следовательно, именно в силу того, что наивысшим объектом метафизики является не Бог, но бытие, мы можем доказать существование Бога посредством метафизики. Бытие является абсолютно трансцендентным понятием, общим одновременно для бесконечного и конечного, для Творца и творений, для субстанции и акциденций, для материи и формы. Дуне перестраивает всю схоластическую традицию, в которой признавалась первичность того или иного полюса этих дихотомий.

Принимая бытие за исходный момент, Дуне способен вывести доказательство <бытия> Бога, не зависящее от эмпирического существования случайных фактов, иными словами, от того типа доказательства, которое использовал Аквинат, принимавший в качестве начальных пунктов причинность, движение или порядок в чувственном мире. Вместо этого Дуне заимствует некий вариант стратегии у Ансельма. Давайте предположим, что предельной или наивысшей причины мира не существует; что могло бы послужить причиной тому, чтобы она не существовала? Это было бы противоречием в самом себе, поскольку предельная причина по определению не имеет причины; следовательно, невозможно, чтобы беспричинная причина не существовала. Также невозможно выводить существование случайных вещей — принадлежащих обыденному миру — из существования Бога. Иначе говоря, не существует никакой необходимости в том, почему Бог должен был сотворить мир. Таким образом, неоплатоническая идея эманации отсекается и то же самое касается любого другого пути рассуждения, полагающего вечные Формы в Боге. Хотя Бог и является необходимым, мир остается логически не обоснованным. Данный мир должен быть чудом, созерцаемым с тем же благоговением, которое наивно выражено в Священном Писании.

Опровергнув и платонико-августинианские концепции эпистемологии, и их связь с теологией, Дуне развивает критику принципов индивидуации. Здесь была одна из главных областей споров и идейных новшеств предыдущего поколения. Аквинат, отвергнув платонические Формы и духовную материю Бонавентуры, выдвинул в качестве принципа индивидуации материю. Генрих из Гента, для которого универсальные Формы являлись высшей реальностью, утверждал, что индивидуация сама по себе ничто, но состоит из сплетения отрицаний. Дуне

вновь атакует обе позиции: Материя, утверждает он, не является ни аристотелианской возможностью (потенциальностью), ни всего лишь частью соединения форм, как считал Фома; скорее, материя обладает собственной действительностью (актуальностью) и поэтому может существовать вообще без каких-либо форм. Иначе говоря, не является логически противоречивым утверждение, что Бог мог бы создать материю без формы. Материя реальна; поэтому она не может быть лишь принципом индивидуации форм.

Дуне приходит к сходному выводу в споре с Генрихом из Генга, для которого универсальные Формы представляют собой истинные реальности, а индивидуация — всего лишь отрицание. Однако сущность вещи не является ни чем-то всеобщим (универсальным), ни единичным (частным, конкретным — *particular*); все лошади имеют общую природу, которую мы можем назвать «лошадностью», но различия между всеобщим и единичным возникают не в «лошадности» самой по себе. Подобно тому, что Дуне говорит о бытии, сущность здесь является однородной по отношению к всеобщности и единичности. Всеобщее — это способ, с помощью которого общая природа некоторого класса вещей постигается и схватывается в разуме; идеи принадлежат сфере интеллекта, они основаны на общей природе вещей, но сами не являются ни вещами, ни даже принципом образования вещей. Здесь Дуне решительно отвергает унаследованную от платонизма идею Форм. Для того чтобы «лошадность» вообще была «лошадностью» именно этой конкретной лошади, должно наличествовать еще одно метафизическое условие. Дуне называет его *haecceitas*, «это-сть» («this-ness», от латинского *haec* — этот).

В этом и состоит, так сказать, принцип индивидуации. Но назвать такой подход принципом — значит не уловить сильные стороны концепции Дунса. Она противоположна тезису Генриха из Гента о том, что конкретность представляет собой всего лишь аспект отрицания в мире, составленном из универсалий. Вот *это* является непосредственно реальным, и то, и вон *то*. Мир обладает конкретностью в гораздо более сильном и радикальном смысле, чем мир Аквината, состоящий из форм, индивидуализированных посредством материи. Именно данное воззрение Дунса Скота привело к тому, что его идеи были с восторгом восприняты экзистенциалистами, например Мартином Хайдеггером: *haecceitas* («это-сть») подобна *Dasein* (здесь-бытию) — радикальной случайности существования здесь-и-теперь, бытию, которое совершенно невозможно уловить посредством абстракций. Движимый своим противостоянием по отношению к окружающему интеллектуальному пространству, Дуне оказался в состоянии радикального разрыва со всей греческой традицией; ближайшие аналоги его идеям мы находим в отдаленных традициях, прежде всего в буддийском мистицизме. Буддисты школы мадхьямика (в первую очередь, Нагарджуна) пользовались во многом сходным термином — *tatkhata*, «таковость» («thus-ness», санскритское *tat* — то); *tatkhata* — это реальность, которую ищет медитирующий, когда по-

рывает с привязанностью к имени-и-форме. Парадоксы учителей медитации школы чань, высмеивающих неадекватность слов, были нацелены как раз на подобный опыт.

Дуне не является мистиком. Он пришел к идее *haecceitas* не в результате медитации или попытки объяснить, о чем мог бы свидетельствовать опыт медитации. Последовательность его аргументов возникает из разногласий внутри высоко рационалистического интеллектуального сообщества того времени. С помощью идеи *haecceitas* Дунса данное сообщество само оспаривает одну из наиболее глубоких своих предпосылок. С этих самых пор для него существует два возможных рубежа трансценденции — Бог и непосредственная реальность: это именно возможные рубежи, поскольку сражения в интеллектуальном пространстве не начинаются сразу же на них обоих.

Дуне отвергает иерархическую концепцию космоса, преобладавшую на протяжении столетий. Неоплатоническая иерархия понятий и реальностей, так же как аристотелианские уровни общности, упорядочены в соответствии со своими степенями универсальности. Однако Дуне провозглашает, что универсалии являются всего лишь способом человеческого мышления по причине несовершенства познавательных способностей людей. Если бы кто-либо мог познать *haecceitas* всех вещей, то он обладал бы всем возможным знанием о реальности — хотя это и невозможно для обыкновенного человеческого ума в его настоящих условиях, и, вероятно, только Бог таким способом может знать все. Эта позиция является крайней противоположностью взгляду мусульманских философов, например Авиценны, который считал, что Бог познает только посредством универсалий, не снисходя до частных во всей их случайности [Leaman, 1985, p. 112].

Мир является не только предельно конкретным; он представляет собой в большей степени сферу воли, чем ума или интеллекта. Фома Аквинский сделал человеческий ум относительно пассивным и направляемым причиной. Аквинат хитроумно спас доктрину свободной воли, утверждая следующее: хотя человек всегда действует, стремясь достичь того, что считает наилучшим, он не обязательно точно судит о вещах и тем самым практикует свободу выбора. Дуне более радикален. В центре *haecceitas* личности, можно сказать, находится воля; идеи, которыми обладает человек, по сути своей являются предметами его воления. Дуне не доводит это учение до прославления иррационализма; Бог действует постоянно и не вопреки логике. Но Бог не должен был создавать мир исходя из какой-либо необходимости или причины. Вселенная Дунса выглядит скорее экзистенциалистской. Бог в логическом отношении далек, отделен целой пропастью от мира; фундаментальная реальность, как высшая, так и низшая, — это воля и *haecceitas*, случайная конкретная сила, определяющая способ существования вещей.

Дуне Скот в самом деле стал главным борцом от лагеря францисканцев. Но, хотя его учение дало начало движению преданных скотистов, что уравнива-



ло усиление томистов как внутри доминиканского ордена, так и за его пределами, интеллектуальный результат не был устойчив. Дуне вновь коренным образом перестроил культурный капитал данного пространства; вскоре среди самих францисканцев, а также за пределами ордена, наиболее радикальные следствия из учения Скота были развиты и продвинуты еще дальше. По-видимому, многие мыслители ухватились за представившиеся возможности, но основного влияния и признания лидерства добился только Вильям Оккам. В то же самое время возникла реакция в противоположном направлении, с ориентацией на спасение предельных элементов неоплатонизма в форме очищенного мистицизма. На этом фронте славу стяжал доминиканец Экхарт.

### Распад теологической философии

Вильям Оккам воплощает начало распада союза христианской философии и теологии. Хотя Оккам был выходцем из францисканского ордена<sup>12</sup>, он грубо говоря, свалил в одну кучу идеи Дунса Скота и идей его предшественников и противников — Аквината, Бонавентуры и всех остальных, что и стало известно как «*via antiqua*» (старый, или прежний, путь). Этому «*via antiqua*» Оккам противопоставляет свое учение — «*via moderna*» (новый, или современный, путь). Францисканцы, будучи самым крупным и сильным орденом, могли позволить себе наибольшее внутреннее разнообразие.

На рубеже XIII-XIV вв. существовало множество других творческих позиций, в которых разрабатывалась метафизика сущности и существования, действия и формы, соединения и единства. В конце столетия работали Томас Саттон, Жиль из Рима, Годфрид из Фонтена, Жиль из Орлеана, Эрве Недле, Дитрих Фрайбургский, Петр Иоганн Оливи, Ричард из Мидлтона и Раймунд Луллий. В начале следующего века появились другие имена: Дюран из Сен-Пурсена, Пьер Ореоль, Генри Гарклэй, Уолтер Чаттон и Экхарт. Большинство из них потерялись в тени Скота и Оккама. Было слишком много творческих позиций, поэтому все они не могли быть признаны, к тому же вытесняли друг друга, лишая возможности пропагандировать идеи. Все эти мыслители работали в одном и том же интеллектуальном пространстве; у всех были величественные представления о

<sup>12</sup> В период своего обучения в Оксфорде Оккам, по всей вероятности, был учеником или, по крайней мере, слушателем Генри Гарклэя (№ 141 на рис. 9.4), который в свою очередь, может быть, слушал Дунса Скота в Париже. Гарклэй критиковал Дунса с позиции номинализма, которую Оккаму предстояло сделать еще более радикальной. В Авиньоне Оккам жил, по-видимому, в помещении францисканцев вместе с другим критически настроенным философом — Уолтером Чаттоном (№ 147), с которым он вел постоянные споры. Он также, возможно, встречался здесь с Франсуа из Мэронн (№ 143) — лучшим учеником Дунса Скота [Gilson, 1944, p. 633-634; EP, 1967, vol.3, p. 476-477; CHLMP, 1982, p. 863, 891].

Боге, Идеях, ангелах, формах, душах, материальных вещах, природе познания и модусах бытия. Это напоминает поколение 400-365 гг. до н. э. в Греции, с избыточной энергией формировавшее новые школы, большинство из которых было обречено на исчезновение.

В Париже не произвел особого впечатления таинственный персонаж Раймунд Луллий, этот странствующий специалист по зрелищам (showman) со своим «Великим искусством» — конструкцией из ящичков, позволявших соединять элементы, взятые из списка фундаментальных составляющих вселенной. В этих сочетаниях <по замыслу> содержались все вещи неба и земли. Данное приспособление представляло собой одновременно и универсальную метафизику, и грандиозное мнемоническое устройство для работы с интеллектуальным хаосом. Дворянин-самоучка с Майорки, находившейся на окраине, в сфере влияния мусульманской Испании, Луллий пришел из слишком далекой периферии; он чувствовал дух интеллектуального мира только как аутсайдер, и его устройство не было замечено, хотя позже, в эпоху Ренессанса, интерес к нему возродился. В связи с переполненным средневековым пространством внимания, <не получившее признания> «Искусство» Луллия является символом социальной ситуации того времени.

Оккам, наиболее преуспевший среди критиков, разработал стратегический синтез, связывающий антирелигиозную критику в адрес теологии и крайнюю противоположную позицию противников философии — теологов-фидеистов. У Оккама была почти явно осознанная цель: исключая наиболее тонкие метафизические сущности, упростить крайне усложненное к тому времени интеллектуальное пространство. Так называемая «бритва» не была собственным изобретением Оккама. В предыдущем поколении сторонник францисканцев Петр Иоганн Оливи в борьбе с аристотелианцами провозгласил, что «сущности не следует умножать без необходимости», и утверждал, что из множественности понятий невозможно вывести множественность вещей как единиц бытия [EP, 1967, vol. 5, p. 536-537]. Также и современник Оккама францисканец Пьер Ореоль, который вел постоянные споры с томистами и проявлял двойственное отношение к Дунсу Скоту, утверждал, что набор элементов, образующих вещи, должен быть ограничен. В своей эпистемологии Ореоль настаивал на том, что универсальные понятия обладают психологической реальностью, но не имеют объективных оснований; познание единичностей более предпочтительно в силу своей ясности. Оккам является представителем формирующегося движения, которое пожинает всю славу и оставляет других в тени, — обычное следствие закона малых чисел. Если Оккам и был особенно радикален, то исключительно потому, что он использовал «бритву» наиболее безжалостно, чтобы избавиться от метафизических сущностей, а также прочих абстракций, множившихся в плотных сетях данного пространства.

Стратегический прием Оккама заключался в том, чтобы одновременно с разрушением создавать новую почву для работы интеллектуалов. Классифицируя

языковые действия, Оккам указывает путь к новой области логики. Он вырывается за пределы прежней порфирианско-аристотелианской иерархии форм и классификации силлогизмов, включая в круг рассматриваемых тем логику возможностей, условных суждений и другие новаторские предметы. Это приводит к структурному разрыву в организации интеллектуальной жизни, поскольку данные темы логики теперь могут рассматриваться как специальные, в то время как порфирианская логическая иерархия была частью всеохватывающей метафизической системы.

Оккам устанавливает, что предложения состоят из терминов, которые осмыслены, только когда означают что-то, иными словами, когда есть некий объект, замещаемый ими в данном предложении. Слова осуществляют три главных типа репрезентации: других слов, понятий и вещей. Оккам подвергает критике прежде всего универсальные понятия. Никто никогда не наблюдал сущность; то, что мыслится как наблюдаемое, всегда соответствует какой-то конкретной вещи. Оккам утверждает, что понятие является только смутным, неопределенным способом обозначения (референции) единичностей, подобно тому как для близурюкого человека удаленные объекты сливаются вместе; универсальные понятия — это всего лишь термины, используемые нами, когда мы не можем выделить ту реальную вещь, о которой говорим. Соответственно Бог, обладающий совершенным восприятием, не имеет идей, но может созерцать все в его конкретности. Здесь можно обнаружить отголосок представлений Дунса о Боге, который может воспринимать каждую *haecceitas*.

Во многих отношениях идеи Оккама являются радикализацией идей Дунса, но безжалостно очищенных от метафизической абстракции. Подобно Дунсу, Оккам подчеркивает первичность воли, но доводит эту идею до более радикальных выводов. Поскольку нет никаких универсальных сущностей, ничто вообще не вынуждает Бога творить мир каким-либо способом и ничто не препятствует ему изменить мир посредством чуда или уничтожить в любой момент. Нравственное добро является добром только потому, что такова Божья воля; Бог мог бы сделать воровство или прелюбодеяние добродетелями, если бы пожелал. Другим мыслителям, таким как Жан из Мирекура, предстояло довести эту линию аргументации до того, что могло бы показаться почти богохульством: Бог не обязан был воплощаться именно в человека — Иисуса Христа; он вполне мог бы сделать выбор в пользу воплощения в осла или в камень.

Оккам на одной стороне высвобождает консервативный антирационализм и мистицизм, на другой — радикальный эмпиризм и еще выделяет технически разработанную логику как отдельное направление. Он согласен с консервативным требованием охранять теологию от вторжений философов. Сфера теологии — это область чудесного, сверхъестественного; Оккам также заключает, что природный порядок должен всегда исследоваться на конкретных случаях, поскольку априорный разум ничего не способен о нем сообщить, а любые общие принципы

могут быть опровергнуты сверхъестественным вмешательством Бога. По существу, Оккам повернул стрелки часов назад к периоду борьбы между изощренной номиналистической логикой Абеляра и антирациональной верой Св. Бернара. Поскольку промежуточные поколения разработали громадную срединную область метафизического реализма между этими крайностями, революция Оккама состоит в объединении прежних противников в некую единую позицию.

### **Факультет искусств и движение номиналистов**

Есть соблазн изобразить «номиналистское движение» в качестве бунтарей против устоявшейся и респектабельной метафизики, как прогрессивных мыслителей, объединившихся вокруг принципов эмпиризма и сделавших столь многое для последующего господства естествознания. Однако у самого Вильяма Оккама было всего несколько значительных учеников, и его сеть вскоре оборвалась. Хотя с тех пор появлялось множество «номиналистов» и даже «оккамистов», эти наименования нестрого используются для обозначения довольно разношерстного и лишенного отчетливого центра круга мыслителей. Часто данные термины употребл5ют неправильно, а видимость единства <номиналистов> выводят лишь из неприятия со стороны их идейных противников.

По крайней мере, здесь мы получаем ключ к пониманию структуры данной ситуации. После 1300 г. интеллектуальная жизнь быстро смещалась в сторону <внутри>фракционной ортодоксии. В 1309 г. доминиканцы сделали идеи Аквината своей обязательной теологической доктриной; примерно в это же время в ряды томистов вошли также августинианцы и цистерцианцы, причем последние через учение Жилия из Рима»[Oeueg, 1928, p. 549]. Францисканцы в ответ запретили чтение Аквината в своем ордене. При поддержке нескольких орденов Фома Аквинский был причислен к лику святых. Со своей стороны францисканцы многократно пытались канонизировать Дунса Скота, но не сумели добиться этого, отчасти из-за своих внутренних расколов; тем не менее вполне осознанное движение последователей Скота росло в соперничестве с томистами и ревностно билось за свою территорию в университетах [de Wulf, 1934-1947, vol. 3, p. 214-215].

В категорию же «номиналистической» оппозиции попадали все те, кто остался за пределами данных соперничающих ортодоксальных лагерей, т. е. там, где по-прежнему продолжали свободно развиваться разнообразные нововведения. Во-первых, эта категория включала в себя подлинных «номиналистов» — специалистов по разработке оккамистской логики. Во-вторых, к той же рубрике была причислена еще одна фракция — аверроисты. Будучи «религией разума», сам аверроизм не был ориентирован на продвижение вперед и идейные инновации, а его аристотелизм был совсем на другой стороне водораздела по отношению к радикальной метафизике оккамистов или даже последователей Дунса Скота. Тем не менее аверроизм успешно развивался в пределах более широкого оп-

позиционного фронта, особенно во враждебных папе и защищаемых императором областях Северной Италии, где аверроисты проникали на университетские факультеты права и медицины (см. № 172, 178, 179, 216, 264-266 на рис. 9.4-9.6)<sup>13</sup>. В-третьих, мы можем упомянуть общее критическое направление, в особенности тех, кто стремился опровергнуть аристотелизм в философии и естествознании. Наиболее крайние позиции среди критических философов занимали Мирекур и Отрекур, которые отчасти контактировали с парижской сетью, сформировавшейся вокруг Буридана и уделявшей особое внимание естествознанию. В Оксфорде существовали аналогичные группы с центром в виде «вычислителей» («calculators») из Мертон-колледжа. Здесь название «номиналист» уже распространяется за линию идейного противостояния, поскольку среди этих критически настроенных идейных новаторов были и антиноминалисты, такие как Брадвардин и Берли.

Что было общим в так называемой номиналистической оппозиции, так это специфика внутренней университетской структуры. Можно считать символическим тот факт, что Вильям Оккам так и не сумел добиться высшей ученой степени доктора теологии; его диссертации на степень магистра искусств, полной радикальных идей, уже оказалось достаточно для того, чтобы в Авиньоне его призвали к ответу по обвинению в ереси, и это положило конец его университетской карьере. Оккам спасся бегством и укрылся под защитой императорского двора в Баварии, где он начал писать речи в защиту светского государства и против церкви. Его товарищи по изгнанию и соратники по идеологической борьбе на стороне антипапского секуляризма, Жан Жанден и Марсилиус Падуанский, также были магистрами искусств, причем оба — бывшие ректоры Парижского университета, избранные на этот пост магистрами факультета искусств. Томисты и схоластики представляли властную структуру университета, а во внешнем окружении ориентировались на папскую политику, согласно которой философия была подчинена основанной на разуме теологии. Оппозиционный фронт состоял из тех, кто специализировался в сфере искусств — логике, математике и натуральной философии. Хотя сам Оккам также писал труды по теологии, он отстаивал верховенство разработанных им логических методов над процедурами теологов, занимавших соответствующие университетские кафедры. Наиболее поздние номиналисты разрабатывали собственные частные проблемы; это же происходило среди итальянских аверроистов, ученых Парижа и Мертон и остальной «оппозиции». Их всех объединяла интеллектуальная ориентация на факультет искусств и его предметы. Например, Буридан, по-видимому, оставался магистром искусств в течение всей своей карьеры [DSB, 1981, vol.2, p. 603]. Борьба между теологами и философами, некогда столь продуктивная в творческом плане, теперь завершилась своего рода организационным разводом.

<sup>13</sup> Данте, принадлежавший флорентийской фракции противников папы, сочувствовал мировоззрению аверроистов.

Сосредоточение внимания на логике и естествознании не было изобретением номинализма. <Естественная> наука, или натуральная философия, уже на протяжении ряда поколений была общим основанием практически для всех философских позиций. Большинство крупных философов имели труды в этой области: Гроссетест, Альберт Великий, Роджер Бэкон, но также Бонавентура, Аквинат, Генрих из Гента, Дунс Скот и даже консерваторы, такие как Пекхэм [DSB, 1981, vol. 10, p. 473-476]. После 1252 г. парижский факультет искусств присоединил к тривиуму и квадривиуму еще три обязательных курса, основанных на текстах Аристотеля по натуральной философии, метафизике и моральной философии [CHLMP, 1982, p. 521-523]. Логика и натуральная философия, прежде всего «*Физики*» Аристотеля, стали ядром обучения на факультете искусств, главным предметом лекций и диспутов среди студентов и преподавателей, а также своего рода магнитом, притягивавшим внимание теологов.

Этот широкий интерес к естествознанию сохранился и после смерти Дунса в 1308 г. Конечно же, в данный процесс были вовлечены номиналисты, но также и антиноминалисты, такие как Берли, Брадвардин, и последователи Скота, такие как Франсуа из Мэрона [DSB, 1981, vol. 5, p. 115-116]. Перемена же заключалась в том, что подобные темы все более монополизировали центр внимания философии, тогда как пограничная область между философией и теологией становилась все более безлюдной. Интеллектуалы теперь концентрировались вокруг наиболее автономных областей в учебной программе факультета искусств.

Уже подчеркивалось [Grant, в CHLMP, 1982; Blumenberg, 1985], что осуждение 1277 г. проложило путь для номинализма и для независимости естествознания от теологии, поскольку было подтверждено, что на всемогущество Бога нельзя накладывать никаких ограничений. По существу, это означало конец рациональной теологии и теологизированной философии, поскольку позволяло каждой области развиваться по собственному пути. Как бы там ни было, события 1277 г. не являлись произвольно выбранным поворотным пунктом. Консерваторы, которые организовали сам процесс осуждения, исчезли, тогда как осужденные ими учения, включая и аверроизм, и взвешенный аристотелизм Аквината, продолжали служить примерами единой рациональной теологии-и-метафизики. Скорее, сместилась сама точка равновесия конфликтов, так что теперь Аквинат стал «правым крылом» — надежной твердыней консервативной позиции. Хотя в 1300-е гг. существовала обширная томистская фракция, она включала в себя только третьестепенные фигуры (см. ключ к рис. 9.4 и 9.5) и не имела новаторского престижа скотистов и особенно номиналистских критиков. Крайности интеллектуального спектра — томистская ортодоксия на одном полюсе, аверроистская ересь и антипапизм на другом — стали чем-то вроде неподвижных якорей, обуславливающих статичность мышления; динамизм смещался к новым союзам, возникавшим в результате перегруппировок и включавшим мыслителей, свободных от организационно заданной приверженности. Именно этот характер проти-

востояний обусловил то, что некоторые последствия осуждения 1277 г. привели к весьма неортодоксальным результатам. Полная произвольность теологии перед лицом <упорядоченности> мира теперь использовалась для разрушения единой иерархической космологии — учения, разделявшегося и прежними неоплатониками, и аристотелианцами. Критика физики и метафизики Аристотеля, пронизанная идеями новой астрономии, стала тем полем, на котором теперь проходили интеллектуальные состязания.

### ***Парижская сеть и оксфордские Вычислители***

Около 1340 г. церковные власти в Париже осудили несколько безымянных групп студентов и молодых магистров, которые собирались частным образом для чтения запрещенных книг, таких как произведения Оккама и Марсилия Падуанского. Марсилиус и Жан Жанден были магистрами в Париже с 1310-х гг. и вплоть до изгнания в середине 1320-х гг., причем в то же десятилетие студентами были Николай из Отрекура и Григорий из Римини. В этот период также работал Уолтер Берли, оксфордский оппонент Оккама, магистр теологии. Несомненно, эти кружки пересекались, поддерживая непрерывность борьбы и противоречий, которые в конце концов выплеснулись в виде крайнего радикализма Отрекура и Мирекура.

Жан из Мирекура (Мирекур) — цистерцианский монах (находившийся, таким образом, вне основных фракций доминиканцев и францисканцев) — специализировался на выводе шокирующих следствий из идей, предложенных движением критических философов. Бог мог сделать так, чтобы мир вообще не существовал. Бог мог бы заставить человека возненавидеть Его и даже мог бы сбить Христа с истинного пути. Нет ничего несомненного кроме того, что основано на принципе отказа от самопротиворечивых утверждений. Все остальные данные получаются из опыта, и только опыт человека о его собственном существовании является достоверным; сомневаться в таком знании — значит признать существование сомневающегося, что позволяет считать опыт собственного существования выдерживающим проверку на непротиворечивость. Аргумент Мирекура является бтзвукком августиновского и предвосхищает декартовское *cogito*, но у Мирекура совсем нет декартовского стремления основать систему рассуждений. Вместо этого Мирекур сводит познание к минимальной структуре. Он мог бы пойти дальше и заключить, что нет оснований вводить какие-то средние звенья между «я» и вещами внешнего мира и что субстанция и акциденция одинаково иллюзорны.

Отрекур использовал сходный критерий достоверности, предвосхищая Юма в утверждении отсутствия какого-либо ряда, который объединял бы причину и следствие. Поскольку же субстанция, будь она материальна или разумна, включает в себя особый вид каузального вывода, используемого для объяснения

свойств событий, то субстанции вообще не существуют. Отрекур явным образом отверг аристотелианскую физику, а также и метафизику. Здесь мы видим анти-аристотелианский фронт в самой воинствующей версии. В своих оксфордских лекциях 1317-1318 гг. Оккам уже критиковал физику Аристотеля, используя принцип «бритвы» для устранения понятия движения, существующего помимо движущегося тела [CHLMP, 1982, p. 530].

Оккам тогда также оспаривал утонченную реалистскую теорию Берли о том, что движение является последовательностью различных форм. Отрекур делает упор именно на этот момент. Поскольку движение и изменение не являются последовательностью различных форм внутри одной и той же субстанции, они должны быть перестановкой атомов. Данный атомизм также не был полностью оригинальным, поскольку его предлагали в предыдущем поколении Генри Гарклэй (№ 141 на рис. 9.4) — непосредственный предшественник Оккама, а также Жерар из Одо — генерал францисканского ордена (№ 148) и Уолтер Чаттон (№ 147); иными словами, эта атомистская позиция разрабатывалась в самом ядре парижско-оксфордско-авиньонской сети [EP, 1967, vol. 5, p. 497-502; DSB, vol. 2, p. 394]. Отрекур довел данную аргументацию до шокирующих крайностей, рассуждая следующим образом: поскольку человеческая душа освобождается, когда распадаются атомы тела, то душа покидает прежнее тело и вновь объединяется с другим телом. Тем самым Отрекуру удавалось одновременно быть радикальным скептиком и верить в реинкарнацию.

Неудивительно, что в 1347 г. Отрекура осудили и заставили сжечь свои книги прямо перед Парижским университетом. В том же году были осуждены и тезисы Мирекура. Данная конфликтная ситуация привела к дальнейшему росту творчества, вызывая более скромные попытки заполнить спорное место аристотелианской физики. Жан Буридан, в течение данного периода дважды избиравшийся ректором, был среди тех официальных университетских лиц, которые поддерживали вынесение данных приговоров. Буридан выступал против скептицизма Отрекура относительно причинности, оставляя место для достоверности <естественно>научных обобщений. Явным образом используя оккамовскую логику терминов, Буридан проводил различие между понятиями понятий и понятиями первого порядка: последние прилагаются к отдельным вещам и являются предметом науки. Узаконив умеренный эмпиризм, освобожденный от аристотелианских идей субстанции и телеологии, Буридан и его ученики воссоздавали принципы физики, развивая теорию импетуса движущихся тел.

Николай Орем (Oresme) осознавал феномен равномерно ускоренного движения и, по-видимому, предвосхитил Декартово математическое представление движения с помощью прямоугольных координат. Альберт Саксонский развивал теорию, согласно которой гравитация является притяжением к центру массы Земли, а не природной склонностью объектов, и прилагал теорию импетуса к небесному движению. В этих теориях отвергались аристотелианские физика и



космология, поскольку исключались движители небесных сфер, а в идее возможности движения самой Земли предвосхищалась коперниканская астрономия.

Эти философы были вполне респектабельны; Буридана почитали, и он разбогател, накапливая бенефиции. Тезисы данных философов не подвергались осуждению, но у них не было и последователей. Сеть Буридана прервалась во втором поколении и распалась. Некоторые ученики переехали в новые университеты Вены и Гейдельберга, но творчество в этих линиях преемственности не развивалось. Прошел период конфликта между полюсами номиналистского критицизма и теперь уже канонизированного аристотелизма, а вместе с ним были забыты и результаты творчества, достигнутые в промежуточной позиции.

Параллельно данным поколениям во Франции, сеть творческого противостояния развивалась и в Оксфорде, где появились Скот и Оккам. Эта сеть поддерживала космополитические контакты через пролив <Ла-Манш>, первоначально с Парижем, а позднее с Авиньоном и югом: Гарклэй, Чаттон, Берли (№ 191 на рис. 9.6) и Браввардин переходили в обычные академические кружки, иногда также служили посланниками и придворными английского короля, а затем вынуждены были участвовать в ряде войн с Францией.

Берли отстаивал реализм универсалий, выступая против Оккама, а в своей физической концепции движения подвергал сомнению логический статус моментов времени. В «номиналистском» стане Гарклэй и Чаттон выдвигали на передний план атомизм — позицию, которую Отрекуру предстояло развить в Париже столь радикальным образом. Английские соотечественники побуждали Браввардина к защите аристотелевского физического континуума, и Браввардин показывал, что этот континуум не может быть составлен из неделимых частиц. Он также использовал аксиоматический метод, сходный с Евклидовым, для того чтобы показать противоречия между представлением о не имеющих протяженности точках (т. е. об атомах) и геометрическими теоремами. Под давлением радикалов идеи Аристотеля теперь стали творчески использоваться в лагере консерваторов.

Более утонченные выводы из этих ингредиентов были разработаны группой с центром в колледжах Баллиоля и Мертон; в нее входили Вильям Гейтсбери (№ 192 на рис. 9.6), Ричард Свайнсхед (№ 193), Ричард Биллинхэм (№ 195), Ричард Кильвингтон (№ 189), Джон Дамблетон (№ 196) и др. Многие из них были номиналистами в строгом смысле слова и развивали технические достижения, основанные на логике Оккама; они также обобщали математические функции Браввардина для равномерно ускоренного движения и расширяли его физику. Имея более узкую специализацию, чем поколение Браввардина, Берли и Оккам, они избегали столкновений с контраверсами теологии. В последние годы жизни Браввардин поступал противоположным образом, возможно в результате визитов в Париж (в составе королевской свиты), где он, вероятно, столкнулся с радикализмом кружка Отрекура. Браввардин подверг оккамистов критике как «пелагианцев» за их подчеркивание свободы воли, а сам вернулся к реалистическим

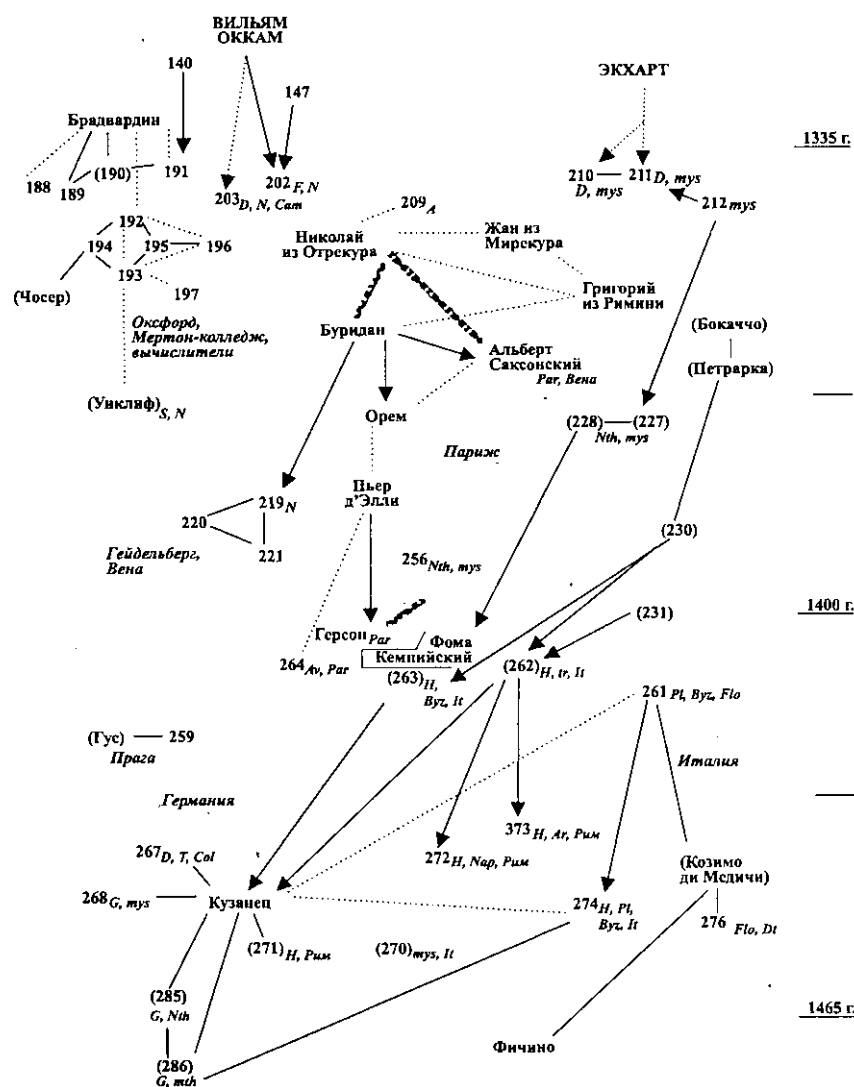


Рис. 9.6. Схоласты, мистики и гуманисты, 1335–1465 гг.

\_\_\_\_\_ = личное знакомство

..... = вероятное знакомство

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)

$D$  = доминиканец

Cam = Кембридж

*mys* = МИСТИК

*Col* = Кельн

*Nap* = Неаполь

$F$  = францисканец

*Flo* = Флоренция

Вуз = Византия

G = Германия

*Nth* = Нидерла

→ = связь «учитель — ученик»

**=====** = конфликтная связь

Строчные = второстепенный философ

(имя в скобках) = нефилософ

$T = \text{ТОМНСТ}$

$N$  = номиналист

РІ = платоник

*I* = Италия

$S = \text{скотист}$

$\Delta v$  = аверронист

$H$  = гуманист

*Par* = Париж

учениям о причинности, для того чтобы отстаивать способность Бога детерминировать ход вещей. В Оксфорде существовала не замкнутая школа номиналистов, но сеть в состоянии творческого напряжения<sup>14</sup>. Вычислители из Мертона дружили с «новыми мыслителями» также и в других областях, например с поэтом Чосером. Наиболее известным продуктом оси Баллиоль — Мертон, до исчезновения вычислителей в конце 1300-х гг., был теолог Уиклиф — последователь Дунса Скота и крайний реалист, в теологии же последователь Брадвардина, а также вдохновитель протопротестантской ереси Яна Гуса.

Вычислители Баллиоля — Мертона являются примером той сосредоточенности на программных предметах факультета искусств, которая стала ключевым фактором развития творчества в данный период. Вместе с тем эта сосредоточенность до некоторой степени ограничивала их влияние. Большая часть работы нацеливалась скорее на проведение диспутов среди наиболее способных студентов подготовительных курсов, чем совершение открытий в натуральной философии [Sylla, в CHLMP, 1982, p. 540-563]. Упомянутые мыслители не сделали теоретическую физику независимой от академической логики или философии, но вместо этого уделяли особое внимание воображаемым случаям как вспомогательным средствам при разработке схоластических аргументов. Поскольку отсутствовала связь с эмпирическим исследованием, то и связи с математикой не получали особого развития. Берли и Кильвингтон редко обращались к вычислениям; Брадвардин и Гейтсбери, как правило, использовали возможности математики, но приводили только общее указание на результаты. Кульминацией этой работы стала книга *«Liber Calculationum»* {«Свободный вычислитель») Свайнсхеда (около 1350 г.), в которой физические проблемы рассматривались с использованием рассуждений на словах об отношениях между переменными, но почти не содержалось настоящего численного анализа [DSB, 1981, vol. 13, p. 184-213]. (Сходным образом в парижской группе «декартовы координаты» были описаны Оремом, но, по-видимому, реально не использовались для математических построений.) Позднее эта работа была высоко оценена такими математиками, как Кардано и Лейбниц, поскольку Орем в своих результатах выходил за пределы греческой математики; при этом в следующем столетии гуманисты не видели в данных трудах ничего, кроме запутанных рассуждений вокруг чисто схоластических упражнений, и пренебрегали ими как варварскими. Оксфордские вычислители могли быть ретроспективно оценены, как только была создана более широкая организация науки; мы находим у них подход к построению теории, основанный на вычислении, но без организованного исследования или математической техники, а также без социальной поддержки, благодаря которой такие работы

<sup>14</sup> Сюда относились еще более странные сочетания идей, например разработанные Фиц-Ральфом из Баюля (№ 188 на рис. 9.6), развивавшим синкретическое соединение аверроизма и августицианства. Позиции, потерявшие почву в борьбе за внимание, объединялись в союз слабых, своего рода мешок со всякой всячиной (a grab bag).

велись позднее. «Вычислители» имели более узкую основу — интерес к модным в тот момент спорам вокруг номиналистского движения. Как только напряженность данной сферы аргументации ослабела, их творчество достаточно быстро иссякло.

### ***Рост независимого мистицизма***

В данный период, когда специализированная философия, связанная с предметами факультета искусств, отделялась от теологии, сама теология была склонна освободиться от философии и превратиться в мистицизм. Мы должны четко отличать этот мистицизм от фидеизма, а также от трансцендентально ориентированной метафизики в целом. Не слишком полезно трактовать как мистицизм каждое утверждение о том, что вера превосходит разум, или приравнивать этот термин к «тайнствам» («mysteries»). Религия необязательно вызывает к мистицизму как непосредственному индивидуальному опыту. Путь к тому, что считается «спасением», может целиком состоять из предписанных в священных текстах ритуалов; далее если обряды выполняются не коллективно, но индивидуально в форме личной молитвы, внутренний опыт молящегося не обязательно должен быть истолкован как непосредственное созерцание Бога; этот опыт вполне мог быть «искушением души» с целью испытать веру или силу моральных обязательств. Мистический опыт имеет иную направленность — это непосредственный опыт божественного, в котором человек теряет свое «я» и повседневный мир, в том числе священное писание и ритуал. Мистицизм, как правило, вступает в конфликт с церковной иерархией и с ориентированным на ритуал сообществом. По этой причине мистицизм создает дисциплинарные проблемы для централизованной церкви, представленные на доктринальном уровне через споры о ересь. Мистицизм мощно расцветает, когда религия организуется самостоятельными деятелями, будь то индивиды, ситуативно созданные движения вроде суфиев или независимые монастыри, подобные тем, что были основаны чань-буддизмом.

Однако все религиозные ритуалы и символы, как правило, дают проблески такого рода непосредственного опыта, которые церковная организация может признавать и использовать для легитимации. В этом смысле средневековое христианство всегда обладало некоторыми аспектами мистицизма. Внимание к прямому религиозному опыту усиливалось, когда появлялось противостояние по отношению к рациональной философии и академической жизни. Таким образом Св. Бернар иногда рассматривался как мистик, хотя его упор на религиозный опыт тесно связан с моральными установками и упражнениями в добродетели; сходным образом Св. Франциск не выходил за пределы ортодоксии в доктринальном плане, а его движение, как и движение Бернара, направленное скорее на социальный активизм, чем на созерцание, сохранялось как часть признанной церковной системы. Оставалось сделать лишь небольшой шаг, чтобы интегрировать идею мистического опыта в чисто академическую философию. Гуго и его

последователи из Сен-Викторской школы на протяжении нескольких поколений после Бернара добавляли подобный опыт в качестве высшей стадии в развитии познания, а Бонавентура построил вокруг такого опыта целую метафизическую систему. Неоплатоническая философия, от Эриугены до Альберта Великого, была, в сущности, иерархической\*метафизикой с мистическим опытом в качестве категории, из которой в виде эманаций проистекали все остальные уровни <бытия>. Таким образом, мистические элементы могли быть интегрированы либо в общепринятые священные тексты и ритуалы, либо в некую чисто интеллектуальную систему; ни в одном из этих случаев не делалось особого упора на практику непосредственного личного опыта, не было отказа от официальных доктрин или выхода за пределы принятой церковной организации.

После 1300 г. начал формироваться мистицизм в более строгом смысле, он стал занимать антифилософскую позицию, а также обретать организационную независимость. Такой мистицизм обычно склонен покидать философскую орбиту. Здесь нам это важно в связи с расцветом творчества, достигнутым как раз в переходный период, поскольку именно с помощью философских орудий философия отменяет саму себя. Мейстер Экхарт, принадлежавший линии Альберта Великого и его ученика Дитриха Фрайбургского, работал в Париже и Кельне во времена Дунса Скота. Экхарт занял противоположную позицию по отношению к Дунсу: существование не может быть свойственно Богу в том же смысле, в каком оно свойственно его творениям; скорее, Бог является чистой сущностью и находится практически за пределами бытия. В точном соответствии с аристотелевской мыслью о том, что зрение не имеет цвета для того, чтобы можно было видеть все цвета, Экхарт утверждал, что Бог лишен Бытия, чтобы быть причиной всего бытийствующего [Gilson, 1944, p. 696]. Эта высочайшая сущность, подобно платоновской идее Единого, должна быть чистым единством, которое Экхарт рассматривает как чистое *intelligere* — Ум, или Интеллект. Это единство гораздо выше, чем нематериальные вещи или Формы, поскольку последние скорее множественны, чем едины, и превыше\*всех материальных вещей, поскольку они состоят из материи и формы. При всем этом, существует внутренняя связь от твари к Богу. Бог столь высок, он настолько трансцендентен, что нельзя сказать что-либо о его божественном единстве; тварь же столь низка, что является попросту ничем, иначе говоря, это ничто в себе. Таким образом, твердыня души содержит божественную «искру», в которой человеческое существо уже больше не отличается от Бога. От этой искры начинается поток (в духе Плотина), текущий назад от твари к Богу, — возвращение к Единому.

Экхарт, по-видимому, не был мистиком, практиковавшим медитацию, но утвердился в мистической позиции из-за логики оппозиций внутри интеллектуального поля. Как мы уже видели на примере зарождения буддизма, сам по себе опыт медитации поддается любым способам толкования; та или иная специфическая мистическая интерпретация всегда зависит от унаследованных философских

идей. Поэтому неудивительно, что настоящая медитативная мистика позднего Средневековья начинается прямо от этой сети. Таулер и Сузо (Suso или Seuse), хотя они были проповедниками, а не профессорами, являлись учениками (определенно или весьма вероятно) Экхарта и других кёльнских последователей Альберта (№ 210 и 211 на рис. 9.6). Однако мистицизм, теперь уже утвердившись как традиция, порывал с университетами. Мистики не были академическими теологами; напротив, они обычно из-за своей независимости вступали в конфликт с официальной теологией. И структурно и доктринально мистики становятся негативным противовесом номиналистам, основой деятельности которых был академический факультет <искусств>, в наибольшей степени стоящий особняком в тогдашних университетах.

Наиболее влиятельные мистики выстраивали собственные организационные структуры. Ян ван Рейсбрук, проповедник, не имевший формальной теологической подготовки и недостаточно хорошо владевший латынью, попал под влияние сочинений Экхарта и в 1343 г. создал в Голландии сообщество посвященных. Позднее в том же столетии его коллега Жерар, Грот организовал «Братство общей жизни». Хотя способом существования этой организации были <обряды> посвящения, она стала местом обучения, откуда вышло несколько знаменитых учеников. Сюда относится Фома Кемпийский, чья книга *«Подражание Христу»*, ходившая с 1422 г. в списках благодаря усилиям копиистов «Братства», стала в то время наиболее популярным руководством для посвящения. Затем в последующих поколениях из «Братства» вышли несколько известных ученых, включая Николая Кузанского, систематизатора номинализма Биля (№ 300 в ключе к рис. 9.7) и Эразма Роттердамского. Этот период также изобилует практикующими мистиками неинтеллектуального типа (например, № 168, 184а, 269, 270, 288); некоторые из них благодаря своему религиозному рвению стали святыми, начиная со Св. Катарини Сиенской (№ 229) и вплоть до деятельницы в сфере реформы аскетического движения — Св. Тересы Авильской и ее кружка в конце 1500-х гг.

Отметим сходные явления в исламской интеллектуальной жизни. После распада творческих философских сетей (т. е. после ал-Газали на Востоке и Ибн Рушда в Испании), самыми деятельными становились суфийские мистики. Ибн Араби, который появился непосредственно в орбите влияния Ибн Рушда, провел наиболее систематическое объединение мистицизма и философии, сходное с тем, что сделал Экхарт в соответствующий переходный период. Организационная причина такого параллельного развития заключается в следующем: мистицизм начинает процветать в условиях децентрализации <сетей>. Иудейская философия дает еще один подтверждающий пример.

Сети иудейской рационалистической философии достигли расцвета в Испании в тот период, когда пересеклись с исламскими и христианскими сетями. В конце 1000-х гг. данная космополитическая сеть распалась вследствие поляризации политической ситуации, что произошло в результате нашествия фундамен-

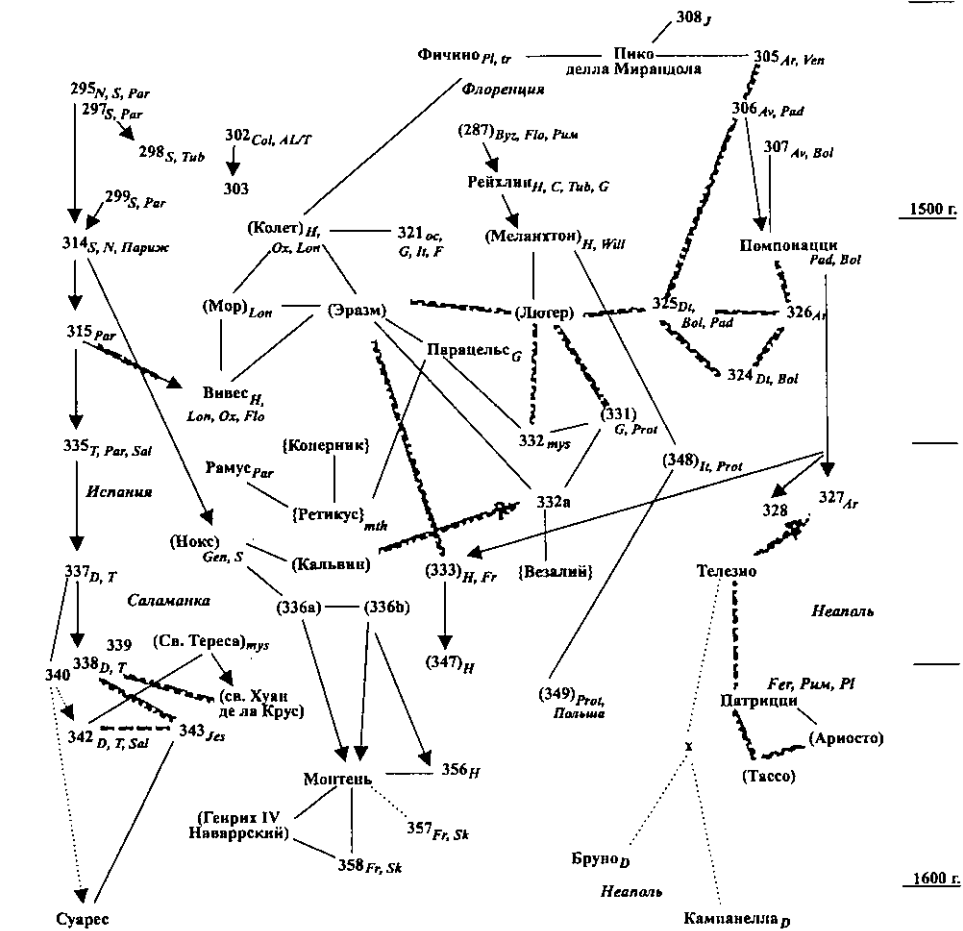


Рис. 9.7. Метафизики, скептики и участники Реформации, 1465–1600 гг.

— = личное знакомство  
 ..... = вероятное знакомство  
 —————> = связь «учитель — ученик»  
 - - - - - = конфликтная связь

→ = направление критики

Строчные = второстепенный философ

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)

{ имя в фигурных скобках } = ученый или математик

tr = переводчик

mtb = математик

D = доминиканец

Jes = иезуит

T = томист

Ox = Оксфорд

Gen = Женева

Bol = Болонья

Ar = аристотелианец

oc = оккультист, алхимик

Fr = Франция

It = Италия

Sal = Саламанка

Lon = Лондон

AL/T = альбертист-томист

Flo = Флоренция

(номер или имя в скобках) = нефилософ

S = скотист

N = номиналист

Av = аверронист

Pl = платоник

H = гуманист

Par = Париж

Fer = Феррара

mus = мистик

C = каббалист

Sk = скептик

Prot = протестант

G = Германия

Tub = Тюбинген

Ven = Венеция

J = иудей

талистки настроенных Альмохадов из Северной Африки, а затем христианской Реконкисты. Усилились религиозный партикуляризм и нетерпимость. Иудейские космополиты мигрировали на север и были поглощены такими же космополитичными движениями своих христианских партнеров. В рамках самих талмудических академий, аристотелизм Маймонида был отвергнут во имя защиты обособленности иудаизма от христианства. Восстанавливались учения периода иудейского гностицизма, в котором традиционные тексты толковались как эзотерические символы космических соответствий и пророчеств [Scholem, 1946, 1990]. В конце 1100-х гг. в Провансе и Каталонии, по обе стороны Пиренеев,— это была область распространения катаров и христианской охоты на еретиков — в сети раввинских ученых начали создаваться каббалистические тексты. Их авторы были преемниками сети, развернутой наиболее широко в Испании — в стране усиливающихся религиозных гонений. Неоплатонизм космополитического, охватывающего разные религии периода открыл путь для эзотерической защиты иудаизма. В конце 1200-х гг. появились наиболее популярные тексты каббалы, в которых пророчество толковали как мистический союз с Богом и учили техникам дыхания для стимуляции соответствующего опыта-[Scholem, 1946, р. 139, 203]. Книга «*Зохар*» была написана для борьбы с рационализмом образованных иудеев; ее призывом было «назад к Торе», причем Тора (первые пять книг Ветхого Завета) понималась как некий секретный код; медитативный экстаз для избранных был расширен и превращен в теософию для иудейских масс (см. рис. 9.5).

В условиях распространения гетто и роста преследований евреев, мистицизм претерпел сдвиг от личного опыта к пророчествам политического, а в некоторых случаях и апокалиптического, характера. В этом смысле иудейский мистицизм был ближе к исламским мистическим орденам, которые часто руководствовались политической мотивацией, тогда как христианская церковь благодаря своей большей организационной мощи способствовала сосредоточенности мистицизма на личном опыте посвящения, тщательно отслеживая и преследуя выводы, ведущие к ереси. После 1400 г., когда могущество папства стало постепенно разрушаться, а позже столкнулось с открытым вызовом Реформации, христианские мистики также становились все более политизированными. Каббализм, уже широко распространенный среди простых иудеев, теперь использовался космополитически настроенными христианскими интеллектуалами как культурный мобилизационный ресурс для продвижения их проектов, направленных на установление нового религиозно-политического порядка.

### **Интеллектуалы В роли придворных: гуманисты**

Усиление мистицизма в позднее Средневековье было одним из нескольких проявлений рассредоточения интеллектуальной деятельности. Кроме того, появ-



лялись интеллектуалы нового типа. Некоторые из них были скорее мирянами, чем духовными лицами, либо же оставались в двойственном положении, имея низшие разряды в церковной иерархии без посвящения в священнический сан. Такие интеллектуалы писали на национальных языках и на латыни, заимствованной из манускриптов римского периода и превосходящей, по их мнению, «варваризмы» университетской схоластики. У этих «гуманистов» был иной культурный капитал и иная организационная основа; они были придворными дворянами или администраторами, состоявшими на службе у светских правителей. В Италии, по мере того как папство распадалось, превращаясь в незначительное феодальное владение, оказываемое им покровительство становилось сопоставимо с патронажем со стороны местных аристократов. В 1400-е гг. гуманистами были кардиналы и даже папы, принимавшие участие в общем процессе демонстрации статусов посредством данной несхоластической культуры. Придворные существовали и раньше, но ранее они не могли конкурировать с университетскими преподавателями и церковными теологами, составлявшими центр интеллектуальной жизни.

Начиная с данного периода схоластический и гуманистический культурные стили, как правило, укоренялись в различных способах карьерного продвижения. Томисты, скотисты и номиналисты по-прежнему были университетскими профессорами, особенно в старых цитаделях теологии и в подражавших последним университетах Германии и Испании. Ранее итальянские университеты держались в стороне от теологической философии схоластов; теперь они стали пристанищем для двух других профессорских фракций: аверроистов (например, Павла Венецианского, Верниаса, Ачиллини и Нифо в Падуе и Болонье; см. № 264 на рис. 9.6 и № 306, 307, 326 на рис. 9.7) и аристотелианцев (Помпонацци, Барбаро — № 305, Дзабареллы — № 352), которые опирались на оригинальные греческие тексты и античных комментаторов, таких как Александр Афродизийский. (Отсюда произошло наименование «александрийцы» для противников аверроистской интерпретации Аристотеля.)

В противоположность университетским схоластам, гуманисты обычно делали карьеры в качестве придворных или церковных политиков. Некоторые из гуманистов были греками, спасавшимися бегством из распавшейся Византийской империи: Хрисолорас, Плифон (Плитон), Виссарион, Георгий Трапезандский, Аргиропуло (№ 231, 261, 274, 273, 287). За ними шли их ученики и последователи: Валла, Пиколомини, Николай Кузанский, Фичино, Пико делла Мирандола, Рейхлин. В их рядах лишь немногие профессионально работали в академической сфере, среди академиков выделялись Витторино да Фельтре и Джуарино из Вероны (№ 263, 262), но и они оставались вне традиционных позиций философии и теологии.

Гуманисты создавали новые кафедры греческого языка или классических предметов в североитальянских университетах либо основывали новые школы: да Фельтре создал частную школу для детей; Фичино возглавил Платоновскую Академию во Флоренции при Козимо ди Медичи. В следующем столетии Пьер де

ла Раме (Петр Рамуе) получил кафедру антисхоластической логики в созданном в Париже Королевском колледже; его метод распространялся не столько в университетах, сколько в средних школах, появлявшихся в качестве некоторой формы альтернативного образования. Наиболее знаменитые гуманисты нередко сочетали карьеры, будучи отчасти придворными, отчасти преподавателями классики. Прежде всего, они были знатоками текстов, редакторами, переводчиками. Их связи с придворными кругами обуславливали большее внимание к литературе и истории в пределах греческой и римской классики — скорее сферам светской культуры, чем абстрактной философии. Примерно к 1500 г., когда программа гуманистов была введена в северных университетах, ее центром стал курс искусств, направленный на подготовку «выпускника, предназначенного для гражданской или правовой карьеры (сформированного служителя гражданской сферы)» [Jardine, 1983, p. 253]. Когда в учебный план вводилась философия, она, как правило, обращалась к мирским интересам через оккультизм (который развивали Рейхлин, Агриппа, Парацельс и Бруно, причем все они делали смешанные карьеры как внутри, так и вне академических кругов) либо же с помощью заявлений о том, что античные тексты являются высшей основой религии, как это звучало в амбициозном платонизме Плифона и Фичино — отчасти язычестве, отчасти эзотерическом христианстве.

Гуманисты оказывались наиболее продуктивны в сфере философии тогда, когда их сети объединялись с ведущими интеллектуальными фракциями церкви. Николай Кузанский своей значительностью обязан тем контактам, которые позволили свести воедино большинство источников культурного капитала начала и середины 1400-х гг. Он обучался в главном центре мистицизма — школе «Братства общей жизни» — в тот период, когда там активно работал Фома Кемпийский; затем Кузанец изучал философию в цитадели номинализма — Гейдельберге, а каноническое право — в Падуе, где он также слушал лекции выдающихся гуманистов и создал себе репутацию гуманиста, восстановив некоторые латинские литературные тексты. Благодаря своим связям он оказался в центре церковной политики. На Базельском соборе 1431 г. он выступал на стороне тех, кто отстаивал принцип общего <со стороны папы и соборов> управления церковью. Когда оказалось, что фракция примирителей не способна самоорганизоваться, Кузанец перешел на другую сторону. Дипломатическая служба в папской администрации привела его в Константинополь, что еще более расширило его контакты с космополитическими приверженцами заимствования греческих текстов. Кузанец знал всех: северогерманского мистика Дениса Картузианского (№268 на рис. 9.6), гуманиста Пиколомини — основного покровителя в свою бытность папским секретарем и затем папой, Плифона — византийского ученого, ратовавшего за язычество и вдохновившего Козимо ди Медичи основать во Флоренции Платоновскую Академию, знал и антисхоластического филолога Лоренцо Валла. Позднее Кузанец переписывался с молодыми немецкими учеными Пербахом и Региомонтанусом, ставшими впоследствии ведущими математиками столетия.

Великий труд Кузанца, *«Обученом незнании»* (1440), был чем-то вроде сухого остатка всех этих контактов. В книге он защищает реальность универсальных Форм, освобождая платонизм от связи с аристотелианской космологией вложенных сфер. Развивая математическое понятие бесконечности, Кузанец приходит к идее совпадения противоположностей: все геометрические формы сливаются при расширении до бесконечности; в применении к космологии это означает, что вселенная является сферой, периферия которой нигде, а центр соответственно везде. Вселенная теперь не иерархична, она лишается центра. Отчасти это служит философским выражением мистического видения, но также представляет следствия из номинализма; все крайности парадоксальны, а человек в лучшем случае может только осознавать собственную ограниченность, в которой проявляется его трансцендентная ничтожность.

На протяжении нескольких поколений Кузанец оставался единственным выдающимся творческим философом. Схоласты переживали застой в своей разделенности на узкие фракции; мистики, как правило, избегали абстрактного дискурса; гуманисты были поглощены возрождением классических текстов античности. Кузанец оказался тем человеком, в котором пересекались эти противостоявшие друг другу отрицания; именно в нем совпадение противоположностей дало краткую вспышку живого и своеобразного видения.

Продолжалась дальнейшая децентрализация основ интеллектуальной жизни. Университеты, некогда сосредоточенные во Франции и Англии, теперь широко распространялись, особенно в Германии. В наиболее устойчивую сеть преуспевающих гуманистов входили религиозные политики, которые и составили интеллектуальное ядро Реформации. Мартин Лютер был преподавателем библеистики в Виттенбергском университете, недавно основанном на восточном рубеже Германии; его коллега и соратник Филипп Меланхтон являлся протеже Рейхлина. Гуманистические навыки обращения с классическими текстами были перенесены на политически взрывоопасные проблемы библейских исследований, что привело к отбрасыванию средневековых наслоений схоластической теологии и канонического права. Колет, Эразм, Агриппа, Вивес и Парацельс связаны между собой еще в одну сеть, основанную на типичном способе карьерного продвижения гуманистов: они были отчасти придворными с политическим покровительством, отчасти университетскими профессорами теологии, греческого языка и даже каббалистики<sup>15</sup>. Однако Реформация вела к радикальной децентрализации, и эти сети, в лучшем случае занимавшие маргинальные позиции в философской сфере, не способствовали дальнейшему развитию абстрактной философии.

<sup>15</sup> Эта сеть также соединена с неакадемическими религиозными реформаторами, такими как Томас Мор и Себастьян Франк. Поколением раньше данную сеть подпитывали кружки итальянских гуманистов; Рейхлин заимствовал культурный капитал у флорентийской группы, а юный Колет переписывался с Фичино [EP, 1967, vol. 2, p. 138].

В хаосе ориентированных на мирское окружение позиций конца 1500-х гг. два характерных стиля <жизни и творчества> представлены Бруно и Монтенем. Подобно оккультистам и предшествующим лидерам протестантских сект, Бруно был пламенным и неукротимым деятелем в еще не устоявшейся религиозной и интеллектуальной ситуации того времени. Он покинул доминиканский монастырь в Неаполе и странствовал от одного монаршего двора к другому — из Женевы в Париж, из Лондона в Германию и Венецию, — разоблачая университетских схоластов и отыскивая покровителей для воплощения своего плана, направленного на преодоление вражды между сектами разъединенного христианского мира. У Бруно религия и философия подверглись метаморфозе и превратились в некую эклектичную смесь языческого герметизма, иудейской каббалы, основанной на символике магии и нового естествознания. Бруно решительно отстаивал новые идейные сочетания, но его позиция не была обособлена от политики, и он был сожжен как еретик.

Аристократ Монтень выбрал более спокойный путь. Интерес Монтеня к смягчению идейных конфликтов был вызван разнородностью религиозных взглядов в его семье и политическом окружении. По материнской линии он состоял в родстве с португальскими евреями, насильно обращенными в католицизм и позже осевшими в Бордо; его дальний родственник Франсиско Санчес, со столь же смешанным религиозным происхождением, посещал тот же колледж в Бордо и развивал антисхоластический скептицизм примерно в то же время, что и Монтень. В 1570-х гг., как раз в период написания книги *«Apologie de Raymond Sebond»* (*«Апология Раймунда Себундского»*) и начала работы над *«Essais»* (*«Опытами»*), Монтень действовал как посредник между католическими роялистами и лидером французских протестантов, Генрихом Наваррским, чье обращение в католицизм и восшествие на французский трон было результатом переговоров, которые Монтень вел в 1588 г.<sup>16</sup> Несомненно, творческая энергия Монтеня была приумножена в результате успешного развития его политических связей; это также помогает объяснить, почему он стал намного более знаменит, чем Санчес. Монтень стремился посредничать в религиозном расколе при помощи классически ориентированного скептицизма, выраженного в изящной литературной манере. В его философии не принимаются всерьез доктринальные конфликты, равно как и притязания Коперника и Парацельса на создание новой науки. Позиция Монтеня, которую можно выразить формулой «чума на все ваши дома», представляет собой расцвет скептицизма в эпоху, когда основы интеллектуальной жизни были раздроблены и неустойчивы.

<sup>16</sup> [Popkin, 1979, p. 37-43, 360-361; EP, 1967, vol. 5, p. 366-368.] Вутноу указывает, что наличие местного *parlement* в Бордо способствовало сохранению религиозной ортодоксальности в этом городе, поскольку дворянство, господствовавшее по всей Европе, в целом было заинтересовано в поддержании католичества, обеспечивавшего традиционный статусный порядок [Wuthnow, 1989, p. 97-98]. В Тулузе, где, вероятно, обучался Монтень, в 1562 г. был подавлен мятеж и казнены сотни протестантов.

Средневековый христианский мир был выстроен на монастырях, папстве и университетах. К этому времени первые два института обветшали, а третий утратил сфокусированность внимания и вошел в период разобщенности.

### **Проблема интеллектуальной стагнации**

В исследованиях интеллектуальной жизни внимание преимущественно уделялось периодам творчества. Тем не менее мы осознаем, что такое творчество, только посредством контраста. Сравнение темной и светлой сторон, а также серого промежутка между ними необходимо для выявления структурных условий, связанных со всевозможными изменениями интеллектуальной жизни. Для изучения стагнации, может быть, имеет более непосредственное значение вторая причина. Нет никакой гарантии, что мы сами — живя в конце двадцатого столетия — принадлежим периоду творчества. Существует некоторая вероятность, что будущие историки интеллектуальной жизни, оглядываясь назад, сосредоточат внимание на великих идеях первой трети столетия, а остальное время будут рассматривать как соскальзывание к уровню посредственности.

Почти во все последующие периоды средневековую философию рассматривали как время стагнации. В эпоху Возрождения, в особенности итальянские интеллектуалы конца 1400-х и 1500-х гг., оценивали предыдущий период как варварский и указывали на университеты своего времени как на пример наиболее глубокого упадка. К концу 1300-х гг. сами схоластические мыслители чувствовали, что их интеллектуальная культура мертва. В 1402 г. Жан Герсон, последний значительный философ в Парижском университете за последние сто лет, осуждал рационалистическую философию своих предшественников [Gilson, 1944, p. 716]. Откликаясь на темы и номинализма, и фидеизма, он заявлял, что интеллектуалы впали в произвольные и абсурдные спекулятивные рассуждения; вместо покаяния, смирения и веры они следуют языческой философии; преувеличенное представление о возможностях разума является источником ересей, сходных с теми, которым поддавались мыслители от реалиста Брадвардина до Уиклифа и Гуса. Петр Кандийский, современник Герсона, ставший папой в 1409 г., утверждал, что ни одна интеллектуальная битва между тогдашними фракциями не может привести к какому-либо разрешению спора [Gilson, 1944, p. 615]. Петр сопоставлял различные точки зрения, не ссылаясь на них в качестве авторитетных аргументов, как это делали схоласты, но отчужденно и беспристрастно, подобно интеллектуалу наших дней, устраняющемуся от непосредственного участия <в развитии мышления> и переходящему к историографическому описанию. Подобные суждения звучат почти как тема «конца философии» и как пренебрежительные замечания в адрес «фундаментализма» со стороны современных интеллектуалов. Таким образом, мы обнаруживаем еще одну причину интересоваться социальными

причинами стагнации: есть подозрение, что мы сегодня, возможно, оказываемся в сходной ситуации.

Стагнация не определяется одним единственным условием; существуют условия по крайней мере трех типов.

*Стагнация (А): утрата культурного капитала.* Идеи попросту могут быть забыты, поскольку более поздние интеллектуалы не способны делать то, что могли их предшественники. Учение Аристотеля было утрачено на несколько столетий после его смерти; достижения логики стоиков были забыты в период поздней античности, а логика мегарской школы еще быстрее. В Индии после 1600-х гг. отточенная метафизика предыдущих периодов была поглощена упрощенной адвайта-ведантой. В Китае утонченные позиции, разработанные в конце эпохи Воюющих Царств, особенно логика моизма и соперничавшие учения, оказались большей частью заслонены религиозным конфуцианством династии Хань. В эпоху поздней Тан метафизические тонкости философии «только-сознания», а также большинства других школ, были утрачены в среде буддистов. А если вместо философии рассмотреть сферу, где особенно ясны критерии решения головоломок, то можно заметить, что после прорыва к обобщенным и явно сформулированным алгебраическим методам, сделанного при династиях Сун и Юань (около 1050-1300 гг.), эти достижения были утеряны в эпоху Мин (1366-1644 гг.), поскольку более поздние математики уже не могли понимать прежние тексты [Qian, 1985, p. 69-70; Ho, 1985, p. 106; Needham, 1959, p. 38-145; Mikami, 1913, p. 110]. Утрата идей заставляет нас размышлять о Темной эпохе, вызванной разрушением материальных условий цивилизации, например об упадке Рима на Западе. Однако приведенные примеры показывают, что потеря идей может также происходить в периоды процветания высоких цивилизаций; в самом деле, греческая культура начала утрачиваться Римом задолго до варварских нашествий.

*Стагнация (В): господство классики.* Противоположная форма стагнации возникает, когда идеи современников затмеваются идеями предшествующих величайших мыслителей. При этом не появляется новое творчество, которое с необходимостью вытесняло бы прежнее. Такой период не стоит рассматривать как эпоху с низким уровнем культуры; можно сказать, что на самом пике культуры развитие останавливается: идеи, которые имеют хождение и которым обучают, являются лучшим из всего достигнутого ранее. Ирония интеллектуального мира заключается в том, что нас не удовлетворяет такая ситуация. Нас восхищает творчество, но когда выдающиеся достижения вознаграждаются по заслугам, мы вскоре начинаем твердить о застое. Творчество имеет две стороны: энергия творчества и представления, полученные как его результат. В длительной перспективе одно подрывает другое. Поскольку творчество движимо цепочками именитых авторов, ряд более ранних фигур обречен на то, чтобы остаться в тени своих

преемников. Наивысших наград, как правило, добиваются те, кто замыкает плотную и конкурентно сбалансированную цепочку. Вот почему Гегель мог сказать, что «сова Минервы вылетает только в сумерки». Стагнация, как и творчество, находится в самом сердце сетевой структуры интеллектуальной жизни.

Исторические сравнения показывают, что бережное сохранение классики во все не осуществляется автоматически. В Индии, где идеология особенно благоприятствовала поддержанию неизменной мудрости прошлого, имели место длительные периоды изменения и в лагере буддистов, и в лагере индуистов. Для греческой философии также скорее характерна забывчивость по отношению к предшествующим достижениям, чем стремление их воспроизвести; когда предполагалось, что возобновляются идеи Пифагора или Платона, часто происходила своего рода «прививка» новых подходов к прежним. В Китае сохранение наследия Конфуция, Лао-цзы и древних гадательных текстов тем не менее сопровождалось периодами введения значительных новшеств в облики комментариев к данным текстам. Существует обмен между формами стагнации (А) и (В). Точнее, по крайней мере одним способом утраты культурного капитала является его творческое переосмысление (хотя существуют более крайние формы забвения, а также другие типы творчества). В истории одной цивилизации могут встречаться случаи стагнации любого типа. В Китае около 1200 г. Чжу Си разработал свой грандиозный синтез; после этого неоконфуцианство установившейся традиции Чэн — Чжу <братьев Чэн и Чжу Си> жестко ограничивало китайскую интеллектуальную жизнь в течение 300 лет; выразимся иначе — китайские интеллектуалы могли безмятежно отдыхать, наслаждаясь уже созданной великой философией.

Поздний христианский мир служит в большей степени примером стагнации (В), чем (А). Фома Аквинский и Дунс Скот достигли высот в конструктивной философии точно так же, как Оккам — в критической. Схоласты позднего Средневековья бережно поддерживали творчество на весьма высоком уровне; тем не менее сама твердость данной позиции в конечном итоге провоцировала критику со стороны приверженцев интеллектуального продвижения. Учебники 1500-1600-х гг., особенно созданные в испанских и французских университетах во время Контрреформации, стали воплощением бесплодности в глазах Фрэнсиса Бэкона и Декарта. Можно также сказать, что эпоха Возрождения, совпавшая с этим периодом стагнации средневековой философии, дает своим преклонением перед античной классикой всего лишь конкурирующий вариант стагнации того же типа.

*Стагнация (С): техническое уточнение.* Третий тип стагнации на самом деле может быть вовсе не стагнацией, но только видимостью таковой. Интеллектуальная жизнь непрерывно развивается, но сам ее прогресс порождает не уважение, но отчуждение. Обычно относительно поздней средневековой философии утверждалось, что данное интеллектуальное поле сделалось слишком техничным,

сверхуточенным, с «кружением ангелов, пляшущих на конце иглы». Дуне Скот был весьма метко назван «Doctor Subtilus» — «Тончайший доктор». Гуманисты Возрождения были особенно оскорблены стилем Дунса, его метафизическими неологизмами (которые, конечно же, не были известны во времена Цицерона!), а также извилистыми предложениями, в которых пункт за пунктом давались тщательные уточнения. Таков более чем удачный символ данного времени. Сочинения философа, расположенного в центре <сети>, представляют собой конечный итог развития энергий и понятий, выстроенных интеллектуальным сообществом. Абстракции и различия Дунса, его усложненное и возвышенное мировоззрение, а также крепкие нити его терпеливой и цепкой аргументации являются воплощением конфликтовавших философских фракций, которые перестраивались на протяжении трех активно действовавших поколений, поднимая с каждым шагом уровень абстракции и утонченности.

Последователи Скота не стояли на месте после смерти учителя; они продолжали защищать и разрабатывать свои идеи, то пытались заключать союзы с номиналистами, то создавая антиноминалистские коалиции на основе принижения значимости различий с томистами. Однако так и не началось увлеченного создания нового синтеза. Номиналисты, в широком смысле этого слова, часто были весьма творческими, причем по стандартам современной аналитической философии<sup>17</sup>. Но теперь они специализировались в логике или других технических дисциплинах. Их работы не привели ни к созданию мощного фокуса в интеллектуальном пространстве, ни к новым всплескам эмоциональной энергии. Технические новшества особенно широко не распространялись; они не были ни вызовом сакральному образу могучих учителей, ни видимой альтернативой стагнации (В). С течением времени, поскольку творчество такого рода не привлекает последователей, оно уже не может воспроизводиться; творчество иссыкает, а ситуация в самом деле начинает приближаться к стагнации (А)<sup>18</sup>. К

<sup>17</sup> Это подчеркивается по всей работе [CHLMP, 1982]. Творчество номиналистов, по-видимому, длилось два поколения, угасая к концу 1300-х гг. Возможно, что существовали и более поздние достижения, но они игнорировались историками, поскольку данный период поздней схоластики вообще мало исследовался. Так или иначе, эта забывчивость по отношению к новым идеям номиналистов началась очень рано, еще среди их современников.

<sup>18</sup> Как правило, это погребено под грузом крайне сложной аргументации. В работах Дюллаэра in Гента (№315 в ключе к рис. 9.7), написанных в Париже начала 1500-х гг., «подытожены со всеми деталями (и обычно при помощи безнадежно запутанной логической аргументации) учения оксфордских «вычислителей», таких как Фома Бравардин, Вильям Гейтсбери и Ричард Свинсхед. доктрины парижских «терминистов», к примеру Жана Буридана, Альберта Саксонского и Николая Орема, а также концепции итальянских авторов, среди них Иаков из Форли, Симон Ленденарийский и Петр из Мантуи, при этом упоминались и более реалистские позиции Уолтера Берли и Павла Венецианского. Логические тонкости бесконечной диалектики Дюллаэра вызвали существенную критику со стороны Вивеса (студента Дюллаэра) и других гуманистов» [DSB, 1981, vol. 9, p. 237]. Два поколения позже Дзабарелла (№ 352), ведущий последователь Аристотеля в Италии, в крупном Падуанском университете обсуждал физику Аристотеля, полностью игнорируя работу Мертон-колледжа и исследовательских групп, объединившихся вокруг Буридана [EP, 1967, vol. 8, p. 366].



эпохе Возрождения, начавшейся в 1400-е гг. в кругах весьма далеких от университетского мира, который поддерживал средневековую интеллектуальную жизнь, идеи были уже полностью утеряны и утвердилось полное неведение по поводу того, чем занималась средневековая философия. Дуне Скот, «Тончайший доктор», становился чем-то вроде объекта карикатуры, «Дурнем» («Dunce») — тупым учеником, которого заставляют сидеть в углу, надев «дуррацкий колпак» («dunce cap»).

### **Радикальное изменение Внешних условий**

Как происходит стагнация? В принципе, ее условия должны быть диаметрально противоположными условиям творчества. Если интеллектуалам позволено формировать сообщество, они автоматически начинают разрабатывать проблемы и делить пространство внимания между фракциями. Творчество — это энергия, которая накапливается, если процесс продолжается в течение нескольких поколений при наличии личных контактов внутри сети. Внешние условия определяют, когда возникает такая сетевая структура и как долго она будет существовать. Решающими условиями творчества являются те, что обеспечивают многообразные основы интеллектуального конфликта вокруг основного фокуса внимания. Творчество зависит от некоего центра, в котором пересекаются материальные ресурсы, способные поддерживать существование противостоящих фракций; небольшое количество центров, связанных через высокую взаимную мобильность участников, может обеспечить это необходимое совмещение фокуса внимания с конфликтом.

До тех пор, пока такого рода структура продолжает существовать, вмешательство внешних условий может проявляться как разрушение, подавление или продвижение определенной фракции. Это само по себе не наносит ущерба творчеству всей сети, поскольку может вести к реорганизации интеллектуального пространства и созданию возможностей для новых внутренних перегруппировок. Перевороты на уровне внешних основ существования фракций, возможно губительные для их участников, не так уж плохи для интеллектуальной жизни в целом, при условии что охватывающая структура по-прежнему содержит множество фракций и общий фокус внимания. Социальный конфликт во внешней среде, создание и разрушение организаций — подъем и упадок школ и государств, религиозных фракций и монашеских орденов, папства или халифата — в действительности способствуют творчеству, поскольку служат причиной новых перегруппировок. Творчество приходит к концу, когда внешние условия либо уничтожают основы существования множества фракций, либо же разрушают общий центр.

Давайте сделаем краткий обзор общей структуры интеллектуального мира в творческие и нетворческие периоды развития философии.

*Греция.* В досократический период творчество впервые обрело центр в сети городов Ионийского побережья с ядром в Милете. Затем сеть переместилась и связала несколько колоний в южной Италии и Сицилии, где институциональная непрерывность обеспечивалась в основном пифагорейским братством; другая ветвь оказалась рассредоточена по всему побережью Эгейского моря, вплоть до Абдеры на севере и медицинских школ в Косе и Книде на юго-востоке. Возможно, творчество могло бы исчезнуть, но теперь геополитические события привели к появлению центра. Завоевание персами Ионии и Греческого союза, а затем контрнаступление греков способствовали миграции; аналогичное воздействие оказывали демократические революции и возвышение тиранов; беженцы и послы формировали среду для космополитической интеллектуальной сети, центром которой стали Афины, обладавшие теперь имперским могуществом. Метрополия именно этим и была — центром интеллектуального внимания, почти целиком заполненным чужеземцами. На протяжении столетий Сократ и Платон были практически единственными афинянами среди значительных интеллектуалов родного города; Аристотель, Диоген, Эпикур, Зенон и другие прибыли из отдаленных провинций. Это напоминает ситуацию, сложившуюся в средневековом Париже в период великих поколений 1200-х гг., когда едва ли можно было найти француза среди ведущих учителей.

Примерно в течение двух поколений Афины были окружены периферийными сетевыми узлами в Мегаре, Элиде, Кирене, Кизике и многими другими. Эти города служили пристанищами для отдельных школ, причем почти все они соединялись с сетями центра. Первоначально достигли успеха независимые школы, например в Абдере, в Лампсаке и Митилене, а затем только были учреждены дочерние школы в Афинах. Подобно школе, прославившей эпикурейцев. Центр обеспечил фокус интеллектуального внимания и возможность объединения сетей. Творчество возникает при условии многообразных основ для соперничающих фракций. Афины в период своего расцвета являлись перекрестком, где сосредоточились разнообразные школы, опирающиеся на различные структуры внешней политической поддержки, имеющие разные религиозные ориентации и разные степени радикализма исповедуемого образа жизни. Изменения указанных внешних основ вызвали мощные силы, которые вели к внутренним перегруппировкам и переделу интеллектуального пространства.

В период эллинизма произошло сужение внешних основ. Большая часть периферийных узлов выпала из сети (см. рис. 3.3); соперничающие школы в общем и целом теперь основывались только на поддержке Афин и вытесняли имевших независимые источники обеспечения. Еще один центр пересечения интеллектуальных кружков находился в Александрии, где был воспринят опыт медицинских школ из Коса и Книда наряду с опытом перипатетиков и стоиков из Афин. Равновесная ситуация творчества среди соперников продержалась в течение столетия, вплоть до поколения Хрисиппа или Карнеада. Вместе с укреплением гегемо-

нии Рима и политическим крахом Афин около 100 г. н. э. исчезли материальные основы в виде афинских школ. Интеллектуальные центры переместились в Пергам, Родос, Неаполь; но в каждом из этих городов была создана единственная школа, а не космополитический центр, и ни одна из этих школ не просуществовала дольше, чем одно-два поколения. Александрия по-прежнему являлась местом институциональной поддержки интеллектуалов, но была слишком изолированной для поддержки крупномасштабного творчества. Философия оказалась почти полностью поглощена риторической практикой — занятием городских юристов и странствующих ораторов, однако такого рода основы не могли обеспечить ни централизацию, ни обособление интеллектуалов для независимой разработки проблем.

Появление христианства и других народных религиозных движений привело к дальнейшей децентрализации интеллектуального мира. Гностические секты были небольшими и рассредоточенными в организационном плане; христианская церковь становилась более иерархической, но ее основы географически располагались во многих местах и зависели от региональных политических перипетий. Для наиболее творческого периода характерно, так сказать, равновесие соперничества, когда христиане вошли в состав философских школ в Александрии, что привело к разработке великого языческого синтеза Плотина и его последователей. Однако и христианские философы, и плотиновские язычники мигрировали затем в центры политического покровительства, особенно в Сирию и Рим, откуда сети вскоре рассредоточивались еще далее. К началу поздней античности Афины и Александрия перестали быть центрами пересечения фракций, но каждый город служил локальным оплотом одной определенной фракции. Кроме этого, религиозные интеллектуалы активно действовали в Константинополе, Пергаме, Антиохии, Милане, Карфагене. Вначале была утрачена централизация, что вело к потере фокуса интеллектуальной жизни, общей утрате абстракции и преобладанию конкретно ориентированных теологии и магии. Позже материальные основы множества фракций были внезапно свернуты в связи с общим материальным упадком империи; затем накопленный культурный капитал был в основном забыт.

*Китай.* В ранний творческий период Воюющих царств интеллектуалы перемещались между Академией Цзися и дворами государств Вэй, Пин-юань и Цинь. Величайшие из этих мест стали центрами пересечения интеллектуальных кружков. На политическую конкуренцию и соперничество за престиж между основными дворами накладывалось развитие автономных организованных движений конфуцианцев и моистов; эти условия способствовали появлению третьей партии неприсоединившихся интеллектуалов, которые, в свою очередь, разделились на множество позиций в пространстве, образованном фокусом внимания в тогдашних спорах. В период великого буддийского творчества вновь шло состязание между несколькими организованными фракциями, которые физически пересекались

в нескольких местах: в столице пробуддийски настроенных династий, особенно Тан с ее двором и великими монастырями, противовес которым составляли великие монастыри в Тяньтае, Лушане и Шаолинь-су — причем в каждом из этих монастырей пересекались несколько сект. В более поздний период, при династии Сун, творчество основывалось на интеллектуальном обмене между фракциями с центром в двух северных столицах — Лояне (прежней столице и культурном центре для отставных чиновников) и Чанъане, где произошел подъем и упадок реформаторского движения Ван Аньши. Здесь многократно смешивались различные политико-литературные фракции джентри, группировки реформаторски и традиционалистски настроенных чиновников — функционеров экзаменационной системы — и квазирелигиозные школы неоконфуцианцев и оккультистов. При династии Южная Сун вновь появились связанные между собой соперничающие центры: академия Чжу Си, наиболее успешная из частных школ, существовавших за счет экзаменационной системы и одновременно сражавшихся против нее, а также профессора национального университета, такие как Лу Цзююань.

В периоды стагнации китайской интеллектуальной жизни либо господствовал один центр, либо же имела место крайняя рассредоточенность. Примером первого варианта является огромный, но нетворческий национальный университет при династии Хань, численность студентов которого в период расцвета достигала 30 000 человек. Рассредоточение сетей и утрату фокуса внимания мы видим в поздний период чань-буддизма, когда в сельском Китае умножалось число монастырей, но взаимосвязи между линиями их преемственности исчезали; именно в этот период творчество школы чань привело к созданию собственной версии схоластики через превращение подвигов ранних лидеров в коаны. Мощное развитие материальных основ образования при династии Мин ведет к рассредоточению при отсутствии творческого фокуса внимания. В небольших отдаленных друг от друга школах имелись сотни тысяч студентов, создававших спрос для производства печатных книг [Chaffee, 1985]. Национальный университет и массовые сборы на экзамены в провинциях и столице не стимулировали споры между философскими фракциями, но только укрепляли индивидуальную приверженность схоластическим формам.

**Индия.** Творческие периоды в философии имели место, когда сети были географически наиболее сосредоточены. Мудрецы упанишад жили в среднем течении Ганга, прежде всего в Бенаресе. Здесь в соперничающих государствах, Магадха и Кошала, стремившихся объединить страну, были созданы конкурентные сети ведущих споры аскетов, причем вершиной этих сетей были организации буддистов, джайнов и адживиков. Напротив, литературное творчество индуистского «ренессанса» возникло в период рассредоточения сетей и приняло форму эпических поэм, собранных первопроходцами, мигрирующими из хартленда —

долины Ганга. Высшая точка абстрактной философии была достигнута в тех поколениях, в которых индуистские и буддийские сети смешивались и порождали споры, это происходило прежде всего в Наланде, главном монастыре в древнем царстве Магадха, ставшим центром пересечения многих сект, космополитическим и практически секуляризованным наподобие современного университета. Флангами этого буддийского центра служили несколько других монастырей-университетов — в богатом Гуджарате на западе и ниже по течению реки в Бенгалии. В индуистском стане во времена Шанкары Бенарес вновь стал интеллектуальным центром и притягивал индуистских учеников с юга.

По мере исчезновения буддизма в Индии, его место занимали индуистские монашеские ордена, которые расширялись и раскалывались на соперничавшие движения. Были созданы образовательные учреждения (*матхи*), где обучали доктрине соответствующей секты. В течение некоторого времени продолжала развиваться абстрактная философия; это происходило в моменты раскола, причем лидеры новых фракций, такие как Рамануджа и Мадхва, уходили из прежних сетей и разрабатывали новые философские позиции в соответствии с особенностями своих богословских учений и независимостью созданных ими организаций. Творчество вспыхивало на некоторое время там, где прежние школы уже узаконенных направлений (*<дарьян*) пересекались с новыми религиозными движениями, как, например, в Кашмире в течение 800-1000 гг., когда остатки длительной буддийской линии преемственности смешались с логиками школы ньяя и вступили в спор с представителями сект шиваизма, в результате чего появился уникальный тип шиваитской энергийной онтологии. Еще одним центром был прежний центральный регион в среднем течении Ганга, где школа ньяя — последний оплот школ индуизма до появления сект — создала своего рода штаб в Митхиле (вблизи Наланды), в котором были разработаны технические тонкости нео-ньяя, последний вздох новаторства с 1350 примерно до 1500 гг. Начиная приблизительно с 1300 г. *матхи* становились все более сектантскими и погружались в уточнения собственных позиций; формальное образование распространялось по Индии, но не возникало великих центров, в которых фокусировались бы споры. Индийская философия была рассредоточена в схоластических учебных текстах, а также в сочинениях эклектико-синкретического характера и оказалась в окружении народных культов посвящения вне рядов профессиональных ученых. Материальные основы для развития школ были наиболее благоприятны как раз в то время, когда философия иссякала.

*Япония.* На протяжении буддийского периода практически все значительные достижения происходили из великого монастырского комплекса на горе Хиэй, возвышающейся над Киото; несколько движений школы дзэн возникли на пересечении линии монашества на горе Хиэй с китайскими линиями преемственно-

сти, контактировавшими с приезжающими из Японии. Проблемы творчества начали появляться, когда бывшие ученики комплекса на горе Хиэй сформировали новые <организационные> основы в ходе отмежевания от центра. В результате распространения и рассредоточения храмов дзэн и секты «Чистой земли» фокус внимания интеллектуальной жизни был утрачен. Элитные монастыри школы дзэн в Киото становились центрами новых движений в искусстве, но эстетика вытесняла религиозные доктрины и связанные с ними философские направления. В этой ситуации не помогло и расширение формального образования. В единственном «университете» при сегунах Асикага обучались тысячи студентов, но курсы по изучению неоконфуцианской философии и других заимствованных из Китая классических текстов находились в состоянии стагнации. Храмы школы сото распространяли начальное школьное образование в сельской местности. Хотя их основатель Догэн был величайшим философом школы дзэн, после его смерти дальнейшие исследования превратились в формализованные обзоры и комментарии. В храмах школы риндзай поддерживали традицию собирания китайских коанов. Это тоже превратилось в схоластику, наиболее полно разработанную в ранний период эпохи Токугава, когда на храмы было распространено правительственный бюрократический контроль; решение обширной последовательности коанов стало обязательным для получения свидетельства о просветлении, что положило начало охоте за такими свидетельствами, дающими право служить в качестве настоятеля.

Интеллектуальная и духовная жизнь буддистов была деморализована под воздействием их собственного карьеризма и материального успеха. При режиме Токугава произошел очередной взлет философии на основе новых институтов культурного производства — в частных школах для самураев, большей частью в Киото и нескольких в Эдо. Разделение культурной жизни между старой и фактической новой столицами способствовало началу благотворного состязания, тогда как число школ оставалось относительно небольшим. Сфокусировать внимание в условиях конкуренции пересекающихся интеллектуальных кружков помогали два значительных центра покровительства, которые содержали родственники сёгуна — правители провинций Мито и Айдзу. Перекрытие сетей вело к возникновению ряда новых сильных школ, включая торговую академию в Осаке, которая по-прежнему готовила наиболее радикальных сторонников секуляризма и натурализма. Творчество ограничивалось неофициальным рынком частных школ; школы подготовки, введенные *даймё* для высших чиновников феодальных областей, давали всего лишь формальное натаскивание. С конца 1700-х гг. возникало много новых школ различного уровня; однако рост массового образования сопровождался интеллектуальной стагнацией. Попытка в 1790-е гг. ввести экзаменационную систему в китайском стиле привела всего лишь к формализации того, что требовалось учить наизусть.

В целом именно эти новейшие типы школ, по-прежнему сосредоточенные в небольшом количестве мест, были интеллектуально творческими. Движение «национального учения» в середине и в конце 1700-х гг., а также торговая академия в Осаке вместе с несколькими ее ответвлениями в виде школ «голландского учения» представляли собой небольшой ряд учреждений, но в них интеллектуальная деятельность велась гораздо активнее, чем в неоконфуцианских самурайских школах, буддийских школах и школах *даймё*, которые стали широко доступными около 1800 г. Когда в Японии появились университеты европейского образца, повторилась все та же модель: ранние поколения при наличии всего нескольких ключевых центров являются эпохой величайшего философского творчества.

### **Ислам: стагнация и утрата центра Внимания**

В исламском и христианском мире философия развивается по сходной модели: условия роста творчества сменяются условиями стагнации. Как мы уже отметили, различия между двумя этими регионами имели лишь количественный характер; правда, такие различия могли накапливаться и становиться принципиальными.

В самый ранний период существования Исламской империи основные центры философии были рассредоточены: Джундишапур в юго-западной Персии, куда переместилась языческая афинская школа после ее закрытия в 529 г.; Антиохия, наследница александрийской школы после 718 г. и до перемещения около 850 г. в Харран в северной Сирии, где также существовала сабейская школа почитателей звезд; и несторианская школа в сирийском Нисибисе [Nakosteen, 1964, p. 16-19; Watt, 1985, p. 37-39; см. карту к гл. 8]. Эти школы сохраняли античный культурный капитал, но не славились своими новшествами. Только когда ученых из данных школ собрали в Багдаде для выполнения инициированного халифом переводческого проекта и под покровительство других лиц, была достигнута необходимая для творчества плотность сети. В течение великого творческого периода исламской интеллектуальной жизни с 800 по 1000 г. почти все интеллектуалы находились в Багдаде и в портовом городе Басра на триста миль ниже по Евфрату. Данная сеть была замкнутой, с весьма активными перемещениями интеллектуалов между этими двумя городами.

Багдад и Басра обеспечивали необходимое для творчества совмещение центрального фокуса внимания с многообразными <организационными> основами интеллектуальных фракций. Эти основы включали двор халифа, а также различных аристократических покровителей, поддерживавших группы, занятые подбором библиотек, переводом иноземных текстов и организацией благотворительных больниц, где велось обучение медицине и давалось связанное с нею греческое образование. В области «древнего учения» работали соперничавшие группы переводчиков: линия Джундишапура, представленная Хунайном, теперь обосо-

вавшая в Доме Мудрости, а также почитатели звезд из Харрана, такие как семья Сабита ибн Курра. Под мусульманским покровительством в данном культурном центре (Багдад — Басра) пересекались христиане-несторианцы, приверженцы сабаизма <культы небесных светил>, зороастрийцы и индуисты; в Багдаде в центре этих сетей появились первые великие мусульманские философы — ал-Кинди и ал-Фараби. Для философского творчества в области «исламских наук» первоначально центром была Басра; именно в ее мечетях формировались сообщества рациональных богословов, включая мутазилитов и ашаритов; Басра также стала пристанищем тайного общества «Братства Чистоты». Эти сети имели ответвления и в Багдаде, в орбите греческой *фалсафа*. Ранние суфии, хотя и были рассредоточенной группой скитальцев, также обладали в Багдаде наибольшим влиянием; здесь жили их самые знаменитые ранние представители — ал-Бистами, ал-Джунайд и ал-Халладж.

Другим важным ингредиентом на интеллектуальной сцене являлись линии преемственности преподавателей юриспруденции (правоведческие «школы» в метафорическом, но не институциональном смысле). Первоначально они опирались на местные <организационные> основы: Малик, и его последователи в Медине, аш-Шафий в Египте, Абу Ханифа в Куфе и Багдаде, представители других стилей толкования закона в Сирии, Персии и во многих иных местах [Lapidus. 1988, р. 164-165]. Эти правоведческие секты получили широкое распространение; подсчитано, что около 800 г. н. э. их было приблизительно 500 [Makdisi, 1981, р. 9]. Начиная примерно с 900 и по 1000 г. лидерство удерживали четыре или пять школ; к 1100-м гг. принятие позиции одной из четырех школ стало критерием правоверности мусульманина. Школы закона в большей или меньшей степени способствовали децентрализации, даже когда отсеялось всего несколько линий преемственности. В творческий период развития философии именно ханбалиты наиболее активно действовали в качестве основанной на Писании антирационалистической оппозиции. Первоначально традиционалистская линия преемственности концентрировалась в Багдаде и при самом непосредственном контакте с рациональными богословами.

Ядро этих состязавшихся фракций располагалось в Багдаде с «филиалами» в Басре. Происходившие время от времени яростные конфликты между этими группами не угрожали объемлющей сетевой структуре до тех пор, пока не затрагивались общие условия ее существования. Однако по мере утраты Багдадским халифатом политической власти, уменьшалось его значение в качестве покровителя интеллектуальной жизни и соответственно начал исчезать тот центральный фокус внимания, в котором сети могли бы противостоять друг другу. На некоторое время стал значим Нишапур, в Восточной Персии далеко за Каспийским морем (в двух месяцах пути от Багдада), но главным образом в сфере богословских штудий; с 900 и примерно до 1100 г. он являлся главным центром ашаритов. Некоторое время поддерживалась какая-то сетевая связь



между Нишапуром и Багдадом; ал-Газали, а также ряд его учителей вели активную деятельность в обоих городах. В этот период интеллектуальная жизнь оказалась рассредоточенной; после 1100 г. даже Нишапур более не поддерживал какой-либо центральный фокус внимания среди богословов, которые находились теперь в Исфахане, Кирмане, Дамаске, Иерусалиме и во многих других местах [Watt, 1985, p. 92].

*Медресе*, после 1050 г. появлявшиеся в каждом городе, еще больше усиливали это рассредоточение. Состязание фракций суннитов и шиитов служило мотивом для многочисленных пожертвований на создание школ. Однако фракции институционально не пересекались; были особые *медресы* для каждой из сект. Кроме того, они оставались небольшими: как правило, в каждом таком заведении примерно от 10 до 20 человек обучались на пожертвования у единственного преподавателя, хотя в некоторых из больших колледжей насчитывалось до 75 учащихся [Nakosteen, 1964, p. 42-44, 49-50; Makdisi, 1981, p. 31]. В большинстве случаев *медресы* четырех правоведческих школ располагались в пределах одного архитектурного комплекса. При этом большие факультеты с внутренней дифференциацией так и не возникли. Расширение суфийских орденов в тот период также способствовало рассредоточению; отдельные ордена господствовали в отдаленных регионах, таких как Анатолия, Трансоксания, Северная Африка и Индия, а также в Персии и на Среднем Востоке (см. рис. 8.3 и ключ к нему). Между состязавшимися группами вновь имелось всего несколько институциональных точек пересечения. Суфийские ордена в основном опирались на мирян, и, таким образом, участие в ордене было совместимо с другими занятиями. Суфизм постепенно проникал в *медресы*, что ослабляло его мистицизм и подчиняло традиционализму и закону. В конечном итоге *медресы* стали вырабатывать социальный тип, весьма сходный с конфуцианским сословием джентри, представители которого ориентировались на административную карьеру и собственность, но хранили остатки даосского мистицизма для своей частной жизни.

Испанский эпизод, на время прервавший позднюю мусульманскую стагнацию, повторяет в сжатом виде раннюю творческую структуру. Кордова и Толедо обеспечивали единый фокус интеллектуального внимания для взаимосвязанных сетей. Кордова как центр западного халифата вмещала правоведческие, богословские и светские придворные сети, характерные для Багдада в более ранний период. Это равновесие существовало относительно недолго. Не позднее чем в 950 г. халиф Кордовы привез обширную библиотеку с Востока, соревнуясь с восточным халифатом за престиж считаться образовательным центром; он также оказывал покровительство иудейским ученым, что играло роль космополитического противовеса мусульманским религиозным фракциям. Стан консерватизма был в равной степени усилен; право монополизировали маликиты, наиболее буквалистская и настроенная против новшеств школа закона, которая даже была против такого института, как *вакф*, используемого на Востоке для обеспечения

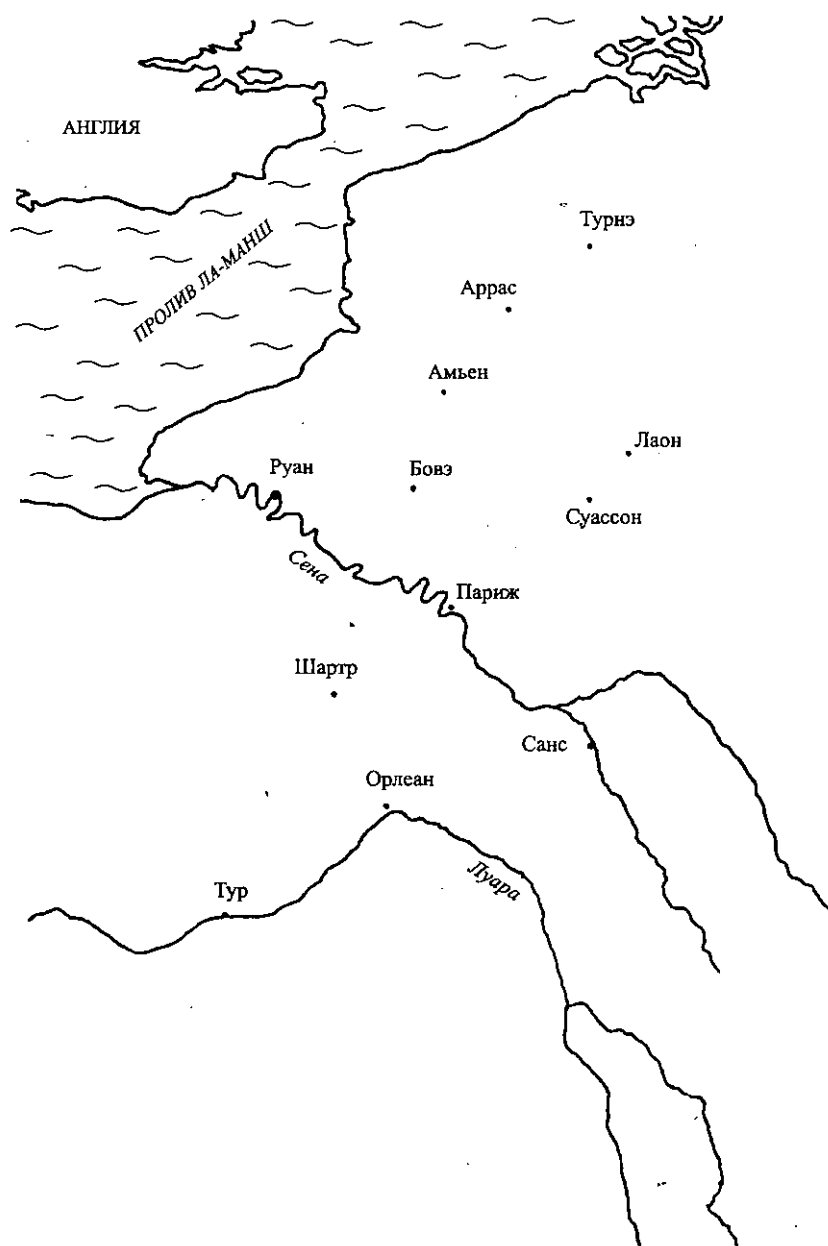
*медресе* [Makdisi, 1981, p. 238]. Политика колебалась между про- и антисекуляристским образованием. На протяжении нескольких поколений после 1050 г. данное равновесное противостояние сетей выплескивалось в творчество. Увеличению плотности сети способствовало то, что Толедо был местом пересечения христианских переводчиков, иудейских религиозных интеллектуалов и арабских ученых. Христианская Реконкиста, в результате которой этот великий город в 1085 г. отвоевали у арабов, вначале повышала плюралистичность сетей, а не разрушала их. Мы обнаруживаем, что интеллектуалы всех трех вер стимулировали деятельность друг друга, перемещаясь между этими двумя основными узлами — Толедо и Кордовы. Данные сети подпитывались остальными городами с их школами: Алмерия, Севилья, Гранада, Луцена—все они располагались южнее, недалеко от Кордовы. После 1200 г. данная структура была утрачена. В 1236 г. Кордова покорилась христианам; иудейско-арабские сети больше не были связаны между собой; переводчики переселились в Италию<sup>^</sup> После исчезновения структурных основ испанский золотой век завершился.

Какой тип стагнации характерен для позднего периода ислама? В некоторых аспектах произошла потеря культурного капитала (стагнация А). Великое достижение Ибн Рушда — освобождение Аристотеля от неоплатонизма, — а также собственная конструктивная философия остались большей частью неизвестны на Востоке [Fakhry, 1983, p. 275]. Рациональное богословие мутазитов также было вытеснено. Если имело место преклонение перед классикой (стагнация В), оно касалось, прежде всего, исламских религиозных текстов и лишь узкого аспекта философии — изучения логики, используемой в *медресе* в качестве подготовительного курса для овладения правовой аргументацией. Даже в этой области происходили определенные изменения по мере добавления комментариев и метакомментариев к совокупности текстов, которые следовало освоить учащимся. Большинство историков едины в мнении, что эти комментарии неоригинальны и педантичны. Возможно, однако, как утверждает Маршалл Ходжсон, они просто не привлекли особого внимания западных ученых, тогда как внутри этих текстов сокрыты свои технические достижения. Около 1450 г. в Ширазе (Персия) ад-Даввани включил в свой метакомментарий к школьной логике решение парадокса лжеца, которое предвосхищает расселовскую теорию типов [Hodgson. 1974, vol. 2, p. 472]; по-видимому, были и другие достижения такого рода. Однако, нет сомнения в том, что была по крайней мере стагнация (С) — технические тонкости, ставшие слишком утонченными для привлечения внимания более широкой публики. Ад-Даввани обрел репутацию в основном как религиозный моралист, тогда как его творческая деятельность в технической сфере <логики> почти не нашла последователей. В данной социальной организации интеллектуального мира всплески блестящих достижений не получили отклика; кажущаяся стагнация технической утонченности вела к реальной стагнации классицизма и утрате достижений прошлого.

### **Центр и дезинтеграция В христианском мире**

Мы можем проследить основные этапы построения центрального фокуса интеллектуальной жизни в европейском христианском мире. Нет никакой изначально «врожденной» притягательности Парижа. В период Каролингов центры сети находились гораздо восточнее: при дворах императора в Фульде и Палатине, а также при дворе в Лаоне. Около 1000 г. активно работали школы Италии, хотя их наиболее знаменитые представители переместились на север. Ранний диалектик Ансельм из Бисата странствовал из Пармы в Майне, а Лафранк — из Болоньи в Бек. Росцелин учил в Компьене, Лоше, Туре на Нижней Луаре, в Безансоне недалеко от Альп [Gilson, 1944, p. 233-234]. Абельяр прославился своими путешествиями примерно в 1100-1140 гг., но в этот период сеть была ограничена северной Францией, так что он все больше времени проводил в Париже. Для нескольких поколений в 1100-е гг. Шартр являлся конкурирующим центром, но его сеть к концу столетия переместилась в Париж. Преимущество Парижа заключалось именно в том, что он обеспечивал многообразные основы для интеллектуальной жизни в одном и том же небольшом пространстве. Они включали соперничавшие церковные ведомства, аббатства, покровительство монархии, а затем и патронаж со стороны папства [Ferruolo, 1985, p. 16-17]. Италия, несмотря на свое лидерство в плане сохранения классического образования, а затем накопления переводов с арабского, становилась периферией по отношению к парижской сети. Учителя из Бека, Лаона, Шартра и Тура привлекали наибольшее внимание, собираясь именно в Париже. К 1200 г. это пересечение способствовало организации университета.

Расцвет творчества с 1230 примерно до 1369 г. был периодом оптимальных внешних условий. Париж обеспечивал фокус внимания, но при этом данный центр был уравновешен и подпитывался другими университетами и школами, связанными с ним мигрирующими преподавателями и студентами. Особенно значимого обмена учителями между университетами Парижа и Оксфорда не происходило; благодаря политическому значению для папства Французского и Английского королевств оба университета обладали редкой привилегией иметь факультет теологии. Кельнский университет с его доминиканским центром учения был третьим ответвлением, имевшим сильные сетевые связи с Парижем. Для поколения начала 1300-х гг. четвертым центром стал папский двор в Авиньоне, однако он был полон ученых, тесно связанных с Парижем и Оксфордом. Наиболее творческие философы (как мы видим на рис. 9.3-9.6), находились именно в географически перекрывающихся областях и принадлежали сразу нескольким основным центрам; Гроссетест, Роджер Бэкон, Альберт Великий, Оккам, Экхарт работали в двух центрах, Скот — в трех. Эти фигуры как бы впитывали в себя интеллектуальные представления пересекающихся сетевых центров.



Карта 9.1. Церковные школы северной Франции, 1100 г.  
[Southern, 1995, p. xix]

Вместе с тем данные центры предоставляли множество оснований для разделения на фракции. Соперничали ордены францисканцев и доминиканцев; в наиболее могущественных орденах возникали внутренние организационные конфликты; светские теологи завидовали привилегиям орденов в университетах; между теологическим факультетом и факультетом искусств велась борьба за контроль и автономию. Конфликты возникали по разным основаниям. Появившись в 1220-е гг., два великих ордена к 1231 г. претендовали на две теологические кафедры в Париже. В 1255 г. светские преподаватели теологии попытались добиться запрета на чтение лекций в Париже монахами нищенствующих орденов; только благодаря вмешательству папы в 1257 г. Бонавентура и Аквинат были утверждены на своих кафедрах, причем последний занял место в сопровождении вооруженной охраны для защиты от светских теологов [Gilson, 1944, p. 438; Human and Walsh, 1983, p. 505]. Именно в такой обстановке Парижа 1270-х гг. светский теолог Генрих из Гента атаковал Фому Аквинского, а Аквинат выступал против притязаний магистров искусств на независимость от теологической ортодоксии. Около 1315 г. глава университета Генрих Гарклэй критиковал доминиканцев за их попытки преподавать в Оксфорде, не получив здесь степени магистра искусств [Gilson, 1944, p. 632]; вскоре после этого Вильям Оккам, (вероятно) студент Гарклэя, подверг критике реализм теологической философии, который к этому времени стал официальным учением орденов. Такого рода влияния внешних основ на фракционную борьбу внутри университета обеспечивали часть энергии интеллектуального творчества.

Внутренняя дифференциация университета и автономное пространство интеллектуальной борьбы в нем были двумя важными ингредиентами творчества. Однако эти компоненты становились эффективными только в сочетании с централизацией, сводившей все сети воедино. Для развития философии ключевым фактором стал университет, в структуре которого ведущее место занимал высший факультет теологии. Париж не являлся единственным местом, где формировалась университетская корпорация. Преподаватели и студенты правоведения создали свои гильдии в Болонье примерно к 1100 г. В конце 1100-х гг. параллельно с парижским росли также университеты в Оксфорде, Монпелье и Салерно, причем в двух последних преобладала медицина. За исключением Оксфорда, ставшего своего рода сетевым спутником при парижской метрополии, остальные университеты в этот период не оказывали почти никакого влияния на мир философии. То же самое происходило и в 1200-е гг., когда формировались университеты в Неаполе и Падуе (наряду с несколькими меньшими) в Италии; Саламанкский и Вальядолидский (вновь наряду с меньшими) в Испании; Кембридж в Англии; Тулузский, Анжерский и Орлеанский в самой Франции. Многие школы меньшего масштаба, специализировавшиеся в области права, даже не имели факультета искусств [Cobban, 1988, p. 3]. Что же касается философии, другие университеты действовали в лучшем случае как источники, подпитывающие высшие штудии в Париже.

После 1300 г. ситуация начала изменяться. На рис. 9.5 и 9.6 мы видим рассредоточение интеллектуальной жизни во многих местах, как внутри, так и вне университетов. Особенно в конце 1300-х и в 1400-х гг. мы обнаруживаем независимых мистиков в Германии и Нидерландах, гуманистов в Италии, иудаистов в южной Франции и Италии и аверроистов на медицинских и юридических факультетах в Италии, куда философия раньше почти не проникала; в университетах Германии значительную роль играли номиналисты. После 1350 г. Оксфорд больше не занимал выдающегося положения, а парижские сети угасали.

Упадок абстрактной философии начался не из-за упадка самих университетов. Напротив, университетская система в целом переживала период ускоренного роста (см. табл. 9.1). К концу 1200-х гг. существовало 18 университетов, 12 из них выделялись своими размерами и значимостью. К 1400 г. существовало 34 университета, 18 из них выдающиеся; к 1500 г. — 56. Еще больше университетов было основано, но многие из них не оправдали ожиданий и были закрыты. Количество таких провалов росло в течение столетий; между 1300 и 1500 гг. около половины университетов прекратили существование<sup>19</sup>. Рынок свидетельств об образовании расширился взрывным образом, одновременно переполняясь, так что возрастал риск провала университета или утраты им прежнего престижа.

Многие университеты продолжали существовать, но уменьшались по числу студентов. Парижский университет в период своего расцвета около 1280-1300 гг. имел примерно от 6 000 до 7 000 студентов; в течение 1300-х гг. их количество начало сокращаться и к 1450 г. упало ниже 3 000. В начале 1200-х гг. Болонский университет конкурировал по размеру с Парижским, но затем остался позади. В 1200-х гг. Оксфорд, по-видимому, насчитывал максимальное количество — 3 000 студентов; по оценкам, в 1315 г. было примерно 1 500 студентов и менее 1 000 — в 1438 г.; к 1500-10-м гг. ежегодная потеря составляла 124 человека. Тулузский университет в период своего расцвета, возможно, имел 2 000 студентов; в 1387 г. количество студентов и преподавателей упало до 1 380, а к 1400-м гг. их стало менее 1 000. В 1390-е гг. в Авиньонском (основанном в 1303 г.) и Орлеанском университетах обучалось от 800 до 1 000 человек (в основном, изучавших право); эти показатели резко уменьшились в следующем столетии. Более мелкие французские и итальянские университеты в лучшие годы насчитывали не более чем несколько сотен человек и часто закрывались из-за отсутствия студентов.

<sup>19</sup> Уровень неудач (закрытия недавно основанных университетов), характерный для 1200-х гг., существенно поднялся в 1290-е гг.; до этого момента успех новых университетов был достаточно высок. С учетом количества «университетов на бумаге», которые получали разрешение (хартию) на создание, но не существовали в реальности, подсчитанный уровень неудач в 10-15% для 1400-х гг., вероятно, является слишком низким; см.: [Rashdall, 1936, vol. 2, p. 325-331]. Данные о количестве учащихся приводятся по работам: [Rashdall, 1936, vol. 2, p. 149, 171, 178-191; Stone, 1974b, p. 91; Simon, 1966, p. 245].

Распространение университетов шло особенно быстро в Италии и Испании, и здесь количество неудач было максимальным. В Италии в течение 1300-1400-х гг. имел место сокрушительный уровень провалов в 80%. Во Франции также предпринималось множество попыток основания университетов; доля неудач при этом в 1400-е гг. достигла, по меньшей мере, 78%. Экспансия университетской системы в Германии, а также в центральных и наиболее северных районах Европы шла успешнее<sup>20</sup>. Здесь была меньше первоначальная конкуренция за студентов. Первый университет в этом регионе был основан в Праге в 1347 г.; он успешно существовал с 1 500 студентами до начала 1400-х гг. Университеты Вены, Кельна и Лейпцига последовательно добивались лидерства, насчитывая до 1000 студентов в некоторые периоды 1400-х гг. Более мелкие университеты Германии имели от 80 до 400 студентов, достигнув пика около 1450-1489 гг., а затем число учащихся в них сокращалось.

Можно было бы ожидать, что этот институциональный рост будет связан с творчеством, но случилось прямо противоположное. Значимые сети не поддерживались; единый фокус внимания был утерян. Ни один из новых университетов не сумел приобрести ничего похожего на ту притягательную силу, которой некогда располагал университет в Париже. Не возникло структуры, внутри которой — в некотором центре — пересекаются многообразные основы, обеспечивающие фракционность; вместо этого сама фракционность стала географически локализованной. Интеллектуальные границы укреплялись; конфликт больше не вызывал творческих перегруппировок, но просто приводил к привычному возобновлению разделяющих фракции линий. Отчасти ответственным за это был упадок интернационализма прежних центров периода высокого Средневековья, вызванный внешними политическими силами. Уже в 1303 г. французский король оказывал давление на парижских теологов, чтобы они поддерживали его в конфликте с папой; те иноземные ученые, которые отказались сделать это, включая Дунса Скота, временно покинули Париж [Gilson, 1944, p. 710-711]. Ученые все больше склонялись к тому, чтобы оставаться дома. Теперь уже англо-французские войны ограничивали возможности для англичан учиться или преподавать во Франции, и наоборот. Этот национализм был новым явлением, поскольку прежние войны не разрушали единство христианского мира. Институты религиозного образования лишились своей роли нейтрального места встречи именно вследствие начавшихся попыток правителей контролировать весьма разросшуюся к тому времени церковную бюрократию. Папство, отвечая на проявленную где-либо непочтительность, выдавало лицензии университетам в других городах; напри-

<sup>20</sup> Военная и политическая борьба между папой и императором на протяжении 1200-х гг., вероятно, объясняет, почему в этот период здесь официально не основывались университеты. В конце концов, к 1340-м гг. притязания императора на Италию потерпели неудачу, ослабело и папство. Вскоре после этого был основан Пражский университет, получивший две хартии — и от императора и от папы.

Таблица 9.1. Случаи основания и неудач университетов, 1000-1600 гг.

| Всего<br>за столетие                                                 | Италия                          | Франция                       | Англия                   | Германская<br>империя,<br>Скандинавия,<br>Нидерланды | Иберия<br>(Испания и<br>Португалия) |
|----------------------------------------------------------------------|---------------------------------|-------------------------------|--------------------------|------------------------------------------------------|-------------------------------------|
| <b>1000-е гг.</b><br>F = 1<br>f' = 0<br>T = 1M                       | F = 1                           |                               |                          |                                                      |                                     |
| <b>1100-е гг.</b><br>F = 6<br>f' = 17%<br>T = 5M + 1m                | F = 3<br>f = 1<br>T = 2M + 1m   | F = 2<br>T = 2M               | F = 1<br>T = 1M          |                                                      |                                     |
| <b>1200-е гг.</b><br>F = 19<br>f' = 37%<br>T = 12M + 6m              | F = 8<br>f = 3<br>T = 4M + 4m   | F = 5<br>f = 2<br>T = 4M + 1m | F = 1<br>T = 2M          |                                                      | F = 5<br>f = 2<br>T = 2M + 1m       |
| <b>1300-е гг.</b><br>F = 34<br>f' = 47%<br>T = 18M + 14m             | F = 15<br>f = 12<br>T = 4M + 7m | F = 5<br>f = 1<br>T = 5M + 4m | F = 1<br>f = 1<br>T = 2M | F = 10<br>f = 2<br>T = 6M + 2m                       | F = 3<br>T = 2M + 3m                |
| <b>1400-е гг.</b><br>F = 41<br>f <sup>a</sup> = 48%<br>T = 22M + 34m | F = 5<br>f = 4<br>T = 5M + 7m   | F = 9<br>f = 7<br>T = 5M + 6m | F = 3<br>T = 2M + 3m     | F = 15<br>f = 4<br>T = 8M + 11m                      | F = 9<br>f = 5<br>T = 2M + 7m       |
| <b>1500-е гг.</b><br>F = 54<br>f' = 31%<br>T = 23M + 70m             | F = 5<br>f = 2<br>T = 4M + 11m  | F = 4<br>f = 1<br>T = 4M + 9m | F = 2<br>T = 3M + 4m     | F = 18<br>f = 2<br>T = 9M + 26m                      | F = 25<br>f = 12<br>T = 3M + 20m    |
| <b>Всего за<br/>1000–1600-е гг.</b><br>F = 155<br>f' = 39%           | F = 37<br>f' = 60%              | F = 25<br>f' = 44%            | F = 8<br>f' = 13%        | F = 43<br>f' = 19%                                   | F = 42<br>f' = 45%                  |

Обозначения: F — количество университетов, основанных в данный период; f — число неудач и F (университет основан, но вскоре закрыт); f' — доля неудач в процентах; T — всего университетов к концу столетия: выдающихся (M — major) и рядовых (m — minor).

f — включает «университеты на бумаге», имевшие требуемые по закону документы, но никогда в действительности не существовавшие. Рашдаль приводит список из десяти таких университетов, в основном 1300-х гг., и замечает, что для 1400-х гг. этот список, вероятно, весьма неполон. Так что данный уровень неудач, по-видимому, занижен на 10-15% [Rashdall, 1936, vol. II, p. 325-331].

Источники: [Collins, 1981, p. 517; Rashdall, 1936; Shepherd, 1964, № 100; *The Cambridge Modern History Atlas*, 1912, map 9; Kagan (Stone, 1974, p. 355-405)].



мер, в 1316 г. папа выдал лицензию на право преподавания теологии Тулузскому университету, разрушив монополию парижских теологов во Франции. В 1359 г. было разрешено открыть теологический факультет в новом университете Флоренции, хотя вскоре он был закрыт из-за недостатка студентов. В 1364 г. в знаменитом правоведческом университете Болоньи был, наконец, разрешен теологический факультет [Cobban, 1988, p. 144]. Раскол папства (причем конкурирующие папы появлялись почти каждый год в период с 1378 по 1449 г.), способствовал еще большему росту попыток основания университетов и усилению конкуренции.

Национализм и локальная фракционность превращались в самоусиливающуюся спираль. Раньше парижские магистры имели право, гарантированное папой, преподавать во всех университетах без сдачи повторных экзаменов; теперь университеты Оксфорда и Монпелье уже не признавали такого права. Университеты к тому времени, как правило, начали отмежевываться друг от друга в соответствии с разделительными линиями между интеллектуальными фракциями [de Wulf, 1937-1947, vol. 3, p. 50-196]. В ряд сильных номиналистских университетов входил Венский (основанный в 1365 г.), в учебных программах которого присутствовали в качестве обязательных только номиналистские тексты, Гейдельбергский (основанный в 1386 г.), Эрфуртский (1392 г.), Краковский (1397 г.) и Лейпцигский (1409 г.). Кельн, где в 1388 г. прежняя доминиканская школа была заменена присваивающим степень университетом, был цитаделью томизма. В Лувенском университете, основанном около 1425 г., уставы запрещали обучение идеям «номиналистов», включая Оккама и Буридана. Номиналистов периодически изгоняли; они оставили Париж в 1407 и вернулись в 1437 г. после того, как город был вновь захвачен англичанами; в 1474 г. Людовик XI запретил номинализм, хоть в 1481 г. и отменил данный эдикт. Напротив, Оксфорд стал твердо номиналистским. Ордены, некогда являвшиеся центрами творчества, к тому времени застыли в своих официальных доктринах. Доминиканцы, сделавшие томизм обязательным в 1309 г., все более вытеснялись из Англии усилиями францисканцев. Жизнь для доминиканцев на европейском континенте также перестала быть легкой: в результате перипетий Столетней войны они покинули Париж в 1387 г., затем вернулись в 1403 г. Цитаделью томизма в первую очередь стали университеты Испании, где Контрреформация в конце концов сказала свое веское слово и томизм стал почти символом веры, направленным против еретиков; иначе говоря, он стал проклятием для протестантов.

Университеты в этот период превратились в интеллектуальные крепости. Изменение происходило не через внутреннее порождение творчества, но только вследствие бури, настигавшей университет, когда изменялись в внешние политические условия. Сами ярлыки «номиналист», «реалист», «скотист» теперь укрепились по сравнению с начальным состоянием соответствующих движений и превратились в боевые кличи.

Гуманисты, которые рассматривали всех «школяров» в качестве мишени для своей сатиры, не привели к высвобождению <из данных структурных условий стагнации>, но всего лишь добавили еще одну фракцию. Гуманизм представлял собой симптом кризиса как результата децентрализации и фрагментации пространства внимания. Не гуманисты начали критику схоластики; она уже началась изнутри. Гуманизм и приток текстов с Востока также не стали вторгающимся в историю *deus ex machina*, будто бы появившимся после падения Византии для возобновления интеллектуальной жизни и развития ее в некоем новом направлении. Еще со времен крестовых походов существовало множество контактов с Византией; но в ней не было интеллектуальной жизни\*, а европейские христианские мыслители не нуждались в заимствованных текстах для создания своей собственной философии. Существовала некая структурная причина того, что после утраты университетами фокуса внимания интеллектуалы начали искать новые идейные источники для заимствований и что именно те, кто искал наиболее энергично, захватили основу конкуренции в качестве «интеллектуалов-придворных». И как только пространство внимания в большей степени начало определяться заимствованием, а не самобытным творчеством, философия пошла по накатанному пути. Переход от плотных творческих сетей высокого Средневековья к рассредоточенным и расколотым сетям периода Возрождения является типичным для поколений тех, кто заимствует идеи; источником тяги к заимствованиям стал кризис периода успешного расширения университетов.

### **Академизация как обоюдоострый меч**

Мы столкнулись с тревожным парадоксом. Школы обеспечивают материальную основу и обособление от обыденных представлений, что позволяет интеллектуалам отстаивать собственные идеи. Однако школы также являются средоточием рутины и педантизма. Развивается формализм ради формализма; тексты заучиваются наизусть и покрываются все новыми комментариями; по мере своего уточнения позиции становятся все более узкими и тривиальными. Мы видим это в христианских университетах после 1300 г. В данный период даже резкое увеличение числа университетов не вдохнуло новой жизни в образование. Исламские *медресе* были схоластичными с самого начала; их распространение порождало активность только в форме нагромождения комментариев и метакомментариев поверх традиционных текстов. Матхи соперничавших индуистских орденов также были большей частью схоластичными, сектантскими и догматичными. В период греко-римской античности уровень поддержки формального об-

\* По-видимому, автор имеет в виду действительный кризис и упадок интеллектуальной жизни Византии XII-XV вв.

разования также не коррелирует с периодами творчества; муниципальные школы 250-500 гг. н. э., с их высокими жалованиями для преподавателей и представлением соперничавших философских направлений лишь повторяли традиционные позиции в виде набора риторических форм. В центре большинства данных образовательных систем были диалектика и искусство спора, а не продвижение новшеств. Само состязание становилось некой статичной формой подготовки и представления материала.

Ни *медресе*, ни греческие школы не были университетами в европейском смысле. Ближе всего к этой структуре подошли академические учреждения Китая. Императорский университет в эпоху Хань, в особенности после своего расширения при Тан и последующих династиях, обладал факультетами с внутренним делением и готовил для получения ряда академических степеней. Он был вовлечен примерно в такую же динамику распространения образовательных свидетельств для бюрократической карьеры, которую мы находим в средневековом христианском мире, когда университеты готовили студентов для службы в папской администрации. Однако периоды процветания университетов, как правило, становятся периодами наибольшей интеллектуальной стагнации. Период максимальной численности студентов в эпоху Хань был временем формализации конфуцианства и превращения его в основанную на канонических текстах ортодоксию; гигантская экзаменационная система эпохи Мин укрепляла неоконфуцианство, представляя это учение в форме бесконечного набора стандартных упражнений. Сходным образом буддийская интеллектуальная жизнь подавлялось в период поздней династии Тан, когда правительство требовало сдачи формальных экзаменов для получения разрешения на то, чтобы стать монахом.

Общая направленность школ, с их формальными учебными программами и экзаменами, является консервативной. Тем не менее иногда школы становятся центром творчества. Мы обнаруживаем это в Афинах и в Александрии, когда впервые было институализировано формальное школьное образование; существовали и более поздние моменты подъема, особенно в Александрии. В Китае творческий период неоконфуцианства связан с развитием частных школ и движением в поддержку реформирования университета и системы официальных экзаменов. В Японии на первые три поколения неоконфуцианских школ пришелся расцвет философских новшеств, который прекратился после значительного увеличения количества школ в поздний период Токугава. Формирование европейских школ в 1100-е гг. явилось средой для развития творчества; в следующем столетии процесс формализации в университете — накопление авторитетных положений и доказательств, известное как «схоластика», — стал двигателем развития философии на высоком уровне. Только в исламских *медресе* оказалась пропущена творческая фаза; но даже здесь можно указать на утонченную деструкцию философии, осуществленную ал-Газали в блестящей багдадской *медресе*, которая содержалась государством, причем в первом поколении основателей этой школы.

Академизация является обоюдоострым мечом. Материальная основа, которую школы обеспечивают для интеллектуальной жизни, может оказывать как положительное, так и отрицательное влияние на поддержку творчества. Всегда присутствуют тенденции заучивать наизусть, развивать узкую технику, поддерживать рутину упражнений и экзаменов. Когда эти тенденции захлестывает и перекрывает поток энергий, направленный на создание новых карьерных путей и перестройку интеллектуального пространства, появляются творческие прорывы в царство высших абстракций. Творчество существует лишь тогда, когда поддерживается тонкий баланс между фракциями, пересекающимися в едином фокусе внимания. Разрушая данное равновесие или устраняя фокус внимания, можно остаться с материальными институтами и большим количеством интеллектуалов, но погрузиться в схоластическую рутину. Вместе с ней приходит стагнация в форме преклонения перед классикой и стагнация технических тонкостей, а в конце концов складывается атмосфера, в которой высшие творческие достижения могут быть даже забыты. Стагнация во всех своих формах представляет собой опасную сторону академического успеха.

### **Кода: интеллектуальная деморализация конца XX Века**

*De te fabula narratur\**. В последние десятилетия мы видим вокруг себя именно громадное расширение культурного производства. Ежегодно издается более 1 миллиона публикаций по естествознанию, более 100 000 — в сфере социальных исследований и сравнимое количество — в области гуманитарных наук [Price, 1986, p. 266]. Воспринимать мир как текст — не такое уж и неточное представление; возможно, так следует описывать не весь мир, но жизненную позицию интеллектуалов: мы почти буквально погребены в научных статьях. Когда растет общий объем интеллектуальной продукции, вознаграждение среднего индивида падает, по крайней мере чисто интеллектуальное вознаграждение в виде признания идей и созерцания их влияния на других. В таких обстоятельствах не удивляет появление в интеллектуальном сообществе пессимизма и сомнений в собственной значимости.

Какой же из трех типов стагнации представляем мы? Потеря культурного капитала (стагнация А), конечно, присутствует в форме неспособности сегодняшних интеллектуалов конструктивно разрабатывать достижения предшественников. Одновременно существует культ классики (стагнация В): гипертрофия исторического подхода и сегодняшняя схоластика примечаний и сносок, когда *написание* интеллектуальной истории ценится выше, чем ее *создание*. У нас также есть стагнация (С) в форме технической утонченности; приведем только не-

\* Сказка сказывается и о тебе (лат.).

сколько примеров: доведенные до крайней остроты уточнения и формализмы логической и лингвистической философии полным ходом разрабатывались в небольших специализированных нишах; точно также во всех фракциях интеллектуального мира мы сегодня обнаруживаем преобладание эзотерики, понятийных тонкостей и внутригрупповых словарей, недоступных пониманию окружающих. Как и во времена номиналистов и других схоластов 1300-1400-х гг., сегодняшняя изощренность интеллектуальной техники иногда предлагает высокие прозрения в соответствующих узких областях, но оказывается слишком утонченной, чтобы по-настоящему распространяться за пределы этих сфер.

И в наши дни, как и в конце средневекового христианского мира, все три типа стагнации существуют и взаимодействуют. Внутренняя причина не сводится к чьей-либо частной неудаче или качеству наших идей, но связана со структурой интеллектуальных сообществ и их материальных основ. «Темные века» в истории мысли не следуют в обязательном порядке за материальным упадком, но могут начинаться во времена материального изобилия; главной причиной является сверхизобилие и рассредоточение материальных средств интеллектуального производства.

С 1950 г. произошли огромное расширение и значительная децентрализация академического мира. В Соединенных Штатах, где этот процесс начался раньше, чем в других развитых странах, насчитывается более 3 000 колледжей и университетов, и все они участвуют в гонке за привлечение интеллектуального внимания. В период после 1950 г. подобное расширение произошло во Франции, Германии, Великобритании, Италии, Японии и далее распространилось по всему остальному миру, что одновременно вело к децентрализации. Образование всегда было своего рода валютой, контролирующей возможности трудоустройства; теперь оно расширяется самостоятельно через взаимодействие инфляции образовательных свидетельств, подвижной конкуренцией за получение более высокой подготовки, с возникающим в результате такой инфляции ростом требований к дипломам при трудоустройстве. После насыщения и обесценения образования очередного уровня над ним надстраиваются рынки более высоких уровней образовательных свидетельств. Отношения между предложением и спросом в сфере образования — круговые, и они работают по принципу самоусиления: спираль раскручивается, а конца этому не видно [Collins, 1979; Ramirez and Boli-Bennet, 1982; Bourdieu, 1988].

Производство академических интеллектуалов находится на гребне этой волны инфляции свидетельств. По мере роста спроса на сертификаты об образовании увеличивается количество обладателей высших дипломов, обучающихся тех, кто находится на ступень ниже, т. е. происходит взрывной рост числа докторов философии (Ph. D's). А поскольку эти ученые борются за академические должности, повышая свою репутацию как авторов публикаций, объемы научной продукции следуют по тому же инфляционному пути, что и состязание за более

низкие академические степени, и, таким образом, над расширением высшего образования складывается рынок следующего уровня («метарынок»).

Аналогичные процессы происходят на коммерческих рынках популярной культуры. В этой атмосфере надстраивающихся арен культурного производства, которые в виде пирамиды громоздятся друг над другом, содержание современной культуры стало рефлексивным и ироничным. Мы обнаруживаем это как для поп-культуры, с ее темами внутреннего отчуждения и показного нигилизма, так и в идущих одна за другой волнах иронии среди интеллектуалов, причем постмодернизм является всего лишь последней из них. Содержание постмодернистского послания — это идеология производителей в сфере культуры внутри огромной пирамидальной рыночной структуры, когда не видно ничего, что касалось бы твердой земли.

Наши структурные условия для интеллектуалов можно сжато описать в одной фразе: утрата центра пересекающихся конфликтов, утрата малого круга кружков, где наша аргументация могла бы стать фокусом внимания. Отсутствует вовсе не центр согласия; его никогда и не было в периоды интеллектуального творчества. Утрачена именно связь или цепочка (*pexus*), в которой поддерживается напряженное несогласие — то ограниченное пространство внимания, исторически служившее генератором творческой славы.

## Глава 10

### **СКРЕЩЕНИЕ СЕТЕЙ И НАУКА БЫСТРЫХ ОТКРЫТИЙ**

Европейская философия Нового времени с шумом врывается и затмевает все, что происходило раньше. Начиная примерно с 1600 г. творчество возрождается во многих направлениях, а затем непрерывно поддерживается на протяжении целого ряда поколений. Это в полной мере относится и к самому ядру абстрактной философии. Настоящий взлет происходит в эпистемологии; она разрабатывается намного глубже и занимает место, более близкое к центру, чем в любом философском сообществе прошлого. Происходит и удивительное возрождение метафизики, как правило, под мощным воздействием новой эпистемологии. Наряду с новыми наступательными подходами в эстетике, этике и политической философии процветает теория ценностей. Все это осуществляется при вполне осознанном намерении вводить новшества, в противоположность потаенному характеру творчества в более ранние эпохи.

Вдобавок к данным процессам и наиболее впечатляющим образом в тот же самый период разворачивается научная революция. Многие из ее участников входят в сети философов, что особенно характерно для поколений формативного периода революции. С начала Нового времени и до наших дней наука становится главной точкой отсчета для философов, позитивной или негативной. Наука перестраивает все остальное интеллектуальное пространство.

Откуда же все эти инновации? В нашей общей теории утверждается, что творчество является результатом перестройки интеллектуальных сетей, причем оно развивается одновременно в противостоящих друг другу фракциях. Мы предполагаем не единый «дух времени» (Zeitgeist), но изменение в боевом строю противостоящих лагерей. Согласно двушаговому механизму причинности, фундамент этой перестройки сети составляют институциональные изменения материальных основ интеллектуальной жизни. В указанный революционный период происходит два главных структурных изменения:

1. Специализированные на знаниях о природе ответвления интеллектуальных сетей вдруг привлекают широкое внимание, а затем постепенно отделяются и образуют особую форму интеллектуальной организации, оставляя позади сужившуюся, хотя и более ясно очерченную сферу философии. Хотя этот процесс принято называть научной революцией, его содержание должно быть раскрыто

по существу. Происходит двойная революция — взлет как в математике, так и в естествознании, причем математическая революция совершилась на несколько поколений раньше. Какие аспекты включает в себя эта двойная революция, если ее рассматривать как социальную реорганизацию интеллектуальной практики? Как покажут исторические сравнения, дело здесь не просто в новом сосредоточении внимания на знаниях о природе, и не в растущем напоре со стороны эмпиризма, и даже не в появлении самой практики экспериментирования. Произшедшее социальное изменение интеллектуального мира состоит в том, что внимание фокусируется на быстро смещающемся переднем фронте исследований, а происходит это в результате технологизации данного фронта исследований. Ключом здесь является не столько материальное оснащение исследования, сколько, в более широком смысле, изобретение новых способов работы («техник») вначале в математике, а затем в эмпирическом исследовании. Эта новая исследовательская техника состоит из процедур, которыми можно манипулировать в целях совершения новых открытий; и вместе с тем данная техника обеспечивает воспроизводимость результатов и, следовательно, возможность их перенесения в неких стандартизированных формах в другие места. Такова машинерия совершения открытий, механизм, в котором путем многократных скрещиваний порождаются все новые и новые исследовательские техники, что еще более увеличивает скорость <научных> инноваций. Сеть исследовательских техник и приборов теперь вступает в симбиоз с человеческой сетью интеллектуалов, охватывающей ряд поколений. Происходит подлинная революция во внутренней организации интеллектуального мира, которая опрокидывает закон малых чисел, сохраняющим разделение философского сообщества на фракции. Теперь в данной области появляется альтернативная организация, сфокусированная на быстром совершении открытий и оставляющая за собой шлейф научного консенсуса.

2. В основах интеллектуальной жизни происходит еще одно, совершенно иное, структурное изменение: вытеснение церкви из сферы контроля над основными средствами интеллектуального производства. Секуляризация является долговременным процессом, идущим по довольно извилистому пути. Она никоим образом не сводится к протестантской Реформации и была уже начата придворными и светскими чиновниками в конце Средних веков. В середине 1600-х гг. в центре интеллектуального притяжения находилась политика католической церкви, взаимодействовавшей с испанской и французской монархиями; в этой среде формировалась волна католических религиозных движений — иезуитов, янсенистов, ораторианцев, причем пересечение такого рода движений давало начало новым сетям. Политическое маневрирование между соперничающими католическими государствами и изворотливая дипломатия религиозных войн открывают новое интеллектуальное пространство для иудеев и религиозных космополитов, для деистов, а также для откровенных циников и сторонников секуляризации. Протестанты в большей степени сосредоточены на богословской конкретике; их



философские достижения зависят от контактов с католиками посредством космополитической сети. Наиболее выдающиеся философские школы в протестантских регионах появляются позже, когда религиозная мобилизация заходит в тупик и начинает формироваться религиозная терпимость. Позднее проходит еще одна волна секуляризации социальных институтов. В гл. 11 я рассматриваю борьбу за секуляризацию системы образования, унаследованной от средневековой церкви. Борьба обретает форму университетской революции, начатой в Германии около 1800 г. и постепенно распространившейся на все другие ведущие образовательные системы. Перестройка интеллектуальных сетей в ответ на эти изменения религиозной и светской организационной основы проходит через множество стадий; альянсы, возникновение «перевалочных пунктов» <от религиозных к светским учениям>, проявления воинственности, подъема реакции и новые сочетания позиций — все это приводило в движение многое в философском творчестве с 1600 по начало 1900-х гг.

Два указанных типа структурных изменений — революция в математике и естествознании и секуляризация — аналитически различны. Секуляризация представляет собой долговременное смещение организационной власти церкви; причем фундаментальной причиной этого процесса является не наука или какая-либо иная новаторская форма рациональности. Кроме того, наука также не является идеологией Реформации или даже сторонников секуляризации. Мы должны остерегаться протестантской пропаганды, а также стараться не проецировать союз сторонников секуляризации и приверженцев науки, который будет господствовать в 1800-е годы, на интеллектуальную политику более ранних поколений. Связь между двумя указанными грандиозными изменениями является структурной: организационный распад церкви заставил интеллектуалов-теологов повсюду искать новых союзов, усилил энергетический накал конфликтов в астрономии и математике, а также придал им всеобщую значимость. На **HeKotopoe** время состязание в области технических новшеств стало основным фокусом интеллектуального внимания. По мере создания исследовательских техник быстрых открытий, недавно ставшие столь престижными математика и естествознание превратились в ресурсы, подхваченные практически всеми фракциями, борющимися за властную основу, которая остается им в наследство от уходящей церкви.

Одним из последствий секуляризации средств интеллектуального производства является выход философии на политическую арену в качестве самостоятельного действующего лица. На протяжении большей части истории интеллектуалы получали покровительство при дворах монархов и от церкви. Новым было не просто восхваление интеллектуалами своих покровителей, но формирование нового интеллектуального и политического пространства. Одним из результатов стало превращение самой интеллектуальной сети в организационную основу политических фракций; теперь мы имеем здесь не просто политические идеологии, но интеллектуализированные идеологии. Еще один результат — изменение внут-

ренной фокусировки интеллектуальных сетей: темы, выражающие политические интересы, стали новыми частями пространства интеллектуального внимания, превратившись в специализированные дисциплины. Таким образом возникли социальные науки и произошло соответствующее разделение прежних философских сетей.

Изложение данной истории принято начинать с Гоббса и Локка, но упомянутый паттерн впервые обнаруживается в католичестве, в связи с деятельностью Витории, Суареса и испанских либералов, создавших международное право. Политическая философия Нового времени возникла из отношений церкви и государства по поводу власти. До своей секуляризации пространство политической мысли структурировалось такими спорными вопросами, как воссоединение церквей и замирение Европы — темы политических проектов от Бруно и Кампанеллы до Лейбница. По мере институционального вытеснения церкви, политическая философия становилась все более светской; каждый поворот в философских рассуждениях, включая идеализм и утилитаризм, превращался в социальное служение. Линия преемственности ведет от немецких университетов, где готовили теологов для прусской государственной церкви, напрямую к ориентированному на захват государства движению социалистов — сторонников Маркса. В то же время структура интеллектуального пространства высвобождается для новых дисциплин. Как мы видим на рис. 10.1-14.2, мыслители, которые в ретроспективе считаются основателями практически всех социальных наук, — от Гоббса и Смита до Конта и Вундта, Фрейда и Дюркгейма — вышли из основных философских сетей.

Все три интеллектуальные структуры — естествознание, секуляризация, социальные науки — дают некоторые основания для интерпретации философии как умирающей дисциплины. В ходе интеллектуальных войн последних 400 лет та или иная фракция заявляла, что философия является всего лишь наукой в зачаточном состоянии, естественной или социальной, а возможно, включает в себя остатки устаревших религиозных верований. Следует подчеркнуть, что с 1600 г. философия на своей собственной территории была столь же творческой, как и в любой другой период мировой истории. Условия, порождавшие идеологию смерти философии, предоставили философии новые материалы, позволяющие ей воссоздать саму себя. Представители поколений с 1600 по 1665 г. были убеждены в том, что разработанная ими новая философия, состоявшая из естествознания, полностью вытеснит прежнюю; тем не менее последнее поколение 1600-х гг. стало свидетелем величайшего в масштабе столетий всплеска строительства метафизических систем; этот процесс достиг кульминации вскоре после 1700 г. в одной из самых крайних идеалистических систем в истории — учении Беркли. Энциклопедисты Просвещения возобновили нападки на философию в более секуляристском духе, но были вскоре оттеснены на задний план немецкими идеалистами.

Наука и секуляризация способствовали перестройке, но не заменили собой ядро философской сети, которая вынесла собственные понятия и проблемы из

более ранних периодов. Метафизика не исчерпывается теологией; не вмещается она также полностью и в научную космологию. Кроме того, не взирая на заявления интеллектуалов от политики начиная с Маркса и до наших современников, она даже не сводится к политике и не исчезает в ней. Философия является некой сферой аналитической деятельности, очертания которой становятся наиболее отчетливыми, когда религиозная догматика и модели природы выделяются в специализированные разделы интеллектуального мира; и это происходит независимо от мнения философов о том, занимаются ли они метафизикой или наукой. Эпистемология не входит в главную деятельность ученых; споры об основаниях познания являются частью конкурентного пространства философов, хотя в качестве примера могут использоваться знания на любой стадии развития и в любой области. Таким образом, мы можем обнаружить философов науки, например Фрэнсиса Бэкона или Декарта, которые больше всего хотят уничтожить философский тип аргументации и продвинуть <естественную> науку, но их усилия приводят к тому, что эпистемология становится творческим центром философского пространства. Размежевание секуляризованных политических идеологий со специализированными социальными науками происходит параллельно с заострением внимания внутри философии на теории ценностей, что придает философии более автономное содержание, чем в те времена, когда она была стеснена теологической ортодоксией и авторитарным правлением. Отсюда следует воинственная направленность различных типов теории ценностей в Новое время, начиная с гегельянцев, марксистов и утилитаристов и вплоть до экзистенциалистов и постмодернистов.

Отделение <теологических и научных> специальностей от философских сетей обнажило внутреннюю область абстрактного рефлексивного размышления, которая и образует данное интеллектуальное поле. Философия, воссоздавая свое собственное пространство среди остальных специальностей, все в большей мере выстраивает нечто особое и отличное от других.

### **Каскад творческих кружков**

Структурным каркасом творчества являются сетевые линии преемственности, причем история философии Нового времени может быть прослежена через удивительно небольшое количество социальных кружков (см. рис. 10.1 и его продолжение на рис. 11.1, 12.1, 12.2, 13.1, 13.2, 13.8, 14.1). Такие сообщества являются кружками в строгом смысле — иначе говоря, группами, которые регулярно собираются вместе и в которых каждый знает всех остальных. На сетевых схемах эти кружки обозначены как замкнутые контуры внутри данной сети. Кружки обладают самосознанием; как правило, у них есть какое-то имя, а также союзники и часто противники за их пределами; обычно такие кружки выдвигают

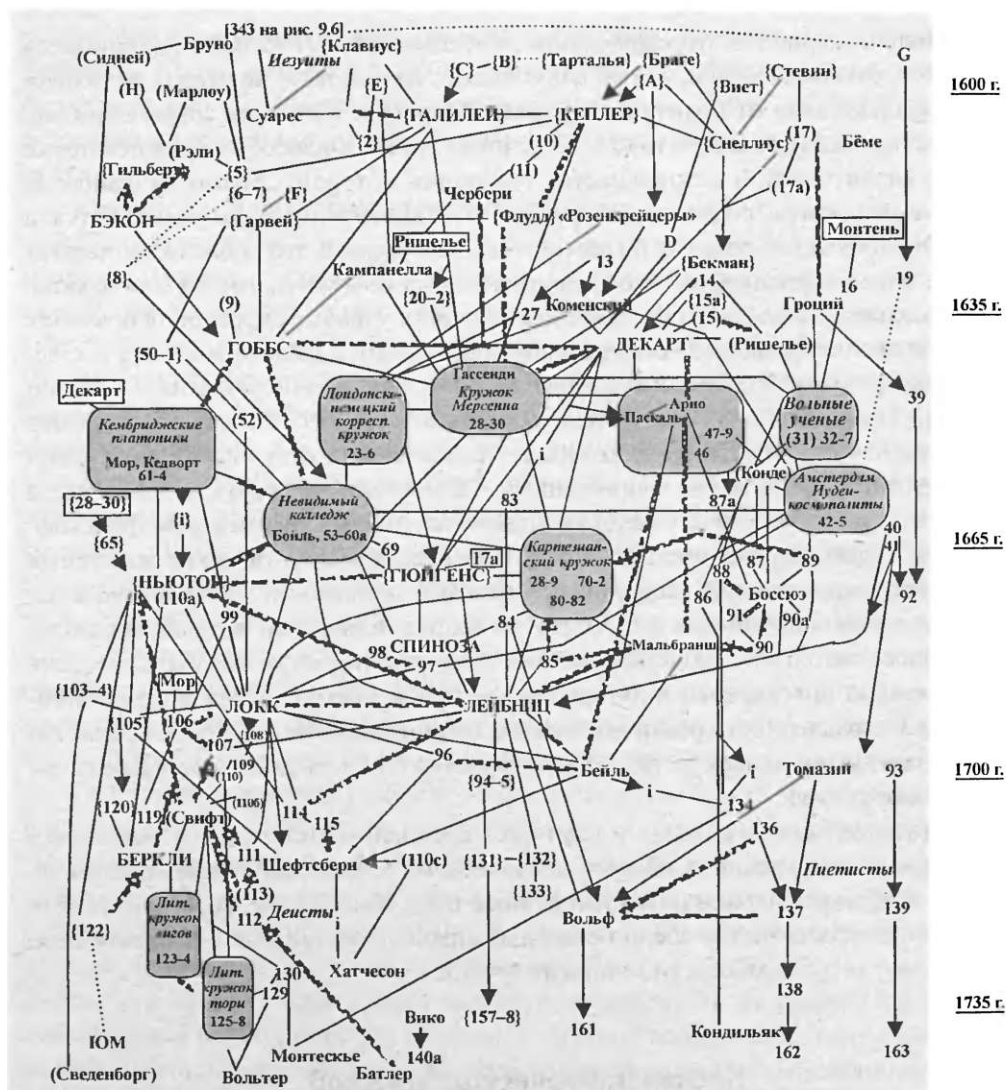


Рис. 10.1. Европейская сеть: каскад кружков 1600–1735 гг.



ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Строчные = второстепенный философ

Большая буква = персонаж или группа (ключ в Приложении 3)

Номер = третьестепенный философ (ключ в Приложении 3)

i = случайный персонаж (известен только через контакт со знаменитым философом)

{имя или буква в фигурных скобках} = ученый-естественник или математик

(имя, буква или номер в скобках) = нефилософ

некую программу и издают свой манифест. Кружки являются материальным ядром интеллектуальных движений; в терминах современной теории социальных движений они представляют собой организованные социальные движения, ОСД (Social Movement Organizations, SMO's). Они являются узлами в центре сетей, привлекают людей, распространяют свои идеи и тем самым вызывают волны творческой энергии в пространстве интеллектуального внимания.

В тот период, когда интеллектуальная жизнь покинула церковь и университеты, кружки обеспечивали необходимую сцену и скрытую машинерию <интеллектуального> театра. В нашей двушаговой модели перестройка материальных основ интеллектуального производства открывает возможности создания новых сетей и перегруппировку — заключение новых, интеллектуальных союзов. Ключевыми кружками в Европе Нового времени были те, что перестраивали средства общения; они образовали сети корреспонденции и создали первые интеллектуальные периодические издания. Интеллектуальные сети 1600-х гг. были заполнены дипломатами, беженцами и коммивояжерами; в отсутствие почтовой системы именно они контролировали ключевой ресурс для организации подлинно космополитической сети и делали возможным своего рода мета-кружок кружков, появившийся в данный период. Позднее в этом же столетии доминирующие кружки возникали там, где можно было найти новые основы коллективной материальной поддержки, причем первоначально таковыми были академии, которые уже не зависели от отношений личного покровительства. Еще позже такие кружки захватывали позиции в университетах или формировались из студенческих групп, хотя в результате возврата к университетским организационным основам кружки обычно вытеснялись линиями академической преемственности. Группы появляются там, где они контролируют особую нишу в сфере средств интеллектуального производства. Каждая новая фаза в развитии издательского дела, как правило, была связана с деятельностью какого-либо знаменитого интеллектуального кружка. Проследивая развитие этих кружков, мы тем самым прослеживаем основные эпизоды перестройки основ интеллектуального производства<sup>1</sup>.

В 1623 г. из своей монашеской кельи в Париже Мерсенн формировал кружок научной корреспонденции, тесно работая вместе с Гассенди и поддерживая связи с Кеплером, Галилеем, Кампанеллой, Декартом, Гоббсом, Торричелли, Ферма и другими математиками, а также естествоиспытателями своего времени. Мерсенн был организационным лидером; Декарт проявил себя как интеллектуальный ли-

<sup>1</sup> При отсутствии других ссылок, источниками биографической и сетевой информации в гл. 10-14 являются соответствующие статьи в DSB и EP, а также следующие базовые издания: [Copleston, 1950-1977; Merz, 1904-1912/1965; Heer, 1953/1968; *Chambers Biographical Dictionary*, 1984; Popkin, 1979; Johnston, 1972; Schnadelbach, 1984; Toews, 1980, 1993; Kohnke, 1991; Willey, 1978; Lindenfeld, 1980; Ben-David and Collins, 1966; Dickey, 1993; Ayer, 1982; Coffa, 1991; Waismann, 1979; Dummett, 1981; Wang, 1987; Kline, 1972; Boyer, 1985; Levy, 1981; Spiegelberg, 1982; Gadamer, 1985; Fabiani, 1988; Cohen-Solal, 1987; Boschetti, 1985].

дер, так что его работы стали символом и программой данного движения. Кружок Мерсенна существовал до 1648 г.; в 1657 г. уцелевшие участники начали регулярно встречаться в домах богатых покровителей — Монмора и лидера картезианцев Рого. Этот кружок также играл роль своего рода «расчетной палаты» для писем, объявляющих о научных и математических открытиях; именно здесь Мальбранш и Лейбниц получили доступ к неопубликованным рукописям Декарта<sup>2</sup>. Другим временным посетителем был сам Лейбниц, который сделал следующий шаг, организовав в 1682 г. в Германии первый научный журнал *«Acta Eruditorum»*\*, а также академии в Берлине и Санкт-Петербурге; взятые вместе, данные учреждения обеспечили организационные основы большей части математических исследований следующего столетия.

Несколько кружков с центром в Париже, современных группе Мерсенна — Декарта, также сыграли видную роль в истории философии; вначале, в 1630—1650 гг., это были так называемые «Вольные ученые» (*Libertins Erudits*), причем они были связаны со двором. Сразу же после них появился пор-ройальский кружок Паскаля и Арно, действовавший с 1655 до начала 1660-х гг., во время наиболее острой борьбы между янсенистами\*\* и иезуитами,

В Англии появилась параллельная и до некоторой степени производная структура; в 1650-е гг. кружок научной корреспонденции формировался вокруг немецких путешественников-протестантов, осевших в Лондоне. Этот кружок в 1640-е гг., в период Английской республики\*\*\*, дал начало в Оксфорде знаменитому «Невидимому колледжу»; к нему восходят известные эксперименты Бойля начала 1660-х гг. В 1662 г. члены этого кружка создали Королевское общество в Лондоне, издания которого *«Transactions»* (*«Протоколы»*, или *«Труды»*) стали первым научным периодическим журналом. Тем временем в Кембридже с 1633 по 1660-е гг. существовал оппозиционный платонистский кружок Уичкота, Генри Мора и Кедворта; именно от представителей этого кружка получил вдохновение молодой Ньютон; с этим кружком, как и с другими основными кружками своего поколения, был связан Локк.

Если учитывать кружки-преемники на протяжении поколений как одно целое, то в течение великого революционного периода середины 1600-х гг. мы ви-

<sup>2</sup> Майкл Махони (частное сообщение) указывает на ряд пересекающихся между собой парижских кружков (помимо группы Мерсенна — Монмора) вокруг Лепелера, Тевено и Бурдело, при материальной поддержке королевского министра Кольбера; в 1666 г. все вместе они составили основу Академии наук. На рис. 10.1 не приведены академии и кружки, занимавшиеся исключительно наукой (естествознанием и математикой).

\* *«Дневник просвещения»*, или *«Деяния учености»* (лат.).

\*\* Янсенизм — религиозно-философское течение в католицизме, основанное голландским теологом Янсением (XVII в.), родственное кальвинизму и популярное в высших слоях французского общества до сер. XVIII в.

\*\*\* Английская республика (*English Commonwealth*) была провозглашена в 1649 г. после публичной казни короля Карла I Стюарта; Тогда к власти пришел Кромвель.

дим шесть кружков: прежде всего платоники и космополитическое научное движение в Англии; сходное научно-философское движение в Париже наряду с более крайними тенденциями, представленными группой Пор-Ройяля и «Вольными учеными». Дополняет расстановку позиций Амстердамское сообщество религиозных космополитов (1640-80-е гг.), состоявшее в основном из тайных иудеев, изгнанных из Португалии; они были связаны не только со Спинозой, но также с французскими религиозными и антирелигиозными фракциями и с космополитами-путешественниками, такими как Локк. Их взгляды представил публике Бейль, основав в 1684 г. периодическое издание *«Nouvelles de la Republique des Lettres»* («Новости литературной республики»).

В начале 1700-х гг. заметные кружки имелись только в Лондоне; причем организованы они были вокруг создаваемого книгоиздательского дела: литературный кружок вигов Аддисона и Стила и более значимый литературный кружок тори Попа, Болингброка и Честерфилда. Через Свифта последняя группа была связана с Беркли, а в 1720-е гг. представители этого кружка принимали и вдохновляли молодых гостей-французов Монтескье и Вольтера.

В середине 1700-х гг. в Париже действовал еще один значимый кружок — энциклопедисты (1745-1772 гг.), причем ядром этого сообщества было книгоиздательское предприятие нового хипа; связь с данной группой вдохновляла Руссо и Гельвеция. В течение 1770-80-х гг. кружок был воссоздан в Отое (Auteuil), имении супруги Гельвеция; были привлечены Кондорсе, Кабанис и Дестют де Траси, а также звезды науки, такие как Лавуазье и Лаплас. Особенно активно группа действовала после 1792 г., когда она стала убежищем в период революционного террора. В конце 1790-х и в начале 1800-х гг. многие члены группы вошли в палату представителей или сенат, где образовали умеренную монархическо-антирелигиозную фракцию «идеологов» (*«Ideologues»*). Эта группа также оказывала поддержку Конту и Мен де Бирану.

Английским аналогом указанного движения в конце 1700-х гг. стал знаменитый научный кружок «Лунное общество Бирмингема», связанный с французскими кружками. Более значимыми для философии были лондонские «Философские радикалы» (1810-30-е гг.) — последователи Бентама, в частности Джеймс Милль и Рикардо. В институциональном отношении они контролировали издание *«Encyclopedia Britannica»*, а также основали *«Westminster Review»* и Лондонский университет — первый удар по монополии Оксфорда и Кембриджа в течение столетий. С 1833 по 1841 г. в Оксфорде развивалось как противовес движение религиозных консерваторов — трактарианцев во главе с Ньюменом. В следующем поколении Лондон нанес ответный удар с помощью группы эволюционистов во главе с Гексли и Спенсером; она была поддержана Джоном Стюартом Миллем, а расцвет ее деятельности пришелся на 1850-70-е гг. Институциональными основами данной группы послужили новые политико-интеллектуальные журналы: *«The Economist»*, *«The Leader»* и *«Fortnightly Review»* наряду с утили-

таристским *«Westminster Review»*; Спенсер нашел книгоиздательскую нишу для своей работы в форме персональной энциклопедии. В этот период возобновилась традиция кембриджской философии, причем ее наиболее значительные мыслители были связаны между собой через Общество физических исследований, основанное в 1882 г. Кроме того, в Оксфорде существовало идеалистическое движение во главе с Грином. И наконец мы переходим к студенческому обществу в Кембридже, известному как «Апостолы»; в период расцвета славы (1890-1915 гг.) оно включало Мак-Таггарта, Уайтхеда, Рассела, Мура, Кейнса, Литтона-Стрэчи, Леонарда Вульфа и Витгенштейна; многие из них входили также в литературный кружок «Блумсбери», сформировавшийся вокруг Вирджинии Вулф и издательского дома ее мужа.

История немецкой философии — это нечто вроде цепочки кружков. В середине 1700-х гг. Берлинская академия под патронажем Фридриха Великого поддерживала математические исследования Эйлера и предоставила убежище Вольтеру; она соединила прежнюю французскую сеть с линией Лейбница. Берлинская сеть послужила катализатором немецкой интеллектуальной жизни. Опираясь на эту организационную основу, Мопертюи вмешивался в религиозные споры немецких университетов. Вокруг книготорговца Николаи образовался Берлинский интеллектуальный кружок, через который была налажена связь с Кенигсбергом, где жили Кант, Гаман и Гердер. Все дальнейшее развитие было тесно связано с бурным ростом литературного рынка в Германии. С 1775 г. по 1820-е гг. Гёте объединял литературную группу в Веймаре, в 1780-е гг. поддерживавшую кантианцев в соседнем Йенском университете; в период 1794-1806 гг. там работали Фихте, Шеллинг и Гегель, тогда как в течение 1795-1800-х гг. в Веймаре вокруг братьев Шлегелей формировался кружок романтиков; данная группа в начале 1800-х переехала в Берлин, где установила связь со Шлейермахером. Эти две группы кружков, Берлин — Кенигсберг и Веймар — Вена, исчезли после основания в 1810 г. Берлинского университета. Приблизительно в 1837-1842 гг. в берлинской кофейне был организован кружок, называвший себя вначале «Клуб докторов», а позже *«Die Freien» («Вольные»)* — это были левогегельянцы во главе с Бауэром и Руге, последователи Фейербаха; в него входили Штирнер, Бакунин и молодые Энгельс и Маркс. Собственным изданием кружка являлся *«Hallesche Jahrbücher»* («Галльский ежегодник»), за ним последовал *«Deutsch-Französische Jahrbücher»* («Немецко-французский ежегодник»), соиздателем которого был Маркс.

Впоследствии немецкая философия была организована внутри академических цепочек, поэтому новых значимых кружков не возникало до 1925-1936 гг., когда Шлик, Нейрат и Карнап возглавили Венский кружок логических позитивистов с его манифестами и журналом *«Erkenntnis» («Познание»)*. В конце 1930-х и в 1940-е гг. в Париже формировалось противоположное направление: экзистенциалистский кружок Сартра, Камю, Мерло-Понти, Симоны де Бовуар и молодого Лакана, которые заимствовали немецкий культурный капитал у феноменологов и



фрейдистов. И вновь этот кружок имел определенную организационную основу для обнародования своих взглядов — издательский дом Галлимара, первым начавший издавать книги в мягкой обложке массовыми тиражами, но с элитарным содержанием; авангардный театр и политически воинственные издания, особенно *«Les Temps Moderne»* {«Новое время»}.

Возникновение философии в Соединенных Штатах связано с появлением трех кружков: в 1830-е гг. бостонских трансценденталистов во главе с Эмерсоном и Торо; сент-луисских гегельянцев в 1860-70-е гг., в конце концов перебравшихся в Новую Англию, наконец, в 1871-1875 гг. Кембриджского метафизического клуба, в который входили молодые Пирс, Вильям Джемс и Оливер Уэнделл Холмс, впоследствии ставшие знаменитыми. На основе этой группы был сформирован факультет философии Гарвардского университета, прославившийся в 1885-1920 гг.

На протяжении 11 поколений с 1600 по 1965 гг. европейскую мысль организовывали примерно 15 кружков: несколько кружков в середине-1600-х гг. (два из них по преимуществу научных), затем три крупные последовательности, включавшие представителей нескольких поколений: энциклопедисты — кружок Отой — «идеологи» во Франции; в Германии с 1750-х по 1780-е гг. перекрывавшиеся кружки Берлина — Кенигсберга и с 1780-х по 1810-е гг. романтики Веймара и Иены, затем в конце данного периода Берлин, а также в 1830-х гг. младогегельянцы, замкнувшие данную цепь. В англоязычном мире существовало несколько консервативных религиозных кружков: в 1830-е гг. трактарианцы в Оксфорде, в 1830-е гг. трансценденталисты в Новой Англии, в 1860-70-е гг. кружок идеалистов Грина — Джоуэта в Баллиольском колледже Оксфорда, в 1880-е гг. гегельянцы Сент-Луиса и Общество исследований психики. На стороне естествознания в течение 1800-х гг. в Лондоне стояли «Философские радикалы» и эволюционисты, а также в 1870-е гг. их ответвление — Кембриджское метафизическое общество (штат Массачусетс, США). В конечном итоге в начале 1900-х гг. сложилось три крупных центра — «Апостолы» в Кембридже (Англия), Венский кружок и экзистенциалисты в Париже.

В тот или иной из упомянутых кружков входили не все первостепенные и второстепенные философы, но многие из них; даже не являясь участниками, практически все значимые философы были, по крайней мере, связаны с одним или несколькими кружками<sup>3</sup>. Кружки наполняли творчество энергией; наиболее

<sup>3</sup> Как и в предыдущих главах, распределение философов по рангам на первостепенных, второстепенных и третьестепенных основано на их долгосрочном влиянии; последнее оценивается по отношению к пространству (объему текста), которое им отводится в различных трудах по истории философии [Hegel, 1820-1830/1971; Windelband, 1982/1901; Levi-Bruhl, 1899; Bentley, 1939; Heer, 1953/1968; Copleston, 1950-1977; Marias, 1941/1966; EP, 1967; Passmore, 1968; Kneale and Kneale, 1984]. Относительно развития канона европейской философии с точки зрения англоязычной исследовательской традиции см.: [Kuklick, 1984].

успешные авторы, такие как Гоббс или Руссо, на первом этапе вступали в контакт с группой, а затем начинали блестяще осуществлять интеллектуальную деятельность, которая их впоследствии прославляла. Это не значит, что самые прославленные философы, как правило, были организаторами подобных групп. Исследования сходных интеллектуальных групп недавнего времени показывают, что обычно существует разделение между организационным лидером, который обеспечивает материальную поддержку, и интеллектуальным лидером, который делает учение знаменитым [Mullins, 1973; Griffith and Mullins, 1972]. Разделение труда существует между Мерсенном и Декартом или между Бауэром и Марксом. Некоторые из величайших философов связаны со множеством кружков, но не принадлежат ни к одному из них; это особенно характерно для конца 1600-х гг., когда в таких сетевых позициях мы обнаруживаем Спинозу, Лейбница, Локка и Бейля наряду с великими естествоиспытателями Ньютоном и Гюйгенсом, которые проводили исследования в частном порядке. Величайшее творчество заключается в том, чтобы создавать новые сочетания понятий, играя на оппозициях существующих групп, и создавать новые союзы, которым в ближайшем будущем предстоит институционально оформиться в новые группы. Кружки накапливают внимание и действуют как резонаторы эмоциональной энергии; проскакивающие между ними искры — это идеи мыслителей, находящихся в узлах пересечения данных сетей<sup>4</sup>.

Все же остается вопрос: почему именно эти кружки, а не другие? Существовало гораздо больше салонов и дискуссионных групп, чем упомянутые пятнадцать: в дореволюционной Франции в каждом провинциальном городе существовала академия, точно так же на протяжении следующего столетия в каждом университетском городке в Германии и во многих британских колледжах студенты и преподаватели собирались поговорить и выпить. Большинство этих групп было структурировано по образцу более ранних и знаменитых, тех первопроходцев, которые нашли новую организационную основу для интеллектуалов. Даже там, где все кружки опирались на одну и ту же материальную поддержку, только один получал преимущество, и оно заключалось в том, чтобы оказаться на сцене первым или почти первым; там, где начинали формироваться несколько ранних сетей, кружки, первыми приобретшие с помощью своей аргументации определенную репутацию, могли все с большим отрывом опережать остальные группы, привлекая к себе новичков и как бы оттягивая их из других групп. Интеллектуальный мир, состоит ли он из кружков или индивидов, в любом случае строится вокруг ограниченного фокуса внимания — пространства, в котором лишь немногие могут добиться успеха.

В структурном плане присутствует то же условие, которое было отмечено в гл. 9 при сравнении периодов <интеллектуальной> стагнации и творчества: пересечение частично совпадающих и соперничающих кружков. В 1600-х гг. материальное улучшение средств транспорта и коммуникаций расширило географическую зону для такого пересечения кружков.

## СВязи научной революции с философскими сетями

### Возникновение науки быстрых открытий

Почему же философские сети вовлекаются в научное творчество? Чтобы разрешить эту проблему, нам нужно ответить на два взаимосвязанных вопроса. Во-первых, в чем заключается разница в социальной организации науки до и после научной революции? И во-вторых, в чем состоит социологическое различие между наукой и философией?

Научная революция отнюдь не тождественна возникновению науки. Знание, основанное на наблюдении и вычислении, существовало во всех основных мировых регионах задолго до событий в Европе 1600-х гг.; именно это, как мы вскоре увидим, дает возможность анализировать пересечения — или отсутствие таковых — между философскими сетями и сетями астрономов, математиков и исследователей в области медицины в Греции, Китае и Индии<sup>5</sup>. Что же сделала научная революция для изменения науки как формы социальной организации? Ответ на данный вопрос не должен сводиться только к большей обоснованности научных знаний Нового времени. Некоторые разделы китайской или греческой математики, биологии или планетарной астрономии могут оцениваться как вполне достоверные даже с современной европейской точки зрения, так что обоснованность здесь не является отличительной характеристикой. Оставляя в стороне проблемы, касающиеся содержания науки, нам следует рассмотреть два основных социальных отличия.

Во-первых, европейская наука продвигалась намного быстрее. Она была сфокусирована на быстро перемещающемся фронте исследований; в течение нескольких лет совершались и обсуждались новые открытия, а затем ученые переходили к чему-нибудь иному. Европейские интеллектуалы весьма ясно осознавали идущий процесс быстрых открытий. В научном мировоззрении Фрэнсиса Бэкона, Декарта и Бойля мы это обнаруживаем в эксплицитной форме — представление о том, что метод совершения открытий найден и что будущие проблемы быстро будут решены. Здесь выражена не только идеология; начиная с раннего Нового времени и в самом деле шло непрерывно ускорявшееся накопление

<sup>5</sup> В терминологии невозможно избежать некоторого анахронизма. Только после 1847 г. слово «наука» в английском языке приняло значение, точно соответствующее современному. Латинское слово *scientia* было эквивалентом греческому *episteme*, обозначающему знания в любой сфере. Для исторических сравнений нужен термин, позволяющий уяснить специфику определенных типов деятельности в различные периоды. Термин «science» («естествознание», «точные науки») позволяет нам сфокусироваться одновременно на нескольких областях деятельности по получению информации из наблюдений за природой, в особенности в четко очерченных сферах — астрономии и медицине — и в столь же ясно выделенной деятельности, связанной с математическими расчетами и измерениями.

научно-исследовательской литературы<sup>6</sup>. Таким образом, мы можем обозначить науку до и после научной революции соответственно как «традиционную науку» и «науку быстрых открытий».

Во-вторых, европейская наука добилась более высокой степени согласия, или консенсуса. Нельзя сказать, что в ней не было споров; скорее, в течение ряда лет научные споры получали социальные разрешения, а затем сообщество ученых уже рассматривало прежние проблемы как разрешенные и сосредоточивалось на новых. И вновь европейские интеллектуалы ясно осознавали эту особенность; после 1600 г. они обычно превозносили естествознание и математику как примеры наиболее высокого уровня консенсуса, которого только можно достичь. Вообще говоря, в неевропейской науке подобного согласия было гораздо меньше, и у нее почти (или вовсе) не было репутации образца прочного знания.

Это не значит, что в неевропейской науке никогда не было социального согласия по отдельным аспектам. Например, элементарные разделы греческой геометрии (после Евклида) принимались большинством математиков. Однако более сложные и утонченные работы Архимеда, Эратосфена и Аполлония только изредка упоминались в позднейших учебниках; в римский период результаты Никомеха обычно учитывали, но Диофанта зачастую игнорировали, а в поздних текстах, например у Боэция, пропускались доказательства, составлявшие главное достижение греков в абстрактной математике. Разрабатывая темы греческих математиков, ученые в целом достигли только некоего «консенсуса ленивых», прежде всего за счет пренебрежения более сложными достижениями. Эта черта еще более выражена у китайских математиков: во многих случаях полученные утонченные результаты и методы впоследствии терялись<sup>7</sup>.

В традиционной науке существовали также обширные и долговременные области несогласия. В греческой астрономии получило распространение геоцентрическое учение Евдокса (около 370 г. до н. э.); гелиоцентрическая же модель Аристарха (около 270 г. до н. э.) обычно не принималась. После 300 г. до н. э.

<sup>6</sup> [Price, 1986.] Источники, в которых обсуждаются различные методы измерения скорости научных открытий: [Cole, 1983; Griffith, 1988; Cozzens, 1989; Leydesdorff and Amsterdamska, 1990; Collins, 1994]. Режим быстрых открытий сформировался в одних областях науки раньше, чем в других, причем скорость, по-видимому, нарастала в течение нескольких периодов, последний раз после 1920-х гг. Относительно сохранения различий в «научном» консенсусе см.: [Cole, Cole, and Dietrich, 1978; Hargens and Hagstrom, 1982].

<sup>7</sup> Довольно точные вычисления числа  $\pi$ , сделанные между 220 и 500 гг. н. э., по-разному и часто весьма неточно приводились в стандартных учебниках эпох Тан и Сун, так что иногда числу  $\pi$  приписывалось традиционное значение 3 [Institute, 1983, p. 35, 38, 86-87; Mikami, 1913, p. 45-58; Qian, 1985, p. 62-63; Ho, 1985, p. 125-127; Chen, 1987, p. 77-85; Li and Du, 1987]. Между 1200 г. и работой Чжу Шинзе 1303 г. в алгебре были разработаны сложные методы решения уравнений высоких порядков; пятьдесят лет спустя учебники вновь вернулись к уровню элементарной арифметики [Ho, 1985, p. 106]. В 1500-е гг. переписчики записей алгебры «небесных элементов» эпохи Сун уже не были способны их понять [Mikami, 1913, p. 110]. О других примерах утраты сложных достижений см.: [Ho, 1985, p. 72, 77; Needham, 1959, p. 31, 33; Mikami, 1913, p. 37-39].

были заимствованы вавилонская астрономия и астрология, что добавило еще две системы солнечных и лунных предсказаний, а также большое разнообразие теорий о планетах. После 150 г. н. э. учебным стандартом в конце концов стала всеохватывающая и математически изощренная модель Птолемея, хотя на протяжении многих столетий были известны также другие модели [DSB, 1981, vol. 11, p. 188, 202; Neugebauer, 1957, p. 115; Jones, 1991]. В исследовании звуковой гармонии существовали соперничавшие теории, восходящие к пифагорейцам и Аристоксену — аристотелевскому протее; Птолемей предложил улучшенную модель, однако соперничество между системами продолжалось, и около 530 г. н. э. некоторые из них были включены Боэцием в свои труды [DSB, 1981, vol. 11, p. 203]. За пределами Греции обычно отсутствовал консенсус в технических вопросах науки.

Возникновение европейской науки быстрых открытий обострило различия между наукой и философией. Решающим отличием здесь стала возросшая степень согласия в науке. Философские споры, как правило, так и остаются неразрешенными, а существовавшие ранее позиции обычно впоследствии возрождаются. Однако в науке быстрых открытий исследователи приходят к согласию, причем прежняя работа либо включается как частичный вклад, либо считается устаревшей. Впервые данный контраст между философией и наукой стал явным предметом внимания после 1600 г. Декарт и другие идеологи новой «механической философии» стремились заменить один способ интеллектуальной жизни другим. Тот факт, что философия выжила как особая сфера деятельности, а состязание философских позиций на деле продолжалось и во времена Декарта, указывает на следующее обстоятельство: перед нами два разных способа организации интеллектуальных сообществ.

Тем не менее существует сходство и даже взаимное перекрытие научных и философских сетей. В обоих типах сетей творчество концентрируется в группах, а творческие результаты надстраиваются друг над другом в межпоколенных цепочках. Рассмотрим теперь социологические последствия научного консенсуса для структурной организации данного сообщества. Означает ли появление согласия то, что наука избегает состязательности — движущей силы развития в интел-

<sup>8</sup> В Индии Арьябхата I (конец 400-х гг. н. э.) разрабатывал две системы астрономии; вскоре после него Варахамихра (ок. 500 г.) описывал пять систем, одна из которых была основана на ведической астрологии, а четыре — на греческих моделях [DSB, 1981, vol. 15, p. 533-632]. Китайская астрономия всегда была разделена на несколько конкурирующих моделей. Во время династии Хань шла борьба между защитниками космологий *гайтянь* (купол из полусфер) и *хуньтянь* (небесная сфера); кроме того, были известны еще две системы. В династиях после 550 г. в астрономических учреждениях стала доминировать модель *хуньтянь*, однако вплоть до эпохи Сун продолжали существовать защитники конкурирующей модели. При династии Тан работали три различные школы индийских астрономов, нанятых в императорскую обсерваторию, но они не оказывали влияния на китайских астрономов. При династиях Юань и Мин на государственной службе состояли арабские астрономы, однако китайские астрономы пренебрегали арабо-птолемеевской теорией планетарных эпициклов [Needham, 1959, p. 171-173; Sivin, 1969; Ho, 1985, p. 82, 129, 161-168; Mikami, 1913, p. 101-106].

лектуальных областях, в отличие от философии, которая остается верной разделению на фракции, т. е. существованию от трех до шести активных позиций, что и составляет закон малых чисел?

В действительности, и в науке на различных этапах исследовательского процесса обнаруживаются оба этих паттерна. Наука основана на состязательности и спорах, пока тема находится на переднем крае исследовательского фронта. В конце концов споры разрешаются, и ученые покидают проигравшие позиции. В этот момент выигравшая позиция воспринимается как достоверное знание, а внимание перемещается к каким-то иным проблемам. Таковы рассмотренные Бруно Латуром два лика науки: «делающаяся наука» («science in the making») ведет себя как философия; «уже сделанная наука» («science-already-made») — это наука после перемещения фронта исследований, когда преобладают консенсус и кумулятивность [Latour, 1987]. Наука на исследовательском фронте подчиняется закону малых чисел, поскольку ученые борются между собой, разделяясь в соответствии с линиями структурирования пространства внимания<sup>9</sup>. Однако со временем эта борьба прекращается главным образом потому, что ученые больше склонны продвинуться к новому исследовательскому фронту, чем остаться защищать проигравшие позиции. Таким образом, из двух аспектов отличия науки от философии — достигаемый в конечном итоге консенсус и быстро продвигающийся исследовательский фронт — именно последний обуславливает появление первого аспекта различия <между наукой и философией>. Наука достигает социального консенсуса, потому что исследовательский фронт продолжает продвигаться и проще создать репутацию в изучении новых тем, чем цепляться за старые споры.

Каковы же тогда социальные условия, создавшие данное сочетание быстро движущегося фронта исследований и согласия относительно ранее полученных результатов? Одной из возможных причин является эмпиризм. К 1600-м гг. в Европе развивалось много различных типов организации эмпирических исследований. В 1543 г. опыты по препарированию на медицинском факультете в Падуе явились началом новой анатомии Везалия; с 1576 по 1600 г. в обсерваториях Тихо Браге в Дании и Праге были получены детальные астрономические данные; к концу 1600-х гг. с подлинным энтузиазмом началось создание частных натуралистических коллекций. Однако отличие между европейской наукой быстрых открытий и традиционной наукой состоит не в эмпиризме. Традиционная наука по существу является вполне эмпирической. Мы видим пределы впечатляющего накопления эмпирических данных на примере официальных китайских астрономических учреждений, которые не приводили ни к быстрым открытиям, ни к консенсусу, несмотря на столетия наблюдений. Сходным образом, коллекция природных экспонатов, собранная Альбертом Великим, не вела к появлению

<sup>9</sup> Есть данные о том, что во всякой естественнонаучной специальности обычно конкурирует примерно пять исследовательских групп [Price, 1963/1986, p. 130-133].

какого-либо исследовательского фронта. Эти коллекции, модные среди дворян в 1600-е гг., как правило, состояли из разного рода диковинок, любопытных экспонатов, представлявших аномалии, такие коллекции мало способствовали развитию объяснительных теорий [Impey and McGregor, 1985; Girouard, 1978, p. 163—180]. Можно заключить, что сам по себе эмпиризм не ведет к появлению высоких уровней интеллектуальной абстракции и систематизации; происходит же это, только если натуралисты-эмпирики вступают в контакт с интеллектуальным сообществом конкурирующих между собой философов. Философия-плюс-эмпиризм еще не создает науку с исследовательским фронтом, однако философские сети являются одним из необходимых ингредиентов.

Что же еще требуется? Двумя другими возможными компонентами являются *технология исследований* и *математика*. Они обе ускоренно развиваются в период научной революции. В некотором отношении эти линии развития альтернативны; какие-то составляющие бурного развития науки, например результаты, полученные Галилеем или Бойлем, связаны с исследовательскими технологиями; другие, например астрономия Коперника и Кеплера, были, по существу, основаны на применении математики. Мы увидим, что на более глубоком уровне как исследовательская технология, так и математика того времени развивались в рамках сходной социальной организации.

#### ТЕХНОЛОГИЗАЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ФРОНТА

Наука быстрых открытий является не только сетью личностей или идей; она представляет собой связь между человеческой сетью и, так сказать, генеалогией исследовательских технологий. Исследовательский фронт образуется на переднем крае развития данных технологий. Научная революция совпала с началом движения этого технологического фронта разработки лабораторного оборудования, а также инструментов наблюдения и измерения.

Главный динамизм научных открытий, как утверждает Дерек Прайс, задается скорее развитием лабораторного оборудования, чем разработкой теорий [Price, 1986, p. 237-253]. Примером бурного роста науки 1600-х гг. служит использование Галилеем телескопа для открытия новых явлений в астрономии. Галилей перенимал или изобретал технологии: маятник для измерения времени, линзы для телескопа и микроскопа. Его последователи изобретали барометры, термометры и вакуумные насосы. Последовала волна подражания *методу* Галилея — использованию новых инструментов для совершения открытий. Видоизменения телескопа привели к появлению микроскопа, тем самым к открытиям в других областях, весьма далеких от галилеевской механики и астрономии. Общая концепция — испытывать новые приборы для проведения экспериментов — привела самого Галилея к использованию наклонных плоскостей в изучении механики; применение уже существовавших насосов способствовало появлению новых приборов и открытий, связанных с давлением и температурой.

Технологии развиваются через частные усовершенствования, или переделки. Ранние машины видоизменялись, приспособлялись к новым обстоятельствам, сочетались с другими линиями развития технологий. Поэтому они могут пониматься как самостоятельные сети, а еще точнее — генеалогии; появляется значимая преемственность *от машины к машине*, а не просто от личности к личности<sup>10</sup>. Технология обычно существует в собственном историческом потоке еще до того, как ее подхватывает та или иная интеллектуальная сеть; так, линзы до их приспособления к научным целям в поколении Галилея уже использовались в стеклах очков, появившихся в 1200-х гг.; Бойль и Герики стали использовать насосы, применявшиеся в шахтах, для проведения научных экспериментов. В мире практической деятельности, отличном от интеллектуального, технология, как правило, не является предметом экспериментирования и изменения. Однако когда интеллектуальная сеть организуется вокруг применения исследовательского оборудования, члены сети начинают подправлять и совершенствовать технологию для получения явлений, которые они могут использовать в своей аргументации и соответствующей борьбе за внимание. Исследовательская технология — это не воплощенная теория, но воплощенное накопление практики; лабораторное оборудование на переднем исследовательском фронте является воплощением многих поколений предыдущих усовершенствований. Научные теории представляют собой идеологии — интерпретации, полученные в ходе социальных переговоров, — которые узаконивают данную генеалогию технических переделок.

Почему же это должно преобразовать философию в науку? Иначе говоря, почему исследовательская технология должна создавать быстро продвигающийся исследовательский фронт с достижением согласия по мере прохождения его переднего края? Технология, оставленная за пределами интеллектуального мира, вовсе не обязательно быстро изменяется<sup>11</sup>; интеллектуальное состязание — вот

<sup>10</sup> Таким образом, тот, кто собственноручно не пользовался более ранним вариантом насоса, не смог бы успешно воспроизвести и вакуумный насос Бойля [Shapin and Shaffer, 1985, p. 229-230, 281 J. Гарри Коллинз подчеркивает, что неявное знание о том, как вести исследование, должно передаваться в личностной сети ученичества, подобно обучению подмастерьев в ремесле, поскольку это знание не может быть выражено в чисто словесных инструкциях [Collins, 1974]. Описание Латуром науки (естествознания) как сети человеческих и нечеловеческих деятелей (актеров), возможно, является слишком антропоморфным изображением природного мира, однако в таком представлении есть свой резон: наука с исследовательским фронтом включает непрерывную сеть ученых наряду с генеалогией машин, причем как ученые «паразитируют» на машинах, так и наоборот — машины «паразитируют» на ученых [Latour, 1987].

<sup>11</sup> Бродель приводит много примеров длительных технологических стагнаций на протяжении столетий, в том числе и в течение столетий научной революции в Европе [Braudel, 1967/1973, p. 244-324]. Даже если и были периоды технологических инноваций, то изобретения не попадали в линии технологий научного исследования до тех пор, пока новшества не подхватывались интеллектуальными сетями. Таким образом, периоды инноваций в области вооружений, судостроения и строительной инженерии в различные периоды эллинистической Греции, исламского мира и средневекового христианства не были связаны с деятельностью интеллектуалов или не превращались в науку быстрых открытий. См. ссылки в работе: [Collins, 1986, p. 77-116].



что ускоряет данное изменение. Тогда каким же образом применение исследовательского оборудования приводит к разрешению интеллектуального соперничества—тому разрешению, которое преодолевает закон малых чисел, господствующий в философии?

Исследовательское оборудование легко монополизировать, особенно если оно постоянно изменяется на быстро продвигающемся переднем крае. Открытия могут осуществляться достаточно предсказуемым образом с помощью переделок оборудования, которое использовалось для предыдущих открытий. «Нормальная наука» состоит в осуществлении небольших модификаций имеющегося оборудования с последующим наблюдением эмпирических результатов или в приспособлении оборудования к незатронутым пока областям наблюдения. Более революционные способы развития могут быть получены через изобретение новых видов оборудования, обычно с помощью аналогии, новых сочетаний или нового применения прежней аппаратуры, при целенаправленном скрещивании разных генеалогических линий лабораторного оборудования. Телескоп и микроскоп позволили выявить новые области реальности, открытия в которых уже более или менее гарантировались; изобретение в конце 1700-х гг. электрической батареи и ее использование в электролизе привело к открытию десятков химических элементов; точно также ряд поколений ускорителей частиц привел к следующему раунду открытий; смещение от оптической к радиофизической астрономии — наряду с объединением спектроскопического анализа с основанной на сложной оптике фотографии — расширило диапазон наблюдаемых небесных явлений [Price, 1986, p. 237-253]. Когда совершенствование предыдущего поколения исследовательского оборудования становится нормальной процедурой, ученые начинают ждать новых открытий как чего-то вполне обычного.

Особенно большое внимание уделяется тому, кто использует новейшее оборудование на переднем фронте исследований. Новые открытия затмевают старые. Как только данная область перестает быть источником горячих исследовательских новостей, складывается социальный консенсус. Ученые прекращают состязаться по поводу прежних предметов теоретической конкуренции, поскольку они могут перейти к переднему фронту наиболее нового и наиболее успешного оборудования; исследователи уходят от старых споров и поэтому могут переходить к новым. Конечно, не все оставляют прежние позиции. Томас Кун утверждал, что сторонники побежденной парадигмы никогда не сдаются — они попросту вымирают. Вероятно, при достаточно быстром продвижении фронта исследований приверженцы прежних теорий столь же быстро теряют внимание <со стороны научного сообщества^ так что упрямство приносит им мало пользы. Таким образом, закон малых чисел может действовать в полную силу на самом переднем фронте, который оставляет за собой лишь одну господствующую позицию, именно потому, что работа на переднем крае гораздо более притягательна, чем развертывание уже известной позиции.

Существует еще один способ, посредством которого исследовательская технология производит консенсус. Когда испытывается новая технология, практическая деятельность в ходе научного исследования состоит в переделке этого оборудования ради получения новых явлений, а затем в дальнейших усовершенствованиях вплоть до устойчивой воспроизводимости данных явлений. Это не является простым или автоматическим процессом. Потребовалось около 15 лет для того, чтобы поколение воздушных насосов Бойля стало давать одинаковые результаты; сегодня также идут бурные споры, поскольку холодный термояд или гравитационные волны еще не могут быть получены рутинным способом [Shapin and Schaffer, 1985, p. 274-276; более общий обзор см.: Galison, 1987]. Оборудование — и вместе с ним теория — одновременно доводятся до совершенства тогда, когда экспериментальные эффекты становятся рутинными, то есть когда аппаратура воплощает в себе достаточный объем прошлой практики усовершенствований, так что можно следовать явно заданным процедурам и получать ожидаемые результаты. Именно технологическая воспроизводимость создает представление о науке как о чем-то определенном и потому объективном.

Наука конструируется социально, но я хотел бы подчеркнуть, что она строится не столько с помощью выдвижения идей по поводу мироздания (*идеалистический конструктивизм*), сколько через преобладание вполне физических практик, воплощенных в материальном оборудовании (то, что могло бы быть названо *материалистическим конструктивизмом*). Вероятно, другая линия исследовательского оборудования или другая линия совершенствования аппаратуры также способны привести к воспроизводимому результату, и он мог бы соединиться с другой линией идейных интерпретаций. Поскольку научные открытия появляются вследствие новых сочетаний разных генеалогий исследовательского оборудования, то гипотетически возможна веерообразная структура путей получения открытия, хотя по некоторым из них никто затем не идет из-за эффектов социального фокуса внимания. В ходе истории различные науки могли бы строиться из одного и того же исходного пункта. Именно социальный процесс присоединения к той линии развития оборудования, которая совершенствуется на исследовательском фронте быстрее всех остальных, отсекает некоторые из этих возможных направлений и выводит на первый план только одно из них.

Наша формула науки с высокой степенью консенсуса такова: конкурентные философские сети плюс эмпиризм, осуществляемый с помощью быстро продвигающейся генеалогической линии исследовательских технологий.

#### МАТЕМАТИКА СТАНОВИТСЯ МАШИНОЙ ПО ПРОИЗВОДСТВУ ОТКРЫТИЙ

К науке быстрых открытий ведет и другой путь. Еще одним ключом к научной революции было не лабораторное оборудование, а математика. Коперник опроверг геоцентрическую астрономию не с помощью новых наблюдений, но через математическое упрощение уже имевшихся данных. Эти два пути могут

совпадать; научная революция 1600-х и 1700-х гг. во многих аспектах была осуществлена не только с помощью эксперимента, но также через установление количественных принципов для получаемых результатов. Однако эти два пути не являются идентичными. Математическая революция опередила взлет естествознания на два или три поколения; быстрый рост количества заслуживающих упоминания математиков начался в Европе в 1490-х гг.<sup>12</sup>, а первые выдающиеся достижения появились примерно в 1520-1550 гг., когда Ферро, Кардано и Тарталья стали находить общие решения алгебраических уравнений высокого порядка, что вело к открытию Виетом новых областей математического исследования.

Согласно хорошо знакомой линии аргументации, математизация мировоззрения привела к созданию науки Нового времени. Трудность состоит в том, что традиционное математизированное естествознание, например астрономия у греков, китайцев или индусов, не обладает свойствами достижения консенсуса и получения быстрых открытий, которые являются центральными для науки Нового времени. Математики самой по себе недостаточно для появления науки с достижением консенсуса и быстрым продвижением; только некий особый вид математики дает требуемый ключ.

Какого же типа может быть эта математика? Математическая революция разворачивается тогда, когда сама математика становится исследовательской технологией. Иначе говоря, технология является набором воплощенных практик, обеспечивающих достоверные и проверяемые результаты. Такие способы деятельности (математические «техники»), хотя они и не включают в себя сложные физические приборы, тем не менее вполне материальны: они состоят из методов написания уравнений на восковой дощечке или бумаге, а также, возможно, перестановки палочек на счетной доске, что соответствует процедурам передвижения символов из одного места в другое вплоть до получения определенных результатов. Вопреки платонистским идеологиям математика не существует исключительно в разуме; она представляет собой набор практик, развитых благодаря поколениям переделок и усовершенствований, причем неотъемлемой частью этих практик является физическое «оборудование», с которым они взаимосвязаны. Это не так далеко от нашего неявно подразумеваемого определения машины как

Число математиков, указанных в [DSB, 1981] как работавших в каждой трети столетия:

1200-е гг. — 3-4-7

1300-е гг. — 5-6-0

1400-е гг. — 2-3-10

1500-е гг. — 17-18-26

1600-е гг. — 37-44-23

1700-е гг. — 19-39-34

Более того, до 1500 г. большинство приводимых имен относится к лицам, оставившим хоть какой-нибудь след в области математики, даже при отсутствии оригинальных результатов; для математиков, живших начиная с 1500-х гг., критерий упоминания смещается: учитываются только те, кто внес оригинальный вклад.

материальной целостности, поскольку каждая машина представляет собой сочетание физического объекта и умения обращаться с ним. Ряды математических символов на бумаге, выстроенные в линии уравнений и перестраиваемые согласно правилам, скорее представляют собой некую практическую деятельность, чем просто набор абстрактных идей.

Превращение математики в машину по решению задач не заключалось всего лишь в появлении новой системы обозначений (нотации), хотя возникновение символической записи действительно произошло в этот период научной революции. Уже имелись эпизодические случаи введения своего рода алгебры в виде сокращений или аббревиатур (Диофант около 250 г. н. э., Брахмагупта около 630 г. н. э.), но данные способы не были последовательно развиты, и большинство китайских, греческих и мусульманских математиков развивали аргументацию в словесной форме и с помощью геометрических чертежей. В мире средневекового христианства математика Фибоначчи (около 1200 г.) была риторической; сходными были трудные и запутанные доказательства Свайнхеда «Вычислителя», а также попытки математических обобщений у Региомонтануса в середине 1400-х гг. В начале 1500-х гг. сокращенные формы появлялись в арифметике и алгебре, особенно у «мастеров счета» в торговых германских городах, а символический аппарат быстро развивался благодаря усилиям Виета; все эти достижения приобрели более или менее стандартную современную форму с приходом Декарта.

По некоторым причинам нам не следует принимать сами по себе обозначения в качестве ключа для объяснения бурного роста математики. Большей частью система обозначений не развивалась усилиями математиков, создающих новые творческие результаты, но разрабатывалась в учебниках, объясняющих коммерческую арифметику; последние быстро распространялись начиная с 1480-х гг.<sup>13</sup> Еще в меньшей степени в качестве ключевого фактора следует рассматривать принятие индийско-арабских чисел с позиционной структурой и нулем. На своей родине эти обозначения не были связаны с высшей математикой, а их появление в Византии не привело к какому-либо творчеству; кроме того, они были известны в средневековой Европе в течение столетий до «взлета» математики в 1500-х гг. [Kazhdan and Epstein, 1985, p. 145; Smith, 1951]. Среди интеллектуалов математическая «машинерия», с помощью которой стало автоматизироваться решение уравнений, часто формулировалась без употребления кратких обозначений. Изложение Кардано было вполне описательным, однако он дал общие правила решения уравнений путем манипулирования и замещения терминов для превращения неизвестных выражений в разрешимые формы. Виет больше

<sup>13</sup> Впервые знак равенства (=) был использован в 1551 г. в книге Рекорда по элементарной коммерческой математике; с 1621 г. в Англии благодаря учебнику Харриота распространялись обозначения, которым предстояло стать современной нотацией для алгебраических операций. Ни в одной из такого рода книг не было ничего оригинального в математическом отношении. Об истории математических обозначений см.: [Sajó, 1928].

применял сокращения, чем символы, хотя по-прежнему иногда пользовался словесной аргументацией; однако он ясно осознавал общность неизвестных величин, различая то, что считается неизвестным, и то, что считается данным. Даже с таким громоздким аппаратом он разработал целый комплекс процедур решения задач через создание новых уравнений для подстановки в старые. В 1650-е гг. Паскаль еще формулировал свои теоремы описательным образом; тем не менее он был в курсе новых абстрактных операций и дал первое ясное объяснение метода математической индукции [Boyer, 1985, p. 335, 397].

Для математических открытий более значимым было стремление найти механизмы усовершенствования <естественно>научных расчетов. Вначале широкое распространение получили тригонометрические таблицы как способ повышения точности и скорости астрономических расчетов. В 1460-е гг. Региомонтанус создал по греческим и арабским источникам сводный труд по тригонометрии, основанный по преимуществу на использовании функций синуса. Двумя поколениями позже Коперник составил новые тригонометрические таблицы, а его помощник Ретикус разработал тригонометрию со всеми шестью функциями и полными таблицами для каждой. Подобные таблицы могут рассматриваться как распространение (на достаточно низком уровне) существовавших математических методов в смежные области или как их эмпирическое приложение, однако эти усилия привели к значительному сокращению расчетов. Формулы подстановки суммы косинусов для вычисления их произведения были значительным усовершенствованием неуклюжей арифметики того времени; в 1580-е гг. Виет и другие развили данные алгоритмы тригонометрической алгебры. Этот трудосберегающий способ вскоре взяли на вооружение астрономы, такие как Тихо Браге. Один из странствующих ученых перенес данный способ в Шотландию Напьеру, который в начале 1600-х гг. обобщил эту идею в форме исчисления логарифмов. Внимание к технологии расчетов приводило к появлению как механических, так и концептуальных устройств. В 1597 г. Галилей сконструировал и стал делать на продажу «вычислительный компас» — устройство для быстрых расчетов, аналогичное логарифмической линейке. Фокус внимания этого периода можно увидеть по следующему факту: Галилей, работая над своим изобретением, состязался с Буржи, ранее создавшим аналогичное устройство и соперничавшим с Напьером в открытии логарифмов. Еще позже, в 1642 г., мы видим Паскаля, который в самом начале своей карьеры конструировал и продавал механическую счетную машину [Boyer, 1985, p. 338-340, 351, 396].

Революция в алгебре шла по тому же пути, но на более абстрактном уровне. Алгебра вначале состояла в сокращении действий арифметики, в принципах, покрывающих целые классы вычислений. Перед алгеброй открылись новые пространства, когда подобные методы были сформулированы в форме метаправил для решения абстрактных уравнений. Сама сущность алгебры, и вообще абстрактной математики, заключается в методах решения задач более низкого поряд-

ка. Чистая математика становится самостоятельной областью деятельности, когда интеллектуалы сосредоточиваются на разработке алгоритмов независимо от их применения. Взлет абстрактной математики в начале 1500-х гг. начался как раз с появлением такого переднего фронта исследований — открытием группой математиков во главе с Тартальей и Кардано общих методов решения кубических и квадратных уравнений. Ко времени Виета были разработаны способы решения задач гораздо более высокого уровня. В ходе этого процесса другие области математики, такие как тригонометрия и геометрия, использовались в качестве инструментария, что приводило, так сказать, к перекрестному опылению во всех затронутых областях. Началось развитие генеалогических линий математических технологий.

Начало математической революции было отмечено ростом интереса к усовершенствованию способов решения задач во всех областях. Мы видим сходные стремления во многих сферах. Развитие сокращенной нотации в коммерческой арифметике было одним из вариантов; расширение использования тригонометрии в астрономии — другим; поиск общих алгебраических методов решения уравнений — третьим. Только последний процесс явно вел в сферу чистой математики, но вскоре конкуренция среди математиков стала приводить ко все более тесному контакту между различными областями.

В математике существовало несколько ведущих сфер деятельности, а не только какая-то одна область. Традиционная греческая математика, состоявшая в основном из геометрии, была восстановлена, расширена и объединена с более новыми отраслями. Среди ученых-гуманистов рос интерес к греческим математическим текстам [Rose, 1975]. Тот факт, что большинство этих текстов уже были доступны в средневековом христианском мире, заставляет предположить, что скорее внимание к новым переводам было результатом бурного роста математического творчества, чем наоборот. В конце 1500-х и в 1600-х гг. наибольший интерес вызывал гуманистический вариант математической головоломки — восстановление утраченных частей текстов, например трудов Аполлония [Boyer, 1985, p. 330, 351, 380]. Поскольку математическая революция уже началась, представляется, что наиболее продвинутые греческие труды были обнаружены и развиты именно потому, что европейцы уже работали на том же уровне под влиянием собственного импульса. Иначе говоря, обращение к старым текстам было не причиной, но в значительной степени результатом резкого ускорения — «крещендо» — новой математики.

Греческая геометрия была воспринята новой математикой, но, конечно, не являлась ее передним краем. С точки зрения технологии решения задач геометрия являлась наиболее консервативной областью математики, поскольку была привязана к конкретным графическим чертежам без общих обозначений или правил более высокого порядка для решения задач. Декарт, придавший окончательную форму математический революции, вводил свою реформу геометрии, объясняя, что

его цель состоит в освобождении геометрии от фигур, которые только затемняют ясность ума; подобно Ферма, который одновременно развивал свой вариант координатной геометрии, Декарт был озабочен тем, чтобы порвать с неуклюжими геометрическими методами греков [*Рассуждение о методе*, 2.17, см.: Descartes, 1985, p. 119; см. также: Mahoney, 1980]. Декарт стал воинственным защитником нового алгебраического подхода; он освобождал последние области математики, тогда еще остававшиеся под влиянием гуманистического возрождения классики, и превращал их в технику быстрого решения задач (a rapid problem-solving technique).

В ходе математической революции новые методы формулировались даже в классической геометрии. Вначале внимание к этой области проявили художники, заинтересованные в разработке теории перспективы; первая новая кривая со времен античности была сконструирована Дюрером около 1525 г., примерно в то же время, когда Коперник создал новую кривую, совмещающая два круговых движения [Boyer, 1985, p. 320, 326]. Работа Кеплера по вычислению планетарных орбит в начале 1600-х гг. и работа Галилея в 1630-е гг. по баллистике свели такого рода движения к коническим сечениям, известным со времен греков. В результате переворота в математическом методе эти классические кривые вошли в состав главных достижений новой математической науки. Кеплер обобщил методы Архимеда для различных случаев вращения и показал, что известные конические сечения трансформируются одно в другое; Галилей дал новое толкование коническим сечениям как результату сочетания двух движений [Boyer, 1985, p. 356-358]. Эти открытия были результатами применения в геометрии нового алгебраического видения.

Ко времени Виета — 1580-м гг. — уже полным ходом шел процесс совершенствования математических открытий. При Виете сочетание различных математических областей превратилось в технологию получения открытий — новая высшая алгебра была объединена с геометрическими методами решения задач, новая тригонометрия преобразована в комплекс алгебраических функций. Новая аналитическая геометрия, построенная на основе алгебры Виетом, Декартом и Ферма, продвинулась дальше рассмотрения традиционных плоских и твердых фигур в более абстрактные области, где линии, квадраты, кубы и фигуры более высокого порядка трактовались как величины одного и того же уравнения. *«Геометрия»* Декарта завершается явно сформулированным обзором теории уравнений. К середине 1600-х гг. целые области высшей математики возникали в результате объединения более узких дисциплин. Разрабатывались новые методы для алгебраического решения задач, касающихся кривых, особенно если в связи с новыми кривыми поднимались вопросы относительно движения, а также бесконечно малых изменений и их сложения. Из решения данных задач возникло первоначальное грубое исчисление бесконечно малых благодаря Галилею, Робервалю, Кавальери и Торричелли, усовершенствованное в следующем поколении Ньютоном и Лейбницем.

В период между Виетом и Декартом математика была преобразована в машинерию манипулирования уравнениями. Отчасти данная трансформация знаменовала собой переход от словесной аргументации через сокращения к изобретению символов, обозначающих данные, неизвестные и операции над ними. Решающим шагом было установление системы уравнений с явными правилами подстановки и сочетания членов; следуя этим правилам манипулирования можно было достичь таких же преимуществ, как и при введении новейшего исследовательского оборудования в естествознании. В ходе переделок математической машинерии могли открыться новые области ее применения и появиться новые результаты; это превращало математику в перемещающийся передний фронт исследований. Таким образом, совершенствование процедур манипулирования уравнениями — эквивалент переделки технического прибора вплоть до достижения им способности давать надежные результаты — влечет за собой абсолютную достоверность результатов, поскольку результаты теперь абсолютно воспроизводимы.

Такого рода процедура <преобразования уравнений> характерна не только для Нового времени; история математики состоит в построении как раз такой технологии манипулирования классами выражений, которая направлена на высокую воспроизводимость результатов. Можно сказать, что именно это определяет математику — она представляет собой накопление практики и усовершенствование операций счета и измерения, развитое в более высокие обобщения классов таких операций. Подобные умения всегда воплощались в некой технологии, обычно только подразумеваемой и недостаточно легко переносимой для широкой воспроизводимости как социальной основы достоверности. Именно «взлет» в манипулятивной машинерии математики составил европейскую математическую революцию.

### *Перекрытия сетей: сравнение мировых традиций*

Как же случилась эта революция? Почему образовалась генеалогия исследовательских технологий, способствовавшая быстрым открытиям вначале в математике, а затем в естествознании? Для получения социологического ответа на данные вопросы обратимся к рассмотрению сетей.

В 1600-е гг. научно-математические и философские сети в значительной степени пересекаются между собой, так что происходит скорее одна революция, а не две. Из шести первостепенных философов этого столетия пятеро являются активными учеными; двое из них — Декарт и Лейбниц — математики первой величины. Если мы перейдем к второстепенным философам 1600-х гг., трое из четырнадцати являются учеными, но эти трое включают другую математическую «звезду» — Паскаля, а двое других, Гассенди и Мерсенн, находятся в центре сети корреспонденции, посредством которой организуется движение с коллективным



самосознанием; в следующем поколении это движение будет преобразовано в <Британское> Королевское общество и <французскую> Academie des Sciences<sup>14</sup>.

В 1700-е и 1800-е гг. европейская философия продолжает поддерживать связи с наукой, хотя не в такой степени, как во времена золотого века<sup>15</sup>. Первостепенные философы Запада, по-видимому, восприняли нечто для своего выдающегося творчества от науки, связь с которой у них была гораздо более тесной, чем у второстепенных. Даже философы, известные своей критикой науки, такие как Беркли, Юм и Руссо, были в тесном контакте с научными сетями.

Хотя эти взаимосвязи достигли расцвета во время научной революции, связь между сетями науки и философии на Западе была долговременной тенденцией. В античной Греции математическая сеть переплеталась с философской на всем протяжении классических периодов творчества<sup>16</sup>. Все три наиболее ранние линии преемственности философов были начаты признанными математиками — Фалесом, Пифагором и Левкиппом. Не только пифагорейская сеть, но и сеть софистов была полна математиками. Именно среди представителей последней произошла первая «математическая революция»; к концу 400-х гг. до н. э. были сформулированы классические задачи-головоломки (деление угла на три равные части, квадратура круга, утроение объема куба), заложены основы метода аксиоматических доказательств, накапливались геометрические результаты. Платон основал свою Академию, окружая себя бывшими пифагорейцами и другими новаторами в математике.

На протяжении 300-х гг. до н. э. сеть математиков и астрономов (показанная на рис. 10.2) широко перекрывается с философской сетью, включающей взаимосвязанные школы Платона, Евдокса и Аристотеля; существует также некоторое научное состязание между линиями Демокрита и стоиков. Каждый глава Акаде-

<sup>14</sup> См. рис. 10.1. Другими первостепенными философами были Бэкон, Гоббс, Спиноза и Локк. Если мы посмотрим не на пересечение научной и философской сетей, а на личные контакты между их членами, то обнаружим, что каждый первостепенный философ находится на расстоянии одной связи от какого-либо значительного ученого (естественника или математика), а 12 из 14 второстепенных философов находятся на расстоянии двух связей от того или иного ученого из этого ряда. Единственный первостепенный философ, который сам не вел научных исследований, Локк, был врачом, прямо связанным с двумя научными «звездами» и принимавшим в своем доме множество других ученых. Факт работы в науке философов этого периода не подразумевает, что сами их труды представляют собой значимый вклад; например, эксперименты Бэкона не вели ни к каким важным открытиям. Я часто буду использовать термин «наука», включая сюда и естествознание и математику; из контекста должно быть понятно, когда я употребляю термин в более узком смысле, исключая деятельность математиков.

<sup>15</sup> В течение 1700-1900 гг. 5 из 13 первостепенных философов активно действовали в науке (Беркли, Кант, Шеллинг, Пирс, Джемс), а 10 из 13 находятся в пределах одной связи от значимого ученого. Среди второстепенных философов 14 из 46 являются учеными, а 33 находятся в пределах двух связей от какого-либо ученого.

Мы видим это из сравнения рис. 10.2 (представляющим сеть греческих математиков) с рис. 3.1-3.8 (сеть греческих философов). См. следующие источники о греческих математиках: [Heath, 1921/1981; Smith, 1951; Ball, 1908/1960; Cajori, 1928; Knorr, 1975; Neugebauer, 1957; Boyer, 1985; Kline, 1972; van der Waerden, 1975; DSB, 1981].

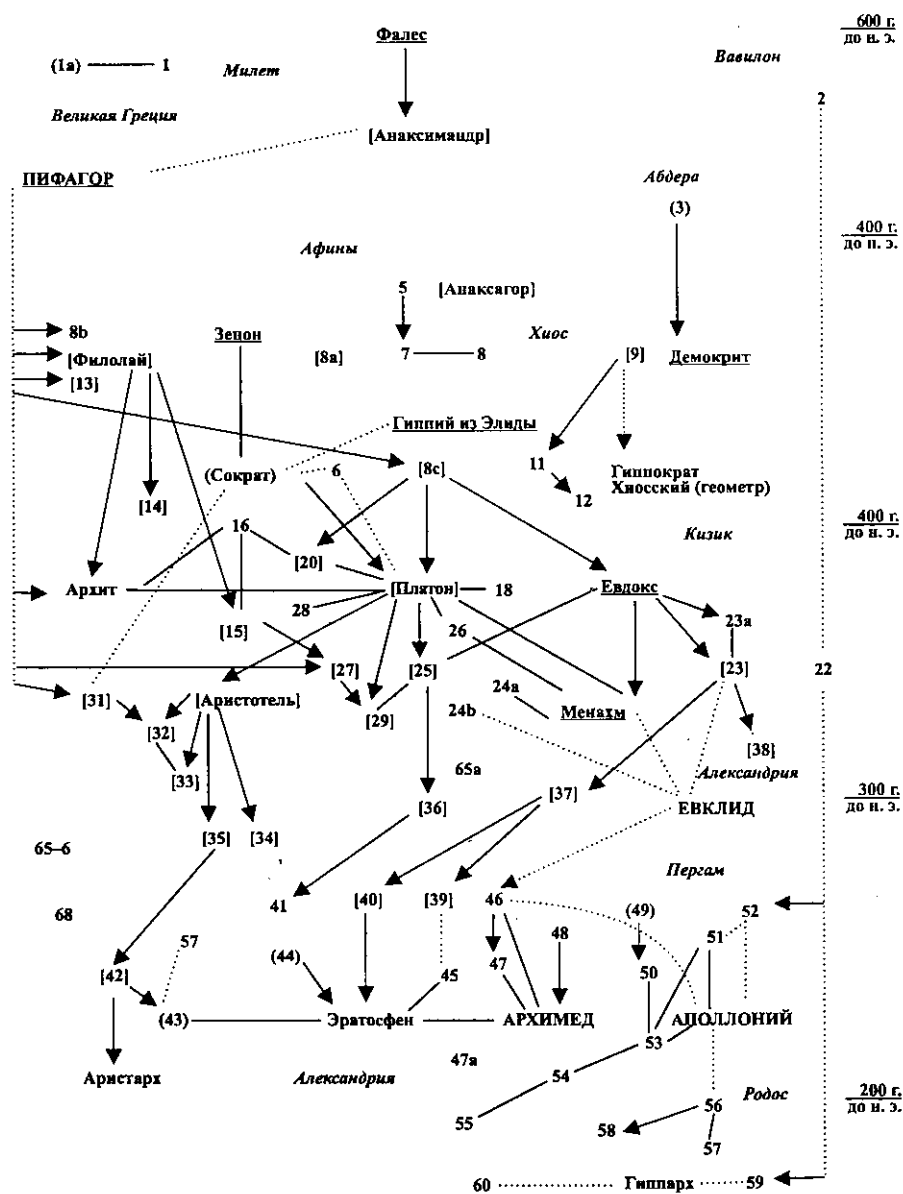
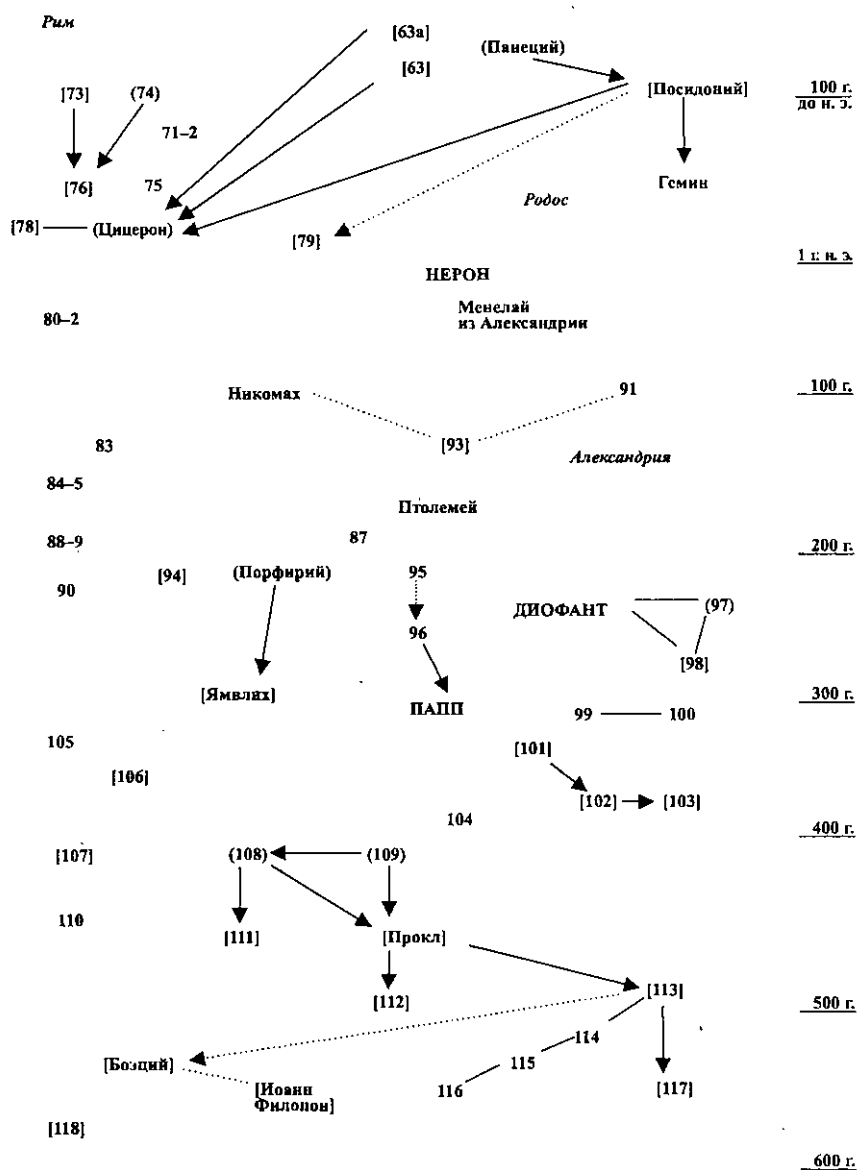


Рис. 10.2. Перекрытие сетей греческих математиков и философов, 600 г. до н. э. — 600 г. н. э.

— = личное знакомство  
 ..... = вероятное знакомство  
 → = связь «учитель — ученик»



ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный математик

Строчные = второстепенный математик

Номер = третьестепенный математик (ключ в Приложении 3)

Подчеркнутое имя = первостепенный или второстепенный математик, обозначенный в философской сети

[ ] = третьестепенный математик, обозначенный в философской сети

( ) = нематематик, обозначенный в философской сети

мии от Платона до Аркесилая (исключая только Полемона) известен как математик (пусть даже третьестепенный); то же самое верно для школы Аристотеля вплоть до Стратона, чьим учеником был великий астроном Аристарх, сторонник гелиоцентрической системы. Аристотель, хотя и был критически настроен по отношению к математической философии платонических Форм, тем не менее сделал значительный вклад, явным образом обосновав формальные процедуры математического доказательства. Когда около 300 г. до н. э. был основан александрийский Музей как научный центр, его работниками стали главным образом представители поздних поколений указанных сетей. Мы обнаруживаем, что после 200 г. до н. э. творчество философской и математической сетей истощается; далее значимая деятельность в этих областях, как правило, осуществляется обособленно. Однако в поздней античности после формального восстановления Академии около 400 г. н. э. вновь возобновились занятия математикой, хотя и без особых творческих достижений.

Сама специфика греческой философии и творческий характер греческой математики классического периода являются, по-видимому, следствиями их взаимосвязи. Античная медицинская наука также процветала в среде почти тех же самых сетей афинских и александрийских ученых-математиков; причем новаторство медицинских исследований также имело тенденцию к упадку почти в тот же период — около 200 г. до н. э. В более поздние столетия самыми знаменитыми врачами были врачи, связанные с философией, — от скептиков и медиков-практиков вплоть до поколения Секста Эмпирика и Галена<sup>17</sup>.

Средневековый ислам не только воспринял греческий культурный капитал, но в еще большей степени установил сетевую взаимосвязь между философией, математикой и естествознанием. Практически все первостепенные исламские и иудейские философы (9 из 11) отстоят не более чем на два шага от научной сети, а 5 из 11 сами являются учеными (ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, Аверроэс, Маймонид). Среди второстепенных философов 18 из 41 близки к научной сети, а 8 находятся в сетевом пересечении. Как и у греков, исламские первостепенные научные «звезды» обычно не являются наиболее значительными философами (только Ибн Сина — звезда первой величины и в медицине, и в философии), но двое из них — это второстепенные философы (математик и логик Сабит ибн Курра и астроном ат-Туси). Наиболее тесная связь между данными сетями в Испании: все 4 первостепенных исламских и иудейских философов и 5 из 7 второстепенных отстоят не более чем на один шаг <от сети математиков и ученых-естественников>.

<sup>17</sup> Это может быть прослежено в ключе к рис. 3.4, если обратить внимание на фигуры с пометкой *Мд* (медик, врач), начиная с периода соединения линии Гиппократов с сетью вокруг Аристотеля и школ Александрии (71, 75, 76, 108). На самом рис. 3.4 данные связи не изображены во избежание излишнего усложнения схемы.

Большинство исламских ученых (показанных на рис. 8.1-8.5) составляют единую сеть, начатую в Багдаде переводчиками Дома мудрости и позже трансплантированную в Иран, Каир и Испанию<sup>18</sup>. Эта сеть имела две <организационные> основы — поддержку астрономов и астрологов со стороны двора, а также благотворительные лечебницы как независимый опорный пункт для врачей. Сети астрономов и медиков переплетались в Багдаде, входили в контакт и соперничали с местной сетью исламских богословов; в результате возникла гибридная роль ориентированных на Грецию *фаласифа* («арабских философов», самых известных в Европе), а также появились богословские гибриды как итог смешения с шиитскими и другими сектами. Чисто мусульманские интеллектуалы имели ясно определенные и в конечном счете более мощные <организационные> основы — богословы в мечетях, суфийское движение среди всех слоев населения. В конце концов *медресе* объединили в своих учебных программах содержание большинства упомянутых сетей, хотя и исключая значительную часть традиции греческого естествознания. Но наиболее известные мыслители из этих богословски ориентированных сетей также, как правило, удалены только на несколько сетевых шагов от ученых. Антифилософ ал-Газали отстоит на две связи от математика Омара Хайяма; ведущие богословы и мистики — только на одну или две связи от космополитических философов-ученых.

Почему контакты с научной сетью должны быть настолько значимы для философов? Здесь дело не в передаче специфического культурного капитала, поскольку философские учения ал-Фараби, Ибн Сины, Аверроэса и других ничем не обязаны успешным прорывам математиков в сфере алгебры; в лучшем случае эти доктрины включают в свои иерархические космологии астрономическое вй-

<sup>18</sup> Как мы видели в гл. 8, творчество данной первоначальной багдадской группы было результатом не просто греческих заимствований, но космополитической ситуации, обусловившей объединение данных заимствований с материалами вавилонских сект и индийских астрономов, что в начале 800-х гг. завершилось энциклопедическим синтезом ал-Хорезми. Усилиями поколений 965-1035 гг. эта элементарная алгебра была разработана до уровня наивысших достижений математики того времени; сюда входили диофантовы уравнения ал-Буджжани, теория алгебраических вычислений и алгебра полиномов ал-Караджи, которые вели к разрыву с геометрическими представлениями и появлению арифметизированной алгебры. Начало испанской сети положили около 965 г. приезжие члены секты «Братства Чистоты», сторонники нумерологической космологии, являвшиеся ответвлением багдадской научной сети. Через несколько поколений данная сеть охватила иудеев (первоначально через нумерологию); одновременно в той же сети расцветало творчество астрономов (так, например, в конце 1100-х гг. ал-Битруджи внес исправления в систему Птолемея) и первостепенных иудейских и мусульманских философов. Около 1100 г. в восточном регионе данная научно-философская сеть была разрушена. Ее вновь восстановили иудеи-путешественники, возвращавшиеся из Испании: Авраам Ибн Эзра и Маймонид, присоединившиеся к сети вокруг иудейского врача и астронома Абу-л-Бараката и вступившие в сетевой контакт с выдающимся астрономом ат-Туси и его линией преемственности. Иудеи дважды служили космополитическими передатчиками идей, неся их не только в христианскую Европу, но и в иранскую мусульманскую науку в период ее высшего расцвета.

дение. Ал-Газали и Сухраварди были еще меньше заинтересованы в содержании науки. Однако существует некий социологический паттерн: в исламских сетях, как и везде, первостепенные философы оказываются ближе к научным сетям, чем второстепенные. Многие первостепенные философы сами были активны в науке, хотя обычно лишь на уровне третьестепенных успехов.

Ведущие философы были заинтересованы в науке из-за совпадения космополитических ориентаций. Математика, астрономия и другие науки являются космополитическими предметами, не связанными с конкретными элементами богословия и теории ценностей. Сеть ученых, собиравших в Багдаде научные тексты, а затем на протяжении почти 20 поколений мигрировавших из одного места в другое, начиналась с объединения различных сект христиан, вавилонских почитателей звезд, зороастрийцев и мусульманских путешественников в Индию и Византию. В более поздний период после подавления большинства немусульманских религий стержневую сеть посредничества составили космополиты из числа иудеев. Соответственно первостепенным философом был именно тот, кто обладал самым общим идейным кругозором; последнее достигалось через объединение связей из самых разных сетей. Контакты с космополитической научной сетью становились интеллектуальной основой для всех исламских философов с универсалистской направленностью. И поскольку творчество проистекает как из отрицания, так и из синтеза, даже противники ученых и космополитов обретали наибольшую оригинальность, когда формировали свои идеи через конфликт с космополитическими учеными или сетями, находившимися с последними в контакте; это верно, даже если результатом было продвижение какой-либо альтернативной мистической или партикуляристской позиции, к примеру среди наиболее именитых мусульманских и иудейских консерваторов. И наоборот, энергия сфокусированных сетевых конфликтов между философами и стремление к философской абстракции способствовали творческой активности ученых.

Сам по себе интерес философов к науке не гарантирует высокого уровня научного творчества. Мы видим это из сравнения со средневековым христианским миром (рис. 9.3-9.5). Данный период не был особенно примечателен с точки зрения научных инноваций, однако научные и основные философские сети в значительной степени совпадали. В 1200-е гг. Гроссетест и его линия преемственности (Адам Марш, Роджер Бэкон) поставили науку в центр своих философских учений; так же поступил и великий современник и соперник Бэкона Альберт Великий. Аквинат, только на периферии своей деятельности занимавшийся наукой, был близок к сети научных переводчиков и исследователей. Ученик Бонавентуры Иоанн Пекхэм (который тоже был учеником Р. Бэкона) наиболее известен как противник Сигера и аверроистов, но вместе с тем он был подлинным ученым и внес свой вклад в оптику и космологию. Средневековая христианская философия имела не меньше сетевых взаимосвязей с наукой, чем философия в любой иной период западной традиции,— на

самом деле больше, если мы примем во внимание весьма слабый интерес, который проявляло к науке подавляющее большинство наиболее значимых философов<sup>19</sup>.

Однако в средневековом христианском мире не было *научных* «звезд»<sup>20</sup>. Каким же образом в подобный период взаимосвязь с философами ядра может продвинуть развитие науки? Ключ дан в одном из прерванных эпизодов. Поколение философов середины 1300-х гг. в Баллиоле и Мертоне представляет наивысший уровень творческих достижений средневековой математики, кинематики и механики; в тот же период участники парижского кружка во главе с Буриданом и его ученики отвергли аристотелианскую теорию импульса, предложили геометрию с системой координат, а также изучали движение Земли. В тот период не существовала отдельная сеть ученых или переводчиков текстов; как оксфордская, так и парижская группы были ответвлениями основных сетей, вовлеченных в теологические споры (Брадвардин, Уиклиф) наряду с обсуждением передовых для того времени вопросов метафизики и эпистемологии (Отрекур, Мирекур, Буридан; см. рис. 9.6). Динамика философской сети, развитие номиналистского движения и смещение интереса к программам факультета свободных искусств переключили внимание на научные темы; боевая энергия и стремление к абстракции в философии на короткий период усилились и вызвали поток научных инноваций. То, что живет посредством философской сети, умирает вместе с этой сетью. Когда в конце 1300-х гг. вся данная интеллектуальная арена оказалась в состоянии кризиса, технические достижения как в фи-

<sup>19</sup> Если мы используем мягкий критерий, учитывая присутствие в работах хотя бы одного аспекта естествознания, то для эпохи средневекового христианства нам следует включить в данный ряд 8 из 11 первостепенных философов (72%) и 19 из 48 второстепенных (40%). При более строгом критерии (формулирование принципов в астрономии или физике, сбор результатов наблюдений за природой или ведение хотя бы грубых вычислений) мы все еще обнаруживаем, что в науке активно действовали 45% первостепенных и 23% второстепенных христианских философов. Для сравнения будем использовать жесткий критерий — автор вносит значительный вклад в астрономию, математику, медицину или наблюдения за природой. В Греции 14 из 28 первостепенных философов сами были учеными; в средневековом исламе (включая иудеев) — 5 из 11; в Европе 1600-1900-х гг. — 10 из 19. Процентное соотношение примерно одинаково для всех четырех регионов: Греция — 50%; ислам/иудеи — 45%; христианский мир — 45%; Европа <Нового времени> — 53%. Во всей западной традиции <включая исламский мир> самые влиятельные философы были склонны интересоваться наукой в большей степени, чем философы менее значительные. Для второстепенных философов процент пересечения <занятий философией и наукой> повсюду ниже: Греция — 28% (19 из 68), ислам — 20% (8 из 41), христианский мир — 23% (11 из 48) и Европа — 28% (17 из 60). При расширении охвата до двух связей между философом и сетью ученых паттерн оказывается схожим повсюду: для первостепенных философов: Греция — 82%, ислам — 82%, христианский мир — 73%, Европа — 89%, для второстепенных: Греция — 50%, христианский мир — 44%, ислам — 44%, хотя при этом выделяется Европа с 76% философов на периферии сети ученых.

Уровень значительности ученых-естественников и математиков измеряется тем же способом, который применялся в случае философов: по относительному пространству (объему текста), отведенному им в трудах по истории науки соответствующих периодов.

лософии, так и в науке были погребены во фракционализме и утрате фокуса внимания. Достижения Свайнскеда, Буридана и Орема, а также их кружков были забыты, как только пространство внимания утратило фокус в хаосе децентрализации, истоки которой мы рассматривали в гл. 9.

Подобный анализ может быть проведен и для поздних мусульманских научных «звезд», включая ат-Туси (середина 1200-х гг.), чья астрономия в математическом смысле эквивалентна коперниковской. Тем не менее для исламской сети вокруг ат-Туси не характерны ни быстрые открытия, ни консенсус [Huff, 1993]. Здесь также ученые находятся в основном потоке развития философской сети; ат-Туси и аш-Ширази известны как авторы синтеза неоплатонизма Ибн Сины с выдающимся в то время учением о свете (иллюминатством) суфиев [DSB, 1981, vol. 11, p. 249]. Наука этих авторов оказалась погребенной в схоластике *медресе*, господствовавшей впоследствии в исламской интеллектуальной жизни. В обоих случаях, христианском и исламском, прерванного научного продвижения утрата фокуса всей философской сетью-устраняла возможность кумулятивности, основанной на высоких достижениях научного творчества, или даже стирала воспоминания о них.

Рассмотрим теперь случай, когда научные и философские сети достигали устойчивого взаимодействия, действительно все крепче сплетаясь друг с другом и накапливая результаты такого уровня развития, о котором еще долго помнили последующие поколения. В Греции с самого начала философской деятельности, с 600 примерно до 200 г. до н. э., сеть математиков практически совпадает с основным сегментом философской сети. Какие же отличительные черты это придавало математике? В качестве повседневной практической деятельности — подсчета или измерения чего-либо — математика обычно не обнаруживает тенденции к формулированию абстрактных теорем или к быстрым инновациям. Именно интеллектуальные сети подхватили математику, толкая ее как ключ к космологии в состязании с остальными космологиями (Пифагор) или превращая ее в вызов — постановку парадоксальных задач (софисты). Именно философская сеть вовлекала греческих математиков в соперничество и ориентировала на введение новшеств, а также на обобщение и абстракцию. По мере накопления результатов философские школы, наиболее заинтересованные в синтезе и упорядочении, разрабатывали аксиоматический метод формального вывода; данные сети, идущие от Демокрита, платоников и аристотелианцев, вели к Евклиду, Эратосфену и Архимеду. Астрономы, а еще в одной ветви также практики-врачеватели становились частью главной сети и были вынуждены строить обобщенные и абстрактные системы в сфере философской космологии. Греческая наука создала модель для обобщенной науки, поскольку она больше уже не представляла собой ряд практик, осуществляемых частным образом профессионалами с низким социальным статусом, но, скорее, знаменовала соперничество в философском пространстве внимания.



## РАСХОЖДЕНИЕ «ВОСТОК — ЗАПАД» В РАЗВИТИИ СЕТЕЙ УЧЕНЫХ И ФИЛОСОФОВ

Сравним с вышеизложенным решающий эпизод в истории сетей Китая. Китайская математика отличалась от греческих состязаний в решении головоломок, подталкивавших к поиску доказательств и построению аксиоматических систем на основе абстрактных принципов. Большей частью китайская математика состояла из практических расчетов, касавшихся размежевания земель и астрономии; абстрактные достижения ценились мало и зачастую не включались в официальные учебники. Причину данного отличия можно усмотреть во взаимоотношениях между сетями. В Китае практики в области математики и астрономии были в основном отделены от философов<sup>21</sup>. Развитие могло бы начаться и по другому пути; в конце эпохи Воюющих царств такие философы, как Хуэй Ши и Гунсунь Лун, разрабатывали квазиматематические парадоксы, напоминающие парадоксы элеатов и софистов, а моисты в ответ предлагали формальные геометрические определения. Здесь, по-видимому, китайские и греческие интеллектуалы шли по сходному пути. Однако данная линия развития математики не нашла последователей со стороны философов после обрыва моистской цепочки.

Когда в период династии Хань бюрократия консолидировалась, все — математики, астрономы и философы — составляли канонические собрания текстов. Математический учебник «*Чжоу Бэй*» был, вероятно, разработан конфуцианской школой в соответствии с астрономической системой *гайтянь*. В учебнике «*Девять разделов*» предпочтение отдавалось конкурирующей космологии *хунтянь*. Позднее ведущие конфуцианцы школы «древних писем», настроенные скептически и антиокультистски, в значительной степени смешивались <в одних и тех же сетях> с астрономами системы *хунтянь*. Бурный рост математики и астрономии в данное время, по-видимому, был связан с борьбой между конкурировавшими ветвями конфуцианства. Однако схоластика того времени не способствовала абстрактному философскому размышлению, поскольку конфуцианцы

<sup>21</sup> В Китае из 25 первостепенных философов 6 (24%) были так или иначе вовлечены в математическую науку, но по большей части весьма косвенным образом. Среди второстепенных философов 7 из 63 (11%) занимались астрономией, причем только один из них, Лю Синь, живший в эпоху Хань, был выдающимся астрономом. Еще 6 имен астрономов входят в список третьестепенных философов, составляя менее 2% общего числа всех философов. Расширяя сеть, мы обнаруживаем, что какой-либо математик находится на расстоянии не более двух связей для 16 из 25 первостепенных философов (64%) и для 15 из 61 второстепенных (25%). Если же мы пойдем со стороны математиков и астрономов, имея в виду 12 первостепенных фигур, то увидим, что ни один из них не имел прямого контакта с философами настолько значимыми, чтобы они могли быть включены в список третьестепенных фигур, причем только один (государственный астроном Шэнь Гуа в период династии Сун) находится менее чем в двух связях от известного философа. Из 9 математиков второстепенной значимости только у одного есть какие-либо философские контакты. Для сравнения: 63% первостепенных исламских ученых (12 из 19) находятся не более чем в двух связях от известного философа. Источники по китайским математикам: [Mikami, 1913; Needham, 1959; Sivin, 1969; Libbrecht, 1973; Nakayama and Sivin, 1973; Swetz and Kao, 1977; Graham, 1978; CHC, 1979, 1986; DSB, 1981; Institute, 1983; Ho, 1985; Qian, 1985; Chen, 1987; Li and Du, 1987].

включали в свой синтез гадательные тексты и особое внимание уделяли нумерологическим соответствиям, которые использовались для магических предсказаний. В период дезинтеграции государства (конец 200-х гг.) в завершающих звеньях интеллектуальной сети эпохи Хань произошел последний всплеск абстрактной математики. Величайший из ранних китайских математиков Люхуэй прежде всего был чиновным ученым, объединившим способы межевания угодий, применявшиеся в низших административных подразделениях, с астрономическими расчетами, использовавшимися в учреждениях более высокого статуса; при этом он решал уравнения высоких степеней и явным образом формулировал первые доказательства [Swetz, 1992]. Предложенное Люхуэем объединение дисциплин произошло в период философов школы «сокровенного знания» (и при наличии некоторых сетевых связей с ними); в самой школе сходным образом смешивались официальные и оппозиционные сети, пересматривались классические тексты, а в результате китайская философия была выведена на самый высокий уровень абстрактной метафизики.

Начиная с этого времени сети математиков и философов были почти полностью разделены. На протяжении последующих династий почти все математики служили в качестве правительственных чиновников и были отсечены от административных и исторических учреждений и литературных кружков, в которых работали конфуцианские философы. Буддисты, господствовавшие в философии вплоть до 900 г. н. э., находились полностью вне сфер правительственного управления и были оторваны от чиновной математики<sup>22</sup>.

Китайская математика прошла еще через один раунд инноваций, который воплотился в обобщенном «методе небесных элементов» для решения алгебраических уравнений высоких степеней с несколькими неизвестными, созданном в эпоху династии Сун. Соблазнительно было бы связать это с неоконфуцианским движением в философии, однако существовало совсем немного сетевых связей между данным движением и математикой. Неоконфуцианство началось с ответа, связанного с оккультной нумерологией, хотя его наиболее успешная линия преемственности находилась в оппозиции и к нумерологии, и к реформаторам, которые намеревались включить математику в официальную экзаменационную систему. Также не совпадают и поколения с наивысшими достижениями; расцвет неоконфуцианства произошел в 1030-1100-е гг., а творческие вершины — системы Чжу Си и Лу Цзююаня — были разработаны в 1170-1200-х гг. Однако алгебра небесных элементов начала развиваться вне придворных кружков неоконфуцианцев после 1100 г., а «звезды» математики работали в период 1240-1300 гг.

<sup>22</sup> Исключением, подтверждающим правило, является буддийский монах Исин — единственный значимый буддийский математик и астроном. Он работал на императора в период прерванной буддийской квазидиктатуры начала 700-х гг., причем в том же храме, в котором в предыдущем поколении была создана великая философия школы хуаянь.

Если здесь и есть связь, то в форме конфликта — прежде всего борьбы за внешние материальные основы. Ранние неоконфуцианцы были консервативной фракцией в период административного кризиса, когда вводились и отвергались соперничавшие варианты реформ. Затем произошло полное крушение государства; после 1126 г., в период разрушения чиновной бюрократии при иноземной монархии чжурчжэней в северном Китае, алгебра небесных элементов разрабатывалась частными учителями и отставными чиновниками, причем этот процесс достиг кульминации во время монгольского завоевания (1220-1280 гг.). Расцвет математических школ в указанный период имел некоторое сходство с народным религиозным движением; сама математика являлась в большей степени абстрактной, нежели практической; военные завоевания принесли насилие и неустойчивость в жизнь людей; а терминология и названия книг намекали на новые чудесные и тайные методы. В данном направлении еще много неясного, и оно нуждается в дальнейших исследованиях. Ключевым обстоятельством представляется распад тех специальных подразделений правительственной бюрократии, которые занимались практической математикой; когда такие учреждения вновь были введены, новая алгебра погибла. В 1313 г. неоконфуцианство стало официальной основой экзаменационной системы; вскоре в Китае уже никто не был способен понимать метод небесных элементов<sup>23</sup>.

Этот метод был возобновлен и расширен в Японии эпохи Токугава, что вело к самобытному развитию исчисления [Smith and Mikami, 1914]. Здесь мы вновь видим короткий период слияния сетей. Математика была подхвачена сетью самураев, чиновников-бюрократов при сёгуне, а также знатыми сановниками, занимавшимися бухгалтерией, астрономией и администрированием. Само по себе это не выводило на интеллектуализированную математику; но к 1670-м гг. математики-чиновники также развивали частные школы в Эдо и Киото, что напоминает конкурентную экспансию конфуцианских школ, лежащую в основе расцвета философии в тот же период. Преодоление рамок практического рассмотрения происходило благодаря социальному состязанию за престиж; во многом подобно итальянским математикам периода Тарталья и Кардано, ведущие японские математики привлекали учеников, публично объявляя задачи и вызывая остальных на их решение. Темы выходили далеко за пределы практических вопросов, начиная с магических квадратов и кругов и кончая решениями уравнений очень высоких степеней. С 1670-х вплоть до начала 1700-х гг. в школе Сэки Кова были сделаны наиболее важные достижения от решения задач по измерению окружности до интегрального исчисления. Методы держались в тайне, хотя в конце 1700-х гг. иногда случайно попадали в публикации. В ключевой период идейных новшеств, математические сети были связаны с философскими центрами. Сэки работал на того же сановника, который принял на службу и более молодого Огю Сорая; ученик ученика Сэки возглавил школу мито. Линии преемственности математиков продолжались вплоть до начала 1800-х гг., но связи с философией дальше не развивались; математика не выдвигалась в качестве эпистемологического идеала, а математические методы не обобщались до уровня абстрактных принципов. Начиная с середины 1700-х гг. почти не было математических нововведений; скорее всего, растущая бюрократизация системы образования в поздний период Токугава оказывала стесняющее влияние на математику в точности так же, как и на философию. Широкое распространение непрестижных и ориентированных на практическую подготовку школ коммерческой математики, вызванное ростом торговли, оставалось в стороне от развития школ самураев и не оказывало воздействия на идейные новшества в абстрактной математике [Dore, 1965].

В Индии разделение между наукой и философией было еще более полным. Хронология Индии слабо разработана, а биографические данные скудны. Не ручаясь за достоверность, можно указать на отсутствие зафиксированных контактов между философскими и математическими сетями, а также индивидов, совмещавших оба вида деятельности [DSB, 1981; Smith, 1951; Pingree, 1981]. Индийская наука и математика были особенно фрагментарными, со множеством разнородных систем. Математика и астрономия, заимствованные из Китая и Греции, а также результаты контактов с арабами смешивались с отдельными достижениями собственной науки в беспорядочное нагромождение текстов, которое арабский путешественник ал-Бируни (около 1030 г.) описал в своей *«Индии»* как «смесь жемчужных раковин и кислых фиников», причем «и то и другое равноценно в их глазах». Организационно математики, астрономы и врачи были сосредоточены в частных, основанных на родстве линиях преемственности и гильдиях и никогда не включались в постоянные споры и аргументацию философских сетей. Сети же публичной аргументации в Индии были; философские линии преемственности достигали высокого уровня абстракции. Только математика и естествознание не развивались вместе с ними.

#### ПОЧЕМУ ФИЛОСОФСКИЕ СЕТИ СПОСОБСТВУЮТ РАЗВИТИЮ НАУКИ?

Философские сети представляют собой центральное пространство внимания сообщества интеллектуалов, где разрабатываются аргументы, имеющие следствия самого широкого характера. Философия повышает уровень абстракции и рефлексии, периодически дает начало движениям синтеза, проводит осознанное обсуждение методов и, таким образом, устанавливает эпистемологические принципы. Переходя к математическим темам и наблюдениям в естествознании, философские сети преобразуют эмпирические компиляции в теории, «мирские методы» коммерческой арифметики или практической геометрии — в специальные состязания по решению головоломок, проводимые по все более строгим правилам. Философские сети не только сознательно вводят абстракции, но также дают социальный импульс инновациям. Это происходило в ранний период античной Греции, затем некоторое время в исламских сетях и вновь в Европе после 1500 г. Однако тенденция, внутренне присущая абстрактным философам, — обращать особое внимание на космополитические темы естествознания — сама по себе не ведет к устойчивым научным инновациям или подлинному консенсусу. Были периоды относительно быстрого совершения открытий в Греции и в исламе, но исследовательский фронт в целом не стал «технологизированным», с явным вниманием к усовершенствованию методов для получения новых результатов. Довольно широко распространенный интерес философских «звезд» средневекового христианского мира к темам естествознания не был достаточен для значительного научного продвижения.

Урок прерванных эпизодов, например моистов, оксфордско-парижских номиналистов и астрономии ал-Битруджи и ат-Туси, заключается в том, что философские сети могут самостоятельно обеспечить некоторый временный импульс для научных инноваций. Однако сама философская сеть подлежит действию закона малых чисел, который по своей сути направлен против консенсуса в творческие периоды, причем установление вынужденного консенсуса в виде официальной доктрины или мертвящее воздействие схоластических учебных программ приводит в результате к полной утрате инноваций. Научный взлет обеспечивается частичным перекрытием сообщества математиков-практиков или других специалистов по эмпирическим исследованиям и наблюдениям с философскими сетями; но устойчивое развитие в математике и естествознании зависит от растущих генеалогических линий технологий быстрых открытий, тех технологий, которые позволяют ученым преодолеть возобновляющееся разделение философов на фракции. Импульс философского состязания и абстракции, заданный греческой и эллинистической науке, был утрачен в связи с превращением астрономии в астрологическую религию, теории чисел — в нумерологию, а их обеих — в неоплатонистскую космологию. Динамика философских сетей может порождать эпизоды научных открытий, но может и подавлять их.

Развитие научных сетей является особым случаем реализации общего процесса, управляющего всеми интеллектуальными изменениями. Внешние условия реорганизуют материальные основы интеллектуальных занятий, что в свою очередь приводит к реструктурированию сетей, образованию новых альянсов и оппозиций в пространстве внимания. Ключи к разгадке мы видели на примере Китая, где привычное разделение математиков и астрономов на специализированные и низшие группы в составе имперской бюрократии нарушалось именно в творческих эпизодах развития абстрактной математики.

Что касается взлета науки быстрых открытий в Европе, то существует два основных кандидата на роль внешних причин — ранний капитализм и Реформация. Капитализм дает импульс развитию коммерческой математики<sup>24</sup>. Однако практические деятели с низким статусом обычно не привлекают внимания ядра интеллектуальной сети; а само по себе содержание коммерческой арифметики не

<sup>24</sup> Мы это видим во внешних условиях, характерных для нескольких эпизодов взлета *интеллектуальной* математики: в конце 400-х гг. до н. э. в Афинах появился розничный рынок с денежным обращением, а с 330 по 100 г. до н. э. международная торговля зерном с центром в Александрии вырвалась за пределы обычного обмена, контролируемого государством, и стала единственным в античности местом конкурентных и устанавливающих цену рынков [Polanyi, 1977, p. 238-251; Finley, 1973]. Япония эпохи Токугава переживала бум торгового капитализма; итальянские и немецкие города 1400-х и 1500-х гг. были коммерческими и банковскими центрами. В двух последних случаях мы точно знаем о широком распространении среди городского населения умения считать, причем существовало множество школ торговли, где обучали практической математике. Швец и, в марксистской версии, Сон-Ретел утверждают на основе данной корреляции, что математическое мировоззрение порождалось капитализмом [Swetz, 1987; Sohn-Rethel, 1978].

ведет автоматически к появлению абстрактных головоломок высшей математики. Капитализм также дает некоторый импульс развитию новой технологии, и мы видели, что некоторая часть такого оборудования — в качестве наиболее известного примера упомянем насосы, применявшиеся в горном деле, — была включена в сеть «философов-механиков» и преобразована в технологию открытий. Мы должны остерегаться грубого технологического детерминизма и перенесения на более ранние периоды тесных взаимоотношений между технологией, капитализмом и естествознанием, что стало характерным только после 1880-х гг. в результате «второй индустриальной революции». Как показал Вебер [1923/1961, р. 129—136; Collins, 1986, р. 19-44], рационализированный капитализм, который порождает самоподдерживающийся рост, зависит от сочетания определенных социальных ингредиентов. Исходные условия должны способствовать высвобождению всех факторов производства (земля, труд, капитал), так чтобы они могли способствовать развитию рынка под контролем предпринимателей и под защитой правовой системы, гарантирующей частную собственность и облегчающей заключение сделок посредством организации финансовых инструментов. В ходе данного процесса устойчивые технологические инновации обычно появляются достаточно поздно; напротив, в течение первых нескольких столетий капиталистического взлета рационализированные процедуры в сельском хозяйстве вводились, как правило, вообще без каких-либо новых технических механизмов<sup>25</sup>. Капитализм в Европе в течение 1500-х и 1600-х гг. сделал возможным некоторые частичные достижения в сфере машинной техники, которые могли быть поставлены философскими сетями на интеллектуальную службу; однако импульс для ускорения их эволюции как компонентов исследовательского оборудования шел со стороны философской сети с ее динамикой состязания за пространство внимания.

Сам по себе капитализм немного сделал для реорганизации интеллектуальных сетей. В качестве внешнего условия большую значимость имеет Реформация или, точнее, борьба по поводу церковной политики, кульминацией которой стали Реформация и Контрреформация. Попробуем избежать любой аргументации, связанной с «отражением». Наука не отражает дух ни протестантизма, ни католичества, ни секуляризма, появившегося вследствие усталости от религиозных раздоров. В своих известных аргументах Вебер и Мертон слишком сильно полагались на весьма поздний эпизод реорганизации сетей — совпадение деятельности британского «Невидимого колледжа» с пуританской революцией; католическая часть данной сети была старше и во многих отношениях ближе к центру. Важнее то, что средневековая церковь в течение столетий продолжала разделяться

<sup>25</sup> В Японии эпохи Токугава быстро расширяющийся капиталистический рынок, опиравшийся на веберовские структурные условия, не вел почти ни к каким новшествам в сфере машинной технологии, зато порождал множество нововведений в области более тонкого приспособления производства к специализированным рыночным нишам [Morris-Suzuki, 1994].

на части. Притязания папы на теократическую власть в христианской Европе достигли максимума в середине 1200-х гг.; после этого консолидирующиеся национальные государства, главным образом Франция и Испания, боролись за то, чтобы сделать папство орудием могущества своих стран; в ответ на это другие государства отходили от папства, все больше смещаясь к организации национальных церквей. Движение примирения в начале 1400-х гг., в котором столь значимую роль сыграл Николай Кузанский, было одной из многих организационных схем для децентрализации и демократизации церкви. Реформация является всего лишь одним ярким эпизодом в долгом ряду конфликтов и реорганизаций политической и религиозной власти.

Католическая сторона ни в коей мере не была строем реакционеров, как утверждалось протестантской пропагандой; продолжали распространяться реформаторские движения, которые предшествовали самой Реформации. Некоторые из этих движений, такие как иезуиты, янсенисты и ораторианцы, весьма широко представленные в нашем описании сетей, занимались возрождением единства католической церкви изнутри. Отдельные знаменитые личности, такие как Бруно, были своего рода «вольными стрелками» между протестантским и католическим лагерями и разрабатывали планы окончания религиозного раздора и воссоединения христианского мира с помощью еще более радикальной реформы <религиозного> учения; они часто обращались к либеральному папе, внушавшему больше надежд и менее фанатичному, чем воинственные протестантские правители. Немногие протестанты были вытеснены космополитами, составившими центр нового религиозного объединения, как, например, в движении розенкрейцеров начала 1600-х гг., причем надежды возлагались на Дворец выборщиков [Yates, 1972].

Здесь у нас имеется внешняя основа для грандиозной реорганизации сети. Все материальные основы интеллектуальной жизни располагались между церковью и соперничавшими дворами: старые университеты как центры церковной подготовки, новые протестантские университеты, альтернативные образовательные схемы, ставшие протестантскими академиями или иезуитскими школами, папство, церковные политики и светские дворы как покровители и гуманистов и вольных интеллектуалов. Так называемая стагнация философии в конце Средних веков была, говоря социологически, хаотической фрагментацией сетей в этом многостороннем пространстве внимания. Рост поляризации между Реформацией и Контрреформацией приводил к упрощению Интеллектуальной ситуации> и фокусировал внимание на нескольких ключевых линиях противоречия, вместе с тем чрезвычайно повышая уровень эмоциональной энергии. Именно поэтому в тот период мы видим пересечение между теологией и некоторыми естественнонаучными темами, такими как астрономия. Дело не в том, что астрономия «отражала» теологические позиции, поскольку отнюдь не только протестанты находились в поиске инноваций того типа, образцами которого служат работы Ко-

перника и Кеплера; смешение традиционалистов и новаторов имеется на обеих сторонах. Церковная политика периода Реформации вновь повысила значение теологов в пространстве внимания. Теологи-интеллектуалы в тот период столкнулись с медленно развивавшимися достижениями на космополитической сцене науки. Внимание росло постепенно, по мере перенесения инноваций, например введенных Коперником, из узкой сферы технических специалистов на более широкую арену, где они стали символизировать проблемы традиции или изменения. Астрономия, а также математика благодаря своим предыдущим связям теперь стали фокусом внимания всего интеллектуального сообщества. Была выработана огромная эмоциональная энергия; росла состязательность; отовсюду рекрутировались и притягивались как магнитом образованные люди. Состязания технического характера в области математики и стремительный натиск в поисках открытий в естествознании стали общественным явлением; ставкой в них были бурные аплодисменты и шумные приветствия больших аудиторий. Результатом же явился взлет быстрых открытий в математике и естественных науках.

#### КАК НАУЧНЫЕ СЕТИ ВЛИЯЮТ НА ФИЛОСОФИЮ?

Здесь основной интерес для нас представляет воздействие перекрытия сетей на научную революцию. Давайте вначале кратко рассмотрим обратное влияние исходя из нашего сравнения мировых традиций. Что отличает западную интеллектуальную траекторию, так это частые периоды весьма тесной интеграции математико-астрономических сетей с основными философскими сетями: данное явление имеет место в ключевой период формирования греческой философии и математики; подобная интеграция является одной из ключевых линий интеллектуального развития в исламе и мишенью для критики со стороны значительных самобытных линий. Перекрытие указанных сетей имело центральное значение для сообщества мусульман, иудеев и христиан, образовавших космополитическую «религию разума» в Испании, и продолжало формировать интересы христианских философов. Что же такое имеется в данной математизированной и астрономизированной философской традиции, что определяет именно философскую специфику Запада? Одновременное создание в Греции абстрактной математики и абстрактной философии с развитым самосознанием превратило математику в некий идеал трансцендентной реальности. Порядок чисел был воспринят как строение вселенной и на низшем уровне космологии, и на высшем уровне богословия (теологии), а в конечном счете — и на онтологическом уровне. Одним из следствий для философии на Западе <включая ислам>, отсутствовавшим в азиатских традициях, стало особое внимание к ступенчатой иерархии бытия с нисхождением от одного онтологического уровня к другому. Эта иерархическая концепция вселенной делала астрономию философски намного более значимой на Западе, чем на Востоке; сферы планет могли быть отождествлены со степенями онтологического совершенства. Физика как наука легко совмещалась со всем



остальным культурным багажом западного философа; даже если определенные ее части относились к весьма низким уровням метафизической реальности, они находили свое место в системе как целом.

В метафизике западная математизированная философия всегда учитывала различные уровни абстракции. Она была склонна к реализму универсалий (в прямой противоположности буддистскому уклону в сторону номинализма и концепции мировой иллюзии), что обеспечивало плодотворность философского исследования, когда бы ни возникал поток энергии, порождаемый противоречиями, так как понятия универсалий и единичностей представляли собой уже готовую арену для начала спора. А поскольку понятие иерархии абстракций было поставлено в соответствие с более конкретной космологией научного наблюдения, споры по поводу номинализма и радикального партикуляризма (например, с участием Дунса Скота) могли побудить интерес к пересмотру научной теории, так как универсалии подразумевали и наличие научных законов. Данные пересечения объясняют, почему столь многие средневековые христианские философы, наиболее склонные к инновациям, часто касались естественнонаучных тем, пусть даже с чисто концептуальной стороны. В эпистемологии, везде, где бы ни господствовала математико-иерархическая точка зрения, универсалии в результате отождествлялись с реальностью и истиной, образцом которой служило нечувственное априорное математическое доказательство. Проблемы эпистемологии — может ли и как может существовать истина — были узаконены и встроены в сам концептуальный каркас <западной философии>. Такова одна из причин следующего явления: когда бы неоплатоническая онтология ни подвергалась сомнению (усилиями Ибн Таймийи и Ибн Халдуна среди мусульман, или стараниями христианских номиналистов, или вновь в связи с распадом в 1600-е гг. всего средневеково-древнегреческого понятийного аппарата), на передний план вновь выходила эпистемология.

Мы видим здесь дополнительные причины особого интереса, с которым европейские философы в период кризиса церковной политики выводили новые достижения у знатоков астрономии и математики. Дело отнюдь не в том, что средневековая философия была антинаукой; как раз наоборот: в ее концептуальный каркас была встроена вполне конкретная версия науки. Смещение в философских сетях не могло не произвести переворот также и в самом этом каркасе традиционной науки.

### Три революции и их сети

То, что обычно называется *научной революцией*, в действительности было тремя перекрывающимися перестройками интеллектуального поля. Математическая и научная революции представляли собой превращение в быстро продви-

гающиеся линии исследовательского фронта и по сути своей были открытием самой техники совершения открытий. О «революции» здесь говорится отчасти в метафорическом смысле, поскольку ускорение процесса совершения открытий осуществлялось на протяжении периода от четырех до шести поколений; на самом деле только ближе к концу данного периода—в поколении середины 1600-х гг. с Декартом, Мерсенном и Бойлем — интеллектуальный мир окончательно убедился в существовании новой основы для получения знаний. Именно признание ее существования привело к появлению того, что мы можем назвать **философской революцией** — использованием философии в новых целях, что и создало Декарту репутацию основателя философии Нового времени.

Взлет философского творчества, начавшийся в данный период, не был революцией в том же самом смысле, который имели математическая и естественнонаучная революции; философия оставалась философией, иначе говоря, она по-прежнему структурировалась посредством линий непримиримого соперничества и не обрела быстро продвигающегося фронта исследований, что отличало бы ее от предшествующей философии. Однако философские сети являются решающим фактором математической и естественнонаучной революций. Речь идет не только о том, что философская революция поставила печать одобрения на двух других уже состоявшихся революциях, придавая им общую мировую значимость. Дело также в том, что с самого начала все три сети были переплетены между собой; без их взаимосвязи не могло бы осуществиться то ускоренное совершение открытий, которое и составило математическую и естественнонаучную революции.

### Математики

Математическая революция совершилась первой. Отчасти источником растущего интереса к математике были практические интересы, и начало постепенного роста потока коммерческих математических учебников можно датировать концом 1400-х гг. Однако практическая математика не вела к появлению инноваций в технике решения проблем, что составляло ядро новой математики. Наиболее абстрактные математические области создавались по мере того, как математики делали открытия в сфере общих процедур. Техники решения головоломок, например алгоритмы для решения уравнений высоких степеней, стали сами по себе предметами открытий. Взлет математики произошел, когда она превратилась в некую интеллектуальную игру, а также нашла область практических применений. Контакт с сетью философов преобразовал деятельность мастеров счета с низким социальным статусом в весьма престижное соревнование интеллектуалов, которые претендовали на обсуждение проблем величайшего уровня значимости.

Склонные к новшествам математики формировались в философских сетях. Региомонтанус вышел из сети, сложившейся вокруг Николая Кузанского, и работал под покровительством лидера гуманистов Виссариона. Кузанец не был искусным математиком в техническом смысле, но его философия была насыщена математическими понятиями, и мы видим здесь, как общий интеллектуальный интерес втягивает математику в свою орбиту. Коперник вышел из тех же сетей Центральной Европы; вначале он учился в Кракове вместе с учеником Региомонтануса, а позднее жил недалеко от Кенигсберга (откуда Региомонтанус был родом и где получил свое латинское имя). В течение 1496-1505 гг. Коперник учился в Италии, входя в контакт с сетью гуманистов, как это делали раньше Кузанец и Региомонтанус; Коперник встречал платонистских последователей Фичино и встречался в Падуе с аристотеликом Помпонацци, а в Болонье — с математиком Сципионом дель Ферро. Вовсе необязательно считать, что Коперник позаимствовал из данных контактов свои математические и астрономические идеи; более важным является сам паттерн, в соответствии с которым творчество стимулируется посредством контакта с центральным фокусом интеллектуального внимания.

Работа Коперника стала широко известной благодаря более общей интеллектуальной сети; его издатель Осиандер был профессором теологии в Кенигсбергском университете, а его ассистент Ретикус принимал у себя Пьера Раме (Петра Рамуса) — парижского реформатора школьной логики<sup>26</sup>. Гелиоцентрическая астрономия Коперника не оказывала большего влияния на протяжении двух поколений; она была подхвачена и развита только в 1590-е гг. Кеплером, студентом-теологом в Тюбингене, занимавшимся под руководством теолога Мэстлина [EP, 1967, vol. 4, p. 329-333]. Здесь следует подчеркнуть, что в данный период астрономия имела особую значимость как движитель инноваций в математике. Коперник в той же степени является частью первоначальной волны математической революции, как и самой научной революции в целом<sup>27</sup>; ко времени Коперника революция совершения открытий расширялась, охватывая все новые и новые сферы. Астрономия была благодатной почвой для инноваций в сферах вычисле-

<sup>26</sup> В 1545 г. Ретикус, в свою очередь, навещал Кардано, а тот посвятил свой грандиозный математический труд *«Ars Magna»* {«Великое искусство»} Осиандеру. Данная работа была опубликована в Нюрнберге тем издателем, который напечатал *«De Revolutionibus»* («О вращении») [Blumenberg, 1987, p. 340]. Кардано, имевший контакт практически со всеми инновационными сетями своего времени, был также другом Везалия. Исторические источники о математиках данного периода: [DSB, 1981; Kline, 1972; Boyer, 1985; Smith, 1951; Cardan, 1575/1962].

Майкл Махони (частное сообщение) считает, что новая модель Коперника была разработана внутри давней традиции птолемеяской астрономии, при этом из прежней модели был исключен ряд сфер и тем самым лучше сохранялась космология Аристотеля; таким образом, Коперник принадлежит к «возрожденной классической традиции». Коперник отличается от Орема тем, что действительно детально разрабатывал математический слой данной области; помимо всего прочего, как я отмечал ранее, он принимал участие в составлении новых тригонометрических таблиц для ускорения вычислений.

ния, таких как тригонометрия и логарифмы, а также в геометрии. Астрономия также привлекала амбициозных и склонных к инновациям интеллектуалов, поскольку она была фокусом внимания для такой господствующей дисциплины, как теология, которая как раз в то время находилась в гуще противоречий из-за кризиса в церковной политике (ср.: [Westman, 1980]).

Анализ профессиональных карьер других ранних математиков показывает, как практическая и коммерческая математика объединялась с ориентированной на престиж деятельностью интеллектуалов. Пачиоли, ученик в мастерской художника Пьеро делла Франческо, опубликовал в 1494 г. первый значительный учебник по математике; Пачиоли особое внимание уделял практической бухгалтерии, но также включил в свой учебник геометрию из работ Пьеро, причем рисунки сделал

28

Леонардо да Винчи<sup>28</sup>. Ничто из созданного ими не составляло нового открытия в математике, однако художники привлекли общественное внимание к самому предмету, и вскоре данная сеть привела к первому великому прорыву в алгебре Нового времени. Отец Кардано был другом Леонардо; сам Кардано прошел через те же университеты, в которых 20 лет назад учился Коперник; позже Кардано позаимствовал секретную формулу решения отдельных типов уравнений третьего порядка у одного из учеников Ферро, вероятно знакомого с Коперником по Болонскому университету. Тарталья, преподаватель коммерческой математики в Венеции, еще с несколькими фигурами из данной сети был вовлечен в публичные состязания по решению задач; к 1530-40-м гг. соперники, принадлежавшие этому кругу, разработали общие решения уравнений третьей и четвертой степеней.

Математика становилась источником общественного престижа. В 1548 г. Кардано со своим помощником отвечали на математический вызов со стороны Тартали в Миланском соборе, причем местный правитель выступал в роли судьи. Кардано не вполне честным путем получил секретные формулы от своих знакомых и опубликовал их, но это само по себе показывает, что он действовал на иной арене, чем местные учителя математики, рекламировавшие свое мастерство и выигрывавшие публичные состязания с помощью секретных методов решения задач. Кардано был профессором медицины в главных итальянских университетах; он написал много работ по философии и теологии, а также математике и естествознанию. Грандиозный всплеск инноваций в математике произошел в тот самый период, когда она из скромной коммерческой деятельности стала превращаться в состязание за внимание между интеллектуалами высокого статуса. Такие состязания выталкивали данную деятельность в область чистого совершенства открытий, весьма далекую от вопросов практики. На рубеже столетий Галилей,

<sup>28</sup> В начале 1400-х гг. Брунелески и Альберти стали заниматься геометрией перспективы, а в 1478 г. Пьеро делла Франческо рассматривал эту тему в своем математическом трактате. Художники также поднимали свой статус, присоединяя собственное ручное ремесло к высокой академической сфере: результатом было расширение аудитории и повсеместная фокусировка внимания на их творчестве.

обученный учеником Тартальи, находился в ядре интеллектуальных сетей и отступал всего на несколько связей от таких ведущих философов, как Суарес.

Благодаря Декарту произошло слияние переднего фронта творчества в математике и философии. Престиж одной области стал основой для роста престижа другой. В математике Декарт был не инициатором революции, но первой ее вершиной. Символические обозначения впервые были развиты в книгах по коммерческой арифметике (бухгалтерии); Декарт поднял уровень обобщения и сделал такую нотацию стандартом для чистой математики. Декарт возвестил новость о том, что математика имеет непогрешимый метод совершения открытий. Неудивительно, что сеть вокруг Декарта быстро продвинулась к еще большим успехам в математике. При этом распространялась вера в то, что естествознание последует по такому же пути.

### **Революция в естествознании**

Если под <естественно>научной революцией мы будем подразумевать изобретение способов или техник совершения быстрых открытий, то мы должны признать, что она произошла позже, чем математическая. Для периода с начала до середины 1500-х гг. мы можем говорить о все увеличивающемся темпе инноваций. В астрономии Коперник составил первоначальный эскиз своей гелиоцентрической системы в 1514 г., завершил концепцию в 1530 г. и постепенно опубликовал результаты в течение последующих 13 лет. Однако прошло еще 50 лет, прежде чем Тихо Браге приступил к тщательным наблюдениям, и только в 1609 г. его ассистент Кеплер сформулировал законы движения планет. В астрономии в 1500-е гг. не было ни консенсуса, ни быстрого и устойчивого движения исследовательского фронта. Как астроном Коперник был весьма схож с другими средневековыми мыслителями. В 1350-х гг. Орем наряду с другими интеллектуалами Средневековья стал обсуждать возможность движения Земли в пространстве; то же делал и Николай Кузанский. Региомонтанус предвосхитил работу Коперника во многих аспектах, разрабатывая тригонометрию и предполагая, незадолго до своей ранней смерти, реформировать астрономию, возможно с помощью гелиоцентрической модели [Boyer, 1985, p. 304]. С точки зрения объяснения данных наблюдения модель Коперника не превосходила геоцентрическую систему Птолемея; многие профессиональные астрономы не принимали гелиоцентрическую модель по техническим соображениям. Если бы в следующем столетии не начался поток непрерывных достижений, Коперник вполне мог бы оказаться забытой фигурой позднего Средневековья и попасть в ту же категорию, что и Орем или (в исламском мире) ат-Туси.

Хотя для периода 1500-х гг. мы не можем говорить о научной революции в строгом смысле, уже тогда выстраивались несколько параллельных линий

деятельности. Вдобавок к астрономии существенные новшества происходили в медицинской физиологии. В 1540-е гг. на медицинском факультете Парижского университета Сервет выдвинул новую теорию кровообращения; его коллега Везалий, перейдя на медицинский факультет Падуанского университета, в 1543 и 1555 гг. опубликовал эмпирические подтверждения открытию Сервета. Сеть профессоров в Падуе подхватила эту доктрину, хотя эмпирическая работа была прервана примерно до 1600 г., когда Фабрикус открыл существование венозных клапанов; его ученик Вильям Гарвей в свою очередь проводил вскрытия животных многих видов и экспериментировал со жгутами (турникетами), а между 1616 и 1628 гг. сформулировал механистическую теорию кровообращения, согласно которой сердце действовало как насос. Вновь мы имеем прерывистый рост нового знания с кульминацией в начале 1600-х гг.; в этом случае метод был по большей части эмпирическим, а не математическим.

Третий фронт составляют работы по химии, включая *окакультную философию* Агриппы Неттесхеймского приблизительно 1515-1530 гг. наряду с алхимическими и медицинскими теориями Парацельса 1530-х гг. Подобно достижениям астрономии и физиологии, здесь существует явно выраженное стремление к инновациям и вызову в адрес полученных от греков теорий. Но хотя Парацельс и другие алхимики вели некоторую экспериментальную работу, не было ничего такого, что можно было бы назвать устойчивой разработкой открытий или повышающимся научным консенсусом.

Я уже отметил четвертую цепочку, названную мной математической революцией. С 1580-х по начало 1600-х гг. в деятельности Галилея этот поток математических открытий захватывает и область экспериментальных работ по физике. Примерно в тот же период в Голландии Стевин, вклад которого в математические вычисления состоял во введении десятичных дробей, развивал механику и гидростатику. Снелль (Снеллиус), коллега Стевина, занимался астрономией и вопросами преломления света (около 1618-1620 гг.); Бекман, протеже Снелля, проводил эксперименты (1626 г.) с насосами, изучая процессы горения и гидродинамику, используя оборудование по изготовлению свечей и труб для подачи воды с отцовской фабрики<sup>29</sup>.

Во всех четырех цепочках используются различные методы: сочетание математики и наблюдения в астрономии; препарирование и в конечном счете некоторые эксперименты в физиологии; алхимическое очищение веществ в химии; сосредоточение внимания на упрощении вычислений, ведущее к взлету в области совершения математических открытий, что в результате выливается в разработку математических описаний для физических экспериментов в механике. Существует

<sup>29</sup> Обратите внимание, что Декарт встретил Бекмана в 1618 г. — до того, как кто-либо из них выполнил работу, которая привела его к славе: еще один случай формирования сети, образующей такой узел, который позже способствует успеху его участников.

ли общая движущая сила у этих достижений 1500-х гг.? Наиболее важная социальная характеристика заключается в том, что каждая цепочка начинается в период переплетения конкретных областей исследования с ядром интеллектуальных сетей. Мы уже видели это на примере математики от Кузанца вплоть до Галилея и Декарта. В астрономии, по моему предположению, интеллектуальная энергия происходит из способности привлечь интерес теологов; энергия споров в центрах внимания, которая могла бы оказаться опасной, придает специализированным техническим областям новаторскую динамику.

В физиологии творческая цепочка начинает развиваться с работами Сервета, испанского либерала в трудное время начала Реформации. Сервет целенаправленно посещал то один ведущий кружок, то другой. От двора императора Карла V он поехал в Базель и Страсбург, чтобы встретиться с Эразмом, Бюцеротч и Швенкфельдом; в Париже он общался с молодым Жаном Кальвином — как раз в это время начинавшим собственные радикальные реформы в религии; в результате Сервет предложил свою реформу и медицины Галена, и учения о Троице. Сервет был характерным воплощением эпохи, когда космолого-естественнонаучные спекуляции и теологические новшества могли разрабатываться одновременно. Такая же смесь научного оккультизма и теологического реформаторства существует среди «химиков»; Агриппа был другом английского реформатора Колета, а Парацельс был связан с Эразмом, Франком, а также с учеником Коперника Ретикусом.

Импульс инноваций в вопросах естествознания возникает на периферии сети главной интеллектуальной контраверзы в 1500-е гг. Поскольку в центре внимания находилась реорганизация теологической доктрины, следовавшая за организационным распадом церкви, вовсе не удивительно, что в данном случае именно теология питала науку. Это помогает объяснить всплеск инноваций; однако последний сам по себе еще не является научной революцией. За данным всплеском отнюдь не обязательно следует устойчивый процесс совершения открытий, как мы видим на примере химии. Еще в меньшей степени атмосфера теологического спора влечет за собой научный консенсус. Мы уже отметили в заключении к гл.9, что европейская интеллектуальная жизнь с конца 1300-х гг. становилась рассредоточенной и фрагментарной; интеллектуальный ландшафт был населен различными схоластическими фракциями, гуманистами, мистиками и оккультистами при отсутствии точки фокусирования споров; Коперник, Парацельс и Сервет вносили свой вклад в эту какофонию противостоящих позиций. Именно поэтому в конце 1500-х гг. звучит характерный голос Монтеня в защиту скептической отчужденности от всех интеллектуальных позиций; для него Коперник был всего лишь еще одним проявлением абсурда в сложившемся идейном хаосе.

Кажется, что мы находимся предельно далеко от консенсуса по поводу корпуса знаний и от способов совершения открытий, которым предстоит стать отличительными признаками науки Нового времени. Тем не менее в пространстве

внимания уже началась кристаллизация нового центра. Контрреформация вела к организации и поляризации мнений, прежде всего с помощью мощного образовательного движения иезуитов, обеспечивавшего новые интеллектуальные основы. Математики положили начало революции в способах, или техниках, совершения открытий; причем их сеть значительным образом перекрывалась с сетью астрономов и философов-интеллектуалов «общего назначения». Также исследователи в области медицинской физиологии были близки к тому, чтобы войти в данный центр интеллектуального внимания.

Вскоре после 1600 г. большая часть этих цепочек объединилась (за исключением химиков). Астрономы, математики и физики впервые формировали вполне осознанный фронт исследований. В 1618 г. Декарт встретил Бекмана и воспринял от него интерес к естествознанию. И Стевин, и Декарт служили в армии принца Мориса Оранского; в том же союзе интеллектуалов находилось семейство Гюйгенсов, часто дававшее приют Декарту, причем молодой тогда Христиан Гюйгенс был вдохновлен на научную карьеру этим выдающимся гостем его родителей. На рис. 10.1 мы видим данный голландский кружок физиков и математиков, связанный с линией астрономов Тихо Браге, Мэстлина и Кеплера; Кеплер, в свою очередь, находится в контакте с Галилеем и придворным кругом ученых в Англии. Галилей связан с математической линией преемственности Тарталья, а также с иезуитскими мыслителями в Риме. К 1620-м гг. Мерсенн организовал свою систему научной переписки, связывавшую вместе практически всех научных деятелей и вдохновлявшую новое поколение исследователей в математике, естествознании и философии.

Несколько в стороне от физико-математического научного комплекса находилась линия преемственности медицинских физиологов. Связь между этими областями была установлена Гарвеем, на экспериментальный метод которого, возможно, повлияли контакты с Галилеем в Падуе, где последний был профессором математики. Когда Гарвей вернулся в Англию в качестве придворного врача, естествознание стало еще одним центром публичной славы. В 1616-м — том самом году, когда Гарвей заявил о своей механической теории кровообращения, — его коллега, врач Флудд, начал кампанию в поддержку каббалистической науки, что привело его к спору с Кеплером, а затем с Мерсенном и Гассенди. В тот период умножались научные связи между Англией и группой ученых на континенте. Интеллектуалы из английского придворного кружка являлись по преимуществу литераторами; однако Харриот, протеже Рэли, был математиком и переписывался с Кеплером; а в 1620 г. Кеплеру нанес визит поэт Джон Донн. Поток творческой энергии, сфокусированный при английском дворе, теперь устремился в естествознание. Оппортунистически настроенный политик Фрэнсис Бэкон содействовал этому, используя весь свой литературный дар; его протеже Гоббс — друг Гарвея и Бена Джонсона — предпринял путешествие, чтобы встретиться с Галилеем, а затем и для randevu с кружком Мерсенна и Декарта.



В середине 1600-х гг., к началу сознательной социальной организации науки Нового времени, происходило следующее. Сеть совершения открытий захватила основное течение интеллектуального сообщества — центр, в котором фокусировалось основное внимание. Все это время, начиная с 1500 г. или даже с более раннего периода, значимым был контакт с философскими сетями, наделявший ученых-естественников и математиков состязательной динамикой новаторства относительно материй высокой степени общности. Теперь на некоторое время данные сети практически слились. В этот момент мир и узнал о научной революции.

### философская революция: Бэкон и Декарт

Философская революция началась с возведения верховенства науки как единственного истинного пути к знанию. Были оговорены надлежащие рамки для того, чтобы не ущемлять статус религии, но направление удара было вполне ясным. Возвеличивание науки сделало знаменитыми имена Бэкона и Декарта; они представляют сети, характерные для двух сторон научной революции — естественнонаучного наблюдения и математики соответственно. Так почему же слава такого хода досталась философам и миновала декларации самих ученых? И в самом деле, почему вообще должна была продолжать существовать философия после того, как общепризнанной идеологией стала замейя прежней философии новой наукой?<sup>30</sup>

В действительности не было недостатка в общих аргументах, приводимых ведущими учеными-естественниками в пользу своих методов. Тем не менее существовало различие в характере пространства внимания, которым распоряжались ученые и философы. Что составляет философию, так это наиболее общее притязание на внимание, аргументы широчайшего значения, охватывающие все остальные доводы. Специальные техники совершения открытий, имевшиеся у ученых-естественников и математиков, превращали социальную организацию соответствующих областей в более плотную структуру, чем та, что существовала в философском поле. Знали они об этом или нет (на самом же деле — нет), философы продолжали действовать в соответствии с диалектикой несогласия и законом малых чисел; даже когда философы в качестве своей темы брали достоверность научного знания, они были обречены создавать в данной области расходящиеся между собой понятийные конструкции. Разумеется, один человек может действовать в различных пространствах внимания в качестве и ведущего конкретные исследования ученого-естественника (или математика), и философа. Декарт был знаменит во

<sup>30</sup> Данное намерение вполне ясно, несмотря на инерцию терминологии. Новую науку часто обозначают как «натуральную» («естественную»), или «механическую философию», а иногда и просто «философию» (например, [Бэкон, *О достоинстве*, 1.3]). Как и другие, Декарт (в «Началах») отличает свою «философию» от «того, чему обучают в школах» [Descartes, 1644/1983, p. xxvii].

всех трех сферах, а Бэкон пытался лидировать в качестве естествоиспытателя, хотя добился успеха только своей общей философской работой.

Мы хотим знать в таком случае, почему идеология научной революции воплотилась именно в этих специфических формах. Примерно к 1600 г. многие интеллектуалы осознали, что революция уже идет. Центром философского пространства внимания овладели версии соответствующего заявления, принадлежавшие Бэкону и Декарту; остальные авторы были либо слишком замкнуты внутри конкретной научной дисциплины, либо входили в ту часть философского пространства, которая оставалась традиционной и неревolutionционной. Галилей, прославленный и красноречивый глашатай новой науки, включил свои доводы в защиту нового метода в дискуссию о специфических открытиях в кинематике, что в любом случае представляло лишь один тип научного продвижения. Кеплер выразил свое тонкое понимание методологических моментов, которые отделяли новую астрономию от старой; однако в тот период его аргументы не произвели особого впечатления [McMullin, 1990, p. 65, 86]. Слава Кеплера и Галилея шла от содержания их науки; как философы в области научной методологии они оставались в тени.

Явно выраженным философским притязаниям этих авторов не удалось захватить передний фронт внимания, потому что они не были достаточно революционными. Кеплер был хорошо известен как последователь неоплатонистской космологии. Сервет включил свои доводы относительно кровообращения в христоцентрический пантеизм, объединявший неоплатонизм с каббалистическим истолкованием Библии. Кардано, похваляясь собственными математическими новшествами, в других областях рассматривал тексты Аристотеля как критерий истины [*De Vita Propria*; Cardan, 1575/1962, p. 46-47]. Даже Гассенди со своей защитой эпикурейского атоизма был слабым соперником для Декарта. Неспособность захватить философское пространство внимания определялась именно отсутствием однозначного разрыва с прошлым. Тогда как Бэкон и Декарт радикально упрощали позиции вплоть до претензий на совершенно новую стартовую площадку, философы-ученые прежней традиции оставались в рамках запутанного и несфокусированного философского пространства позднего Средневековья, предлагая ту или иную выборку из прежнего набора состязавшихся позиций<sup>\*1</sup>.

<sup>31</sup> Здесь мы видим одну из слабостей тезиса Барта и Куаре о том, что научная революция происходит из метафизических предпосылок неоплатонической космологии. Верно не только то, что многие авторы научных новшеств не придерживались этой конкретной метафизики или больше были озабочены адекватностью в чисто технических вопросах [Hatfield, 1990]. Между 1400 и 1600 гг. многие конкурирующие направления поздней схоластики, гуманисты и сторонники оккультных философских школ составляли интеллектуальное пространство без фокуса внимания; здесь имеют место структурные условия скорее стагнации, чем динамики открытий. Главное воздействие философии на математическую и научную революции происходило на уровне социальных структур; дело в том, что при пересечении с сетями теологов и философов в математических и научных сетях появлялись стимулы строить аргументацию на более высоком уровне обобщения. Значимость данного контакта заключается не столько в передаче философского капитала математике или естествознанию, сколько в передаче эмоциональной энергии интеллектуальной конкуренции, характерной для философских сетей.

Это не значит, что сами лидеры не пользовались философским капиталом прошлого; Декарт в значительной мере основывался на схоластической философии, но из всех сил старался скрыть свои источники и представлял собственный метод в качестве техники изложения всего доступного знания и построения нового.

Есть еще одна характеристика философского разрыва, осуществленного Бэконом и Декартом. Вместо того чтобы соединять свою науку с теологическими позициями, они представляли ее в настолько чистой и незамутненной форме, насколько такое было вообще возможно. Это резко контрастировало с предшествовавшими самозванными радикалами. Бруно, иногда защищавший коперниканскую астрономию и другие научные инновации, объявлял Христа магом, а герметизм\* и магию — основаниями всеобщей религиозной реформы. Менее еретически настроенный Кампанелла ограничил сферу притязаний своей философией, связав ее с религиозной политикой церковного объединения под главенством папы. Направленность стратегии Бэкона и Декарта была совсем иной. Оба выражали общепринятую почтительность к религии; оба всячески старались не заявлять какую бы то ни было особую теологическую позицию и избегали любого намека на ересь. Их философия разрабатывалась так, чтобы ее не затрагивали успех или неудача религиозной реформы. Это была в точном смысле слова философская революция, поскольку она с успехом претендовала на самостоятельное пространство внимания.

Бэкон был обремененным хлопотами юристом, политиком и литератором; в науке он был любителем, но в этом заключалось его преимущество по отношению к пишущим о методе ученым-специалистам, поскольку он мог обозреть широкие идеологические основания всех областей исследования. Бэкон поместил науку в классификацию всех сфер познания, включавшую поэзию (познание с помощью воображения), историю (познание с помощью памяти) и философию (познание с помощью разума) [*De Dignitate\*\**, 2.1]. Наиболее потрясающее заявление Бэкона состоит в том, что «искусство делать открытия» само может развиваться и что с его помощью «открытие всех причин и наук могло бы стать делом лишь нескольких лет» [*Новый Органон*, 130, 112]. Бэкон самым явным образом уловил основополагающую социальную характеристику научной революции — возникновение науки быстрых открытий.

Дело не в том, что в методе Бэкона был сформулирован подход, уже в действительности осуществляемый учеными; данный метод не предоставлял и какого-

\* Религиозно-философское учение эллинистического периода, родственное стоицизму, гностицизму и платонизму, объединявшее греческие (мистерияльные и научно-философские) и оккультные восточные традиции (от имени бога Гермеса Трисмегиста — Триждывеличайшего). >

\*\* «*De Dignitate et Augmentis Scientiarum*» («О достоинстве и усовершенствовании наук», 1623) — расширенный перевод на латинский язык вышедшей в 1605 г. на английском работы «*Advancement of Learning*» («О преуспеянии знания»). В переводе на русский язык см.: Бэкон Ф. Собр. соч. Т. 1 / Пер. П. А. Библикова. СПб., 1874.

либо реального руководства для предстоящей работы. Бэкон в большей степени был «философским верховым», сопровождавшим экипаж научной революции, но не указывавшим ей путь, не лидером. Его индуктивная программа заключалась в том, чтобы собирать информацию, а затем классифицировать и сравнивать ее в «таблицах различий», из которых можно было бы вывести принципы все более высокого уровня обобщения. Это не было методом ни Коперника и Кеплера в астрономии, ни Галилея в физике, ни даже Везалия и анатомов. Хотя Бэкон затрагивает тонкие моменты относительно ненаблюдаемых явлений и экспериментирования, иногда упоминает математику, он больше всего заинтересован в общем воздействии своей риторики, а не в проникновении в детали или хотя бы в их согласованности. Он описывает «Дом Соломона» как учреждение, существующее на пожертвованные из королевской казны средства, где без особого разбора собирают диковинные экспонаты и сведения из путешествий и старых книг, так что новые наблюдения и эксперименты играют лишь третьестепенную роль; это напоминает известное место из «*Опытов*» Бэкона с описанием прекрасного сада, в котором цветут все цветы и созревают все плоды. Одной из наиболее ориентированных на публику работ Бэкона является «*Н(?)вая Атлантида*», но характерный для нее пропагандистский тон вообще свойствен данному автору. Учение Бэкона позже использовалось в качестве некой легитимации Королевского общества, но нельзя сказать, что это учение было сколько-нибудь близким предвосхищением деятельности данного научного учреждения. Несомненно, ученые-исследователи приветствовали поддержку со стороны Бэкона, но отвергали его советы; так, Гарвей говорил: «Он и философствует как лорд-канцлер» [СМН, 1902-1911, vol. 5, p. 724].

Творчество Бэкона основывалось на деятельности интеллектуальных сетей вокруг английского королевского двора; здесь научные интересы лучше всего были представлены людьми, которых Бэкон считал соперниками. Придворный врач Гильберт опубликовал свой знаменитый компендиум сведений по магнитам в 1600 г. — за пять лет до выдвижения Бэконом своей программы в книге «*Advancement of Learning*» («*О преуспевании знания*»). Бэкон часто упоминает Гильберта как человека, который возводит препятствия на пути истинного метода, извлекая сверхобобщения из «узости и неясности немногих экспериментов» [*Новый Органон*, 64.347; см. также: Васон, 1965, p. 233, 349]. Другим соперником был Уолтер Рэли, который благодаря своим исследованиям в обеих Америках в 1590-х гг. положил начало выращиванию в Европе картофеля и табака, кроме того, проводил химические опыты, а в 1614 г., во время своего заключения в Тауэре, написал «*Историю мира*». Бэкон; переметнувшись на сторону победителей в той же самой придворной интриге, которая привела к падению Рэли, официально возбудил против него дело и добился того, что в 1618 г. сэру Рэли отрубили голову. Научные занятия Бэкона были того же рода, что и опыты его соперников; он составил несколько запутанных собраний наблюдений относительно

«Естественной истории ветров» и «Жизни и смерти», а также планировал написать обширный компендиум, так и оставшийся незаконченным, на такие темы, как «История симпатии и антипатии вещей» [Vascon, 1965, p. 9-10]. Единственными областями науки, в которых Бэкон располагал большими знаниями, были наблюдения за природой; к данным сферам проявлялся особый интерес, но здесь не появилось никакой техники совершения открытий, как это произошло в области математики или механики.

Метод Бэкона отражает указанные области его деятельности. Метод сбора и сравнения данных лучше всего подходил именно натуралисту. Мы находим концепцию, сходную с «бэconiанским» индуктивизмом, в 1630-е гг. независимо сформулированную в Гамбурге логиком Юнгиусом, также известным своей классификацией растений и химических веществ<sup>32</sup>. Бэкон направляет аргументацию против недостоверности экспериментальных выводов Гильберта, которого он вообще включает в одну группу с алхимиками. Эксперимент, как показала алхимическая практика повторных операций нагревания и очищения, недостаточен для установления широкого основания познания; только развернутые сравнения сходств и различий приведут к дальнейшему развитию в этом отношении. Бэкон отмечает также, что узко направленные поиски немедленных практических результатов не дают отдачи, и резко критикует те «безумные магические церемонии», которые Рэли и его помощник Харриот предполагали проводить в своей знаменитой «Школе ночи» [*Новый Органон*, 52.392, p. 349; Gatti, 1989]. Бэкон также представлял собой одно из ответвлений сети эмпириков и оккультистов, сформировавшееся вокруг королевского двора; однако это была оппозиционная ветвь, поскольку Бэкон критически оценивал недостатки в работе остальных и превращал свою критику в некий общий метод.

Реальной особенностью двора Елизаветы был интерес не к науке, но к литературе. В 1580-90-х гг. Сидней, Марлоу, Эдмунд Спенсер и Шекспир уже были знамениты. Как мы видим на рис. 10.1, литературные и философско-научные сети соединяются; особенно близким к передовым поэтам и достигшим успеха в качестве поэта был соперник Бэкона Уолтер Рэли. Ранее, в начале 1580-х гг., через эту же сеть Бруно поддерживал контакты с Сиднеем и его кружком, когда проповедовал свою астральную магию в Лондоне и Оксфорде. Также впервые благодаря кружку Сиднея, пользовавшегося политическим покровительством графа Лейсестера, был вовлечен в интеллектуальную жизнь Бэкон [Martin, 1992, p. 24-38]. Творческая энергия Бэкона порождалась литературной сценой; первую и наибольшую славу ему принесли «*Опыты*» (1597), и он дополнял эту книгу в течение всей своей жизни, хотя почти не упоминал в ней о своем научном проекте.

Бэкон воплощает собой ситуацию двора Елизаветы, реализуя возможности в литературе, науке, политике и меняя направление деятельности в зависимости от

<sup>32</sup> [Kangro, 1968.] Как и Гарвей, Юнгиус был врачом из сети Падун.

обстоятельств. Особые черты вклада Бэкона происходят от смесей, составленных им из всех этих элементов. Его художественная проза содержит красочные поэтические оттенки и афористические заметки политика-реалиста. Бэкон пишет о единой империи познания как самый настоящий придворный, предлагающий трону совершить интеллектуальные завоевания; он образно представляет централизованный департамент научных исследований, как бы вручая самому себе патент на соответствующую правительственную монополию. Интеллектуальные амбиции Бэкона не знают границ; он ожидает, что его «таблицы различий» дадут аксиомы не только природы, но также политики и этики, логики и мышления. Поднимаясь над специальными науками, он наглядно представляет принципы *Philosophia Prima (Первой философии)* как вполне пригодные для таких разных областей, как физика и мораль [*Новый Органон*, 127.371; *О достоинстве*, 412-414]. После многих интриг вершиной карьеры Бэкона стало канцлерство, после чего последовало быстрое и неизбежное падение. Его империя познания также оставалась слишком грандиозной, чтобы ее можно было реализовать. Однако идеология Бэкона, как и стиль его прозы, является одним из великих завоеваний в царстве интеллектуальных репутаций, поскольку связывает его имя со структурной трансформацией эпохи.

Декарт является структурной параллелью Бэкона во многих отношениях. Оба добились первостепенной репутации в различных областях, Бэкон — в философии и литературе, Декарт — в философии, математике и, более чем на столетие, в естествознании; Декарт также установил стилевые критерии родного языка, знаменитую «картезианскую ясность» французской прозы. В мировой истории участие индивида во множестве интеллектуальных областей не является чем-то необычным, однако лидерство одного человека во многих областях встречается крайне редко; сети перекрываются обычно тогда, когда «звезды» в одной сети вносят некий третьестепенный вклад в другую сеть. Здесь мы видим еще один признак мощной перегруппировки интеллектуальных сетей. Установление стилевых норм прозы для родного языка также указывает на решающий переходный момент в развитии средств интеллектуального производства<sup>33</sup>.

Содержание мысли Декарта иное, чем у Бэкона, в силу различия их сетевых позиций. Декарт в гораздо меньшей степени был политиком (хотя и пользовался покровительством Ришелье) и в меньшей степени вовлечен в блестящие литера-

<sup>33</sup> Переворот в материальных основах интеллектуальной жизни способствует развитию творчества одновременно в нескольких направлениях. В поколении, предшествующем поколению Бэкона и Декарта, появились последние всплески высокой латинской стилистики: движения в области антицицероновской и аттической прозы, включавшие Монтеня и его учителей и длившиеся вплоть до времен Мильтона [Croll, 1966]. Наряду с тем, что Декарт и особенно Бэкон были выдающимися мыслителями, они являлись также значительными стилистами в латинской прозе. Как мы уже видели на примере греческой философии, творчество возникает как в момент сжатия (closing down) интеллектуальной структуры, так и ее развертывания (opening up).

турные круги. Он был гораздо более тесно связан с тогдашними религиозными движениями; Декарт находил поддержку на стороне католиков, его общества искали хранители протестантских канонов из Дворцовой палаты, его посещали такие реформаторы, как Ян Коменский. Декарт был вовлечен в занятия естествознанием благодаря голландской сети математиков и экспериментаторов, в том числе Стевина, Снелля и Бекмана. Решающее значение для Декарта имела поддержка со стороны кружка Мерсенна — центра организованной научной переписки; Мерсенн устраивал дебаты для того, чтобы познакомить публику с философией Декарта, и относился к нему как к интеллектуальному лидеру нового движения.

Декарт играл такую роль не благодаря своему предопределенному свыше гению, но потому что из-за случайностей географии он попал в максимально эффективное соединение сетевых связей. В начале его жизненного пути не было ничего необычного — мальчик из семьи мелких провинциальных дворян провел детство в небольшом городке Пуатье; но его отправили в недавно созданный колледж недалеко от Ла Флеш — авангард иезуитской экспансии во французском образовании, где Декарт учился вместе с Мерсенном. Затем Декарт много путешествовал в качестве военного вольнонаемника, и ему случилось познакомиться с голландскими учеными-естествоиспытателями. Возможно, это задело некую чувствительную струну, поскольку Декарт уже однажды встречался с Виетом — величайшим французским математиком предыдущего поколения<sup>34</sup>. Вскоре, в 1619 г., Декарт увидел знаменитый сон, в котором ему открылась великая система математической философии.

В математике Декарт играет роль объединителя предшествующих достижений. Он опирается на работу Виета, но переводит ее в форму явных утверждений более высокого уровня абстракции<sup>35</sup>. Работа Кардано и Виета по теории уравнений была преобразована в некую машинерию; использование геометрических

<sup>34</sup> Виет и отец Декарта были членами парламента Бретани, а в 1590-х гг. Виет был советником в Туре, недалеко от дома Декарта [DSB, 1981, vol. 4, p. 51; vol. 14, p. 52]. Возможно, это сыграло роль в том, что на Декарта произвела впечатление слава математики Виета. Обратите внимание на примеры того времени, свидетельствующие о широком общественном престиже решения математических головоломок: в 1593 г. голландский посол бросил математический вызов французскому двору, предложив уравнение сорок пятой степени, которое Виет решил. Впервые Декарт всерьез заинтересовался математикой в 1618 г., откликнувшись на вызов решить геометрическую задачу, заявленную на публичной афише в голландском городке Бреда. Именно в связи с этой задачей Декарт познакомился с Бекманом [Gaukroger, 1995, p. 68].

<sup>35</sup> Как считает Майкл Махони (частное сообщение), система обозначений Декарта «существенно отличалась от более ранних систем. Она была *операциональна*. Это значит, что символы самой своей структурой обнаруживали те операции, которые над ними проводились, так что можно было делать математику, манипулируя символами... Более того, в отличие от предшествующей алгебры, в системах Виета и Декарта обозначались как известные, так и неизвестные величины, что делало возможным развертывание структуры уравнений, рассматриваемых как общие отношения». У Декарта было «мощное стремление (drive) к общности».

методов в алгебре и наоборот становится нормальной техникой исследования. Как и в языковом стиле прозы, Декарт устанавливает в математике свой стандарт — систему обозначений (нотацию). Оригинальность Декарта заключается в осуществленном им синтезе; большинство технических приемов обозначения уравнений были рассредоточены в коммерческих учебниках, тогда как в трудах ведущих математиков многие из развитых способов решения задач по-прежнему выражались в словесной форме. Декарт сводит все эти достижения и преобразует их в совершенно новый предмет — философскую математику.

Вклад Декарта в естественнонаучную революцию также по существу состоит в синтезе. Подобно Бэкону, он был пропагандистом будущего развития науки; Декарт верил, что сможет представить метод, с помощью которого, в конечном счете, могли быть разрешены все естественнонаучные проблемы. Декарт предлагал сделать это, выводя естествознание из применяемых в математике приемов и техник исследования. В результате он принизил значение эмпирической стороны естествознания. Это произошло не из-за недостаточного знакомства, что было бы аналогом неосведомленности Бэкона о переднем фронте математики, но потому что главным сетевым ресурсом Декарта была его математика, которую он стремился использовать для создания совершенно достоверной философии. Его метод, начинающий с ясных и отчетливых идей и переходящий посредством правильных дедуктивных шагов к неопровержимым заключениям, был неким обобщением математической аргументации. Используя данный метод для построения науки, изучающей материальный протяженный мир, Декарт упустил значимость эмпирического измерения и индуктивных математических принципов в физике; он зашел так далеко, что отвергал закон земного притяжения Галилея как чисто эмпирический<sup>36</sup>. Методологические заявления Декарта упускали действительные процедуры научной революции столь же печальным образом, как и заявления Бэкона. Тем не менее для одного поколения или даже нескольких дедуктивная система Декарта стала ведущим символом «механической философии»; в 1644 г. трактат *«Начала философии»* был наиболее полным исследованием в сфере естествознания, объединяющим все его тогдашние области — от физики, химии и физиологии до небесной механики — в единую материалистическую систему. Наука Декарта стала объединяющим моментом для ядра научной сети, особенно на континенте, даже несмотря на то, что совершенные в ней открытия выходили за пределы его системы.

У Декарта не было намерения сохранять философию в качестве особой дисциплины, отдельной от науки; метафизика должна была просто содержать

<sup>36</sup> [Hatfield, 1990, p. 159.] Декарт фактически оставлял место эмпирическим наблюдениям, в том смысле, что «истины, которые можно дедуцировать из... Начал (Принципов)» включают многое, что не будет замечено до проведения «определенных специфических наблюдений». Для развития науки должны проводиться эксперименты теми, кто знает, как объединить полученные результаты с системой дедуктивного вывода [Descartes, 1644/1983, p. xxviii].



фундаментальные аксиомы, из которых должны были дедуцироваться научные выводы [Descartes, 1644/1983, p. xxiv]. Доминирующая роль Декарта в интеллектуальной сети обеспечивается отнюдь не оригинальностью, но ясной организацией материала. Фрагменты его аргументации уже существовали в дискурсе того времени. Скептицизм, использованный Декартом в качестве его знаменитой стартовой площадки, был известен как в предшествующем поколении, так и в его собственном. Славу такой позиции обеспечил Монтень; это было типичное появление скептицизма в период переполнения интеллектуального пространства, когда ни одна позиция не может увлечь достаточное число последователей. Двигаясь в другом направлении, мы обнаруживаем фидеистское использование скептицизма; учитель Декарта в Ла Флеш иезуит Верон применил скептицизм в своей знаменитой полемике против протестантов. Однако Декарт использовал это оружие в рамках совершенно иной стратегии, направленной на устранение предшественников из интеллектуального пространства и расчистку почвы для несомненных аксиом, на основе которых могло быть построено достоверное знание. И даже сама стратегия не была уникальной; Гассенди, друг Мерсенна, начал свою карьеру около 1621 г., обращая скептицизм против аристотеликов и оккультистов [Porkin, 1979, p. 100]. Рассуждая в манере, еще более близкой к подходу Декарта, Кампанелла уже в 1591 г. утверждал, что философия начинается с универсального сомнения, которое разрешается очевидной достоверностью самосознания [EP, 1967, vol. 2, p. 11-12]. Однако Кампанелла не использовал данный путь с той целеустремленностью, которая была характерна для Декарта; Кампанелла продолжал приводить доводы в пользу эмпирического познания, утверждая, что познающий превращает себя в объект, познаваемый с помощью интуиции, тогда как Декарт обращался к математическому стандарту и тем самым использовал социальный престиж и ресурсы математической революции.

Другим важнейшим ресурсом Декарта была схоластическая философия, на преодоление которой он претендовал. Процедуры универсального сомнения и достижения самоочевидной достоверности позволили Декарту обойтись без ссылок на тексты, хотя, конечно же, он использовал онтологическое доказательство бытия Божия, разработанное Ансельмом, и нет ничего невероятного в осведомленности Декарта об использовании Августином идеи *cogito* против скептицизма. В случае Декарта важно то, что он сумел провести и представить цепь доводов, ведущих к познанию субстанции, а тем самым атрибутов, телесной протяженности и свойств материальных объектов, которые в целом и составляют содержание его науки. (Эти идеи развиты наиболее тщательно в *«Началах философии»*, 1.51-1.76). Дело не только в том, что процедура, осуществленная Декартом, была продолжением некоторых ведущих концепций схоластики, но и в том, что Декарт сделал данный ход как раз в тот момент, когда схоластическая философия претерпевала внутреннее обновление. Суарес, самый знаменитый из иезуитских мыслителей, незадолго до Декарта построил свою метафизику как само-

стоятельную область, а не только как комментарий к Аристотелю. Термин *онтология* впервые появляется в 1636 г. в кругах схоластов почти одновременно с символом той эпохи — «*Discours de la Methode*» («*Рассуждением о методе*») Декарта. Появление *онтологии* отражает позицию Суареса, согласно которой бытие как таковое — это и есть первая философия, предшествующая и теологии, и категориям, и случайному содержанию опыта. Дело не только в том, что данный подход скрытым образом составляет отправную точку рассуждений Декарта; Декарт даже в путешествиях возил с собой трактат Суареса «*Disputationes Metaphysicae*» («*Метафизические рассуждения*», 1597), хотя практически никогда не цитировал Суареса или любого другого представителя схоластики [EP, 1967, vol. 5, p. 542; vol. 8, p. 30-32].

Если мы избавимся от привычки сосредоточивать внимание на одном только Декарте, мы сможем увидеть, что «философская революция», в ходе которой была создана философия Нового времени, представляла собой некую трансформацию, но отнюдь не отмену средневекового мышления. Декартова идеология совершенно новых начал маскирует восстановление долговременного проблемного пространства метафизики. Спиноза, Лейбниц, Вольф, Кант — вся традиция «рационализма» не является только лишь картезианской; все они по-настоящему опираются на очищенную схоластику. Новая эра философского творчества основывается на капитале прежней эпохи, даже если энергия творчества происходит из нового ряда напряжений, структурирующих интеллектуальное сообщество. Пространство, образующее философию, не исчезает, когда способы и технологии науки быстрых открытий обеспечивают ей высочайшее внимание и престиж. С этого момента философы озабочены обсуждением и проведением границы между философией и наукой почти так же, как раньше их заботила граница между философией и теологией. Обе эти границы теперь становятся внешними источниками деятельности в философии Нового времени.

## ГЛАВА 11

и

### СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ МЕТАТЕРРИТОРИАЛЬНОСТЬ

Сдвиги в церковной власти не могли не привести к изменениям в интеллектуальной жизни. Церковь была материальной основой и средоточием большей части интеллектуальных сетей, и эти сети с необходимостью должны были отреагировать на закрытие одних возможностей и открытие других. Интеллектуальные революции состояли не просто в разрушении альянса церкви с государством как основы авторитарного контроля, ограничивающего мышление. В этом узком смысле либерализация мышления оказала меньше влияния на творчество, чем можно было бы предположить. Внутри авторитарной церкви происходило множество случаев творческой активности, а с началом либерализации самые крайние вольнодумцы, как правило, не проявляли наибольшего новаторства ни в философии, ни в науке. Часто их результаты были ограничены и банальны, тогда как наибольшая утонченность в философских построениях достигалась в лагере защищавших религию консерваторов либо в преисполненных осторожности «перевалочных пунктах» <от религии к секуляризму>. Свобода мысли — это прекрасно; но следует быть реалистичными и признать, что она не является главным двигателем творчества.

Мы не можем приписать главные изменения и протестантизму. С одной стороны, это неверно с точки зрения хронологии. Лютер прибил свои тезисы к двери Виттенбергской церкви в 1517 г.; основные протестантские секты и позиции национальных церквей выкристаллизовались уже к 1560 г. Однако в 1500-е гг. мысль главным образом продвигалась по путям, хорошо проторенным гуманистами, аристотеликами, схоластами, каббалистами, мистиками. Сколько-нибудь крупной перестройки философии не было до середины 1600-х гг. Разумеется, появились протестантские мыслители; но они сосредоточивали внимание главным образом на теологических вопросах и библейских текстах. Труды Эразма, Лютера, Меланхтона, Кальвина, Швенкфельда и Франка не произвели революцию в философии. В результате Реформации в мышлении стало больше внимания уделяться частным, конкретным темам, а не темам абстрактного уровня, где происходит собственно философское и научное творчество.

Объяснение философской революции протестантизмом зиждется на двух неверных предположениях: во-первых, что религиозный контроль по своей внутренней

сути противоположен интеллектуальной инновации, во-вторых, что протестантизм более либерален или менее авторитарен, чем католичество. Второе совершенно неверно для любого периода до 1700 г. Представление о либеральности протестантизма стало частью протестантской пропаганды после осуждения Галилея в 1632 г. <католической церковью>. Однако в 1553 г. в Женеве <по указанию Кальвина> был сожжен Сервет, в 1618 г. в Голландии Гроций был осужден на пожизненное заключение ортодоксальными кальвинистами и бежал в католическую Францию; в 1693 г. в Роттердаме Бейль был изгнан с кафедры Протестантской академии в результате теологических нападков. Поскольку интеллектуальная история, написанная в Англии или Германии, находилась под влиянием протестантского мировоззрения, мы не готовы принять мысль о том, что в конце 1500-х гг. Испания была в большей мере творческим центром философии, чем Англия или Германия (см. рис. 9.7). Мы также упускаем тот простой факт, что Галилей и его естественнонаучная фракция в Италии основывались на иезуитских и папских сетях и что католическая Франция была центром притяжения ведущих философских сетей от поколения Монтеня до поколения Мальбранша. Именно благодаря контактам с этой сетью большинство внешних по отношению к ней мыслителей от Гоббса до Лейбница стали блистать своим творчеством. Католическими монахами и священниками были многие мыслители, начиная от Бруно и Кампанеллы до Арно (сорбоннского теолога), Мальбранша и Боссюэ.

В науке картина предстает более смешанной с точки зрения разделения на католиков и протестантов. Коперник был должностным лицом католической церкви, Гассенди и Мерсенн — священниками, Клавиус и Кавальери — иезуитами, Торричелли и Вивiani — учениками иезуитов, Паскаль обратился в янсенизм. Те, кто совершил математическую революцию, — Кардано, Тарталья, Виет, Декарт, Ферма — все были католиками. К стану протестантов мы можем причислить Тихо Браге, Кеплера, Напьера, Гильберта, Стевина и Снелля (Снеллиуса); Гарвей был протестантом, учившимся в католическом университете Падуи. Когда мы переходим к поколению «Невидимого колледжа», протестантское самосознание становится более отчетливым, что неудивительно в период Английской республики; но ученые этого круга, как правило, являются умеренными протестантами и противниками крайнего пуританства, в структурном отношении тесно связанными со своими католическими партнерами на континенте. Наши развернутые во времени сравнения должны подготовить нас к принятию идеи о том, что в богословском аспекте наука нейтральна. Среди мусульман наукой занимались практически во всех богословских фракциях. В средневековом христианском мире мы находим, что наука была включена в мировоззрение последователей Викторина и Альберта Великого, томистов, скотистов и номиналистов, а также аверроистов и их преследователя Пекхэма; и в самом деле, трудно найти значительного университетского философа, который в своих трудах не уделил бы внимания науке. Среди греков наука была совместима с воззрениями софис-

тов, платоников и неоплатоников, аристотеликов, эпикурейцев, стоиков и даже некоторых групп медиков-скептиков. Наука не обязательно противоречит богословию, и ее могут включать в свои концепции самые разнообразные философские направления.

Разумеется, католическая церковь была вполне способна проводить авторитарную политику; об этом свидетельствуют пытки евреев испанскими инквизиторами, запрет инквизицией сочинений делла Порты в 1592 г., сожжение Бруно в 1600 г. и аверроиста Ванини в 1619 г., притеснения Галилея в 1613-1616 гг. и его осуждение в 1632 г. Такого рода события происходят на всем протяжении данного столетия: в 1680-е гг. иезуиты подвергают гонениям Гассенди и Арно, в 1690-е гг. Боссюэ преследует ораторианца Ричарда Саймона, а также Фенелона и мадам Гюйо за их мистицизм. Однако интеллектуальное творчество подвижимо конфликтом, и новаторство в рамках самого католического мира было в значительной мере обязано постоянному балансу внутренних конфликтов. Таким образом, в 1598 г. делла Порта, вовсе не аутсайдер, но иезуитский «брат в миру», был исключен из Индекса Запрещенных авторов и продолжал участвовать в работе научной Академии делла Линчи, в начале 1600-х гг. созданной в Риме под присмотром папы. В 1599 г. Кампанелла был заточен в неапольскую тюрьму испанцами и пробыл там до 1626 г.; сбежав из тюрьмы, он обратился за помощью к папе, который послал его во Францию под защиту короля. В Риме то чествовали Галилея, то угрожали ему; осуждение Галилея было вскоре заменено домашним арестом, а затем и аристократическим покровительством, позволившим Галилею продолжать свои исследования. Что мы здесь видим, так это изгибы и повороты противоборствующих сил внутри самого католичества. В церкви существовал мощный боевой строй соперничавших организационных основ, причем развития каждой из них было достаточно для сохранения пространства интеллектуального маневра.

Напротив, протестантский мир часто давал интеллектуалам гораздо меньше автономного пространства. Данная церковь стала склоняться к догматизму, особенно когда в процессе Реформации появились сильные опорные пункты местной власти. Кальвинисты с их слиянием церковного и политического сообществ представляли собой крайне авторитарную среду. Наличие здесь местного самоуправления означало, что средства контроля над убеждениями были особенно прямыми и непосредственными. Теперь мы можем увидеть логику в том факте, что ведущий передний край философской революции был не только католическим, но связанным с наиболее явно антикальвинистски настроенным сектором католической церкви. Если кружок Декарта — Мерсенна действительно является ядром данной сети, то давайте же посмотрим, где был ему дан импульс и обеспечено покровительство: самым известным учителем в школе Ла Флеш в период учебы в ней Декарта и Мерсенна был Франсуа Верон, ставший официальным королевским оппонентом кальвинистов [Popkin, 1979, p. 70]. Декарт начал свою

философскую карьеру в 1628 г., когда кардинал Беруль — глава французского антикальвинизма — сподвигнул его на разработку новой системы идей. Оружие Декарта, состоявшее в скептической аргументации, расчищавшей поле для будущей достоверности, было частью культурного капитала, унаследованного им от предшествовавшего поколения французских мыслителей. Среди них мы находим и Пьера Шаррона — друга Монтеня и не только скептика-фидеиста, но также воинствующего антикальвиниста. При рассмотрении решающего периода философской революции правильнее считать, что католические интеллектуалы выступали как освободители в противоположность кальвинистам — приверженцам антиинтеллектуального авторитаризма.

Протестантская Реформация была очередным действием в долгой борьбе за лидерство в церковной организации, борьбе, длившейся с 1300 г., полной расколов, «антипап», ересей и реформаторов. В некоторых аспектах Реформация была движением назад, направленным против секуляризации, поскольку католическая церковь была международной организацией, находившейся в напряженных отношениях с консолидировавшимися национальными государствами, в то время как успешные протестантские движения представляли собой сжатие церкви до уровня «отдельного» государства (а иногда и города-государства) и тем самым вели к новому слиянию религии с политической властью. В более широком организационном аспекте борьба между протестантами и католиками добавляла еще одно конфликтное измерение к внутренним основаниям интеллектуальной жизни; на протяжении нескольких поколений именно католические интеллектуалы имели наиболее выгодное положение с точки зрения извлечения преимуществ из данной ситуации.

### **Секуляризация основ интеллектуальной Жизни**

Секуляризация — это, по существу, скорее структурное, чем доктринальное преобразование. Секуляризация не означает, что религия никого больше не волнует. Религиозные движения по-прежнему могут процветать, но теперь они приобретают частный характер. Секуляризация означает устранение контроля со стороны церковной власти над интеллектуальным производством. Это руководство взяла на себя принудительная власть государства; церковное и аристократическое правление были организационно переплетены друг с другом. Карьеры в этих сферах делали выходцы из одних и тех же семей; церковная собственность была частью аристократической собственности; в повседневной жизни церковь поставляла средства ритуального производства, обеспечивая церемониальную внушительность высших политических классов. Соответственно секуляризация началась как своего рода политическая революция; подобно всем революциям, ее ключевым моментом был распад верхушки, вызванный внутренней борьбой ме-

жду элитами, что вследствие роста издержек и истощения ресурсов и привело к кризису<sup>1</sup>.

Секуляризация явилась результатом патовой ситуации. Папство само претерпело скрытую секуляризацию в период Возрождения, поскольку стало местом сосредоточения мирского богатства, а также вышедших из под контроля долгов (более всего из-за своей уязвимой геополитической позиции); широко раскинутые сети и значительное имущество сделали папство центром фракционных раздоров и жертвой грабежа со стороны разного рода авантюристов. Реформация перевела эти раздоры и грабежи на новый уровень — произошел переход к полной конфискации и религиозной войне. В каждой фазе структурный паттерн остается одним и тем же — конфликт между церковной и государственной элитами — между политизированными церковниками и политиками с религиозными лозунгами на устах, чья затянувшаяся борьба в конечном счете истощает могущество церкви как в материальном, так и в эмоциональном отношении. Внушительность ритуалов и способность легитимации теряются по мере того, как борьба опускается на уровень политического маневра и компромисса. В социологической теории конфликта процесс истощения и снижения интенсивности конфликта является столь же значимым, как и первоначальные мобилизация и поляризация.

На макроуровне структурная ситуация церковной политики была конфликтом уравнивающих друг друга пересекающихся властей, запутанным клубком политических союзов и религиозных фракций. Это была формула политического тупика, патовой ситуации, а поскольку ресурсы истощались по мере усиления конфликта до такой степени, когда победа уже была невозможна, развитие ситуации вело к окончательному распаду прежней церкви-государства. Однако добавлялся еще один ингредиент — та же «формула» интеллектуального творчества, которую мы наблюдали в столь многих частях мира, — пересечение соперничающих кружков в некотором центре внимания. Католический мир был интеллектуальным ядром в период распада и истощения церкви, поскольку оставался космополитическим центром. Это было его структурным преимуществом над местными национальными церквями протестантов; именно поэтому английские и немецкие интеллектуалы устанавливали свои ключевые связи с Парижем времен Ришелье и Мазарини.

Баланс могущества в пересекавшихся сетях оказывал разного рода влияния на трех различных уровнях: Истощение конфликта политизированной церкви вело к секуляризации, постепенной нейтрализации и падению роли церкви в государстве, а также к утере церковного контроля над средствами интеллектуального производства. Для интеллектуалов пересекавшиеся сети были «формулой» творческого периода. «Звезды» философии, такие как Декарт и Лейбниц, — это люди, расположенные в узлах внутреннего круга кругов. Характер идей также

<sup>1</sup> Ср. с общей моделью политических революций в работах: [Skocpol, 1979; Goldstone, 1991].

подвергался влиянию: космополитические сети, особенно в период политического компромисса, когда партикуляристские доктрины были опорочены в связи с дискредитацией фанатизма, повысили уровень абстракции, что и составило почву для философских открытий. Религия стала универалистской; и вновь, как это было в Испании Аверроэса и Маймонида, философы создавали свою религию разума поверх межсектантской борьбы. Однако такого рода религия уже была обречена вследствие происходивших структурных сдвигов секуляризации; ни одна религиозная доктрина, даже самая универалистская, уже не могла восстановить то господство, которым обладала старая вера, опиравшаяся на государство. Деполитизация церкви открывала внутреннее пространство для решения интеллектуалами собственных головоломок. Философия выходила из тени, начиная новую эпоху в высоких сферах метафизики и эпистемологии.

#### Геополитика и расколы Внутри католицизма

Испания была ранним центром интеллектуального брожения, поскольку являлась первой великой державой и доминирующей силой в католическом мире. Создание новой (modern) государственной структуры в основном определялось геополитикой и военной организацией, а также изменением финансовых структур для поддержки последней. Испания первой осуществила военную революцию, перейдя к организации дисциплинированной пехоты, вооружение которой обеспечивалось в централизованном порядке; параллельно с этим велась интенсивная борьба с землевладельческой знатью по поводу возросших фискальных требований со стороны государства. Религиозные организации были переплетены с обеими сторонами конфликта; инквизиция, монастыри, университеты, церковные земельные владения, включавшие почти 50% территории Испании [Wuthnow, 1989, p. 34], одновременно были и местом для осуществления личных карьер аристократами, и ресурсами, которые захватывало правительство для укрепления своей власти. Такое «перетягивание каната» происходило не между имущими и неимущими, но между конкурирующими способами организации верхушки общества; это означало также существование ресурсно богатых фракций в сердцевине самой церкви, т. е. существование главного ингредиента интеллектуальной деятельности.

Испания в 1500-е гг. становилась первой великой европейской империей, расширявшейся посредством присоединения иберийских королевств, завоевания обеих Америк, а также заключения династических браков и союзов, с помощью которых был получен контроль над Нидерландами, Австрией и некоторыми землями на восточной границе Франции. Не меньшее значение имели испанская экспансия в Италию, в результате чего были сделаны территориальные приобретения в Сицилии; движителем такой политики служило соперничество с Фран-



цией — другим великим постфеодальным государством, проводящим консолидацию территорий. С 1490-х по 1530-е гг. испанские и французские армии отступали и наступали от Милана до Неаполя, попутно оставляя и вновь занимая Рим. Папе приходилось маневрировать в поиске союзников, что, возможно, послужило главной причиной разрушения в течение этих лет центрального религиозного руководства в ходе лютеранской Реформации. С 1530 г. по 1700 г. значительные части территории Италии были прямо аннексированы Испанией, а остальные земли, включая Папские государства наряду с Тосканой и Венецией, оставались нестабильными регионами с постоянно менявшейся политикой то сопротивления, то соглашательства (оппортунизма). Здесь и произошел основной раскол внутри самой католической власти, причем одной из причин внезапного превращения Неаполя в центр интеллектуальной деятельности, где работали Телезио, Бруно, Кампанелла, делла Порта, была вовлеченность в движения против испанской оккупации, временами получавшие поддержку со стороны папства.

В результате геополитического конфликта Франция и Испания блокировали друг друга на севере. Испанские Габсбурги окружали Францию вдоль всех ее границ. «Нижние Земли»\*, это «поле боя Европы», стали играть роль буферной зоны, состоявшей из политических фрагментов со смещающимися границами, что делало регион более уязвимым в отношении религиозной децентрализации в ее самой крайней — кальвинистской — форме. Здесь можно усмотреть иронию, но только если считать, что военное могущество должно быть способно навязать соответствующую религиозную ортодоксию; в действительности же огромные ресурсы французского и испанского государств позволяли им сдерживать друг друга, в том числе и в отношении попыток установить политико-религиозный диктат. Поскольку в конце концов именно Испания стала признанным лидером Контрреформации, Франция была вынуждена проводить тайную политику поддержки протестантов. Геополитика состоит не просто в доминировании сильнейшего государства, но также в структуре отношений между ресурсами соперников. Тогда как Испания стала католическим авторитарным государством, Франция превратилась в центр католического либерализма. А Нидерланды, при всей своей склонности к кальвинистскому авторитаризму, к 1600-м гг. стали средоточием настроений усталости от войны и местом формирования космополитических движений, выходящих за пределы религиозных фракций.

#### *Интеллектуальный расцвет в Испании*

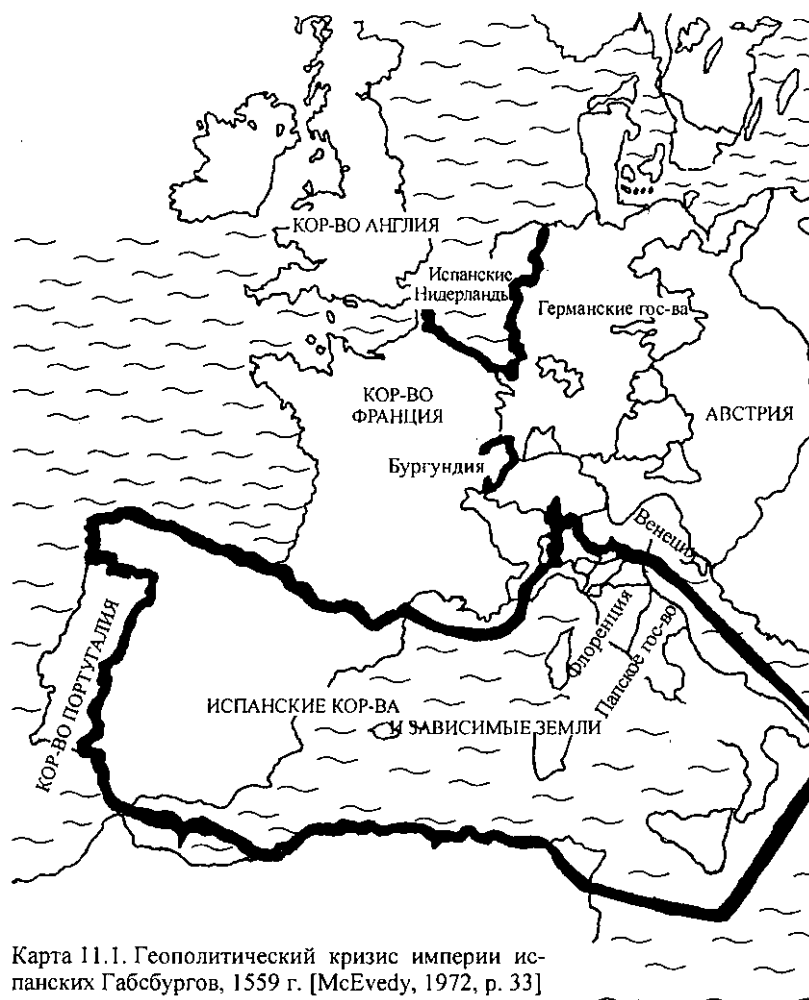
Хотя Испания в конечном счете встала на жесткие позиции укрепления католического традиционализма, это произошло лишь после нескольких поколений внутренней борьбы, в результате которой появилась значительная творческая

\* Территория нынешних Голландии, Бельгии и Люксембурга.

активность. Испания не была настроена автоматически против Реформации, особенно со времени обострения собственных военных и политических проблем в отношениях с папством по поводу итальянской политики. Роберт Вутноу показал, что землевладельческая аристократия обретала наибольшую легитимацию, участвуя в традиционных католических ритуалах, и что эта фракция в Испании была достаточно сильна как для победы над новыми политическими силами, сосредоточенными вокруг государства, так и для подавления религиозного движения, стремившегося к тотальной Реформации [Wuthnow, 1989, p. 26-35, 102-113]. Тем не менее происходил сдвиг организационных ресурсов, особенно в ходе громадного расширения империи в 1500-х гг., и люди наиболее близкие к этим организационным изменениям становились все более открытыми для новых путей сочетания интеллектуального капитала с новыми формами производства эмоциональной энергии. То, что эти изменения по-прежнему определялись как «католические», означало, что не было открытого разрыва с папством и не произошло радикальной децентрализации церковной власти. В большинстве остальных сфер идейного содержания веры и религиозной практики осуществлялись весьма глубокие инновации.

Движущей силой большинства этих новшеств были иезуиты. Данное движение было организовано дворянином Игнатием Лойолой (Лопесом), ушедшим по инвалидности из испанской армии и в 1522 г. обратившимся к традиционным религиозным практикам — паломничеству, обращению неверных, усердному уходу за больными, суровому личному аскетизму. По мере роста своей репутации Лойола начал реформировать монашескую жизнь, устраняя хоровое пение, молитвы, уединение и особые одеяния. Иезуиты подвергали критике магию, легенды о святых и поклонение им. Первоначально они намеревались стать миссионерами в мировой системе, расширявшейся тогда под иберийским главенством. В Испании переживали неожиданный бум университеты, и Лойола использовал соответствующее общественное увлечение для того, чтобы привлечь новых сторонников. Приняв в качестве идеала правило, согласно которому миссионеры должны иметь наилучшую подготовку, он сам учился в элитарных испанских университетах — в Алкале и Саламанке, а затем в Парижском университете, где в 1534 г. организовал вместе с несколькими товарищами Общество Иисуса. Ко времени смерти Лойолы в 1556 г. Общество насчитывало уже 1 000 членов; в следующем столетии оно владело более чем 600 колледжами и академиями и стало крупнейшим образовательным учреждением в Европе [Heeg, 1953/1968, p. 26-27; O'Malley, 1993, p. 200-242].

Временные рамки развития иезуитского движения имеют потрясающее сходство с датами разворачивания Реформации. Обращение Лойолы в монахи почти совпадает по времени с мятежным вызовом Лютера; деятельность иезуитов в Париже в 1530-е гг. начиналась в центре противоборства по поводу новых <религиозных> доктрин, что отчасти совпадало по времени с присутствием там



Карта 11.1. Геополитический кризис империи испанских Габсбургов, 1559 г. [McEvedy, 1972, p. 33]



Жана Кальвина, бежавшего затем в Базель для публикации *«Основ христианской религии»*; Кальвин установил теократию в Женеве в 1541 г. — годом позже одобрения папой ордена, основанного Лойолой. Практически же в обоих случаях проводились антимонашеские и антиритуалистические реформы, хотя использовались различные по отношению к папской власти политические и организационные ниши.

Рост движения иезуитов в основном определялся использованием ниши, появившейся в результате реорганизации средневековой системы образования. Средневековые университеты являлись преподавательскими гильдиями, которые выдавали лицензии для занятия престижными профессиями, такими как право, медицина и теология, а также устанавливали структуру формальных степеней обучения на факультете искусств, игравшем подготовительную роль. Это была двухступенчатая система с университетами на вершине, тогда как элементарная грамотность и знание грамматики обеспечивались в местных школах, прикрепленных к церквям и монастырям. Мы уже анализировали (в гл. 9) кризис университетов, начавшийся после 1300 г., когда количество университетов множилось, число поступающих падало, многие университеты закрывались и стала размываться монополия на выдачу лицензий. Особенно в Англии и Франции ядро прежней системы — университеты — теперь превращались в группы колледжей, т. е. школ-интернатов для студентов младших курсов, отнимая соответствующие функции у факультета искусств. В 1500-е гг. эти университетские колледжи продолжили экспансию на более низкие уровни для включения также первоначального обучения латыни, иными словами захватывая уже территорию низших школ грамматики. В средневековых учебных заведениях никогда не было жестких возрастных границ, и теперь в колледжах обучались дети и юноши в возрасте от 8 до 20 лет. Большинство студентов были приходящими (не живущими при колледже) и учились в течение лишь нескольких лет. Единственной связью с прежней университетской структурой оставалась возможность получения степени магистра студентом, прослушавшим весь курс; но ценности это удостоверение практически уже не имело. В средневековой двухступенчатой системе теперь главной стала иная линия разделения: вместо начальных школ грамматики и университетов, в которых обучались подростки и юноши, появились колледжи и профессиональные факультеты, причем в колледжах стали получать образование и дети [Aries, 1962, p. 195-237; Simon, 1966; Grendler, 1989].

Поскольку во многих городах появлялись независимые от университетов колледжи, статусное преимущество университетского образования стало исчезать. Иезуиты добились успеха, доведя эту тенденцию до крайности. Их колледжи были бесплатны и открыты для всех социальных классов; в 1600-е гг. 50-60% студентов были сыновьями ремесленников и выходцами из низших слоев среднего класса. Особое внимание по-прежнему уделялось латыни, традиционному престижному языку образованных людей. В рамках данной системы обучения

иезуиты сделали упор на включение того содержания, которое предлагалось новейшей культурой: естествознания, литературы и последних достижений философской и теологической аргументации. Мы видим еще одно важное совпадение с пребыванием Лойолы в Париже в 1530-х гг.: Петр Рамус (Пьер де ла Раме) получил степень магистра в 1536 г. и начал преподавать реформированную неаристотелевскую логику, смешивая гуманистический культурный капитал, сочетая логику и риторику в едином искусстве устной речи. Такой подход стал образцом для учебников школ второй ступени, и в качестве альтернативы традиционным университетам широко распространился в новых кальвинистских средних школах, число которых росло, особенно в Германии и Англии. Иезуитские колледжи также стали использовать версию учебников Рамуса, по одной из которых Декарт учился в колледже Ла Флеш [EP, 1967, vol. 7, p. 66-67]. Здесь вновь обнаруживается сходство реформ, проводимых иезуитами в стане католичества, с организационными реформами, которые стали возможны вследствие распада средневековой системы религиозного образования.

Реформа образования обеспечила организационные основы для интеллектуальных инноваций. С 1560-х вплоть до 1620-х гг. иезуитский колледж в Риме стал центром притяжения для ученых-естественников и теологов высокого уровня, включая Клавияуса, Суареса и Беллармино, была установлена связь и с Галилеем [Wallace, 1984]. Самым потрясающим, возможно, является то, что иезуиты находились на самой вершине интеллектуального творчества, всплеск которого произошел в испанских университетах. Христианская Испания никогда не была интеллектуальным центром, только в середине 1100-х гг., еще при мусульманах, Толедо являлся переводческим центром; после падения Кордовского халифата в 1236 г. единственно значимую философскую деятельность вели иудеи — сторонники Маймонида, аверроисты и каббалисты, как правило подпольно, остерегаясь авторитаризма христианской ортодоксии. В Саламанке и Вальядолиде существовало два крупных средневековых университета, но они никогда не были значительными в философии. Поэтому весьма неожиданно, что мы обнаруживаем в начале и середине 1500-х гг. испанских мыслителей мирового значения — де лас Касаса, Виторию и де Сото, разрабатывавших теорию естественных прав и международного права.

В сетевой структуре испанские интеллектуалы представляли собой ответвление основной схоластической линии Парижского университета<sup>2</sup>. Ранний испанский гуманист, Хуан Луис Вивес, как и Лойола, поехал в Париж, но не

<sup>2</sup> На рис. 9.7 представлена линия преемственности значимых последователей Дунса Скота и номиналистов (см. № 295 и 299 в ключе), из которых наиболее выдающимся был Джон Мэйр (№ 314) — учитель реформатора Джона Нокса. За Мэйром следовали Дюллаэр из Гента (№ 315), томистский представитель натуральной философии и редактор работ Буридана, Вивес и ведущие томисты того времени, причем все они тогда преподавали в Испании, — Крокорт, Витория, Кано, де Сото и Медина (№ 335, 337, 338, 340, 341).

вернулся оттуда. К середине 1500-х гг. в Испании жили ведущие доминиканские томисты, а некоторые северяне, такие как латинский стилист Бьюкенен, даже ездили туда учиться. Возникает типичный структурный паттерн творчества: линии конфликта между взаимосвязанными фракциями. Знаменитые реформаторы-кармелиты, мистики Св. Тереса Авильская и Св. Хуан де ла Крус подвергались нападкам со стороны доминиканца Мелхиора Кано; приверженец научного метода, он рассматривал этих мистиков как антиинтеллектуальных реакционеров. Тересу поддержал ее духовник Баньез — метафизик, еще один доминиканский томист в Саламанкском университете. В самом сердце этих конфликтующих сетей появились наиболее значительные иезуитские философы Луис де Молина и Франсиско Суарес.

Молина разработал специфически иезуитскую философию с изощренными расчетами, граничащими с цинизмом, который будет характерен для большей части ведущих светских мыслителей последующих поколений. В 1588 г. Молина опубликовал философский способ разрешения дилеммы предопределения — характерной теологической темы кальвинистов. Он предложил *scientia media*, познание среднего типа между двумя ранее предложенными Фомой Аквинским — Божьим видением конкретных существований и Божьим познанием возможностей. Традиционный томистский взгляд, согласно которому человек физически предопределен Богом к свободе действия, как утверждал Молина, является только скрытой формой детерминизма. Молина отстаивал знание Богом возможного будущего, состоящего из случайных событий, и, следовательно, совпадение свободной воли с божественным благоволением, вызывая тем самым нападки со стороны Кано и Баньеца. Данный теологический спор имел более широкое значение благодаря сосредоточению на понятии познания, что вело к возникновению эпистемологического пространства внутри философии. Тремя поколениями позже Лейбницу предстоит опереться на *scientia media* Молины, чтобы преодолеть трудности картезианства [Brown, 1984, p. 26]. Молина создал вероятностные теологию и этику (пробабелизм): акты познания тем менее истинны, чем большую они имеют общность; конкретная деятельность в мире всегда влечет за собой ситуации выбора, порождающие смешанные последствия в виде большего или меньшего зла. Молина положил начало знаменитой иезуитской казуистике и ситуационной этике — варианту релятивизма. Для иезуитов того времени это было либеральной позицией, противоположной приверженности жесткому авторитаризму и абсолютизму как в протестантизме, так и в Контрреформации. Крестовые походы и священные войны не могли быть оправданы, поскольку не могло быть достаточно очевидных убеждений для поддержки не ограниченного никакими рамками конфликта; такая линия рассуждений естественным образом вела к критике божественного права королей и абсолютной власти государства. В этом Молину поддержали и другие иезуиты, включая Беллармино (критиковавшего Галилея) и Суареса.

Будучи вершиной творческого развития трех поколений Испании, Суарес стал последним великим схоластическим философом; в дальнейшем в католических кругах его репутация уступала только престижу Фомы Аквинского. Суарес осуществил грандиозный синтез скотистской и томистской метафизики. Два высочайших достижения средневековой философии, две состязавшиеся на протяжении 300 лет линии преемственности были соединены как раз в период окончательного распада средневековой структуры Интеллектуальной жизни». Здесь мы обнаруживаем еще один случай творческого подъема, движимого перестройкой пространства внимания, творчества интеллектуальных альянсов, примеры которых мы видели в великом языческом синтезе на исходе истории античного греческого мира. Суарес строил метафизику в форме науки о бытии как бытии; она включает акты существования, но также реальные сущности, характеризующиеся непротиворечивостью. Порывая с учением Дунса Скота, Суарес утверждал, что бытие не является однородным, но представляет собой понятие, полученное по аналогии из различных видов бытия<sup>3</sup>. Суарес придал философскому наследию ту форму, в которой оно будет воспринято мыслителями Нового времени, убежденными в том, что они полностью порвали с традицией средневековой мысли.

Философия Суареса стала основой учебных программ в католических и многих протестантских университетах (особенно в Германии) на последующие 200 лет; и эта традиция возобновлялась каждый раз, когда философия осознанно становилась метафизической. Наиболее значительная работа Вольфа *«Philosophia Prima Sive Ontologica»* (*«Первая философия, или онтология»*, 1729) явным образом строится по Суаресу [EP, 1967, vol. 8, p. 340-341]. Вольф трактует онтологию как чистую, основанную на самой себе аргументацию относительно первых принципов, управляемых принципом непротиворечивости. Отсюда он дедуцирует принцип достаточного основания, управляющий физической, нелогической необходимостью: в каждом случае должна быть причина, определяющая, почему что-то скорее существует, чем не существует. Это также является краеугольным камнем философии Лейбница и скрыто в кантовской проблематике чистого разума — обосновании синтетических априорных суждений. Когда Шопенгауэр в начале своей философской карьеры предложил отбросить конструктивный идеализм и вернуться к Канту, его первой работой стал труд *«О четверояком корне принципа достаточного основания»* с выражением восхищения учением Суареса. Еще позже Хайдеггер — продукт образования в католической семинарии — возродил онтологическую проблематику, явным образом возвращаясь к Дунсу Скоту и отвергая принцип достаточного основания, исходя из утверждения

<sup>3</sup> В свое время Фома Аквинский считал, что существование и сущность соединены только в Боге. Суарес полагал, что это верно и для конечных существ. Данный тезис заостряет проблему того, как характеризовать случайность, что впоследствии привело Лейбница к различению типов необходимости — логической и физической [Funkenstein, 1986, p. 118-121, 198].



логической обоснованности существования (экзистенции). Это было еще одним мыслительным ходом в направлении, намеченном Суаресом.

На рис. 10.1 показано, что Суарес был современником Бэкона, Кампанеллы и ученых-естественников — предшественников Декарта. В этом нет аномалии. Вновь творчество возникает одновременно в соперничающих станах интеллектуального поля. Приверженцы новых идей в период научной революции насмехались над старой университетской метафизикой; испанские университетские сети восстановили и развили утонченные абстракции схоластической традиции. Когда последующее поколение сети революционеров преодолело антиметафизическую идеологию, был воспринят и развит культурный капитал именно линии Суареса.

#### *Распространение и кризис испанских университетов*

Почему же в 1600-е гг. интеллектуальный мир Испании вновь исчезает из виду? Было бы просто ответить: из-за господства реакционного католичества; но такой ответ приводит к вопросу о том, что здесь причина, а что следствие. Авторитаризм не всегда доминировал, а сама по себе инквизиция не всегда была исключительно реакционна в интеллектуальных вопросах; первая волна либерализма в начале 1500-х гг. возглавлялась Великим Инквизитором кардиналом Циснеросом, поддерживавшим реформаторов в духе Эразма Роттердамского [Неег, 1953/1968, р. 8-9, 13, 29-31]. В 1509 г. Циснерос основал новый университет в Алкапе близ Мадрида с кафедрами древних языков и библистики, ориентированной на анализ оригинальных текстов; этот ход в сторону гуманизма был уравновешен учреждением кафедр томистской, скотистской и номиналистической философии в противовес позднесредневековой тенденции сектантства и исключительной поддержки лишь одного идейного течения. Саламанкский университет ответил на это созданием собственных конкурирующих кафедр, что и привело к формированию материальной основы взлета испанского интеллектуального творчества.

Данная материальная основа переживала подъем и упадок, совпадавшие с ростом и падением испанского философского творчества. В Средние века испанские университеты были довольно скромными по численности и размерам. В 1400-е гг. темп учреждения новых университетов повысился, став лавинообразным в 1500-е гг. и начале 1600-х гг. (см. табл. 9.1 и соответствующие источники). Три из 32 испанских университетов этого периода обладали всесторонним и внушительным господством. В одном лишь Саламанкском университете в течение большей части периода между 1550 и 1620 гг. насчитывалось около 6 000 студентов — количество, которого не достигал ни один предшествующий университет, кроме Парижского 1200-х гг., и ни один последующий вплоть до немецких университетов конца 1800-х гг. В университете Алкалы в период расцвета училось от 2 500 до 3 500 студентов, в Вальядолидском университете — 2 000.

В трех или четырех других университетах числилось примерно по 600 студентов, тогда как остальные университеты были небольшими, с максимальным количеством студентов от 60 до 70. В период расцвета конца 1500-х гг. примерно 3% испанских юношей посещали университеты и, возможно, каждый второй из них получил степень. Нужно оценить по достоинству такой масштаб образовательного движения при относительно небольшом населении. Соединенные Штаты — первопроходец в области массового высшего образования — достигли этой пропорции лишь в 1900, а современная Англия — только в 1950 г.<sup>4</sup>

В основе данной динамики находился рынок образовательных свидетельств. К концу 1500-х гг. низшие факультеты искусств практически исчезли, их вытеснили растущие как грибы иезуитские колледжи. Университеты теперь практически полностью состояли из студентов теологии и права, рассчитывавших на получение должностей в церкви и государстве; Испания была первым обществом в истории, наводненным выпускниками с докторской степенью. Происходила подлинная инфляция удостоверений; после 1500 г. степени <бакалавров и магистров> искусств были заменены более высокими степенями, при этом все большей популярностью пользовались степени права как «входные билеты» на занятие должностей в государственной администрации. Данный рынок был монополизирован тремя крупными университетами, внутри которых все больше объединялись отдельные колледжи [Kagan, 1974, p. 369; Elliot, 1970, p. 317]. Выпускники университетов Саламанки, Алкалы и Вальядолида занимали большую часть высших церковных и светских должностей в администрации Габсбургов и захватили полную монополию в королевских советах и провинциальных судах. Бедное провинциальное дворянство стекалось в университеты, вызывая огромный и постоянно растущий спрос на степени, но при этом сохранялась монополия богатых аристократов, пользовавшихся связями и привилегиями. В результате появилось большое число кочующих с места на место бедных просителей, живущих надеждой на покровительство. Король даже запретил выпускникам второстепенных университетов приезжать в Мадрид, но это не имело особого успеха. Именно данная атмосфера описана во множестве появившихся тогда испанских романов — от «*Lazarillo de Tormes*»\* (1554) до творчества Кеведо и Сервантеса начала 1600-х гг.; именно этому «интеллектуальному пролетариату» был обязан подъем литературного производства.

<sup>4</sup> [Kagan, 1974; Collins, 1979, p. 4, 92.] В сравнении с Испанией полезно рассмотреть тот факт, что в Англии в период 1580-1670 гг. был настоящий бум образования, когда, согласно расчетам Стоуна, число университетских студентов стало составлять около 1% молодых людей 16-20 лет — доля, снизившаяся в 1700-х гг. до одной трети от этого уровня [Stone, 1974a]. И в Испании, и в Англии этот образовательный бум происходил в тесной связи с взрывным ростом интеллектуальной активности.

\* «Жизнь Ласарильо с Тормеса, его невзгоды и злоключения» — плутовская повесть с неустановленным авторством, описывающая превращение простодушного мальчика в закоренелого пройдоху и разоблачающая лицемерие множества его покровителей.

После 1620 г. данная система стала приходить в упадок. К 1660 г. количество студентов снизилось наполовину, и падение продолжалось вплоть до начала 1800-х гг. Грандиозная волна основания университетов завершилась, и с 1620 по 1830 г. новых университетов не появлялось. Из 25 или большего числа университетов, созданных в 1500-е гг., половина потерпела неудачу, а многие другие еле дотянули до 1700-х гг. с 30 или даже меньшим количеством учащихся. Число студентов также снизилось в главных университетах. Фаза распространения университетов определяла ход развития интеллектуальной жизни Испании со времен Циснероса и де лас Касаса вплоть до Суареса. С упадком данной основы также истощилось и творчество. Испанский консервативный авторитаризм не был чем-то врожденным; он восторжествовал, когда завершился период организационного расширения <образовательной системы>.

#### *Пересечение движений Во Франции*

Иезуиты в своей деятельности воплотили то, что могло быть выстроено в данной ситуации. Существовали новые материальные основы, которые поддерживали множество конкурировавших интеллектуальных кружков. Творчество заключается в составлении новых сочетаний, когда мыслитель движется целенаправленно и гибко («оппортунистично») сквозь структуру Интеллектуального поля>, преодолевая рамки узко направленных, поляризованных убеждений и заимствуя идеи у противников для решения новых задач. Иезуитский орден распространялся из Испании, но его интеллектуальная основа была гораздо шире. В образовательной системе католического мира преобладали теперь именно иезуитские школы. В 1607 г. грандиозный колледж иезуитов Ла Флеш был основан во дворце, подаренном королем Генрихом IV вместе с другими роскошными пожертвованиями для празднования возврата иезуитов во Францию после их изгнания в 1595 г. [Chauvin, 1991]. В первую когорту выпускников этого иезуитского центра входили интеллектуальные и организационные лидеры новой философии — Декарт и Мерсенн. Список бывших учеников иезуитских школ весьма впечатляющ, поскольку включает знаменитостей от Мольера, Боссюэ, Гюэ, Симона, Бейля до Вольтера, Дидро и Кондорсе. Без сомнения, этих учеников больше объединяет творческая энергия, чем приверженность некоему теологическому направлению. Иезуиты — это прежде всего активисты, интеллектуальные и политические; они осуществляют Realpolitik\* вполне осознанно — возможно, в этом главная причина многолетней истории изгнания иезуитов из столь многих государств. Декарт, который провел свою жизнь, постоянно пересекая линии

\* Реальная политика (нем.) — обозначение принципиально отстраненной от нравственных ценностей политической деятельности (и оправдывающей ее идеологии), жестко направленной на успех, экспансию и господство.

фронта религиозных войн и осторожно выбирая возможности публикации своих новых идей, представляет собой проникновение иезуитской стратегии в самое сердце интеллектуального состязательного пространства.

Ораторианцы, орден основанный <во Франции> в 1611 г. кардиналом Берулем\*, были противниками и соперниками иезуитов [Неег, 1953/1968, р. 189]. Ораторианцы обычно были священниками в миру, группой, чей статус всегда уступал религиозному престижу монахов, «братьев» нищенствующих орденов, а с недавних пор — авторитету членов новых миссионерских и образовательных орденов. Беруль повысил репутацию ораторианцев тем, что добавил новую роль их ордену, в котором теперь главный упор делался на передовое образование. Будучи изначально антикальвинистами, ораторианцы вскоре нашли свою нишу в интеллектуальном пространстве. Беруль, занимая пост министра при Ришелье, оказывал протекцию Декарту и поощрял его стремление развивать свою философию, тогда как иезуиты в конечном счете покинули Декарта несмотря на его усилия добиться от них поддержки<sup>5</sup>. Ораторианцы и их колледж в Жуильи близ Парижа имеют свой список знаменитых членов ордена и учеников в течение последующих поколений: Лаперер, Симон, Мальбранш, Буленвилье, Монтескье — практически весь состав передовых мыслителей Франции в течение столетия.

Теперь Франция стала центром католического космополитизма и давящих на него с разных сторон сил секуляризации. Париж становился центральной точкой пересечения этих движений. Здесь были иезуиты и ораторианцы; в соперничестве с лидерами за место в пространстве внимания расцветали антииезуитские движения, такие как янсенизм.

Кружок Мерсенна обрел свою значимость благодаря связыванию всех этих движений. Мерсенн сводил воедино научную сеть; он публиковал Декарта и обеспечил известность Гоббсу и Арно, когда в 1641 г. настоял на публикации их комментариев вместе с *«Размышлениями о первой философии»* Декарта; Мерсенн также дал толчок карьере молодого Паскаля, обучая его математике. Гассенди, изгнанный иезуитами в 1623 г. из университета в Эксе, был принят Мерсенном в ряды соратников благодаря своим заслугам — недавним скептическим нападениям на метафизиков и оккультистов. Объединительная стратегия Мерсенна состояла в использовании науки как оружия против протестантов и полноты власти <католической> церкви. В 1623 г. Мерсенн организовал кружок научной переписки; в том же году он сделал свой первый ход на интеллектуальной сцене, нападая на атеистов, деистов, каббалистов, астрологов и разоблачая английского

\* Согласно отечественной историографии конгрегация ораторианцев (или тринитариев) первоначально была основана в Риме в 1548 или 1575 г.

Беруль является одним из главных связующих звеньев с испанскими движениями. Он был послом в Испании и привел во Францию кармелитов — орден Св. Тересы. Конфликт между ораторианцами и иезуитами был структурным продолжением более ранних битв в Испании [EP, 1967, vol. 2, 345-355; Ariew, 1990]. См. № 31, 88 и 134 в ключе к рис. 10.1.

теософа Флудда как злого волшебника. Мерсенн и Гассенди использовали скептицизм против учения, которое они считали главным врагом принятой религии,— против неоплатонистского оккультизма, притязавшего на познание сущностей вселенной. Мерсенн поддерживал науку Галилея как приемлемую умеренную форму познания; избегая суждений о сущностях, она остановилась на математическом описании повторяющейся структуры чувственных данных. Мерсенн считал, что математика обеспечивает способ выявления принципов, с помощью которых Бог образовал вселенную, и что наука является более эффективной основой для проповедей, чем теология [Schuster, 1980; Popkin, 1979; Joy, 1987; Dear, 1988].

Гассенди использовал во многом те же ингредиенты, которые применял и Декарт: расчищая территорию с помощью эпистемологического скептицизма, предлагал систему физики, проводил исследования в математике — именно по этой дисциплине он в 1645 г. получил кафедру в Коллеж де Франс. Однако в пространстве внимания Гассенди занимал место слишком близкое к Декарту для сохранения независимой позиции и прославился в основном возрождением старого эпикурейского атомизма. Гассенди соперничал с Декартом и критиковал его, используя следующий скептический аргумент: критерий явности и отчетливости в свою очередь нуждается в критерии того, что такое ясность и отчетливость; однако Гассенди уже не мог остановить неумолимую силу (*juggernaut*\*) картезианского рационализма, не мог препятствовать даже восстановлению Декартом философии сущностей. Репутация Гассенди была присвоена растущим лагерем философии вещественности (*corporeal philosophy*), тогда как учение Декарта, остававшегося на периферии кружка Мерсенна, пропагандировалось как символ философии этой группы.

#### *Raison d'Etat\*\* и секуляризация с помощью оппортунизма*

Пересечение сталкивающихся движений удивительным образом преобразует страсти пылкой приверженности и враждебности. Из поляризации <религиозных противников>, достаточно долго удерживаемой в равновесии, возникают политический реализм и оппортунизм, граничащие с циничным секуляризмом. Символом этого периода является Ришелье, который играл значительную роль в интеллектуальных сетях как патрон и защитник Гроция, Яна Коменского и Кампанеллы, а также Декарта и кружка «Вольных ученых» (*Libertins Erudits*). Будучи кардиналом, Ришелье в 1628 г. подавил движение французских гугенотов, но субсидировал борьбу протестантов против Испании в ходе Тридцатилетней вой-

\* Джаггернаут — одно из воплощений Вишну, бог, изображаемый несущимся на боевой колеснице и символизирующий безжалостную мощь, которую невозможно остановить.

\*\* Государственные интересы (фр.).

ны. Подобно своему протеже и преемнику кардиналу Мазарини, Ришелье был теневым правителем Франции, манипулировал слабым королем, отражая заговоры и разрушая интриги знати. Такого рода подчинение религиозного фанатизма политической выгоде имеет длительную историю. Генрих IV, покровитель, чьи доспехи хранятся в иезуитском колледже Ла Флеш, был королем-гугенотом, обратившимся в католичество со словами: «Париж стоит мессы». После смерти Ришелье в 1642 г. главным патроном интеллектуалов стал герцог Конде. В 1640-е гг. он был главнокомандующим французских армий в войне против Испании, но в конечном счете примкнул к Фронде — внутреннему бунту аристократов против централизующей длави Мазарини; потерпев поражение в 1653 г., Конде стал генералом в испанской армии, затем в 1659 г. его армию разгромили французы — с помощью войск Кромвеля, проводившего протестантский вариант *Realpolitik*. Тем не менее Конде заключил мир с королем, получил обратно свои имения и вновь повел французские армии против католической Испании и протестантской Голландии. Те лица, которым покровительствовал Конде, представляют собой удивительную смесь — преадамит еретик Лаперер, служивший библиотекарем, «Вольные ученые», Мольер, Расин и придворный литературный мир, притом что в конце жизни Конде перешел от насмешек к поддержке консервативных поборников благочестия, таких как Боссюэ и Лабрюйер.

Такого рода переходы из одного стана в другой — это структурный ключ к развитию космополитизма и творчества того времени. Союзы Франции с Англией и Швецией в разгар религиозных войн сделали Францию центральным звеном религиозной политики; здесь не признавалась терпимость по отношению к собственным истинно верующим протестантам, но допускалось расширение традиционного католического рационализма. Опасные связи были вполне доступны для тех, кто стремился их отыскать. Опять же главный приз достался Декарту. Он начинал как профессиональный военный, в 1617 г. поступив на службу в войско князя Мориса Нассауского — главы голландских кальвинистов; в 1619-1620 гг. Декарт был уже в армии Тилли на стороне Католической Лиги и присутствовал при разрушении цитадели протестантов в Праге. Именно в ходе этих путешествий Декарт завязал первые знакомства с голландскими учеными-естественниками и увидел свой знаменитый сон — о математике как ключе к познанию. Это и стало основой последующей карьеры Декарта с его постоянными поездками из Парижа в Голландию и обратно, поиском космополитических союзников, с его способностями ускользать от догматиков с обеих сторон религиозного противостояния.

Данный период буквально пропитан духовной отстраненностью, порожденной этой атмосферой. Священник Гассенди стремился защитить религию, но был связан с группой аристократа Ламот-Левайе, имевшего репутацию тайного атеиста; среди других участников кружка «Вольных ученых» был Патен — ректор медицинского факультета в Сорбонне, подлинном бастионе теологической

ортодоксии, Ноде — библиотекарь у циничных кардиналов Ришелье и Мазарини, сатирик-вольнодумец Сирано де Бержерак. Мольер, в прошлом ученик Гассенди, был еще одним участником данного кружка и отразил в своих пьесах его сатирический дух. Самым прямым и мощным выражением такого мировоззрения являются «Максимы» (1665-1678) Ларошфуко. Этот представитель высшего слоя знати в 1630-е гг. интриговал против Ришелье, позже вступил во Фронду из-за пренебрежения со стороны Мазарини, вел переговоры об освобождении Конде из тюрьмы, вновь восставал, наконец примирился с властью и вернул себе поместья. Уйдя на покой, он изумил своих аристократических адресатов, посылая им тайные *sentences*\* — чистейшие образцы циничной мудрости по поводу эгоистических интересов индивида и самообмана человечества. Однако его соратница мадам де Сабле сочувствовала янсенистам, проживая в 1650-е гг. в Пор-Рояле, а сам Ларошфуко был близким другом религиозного авторитетного деятеля Боссюэ. Рационализированный мировоззренческий цинизм оказался вполне совме-

6  
 тимым с религией, поскольку показывал греховность мира .

Янсенизм рождался как страстное религиозное движение, а не как циничное мировоззрение, но самым известным результатом его теологических битв стало появление секуляристских направлений философии, связанных с отступлением янсенистов в Пор-Рояль. Янсений умер в 1638 г., будучи преподавателем теологии в Лёвенском (Лувенском) университете и только что завершив трактат об Августине. Обличая иезуитов как последователей Молины и приравнивая их к пелагианам, Янсений отвергал свободу воли, подчеркивал врожденную греховность человека и необоримую силу благодати. Здесь Янсений уже вступал на опасную почву, близкую к кальвинистской идее предопределения — горячей теме, по поводу которой разгоралось столь много конфликтов; идеи янсенизма также стали отправной точкой для подъема католического противостояния власти иезуитов [Неег, 1953/1968, р. 133-134, 194-195]. Работа Янсения была немедленно запрещена инквизицией и папой, но нашла последователей во Франции. В 1643 г. своей янсенистской аргументацией прославился Антуан Арно. Он обвинял иезуитов в чрезмерном обмирщении, погруженности в земные заботы; иезуиты в свою очередь в 1655 г. добились изгнания Арно из Сорбонны.

Арно бежал в Пор-Рояль, расположенный в сельской округе Парижа, — женский монастырь, находившийся под контролем семейства Арно в течение 50 лет; в 1602 г. Анжелика, старшая сестра Антуана, была назначена аббатиссой в возрасте 11 лет. Отец Антуана также был давним врагом иезуитов; еще занимая пост генерального прокурора Франции, в 1594 г. он возглавлял правовую защиту

\* Sentence (фр.) — 1) сентенция, изречение; 2) приговор.

<sup>6</sup> [Truchet, 1967.] Тогдашний испанский иезуит Бальтазар Грациан, чья книга «Искусство благоразумия» (1647) служит учебником выживания посредством обмана в мире, полном предательства, явил собой образец, восхитивший мадам де Сабле. Здесь мы видим внутреннее родство янсенистов и иезуитов, скрытое под видимым антагонизмом.

Парижского университета в ходе процесса против них, причем это судебное разбирательство завершилось временным изгнанием иезуитов из Франции. Очаровательное имение в Пор-Рояле стало теперь убежищем для парижских интеллектуалов. В 1655 г. сюда перебрался Паскаль, уйдя от исполненной мирских забот жизни и обратившись от математики к защите религии. Тем не менее связи со светской интеллектуальной жизнью не обрывались; в этот период Арно и Николь написали свою *«Логику Пор-Рояля»*, следуя картезианским методам рассуждения. Будучи соперниками иезуитов <в том числе и по роду своих занятий>, интеллектуалы Пор-Рояля приспособляли религиозные институты для вполне светских задач. Прибывшие *«Solitaires»*\* открыли школу вне стен аббатства, которая вскоре стала излучать интеллектуальную энергию; одним из учеников, карьера которых получила здесь толчок, был Расин, чья мирская направленность как драматурга в 1660-70-е гг. оскорбляла пуританскую мораль его бывших учителей.

Философский вклад Паскаля был результатом этих условий. В течение нескольких лет он был гоце\*\* и картежником, причем последнее занятие дало ему материал для разработки математической теории вероятностей. Этот период завершился в 1654 г. страстным обращением в религию, после чего Паскаль присоединился к членам своей семьи в Пор-Рояле. Его знаменитые выступления в защиту религии являются своего рода вложениями вполне светского культурного капитала. *«Меня ужасает вечное безмолвие этих бесконечных пространств»* [*Мысли*, 206] — таково человеческое измерение нового естественнонаучного мировоззрения, озирающегося вокруг в поисках своих пределов. А знаменитое «пари Паскаля» касательно существования Бога — решение по принципу минимакса, соотносящее цену неверия с возможной выгодой веры, — является скандально светским в своей интонации.

В это время разгораются большие страсти в ходе нападков и отступлений, но также наблюдается усталость и случаются переходы из одного стана в другой. Мы связываем энтузиазм с творчеством и почитаем смелость убеждений как одно из лучших человеческих качеств. Но в соединении с властью пламенные идеалы означают обострение конфликтов, ведут к разрушениям, а также, в глазах все большего числа людей, — к жестокости и несправедливости. В этом контексте именно соглашательство (оппортунизм) становится добродетелью. Рассматриваем ли мы его как цинизм или как терпимость, это всего лишь разные воспринимаемые формы одной и той же конфигурации. Кажется ли нам, что Паскаль и Декарт были расчетливыми или искренними, но они стали великими, поскольку уловили тот исторический момент, когда подобные вопросы уже можно было ставить.

\* Отшельники, нелюдимы (фр.).

\*\* Здесь: повеса (фр.).



### Повторное Возникновение поля метафизики

Деятельность картезианского кружка в Париже последней трети XVII в. представляла собой некий спад в сравнении с активностью и энтузиазмом предшествующего поколения. Сама рутинизация картезианства указывает на основную черту вновь образованного интеллектуального мира. Философия выжила; ее не заменила наука; философия не исчезла как всего лишь остаток религии. Грандиозные притязания Декарта потерпели неудачу, зато оставили набор проблем и понятий, четко очерчивающих философское состязательное поле. На самом деле Декарт не столько был радикален, сколько стремился казаться таковым, так как во многом опирался на схоластический культурный капитал; во времена Декарта иезуитская схоластика Молины и Суареса была весьма влиятельной во многих университетах. Однако теперь метафизика открыто практиковалась приверженцами обновления, попавшими в центр пространства интеллектуального внимания. Творчество развивается путем разделения этого пространства согласно закону малых чисел. Партия картезианцев настолько успешно установила фокус внимания для соответствующей сети передовых мыслителей, что начался распад этой позиции на фракции, а некоторые картезианцы стали спорить даже с самим Декартом.

Главных последователей Декарта постигла участь эпигонов, поскольку они не сумели заявить достаточно отчетливых собственных позиций, необходимых для обретения первостепенной репутации. Рого дедуцировал существование «я» из восьми самоочевидных аксиом. Режи столь же систематически расширил следствия *cogito*, выводя из него 14 неопровержимых принципов. Основные религиозные консерваторы создавали свои репутации, также пользуясь картезианским капиталом. Крайний фидеист Гюз применил скептическую аргументацию против идеи *cogito*: поскольку *cogito* состоит из утверждений, высказываемых во времени, нет никакой гарантии, что «*ergo sum*» по-прежнему остается истинным, когда произносится в последующий момент. «Я мыслю, следовательно, я существую» означает всего лишь «Я мыслил, следовательно, возможно, я существовал» [Porkin, 1979, p. 200]. Фуше возродил критику скептической Платоновской академии по отношению к чувственному восприятию и устранил картезианскую протяженную субстанцию. Эти попытки усилить аргументацию Декарта или же полностью ее опровергнуть привлекли меньше внимания, чем более радикальные мыслительные ходы, разделявшие вновь ожившую территорию метафизики.

Стойкие картезианцы занимали центр пространства внимания, атакуемый всеми остальными; характерный для картезианства дуализм духовной и материальной субстанций был той головоломкой, на которой все сосредоточили свое внимание. Вокруг этой темы группировались окказионалисты (Мальбранш и другие), признававшие первичность духовного начала; противоположную позицию занимали крайние сенсуалисты, отдававшие предпочтение материальной протяженности, что наиболее примечательным образом проявилось в версии

Локка; третьей основной альтернативой был монизм Спинозы; четвертой — монадология Лейбница, соединявшая разум и материю в каждой из бесконечного числа отдельных субстанций. Пятая позиция, в стороне от этого набора положительных систем, объединяла скептиков, отрицавших все. Если мы добавим сюда самих приверженцев картезианства, мы получим шесть позиций, что по закону малых чисел более или менее близко к верхнему пределу — набору позиций, способному удерживать внимание в одно и то же время. В действительности существовало даже больше философских подходов, боровшихся за внимание, причем некоторые были, так сказать, «выдавлены» из памяти последующих поколений. 36 лет, с 1674 по 1710 г., вместили один из наиболее значительных и ярких периодов расцвета в создании метафизических систем с начала 1300-х гг.; единственным сравнимым всплеском является разнообразие систем немецкого идеализма, появившихся между 1780 и 1820 гг. Беркли принадлежит к тому же поколению структурно заданного творчества (здесь не релевантен его возраст, хронологически относящий Беркли к иному поколению, на самом же деле его юношеское творчество объясняется сетевыми связями, позволившими ему воспользоваться преимуществами структурной трансформации данного интеллектуального поля). Таким образом, идеализм Беркли представляет собой седьмую позицию в указанном континууме в стане приверженцев первичности духа, но еще более крайнюю, чем у Мальбранша. Возможно, именно по этой причине Беркли захватил ячейку философской репутации на данной стороне поля, став одним из классических философов, тогда как репутация Мальбранша померкла<sup>7</sup>.

Мальбранш принял дуализм, но вновь сместил первичность в сторону религии. Такое соединение ингредиентов было вполне естественным для юного священника, выпускника Сорбонны. Примерно в 1668-1674 гг. Мальбранш, будучи либеральным ораторианцем, постоянно общался с картезианцами, которые знакомили его с неопубликованными рукописями Декарта. Мальбранш уловил главный спорный момент — трудность установления причинной связи между умом и телом — и в 1674 г. предложил окказионалистское решение. Ясно, что данная связь <между умом и телом> существует. Мальбранш истолковал это как свиде-

<sup>7</sup> Таким же образом кембриджские платоники, опубликовавшие в течение этого времени большинство своих работ, оказались растворенными в потоке внимания, привлеченного к более решительным формулировкам первичности духовного. Наставница Генри Мора леди Энн Конуэй построила монистическую онтологию духов, проистекающих в качестве эманаций из Бога, с материей как застывшим духом на самом нижнем уровне [Audi, 1995, p. 162, 513]. Конуэй не сделала большого вклада в пространство внимания: отчасти из-за сексистского пренебрежения к женщинам, отчасти из-за ее обращения в квакерство, а главным образом, вследствие того, что данная позиция в духе неоплатонизма была уже оттеснена на заднюю часть сцены. На другой, стороне интеллектуального поля Локк разработал наиболее крепкую версию первичности протяженной материи, затмившую ранние аналогичные попытки в этой крайней части пространства: концепцию Гассенди, который не был всецело приверженцем новых идей или секуляризации, а также учение Гоббса, чья репутация остается высокой скорее благодаря его политической философии, чем онтологии.

тельство непрерывного вмешательства Бога в мир; когда дух человека проявляет волю, именно Бог движет его (или ее) тело; в другом отношении восприятие зависит от преобразования Богом движения материи в идеи человеческого опыта. Мальбранш защищал адекватность идеи Бога в тот период, когда уже свободно развертывалась светская интеллектуальная жизнь. Мальбранш не был единственным среди религиозных мыслителей, вступившим на путь окказионализма, отталкиваясь от идей Декарта. Гейлинкс, до своего обращения в кальвинизм учившийся в Лёвене (Лувене) у профессора-картезианца, развивал окказионалистское объяснение причинности, отрицая субстанциальность сотворенных конкретных единичностей; идеи Гейлинкса были опубликованы только посмертно в 1688 г. уже после того, как Мальбранш добился славы. Остальные представители парижской сети религиозных мыслителей также воспользовались данной ячейкой внимания; Кордемуа (связанный с Боссюэ как чтецом при наследнике) и Ла Форж также давали окказионалистское решение проблемы соотношения ума и тела.

Именно Мальбранш стал широко известным представителем данной позиции, поскольку он был подхвачен водоворотом споров со своими знаменитейшими оппонентами: в 1683 г. с ним полемизировал Арно, указывая, что если бы люди видели все только в Боге, то у них отсутствовали бы собственные идеи; позже Лейбниц критиковал Мальбранша за запутывание естествонаучного характера законов движения. С противоположных позиций на Мальбранша нападали Фенелон и Боссюэ. Признать Бога единственной причиной во вселенной означает устранить свободу воли, неслучайно, в 1690 г. из-за своей теологической неортодоксальности Мальбранш был помещен в Индекс Запрещенных авторов<sup>2</sup>. Это вряд ли было роковым для интеллектуальной репутации; однако более глубокая проблема состояла в примирении партии религиозных ортодоксов с картезианством при решении философской головоломки о соотношении двух разнородных субстанций. Признание вмешательства Бога фактически дает некую третью субстанцию. Если кому-то нужно подчеркнуть духовную сторону, то идеализм Беркли является более ясным путем к этой цели. Если кто-либо находится под впечатлением понятийного арсенала орудий Мальбранша, то вариант, предложенный Лейбницем, имеет явное превосходство. Мальбранш заострил не только проблему взаимодействия ума и тела, но и вопрос о том, как вообще что-либо может причинно воздействовать на что-то другое. Если мы ограничиваемся наблюдаемыми явлениями, то находим лишь последовательность, но никогда не обнаруживаем саму причинную силу; Мальбранш дает тот самый образ бильярдных шаров, движущихся по столу, который позже стал ассоциироваться с именем Юма (цит. по: [Brown, 1984, p. 84]; см. также: [Levi-Bruhl, 1989, p. 63-64]). Точно также невозможно помыслить, как дух может общаться с другим духом, кроме как посредством Бога, говорит Мальбранш; вмешательство Бога также необходимо для поддержания порядка в физическом мире. Мальбранш оставил в наследство головоломки, которые предстояло разрабатывать другим авторам.

Монистический выход из Декартовой проблемы двух субстанций был предложен Спинозой, а затем особый поворот был осуществлен Лейбницем. Оба автора контактировали с картезианской сетью и сталкивались с ее головоломками, у каждого имелись связи с международным научным сообществом, и каждый проявлял сильную заинтересованность в выходе за пределы религиозных споров.

### Иудейский мидленаризм и религия разума Спинозы

Спиноза как мыслитель сформировался в центре споров в Амстердаме, когда в Европе оппортунистическая религиозная политика достигла высшей точки развития. Иудеи стали значимыми участниками более широкой интеллектуальной сцены. Такую роль они уже играли в 1100-х гг. в мусульманской Испании, но в христианской Европе — впервые. Теперь действующими лицами были, главным образом, португальские иудеи, недавно бежавшие от преследования испанской инквизиции, распространенного на Португалию, когда в 1580 г. это королевство было присоединено к Испании. Однако уже с самого начала Реконкисты испанские иудеи испытывали давление, вынуждавшее их обращаться в христианство или бежать; философским результатом этих обстоятельств стала партикуляристская каббала, а не универалистское учение. В середине 1600-х гг. появился дополнительный фактор на христианской стороне — растущий интерес к универсальной религии, освобожденной от догматических элементов. В этом смысле иудаизм был вполне привлекателен; если оставить в стороне ограничения в пище и прочую ритуальную сферу, то сама по себе иудейская теология является более простым монотеизмом, чем христианство. Некоторые утверждали, что иудаизм — это универсальная религия, к которой приходят разумом.

Иудейские кружки в Амстердаме разделялись на течения секуляризации религии, синтеза с христианством и защиты иудейской ортодоксии<sup>8</sup>. В 1643 г. беженец из Португалии Исаак Лаперер (ла Перейра) обнародовал сенсационное заявление: вскоре должна наступить эпоха Мессии, поскольку сигналом к ее началу является обращение иудеев. Лаперер был опытным перебежчиком, обратившимся в кальвинизм; он жил тогда в Париже под покровительством Конде и поддерживал контакты с «Вольными учеными»; когда Лаперер прибыл в

<sup>8</sup> На рис. 10.1 следует обратить внимание на сеть мыслителей, включавшую № 19, 31, 43—45, 97-98 и их связи. Относительно эпизодов, о которых идет речь в тексте, см.: [Porkin, 1979] и другие, относящиеся к этому периоду статьи в [EP, 1967]. Первый раунд спора начался с приездом Уриэля да Косты — тайного иудея (т. е. силой обращенного в христианство), учившегося в Коймбрском университете, который являлся португальской организационной основой для иезуитских философов Молины и Суареса. В 1624 г. даКоста истолковал религию как человеческое творение. За это он был отлучен иудеями, а книги его были сожжены голландцами; в 1640 г. да Коста покончил жизнь самоубийством.

Амстердам — самое безопасное место для публикации работ — его идеи были подхвачены иудеями. В 1650 г. раввин Менассия бен Исраэль, амстердамский издатель из семьи португальских беженцев, предсказывал неизбежное пришествие Мессии в ближайшем будущем, когда иудеи распространятся по всему миру. Такое воззрение, вероятно, подкреплялось событиями того времени — волной вынужденных обращений и появлением новой диаспоры; оно соединялось также с научными умозрительными рассуждениями по поводу новых географических открытий, включая идею о том, что найденные в Америке племена являлись утраченными коленами Израилевыми. Пылкость тогдашней религиозной политики в протестантском лагере вносила свой вклад в ту атмосферу, в которой возник иудейский милленаризм. Кромвель, веривший, что Английская республика была воссозданием древней иудейской теократии, в 1655 г. пригласил Менассию в Англию.

Тем временем Лаперер провозгласил еще более скандальный тезис: в 1655 г. он стал утверждать, что небиблейские народы существовали до Адама и Библия является историческим свидетельством только одного из мировых народов — иудеев. Публикация с этим преадамитским тезисом появилась в Амстердаме, где он обсуждался в межконфессиональном кружке, сложившемся вокруг Менассии. Борейль, находившийся в контакте с Кромвелем и «Невидимым колледжем» ученых-естественников, который формировался в Англии, предоставил этой группе помещение для встреч и принял их милленаристскую идею о том, что обращение иудеев является событием, непосредственно предшествующим приходу Мессии. Молодой Спиноза посещал кружок Менассии и при обострении этих споров в 1656 г. был изгнан из синагоги Амстердама вместе с Риверой, развивавшим преадамитский тезис Лаперера.

Спиноза занял промежуточную позицию между иудейской ортодоксией и милленаристскими надеждами, позицию терпимости и преодоления неистовства враждовавших сторон. Характерная для творчества Спинозы печать космополитизма появилась в результате его дополнительной сетевой связи с учеными-картезианцами. В своей первой публикации (1663 г.) Спиноза изложил физику Декарта с помощью геометрической аргументации, надеясь достичь самоочевидной демонстрации <верности> рациональной философии в качестве основания для теологии, рассчитанной на всеобщее принятие. Однако Декарт не привел к всеобщему согласию, и Спиноза нашел слабое место — неприемлемость признания двух субстанций<sup>9</sup>. Одна из привлекательных черт монизма состоит в том, что доказательство <существования> единой субстанции объединяет теологию с математической наукой. Это более смелый путь, чем тот, по которому следовал Декарт; последний хотел оставить в покое общепринятую католическую теологию до тех пор, пока он не сможет перестроить философию согласно научным принципам. Спиноза унаследовал пространство, освободившееся после кончины Де-

<sup>9</sup> О постепенном развитии идей монизма у Спинозы см.: [Funkenstein, 1986, p. 81-87].

карта; Спиноза сумел это сделать потому, что в Голландии он по-прежнему находился в центре пересечения международных научных сетей. Однако теперь уже Голландия в связи с испанской войной испытывала усталость от религиозного конфликта и освобождалась от идеологизации. Поражение протестантского миллениаризма вместе с падением Английской республики в 1660 г. должно было вдохновить надежды, подобные тем, которые питал Спиноза относительно рационального преодоления религиозных различий. В этом проявилась политическая наивность Спинозы, а его позиция, наиболее основательная из всех рациональных теологий, становилась синонимом новой ереси, по мере того как религиозная ортодоксия восстанавливала свое могущество, прежде всего во Франции.

Главное достижение Спинозы было сделано внутри ядра интеллектуальной сети. Спиноза был последним и наиболее крайним из тех, кто надеялся аксиоматическим способом дедуцировать научные законы; в тот же период Гюйгенс и естествоиспытатели-эмпирики уходили от этого критерия достоверности. Источник значительности Спинозы в пространстве внимания — установление им нового стандарта притязаний и смелости в метафизике. Не будучи связан религиозной ортодоксией, он стремился проследить движение мысли от детерминистических предпосылок до выводов из них. Не только своим геометрическим методом аргументации, но также масштабом и последовательностью объединения онтологии, эпистемологии и этики Спиноза демонстрирует в самой предельной форме, что означает обладать философской системой.

#### Математическая метафизика Лейбница

Лейбниц был более осторожен по отношению к религии, но он также был настроен вполне экуменически. Выйдя на сцену в конце религиозных войн, опустошивших Германию, он вначале намеревался заново объединить протестантскую и католическую церкви вокруг общей теологии. Для этой цели он разработал универсальную комбинаторную логику и задумал машину по исчислению суждений, которая в его мечтах преодолевала бы религиозные разногласия и могла бы использоваться миссионерами [Brown, 1984, p. 56-57]. Лейбниц был амбициозным ловцом возможностей и создавал международные сети энергичнее всех остальных. Будучи отпрыском двух профессорских семей Лейпцигского университета, лучшего среди средневековых немецких университетов, Лейбниц пережил увлечение розенкрейцерством, прошел через ряд назначений в администрации разных германских князей, в 1670-е гг. добился отправки в Париж и Лондон для выполнения дипломатических поручений. Немецкое наследие помогло ему прорваться через устойчивые воззрения, которые к этому времени начали складываться во втором поколении картезианцев; дело в том, что немецкие университеты сохраняли традиционную схоластику, обеспечивавшую ключевой

ингредиент для новых сочетаний. Религиозные проекты Лейбница и его исчисляющая машина были приняты без особого восторга, но он вскоре нашел другие сферы деятельности. Лейбниц побывал во всех значимых кружках ученых и философов, уловил новейшие идеи и быстро развил их в свои собственные. Он изучал математику у Гюйгенса и получил доступ к неизданным работам Паскаля; исходя из намеков об исчислении <бесконечно малых> Ньютона (и несмотря на предусмотрительную подозрительность последнего), Лейбниц создал собственную версию [Hall, 1980; Hofmann, 1972; DSB, 1981, vol. 8, p. 149-168, vol. 10, p. 330]. Попадание в перекрывающиеся международные сети открывает возможности и способствует выработке большой эмоциональной энергии в том человеке, который захватывает инициативу в данной нише; это проявляется в субъективном ощущении особого момента, приходящем от использования преимущества первопроходца.

Лейбниц был настолько переполнен сетевыми возможностями, что у него не хватало времени для всех своих проектов, а многие "из них так и остались в набросках. В наибольшей мере его внимание привлекали право, история, дипломатия. Лейбниц служил у герцога Брунсвика и провел генеалогическое изыскание, подкреплявшее притязания его патрона на герцогство Ганновер (откуда вышла семья герцога), а в конечном счете (в 1714 г.) — на английский трон. Когда дочь работодателя Лейбница благодаря династическому браку стала королевой Пруссии, Лейбниц использовал эту связь для основания в Берлине Академии наук. Будучи в организационных вопросах более хитрым и проницательным, чем Ньютон, Лейбниц основал собственный журнал и добился покровительства для новых научных академий, благодаря чему его последователи — братья Бернулли, Лопиталь и Эйлер — сделали господствующей именно математику Лейбница.

Лейбниц развивал собственную философию в ходе своих, так сказать, сетевых хлопот. Его первоначальная подготовка в Лейпциге была схоластической, и размышления об идеях Молины и Суареса становятся его характерным интеллектуальным снаряжением<sup>10</sup>. В Париже Лейбниц главным образом вступал в философские контакты с антикартезианцами, особенно с Гюз и Фуше. В 1676 г. Лейбниц отправился в Голландию в поисках Спинозы и в течение нескольких недель читал его рукописи. Лейбниц близко познакомился с Мальбраншем в тот

<sup>10</sup> [Brown, 1984, p. 15-31; Funkenstein, 1986, p. 118-123.] Действие интеллектуальной энергии, порожденной этой лейпцигской средой, показано на рис. 10.1: учитель Лейбница Вейгель раньше обучал Пуфендорфа, ставшего знаменитым философом права и, подобно Лейбницу, пропагандистом всеобщего (универсального) права. Еще один из учителей Лейбница был отцом другого значительного немецкого философа этого поколения — Томазия, начинавшего в качестве юриста, приверженца доктрины естественного права, в 1694 г. обратившегося в пиеизм и разработавшего философию мистического витализма. Вновь здесь имело место структурное соперничество; пиеисты, являвшиеся чем-то вроде католиков-фидеистов в контексте протестантской Германии, становились главными противниками линии Лейбница, включавшей Вольфа и его последователей.

самый период, когда появилась работа последнего, ставшая знаменитой. Вскоре после того, как разразилась битва между Мальбраншем и Арно, Лейбниц разработал собственную философию и развернул ее в переписке с Арно, модифицируя свою систему на основе критики со стороны последнего [Brown, 1984, p. 123; Broad, 1975].

Отправным пунктом <для Лейбница> было устранение в окказионализме Мальбранша как человеческой свободы воли, так и человеческих идей. Лейбниц вмешался в спор с помощью положений, взятых из работ Молины и схоластической традиции. В дискуссиях в рамках поздней томистской логики выдвигался принцип «в каждом истинном предложении понятие предиката содержится в понятии субъекта» [цит. по: Brown, 1984, p. 74; Funkenstein, 1986, p. 98-99]. Все истинные утверждения по поводу индивидуальной личности, продолжает Лейбниц, содержатся в сущности этой личности, включая все, что этот человек сделал и сделает в будущем. Индивидуальная сущность, таким образом, является собственной причинностью. Но последнее также означает, что ни одна сущность не может влиять на другую; все они причинно независимы. Это доводит до крайней формы проблему отсутствия связи между разнородными субстанциями — главную головоломку посткартезианского интеллектуального поля. Ставя обратную проблему, Лейбниц замечает, что многие истинные утверждения о единичности, как оказывается, описывают ее отношения с другими единичностями; тем не менее каждая из них причинно независима. Это означает, что каждая индивидуальная сущность отражает остальные из своей собственной перспективы; расширяя связи далее, каждая единичность отражает целую вселенную.

Лейбниц в консервативной манере восстановил учение о сущностях, отброшенное в физике Галилеем и его движением и замененное математическим описанием движущейся материи. Однако естествознание того времени также является частью интеллектуального вооружения Лейбница. Исчисление <бесконечно малых> вывело его в другое измерение, за пределы общепринятых тогда представлений о движущейся материи. Когда Лейбниц говорит, что каждая субстанция содержит следы всех своих прошлых и будущих состояний, он может наглядно представить точку, движущуюся в пространстве математических координат. В геометрическом смысле движущееся тело неотлично от покоящегося; следовательно, должно существовать дополнительное качество, «живая сила» — позже названная «кинетической энергией» [Broad, 1975, p. 65], которая определяет прошлое и будущее этого тела. Сходная линия рассуждения связывает исчисление Лейбница с контраверзой относительно атомов и бесконечной делимости. Протяженная субстанция Декарта критиковалась Фуше как бесконечно делимая и, тем самым, не субстанция вообще, поскольку атомы отрицались из-за их неспособности составить континуум [Brown, 1984, p. 42]. Эти проблемы еще более обострились в результате недавних открытий микроорганизмов с помощью микроскопа, что заставило Лейбница и других предположить, что существуют



бесконечные слои бесконечно малых внутри величины любого порядка. Исчисление Лейбница скорее способствовало введению трансцендентного порядка реальности, чем физической дихотомии: атомы versus существование бесконечно малых. Лейбниц переформулировал все математические и метафизические различия как качества некоего континуума. Покой мог быть концептуализирован как бесконечно медленное движение, а равенство — как бесконечно малые различия.<sup>11</sup>

Займствуя идеи у Спинозы и Мальбранша, Лейбниц предложил стройную объяснительную систему. Мир состоит из бесконечного числа субстанций, или монад; каждая является уникальной и обладает сущностью, содержащей логически и причинно все, чем она когда-либо являлась и будет являться. Лейбниц сближает атомизм и микробиологию, предполагая, что видимые тела составлены из множества монад; он сближает живые организмы и человеческую душу, предполагая, что они, каждый на своем уровне, также являются монадами. Лейбниц принимает решение Спинозой проблемы соотношения ума и тела, полагая, что каждая субстанция является одновременно умом и материей. Но эти предельные целостности не являются всего лишь атомами, которые взаимозаменяемы во всех отношениях, кроме своего положения во времени и пространстве; каждая такая целостность имеет свою индивидуальную сущность — эквивалент *haecceitas* («энтотности») Дунса Скота, принципа индивидуации. Они не могут быть взаимозаменяемы во времени и пространстве, поскольку время и пространство не являются независимо существующими вместилищами, но представляют собой внутренние характеристики самих монад, способы их взаимоотношения друг с другом<sup>12</sup>. Отношения между этими самодостаточными монадами кажутся парадоксальными, знаком неспособности Лейбница осуществить полный синтез используемых им разнородных материалов. Тем не менее внутренний импульс его аргументации может быть истолкован как убежденность в том, что сущность каждого <объекта> — его логическая дефиниция — содержит атрибуты, образующие конъюнкции с атрибутами других <объектов>, и при этом каждый остается самим собой, причем вполне конкретным и указываемым образом. Лейбниц выражает это на теологическом языке, напоминающем язык Мальбранша, как созданную Богом предустановленную гармонию.

<sup>11</sup> [Broad, 1975, p. 43; Mahoney, 1990.] Лейбниц публиковал свое «исчисление трансцендентных качеств» и работы по новой динамике в период между 1684 и 1696 гг. — как раз в годы разработки главной философской системы, представленной в «Рассуждении о метафизике» (1684-1685), письмах к Арно (1686-1690) и «Новой системе <природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом>» (1695).

<sup>12</sup> «Пространство — это всего лишь порядок сосуществующих вещей, а время — порядок последовательных вещей» (цит. по: [Brown, 1984, p. 147]; см. также: p. 115). Придерживаясь этой точки зрения, Лейбниц критикует физику Ньютона за предположение пустого пространства как вместилища и точно также отвергает ньютонову теорию притяжения как действия на расстоянии, поскольку в метафизике Лейбница вакуум не существует.

Однако данная система не основывается на теологии; она зиждется на лейбницевской концепции универсальной логики всех предложений. В руках Лейбница понятие Бога становится способом отсылки к мировому порядку умопостижимых (интеллигибельных) причин. Всеведение эквивалентно бесконечно совершенствуемой науке; всемогущество подчинено порядку разумных оснований. Система Лейбница — это воплощение всех сетевых связей, которые он сводит воедино. Главными ингредиентами этой системы являются изощренность математической науки на переднем крае новой динамики и исчисления бесконечно малых плюс накопленная схоластическая метафизика, ушедшая в подполье под натиском идеологии сторонников обновления (модернистов) для того, чтобы вновь появиться, когда схоластический культурный капитал станет ключевым ресурсом в пространстве интеллектуального внимания.

#### **Соперничающие направления философии в пространстве религиозной терпимости**

На протяжении последнего поколения 1600-х гг. протестантский мир превращался в передовой рубеж секуляризации интеллектуальной жизни. Прежние условия полностью изменились. По сравнению с католицизмом, протестантские способы организации религии были одновременно более сосредоточенными на национальном государстве и более децентрализованными по отношению к местным конгрегациям. Это означало, что протестантские движения легко воспламенялись догматическим энтузиазмом и переходили к политическому принуждению. Тем не менее ход политических конфликтов проложил путь для секуляризации. Большее рассредоточение организационных ресурсов для религиозной мобилизации в политических целях смещало баланс власти и в конечном счете вело к патовой ситуации и неспособности государства принудительным образом удерживать религиозное единообразие. Это происходило не в каждом государстве, но в широком спектре религиозных конфликтов по всей Европе некоторым регионам неизбежно предстояло войти в ситуацию равновесия сил около точки взаимного истощения. Веротерпимость и секуляризация возникали не потому, что того желала какая-либо из сильных фракций, а потому, что данные силы в ходе конфликта истощали друг друга. Секуляризация формировалась как процесс деэскалации, когда уже не было средств далее продолжать борьбу за <религиозное> господство.

Истощение религиозного конфликта происходило как внутри государств, так и между ними. Вершиной создания альянсов была Тридцатилетняя война между Протестантским союзом и Католической лигой; после ее окончания в 1648 г. Германия была опустошена, а Испания стала уже полным банкротом. В то же самое время Испания должна была отказаться от дорогостоящего «крестового

похода» против Голландской республики. Одним из следствий стало то, что Франция освободилась от своей антииспанской политики и могла перейти к защите католической ортодоксии; мы обнаруживаем это в усилении догматизма французской национальной церкви при Боссюэ. Поскольку примерно с 1680 по 1740 г. Франция стала утрачивать свое значение мирового интеллектуального центра, ей на смену пришло творчество религиозных политиков Британии.

Англия была ареной некоторых наиболее ярых и многосторонних религиозных конфликтов. Здесь имела монархия на этапе централизации, использовавшая национализацию церковной собственности в качестве способа извлечения средств для патронажа; на старых позициях находилась католическая аристократия, чей статус был связан с традиционными церковными ритуалами; существовали также городские, купеческие и ремесленные слои населения, причем нетрадиционные структуры их сообществ обеспечивали плодородную почву для децентрализованных протестантских конгрегаций. Наряду с этим появлялось новое дворянство и новая аристократия, выраставшие на новых возможностях покровительства со стороны короны — предоставлении почестей и торговых монополий [Wuthnow, 1989; Hochberg, 1984; Stone, 1967]. Эта последняя группа структурно была оппортунистической, способной служить королевской власти в циничной манере Фрэнсиса Бэкона или же направлять оружие против короля, чтобы возглавить мятежную коалицию, как это сделал Оливер Кромвель. Важным моментом является то, что Британия (к этому времени включавшая не только Англию, но также Шотландию и недавно завоеванную Ирландию) обладала весьма обширными ресурсами для поддержки нескольких фракций, которые в своей междоусобной борьбе в конечном счете довели друг друга до истощения. Британия стала философским центром в период между Локком и Юмом главным образом в результате того, что первой достигла ситуации религиозного и политического тупика.

Секуляризация является не *Zeitgeist* (духом времени), но конфликтным процессом. Философское творчество появляется в позиционной структуре, возникающей тогда, когда интеллектуалы занимают новые позиции по разные стороны смещающегося баланса власти. Чтобы подкрепить этот тезис, вернемся к периоду Гражданской войны, когда компромисс совершенно определенно *не был* условием британской жизни. Здесь имеется типичное противостояние интеллектуальных крайностей: на одном полюсе Гоббс с его всепроникающим материализмом, на другом — кембриджские платоники.

Позиция Гоббса является ответвлением кружка Мерсенна в Париже, с которым он столкнулся, странствуя в 1634-1637 гг. по континенту в качестве учителя, а затем часто посещал во время своей ссылки 1640-х гг. Именно эта связь положила начало основному творчеству Гоббса, поскольку хоть он и был в 1620-е гг. связан с Бэконом, но создал тогда довольно мало. В 1630-е гг., вскоре после встречи с Гассенди и Галилеем, Гоббс разработал грандиозную конструк-

цию, в которой выводил всё и вся из движения тел, включая и обоснование системы государственного управления, задуманной для преодоления тогдашних пертурбаций. Гоббс впервые появился на публичной интеллектуальной арене,<sup>13</sup> когда его пригласил Мерсенн для критики учения Декарта. Вскоре после этого Гоббс стал использовать в своих работах геометрическую аргументацию; подобно Декарту, он также попытался вести исследования в области оптики, но вскоре нашел более оригинальное поле деятельности, приспособив физiku движения Галилея к психологии. Гоббс добился славы в той самой области, которую Декарт осторожно избегал, стремясь оставаться в стороне от возможных политических неурядиц и не входить в противоречие с религиозным истеблишментом. Здесь определяющими были политические связи; Гоббс принадлежал фракции роялистов в тот самый период, когда религиозные деятели свержали монархию. Опираясь на ресурсы своей интеллектуальной сети, Гоббс радикализировал «механическую философию» и разработал научный материализм в качестве учения для поддержки государственной власти и обоснования превосходства государства над верой. Преисполнившись духом решающей политической битвы, Гоббс не имел никакого желания идти на компромисс по поводу души как субстанции; одновременно он раскрыл для себя особое интеллектуальное пространство, которое использовал против Декарта и против религиозно ориентированных ученых-естественников, формировавших тогда «Невидимый колледж».

После Реставрации связи Гоббса с королем обеспечили ему защиту, но его позиция по отношению к религиозной политике была слишком наступательной, чтобы ее можно было принять [Shapin and Schaffer, 1985, p. 133, 293-296]. Творчество Гоббса отражает период его жизни в изгнании в несколько циничной атмосфере Парижа при Ришелье и Мазарини. Однако позиция Гоббса была укоренена именно в английской политике, как мы можем видеть из сравнения его сочинений с «Максимами» Ларошфуко, появившимися на свет примерно в то же время — в конце 1650-х гг. У Ларошфуко была во многом сходная точка зрения на эгоистический интерес как внутреннюю пружину деятельности человека; но при этом он никак не старался развить свою аргументацию в систему и пренебрег ее политическими следствиями. Французская версия — это лишь литературное развлечение на фоне почтительного принятия религиозного status quo, тогда как английская версия притязает на интеллектуальную и политическую перестройку.

<sup>13</sup> Все значимые работы Гоббса были написаны им в довольно преклонном возрасте: комментарий к Декартовым «Размышлениям о первой философии» — в 1641 г. (в возрасте 53 лет), «De Cive» («О государстве»), первый опубликованный трактат Гоббса о политической власти, — в 1642 г. (54 года), «Левиафан» — в 1651 г. (63 года), «De Corpore» («О теле»), работа с наиболее основательным изложением научного материализма, — в 1655 г. (67 лет). Как и в других случаях, для творчества имеет значение не сам возраст, но момент контакта с центральными интеллектуальными сетями. О траектории жизненной карьеры Гоббса см.: [Macpherson, 1968; Shapin and Schaffer, 1985; Lynch, 1991].

Как противовес материализму Гоббса в Кембридже возник мистический неоплатонизм. Этот кружок был организован в 1633 г., когда отношения между парламентом и королем были разорваны и поднималась истерия по поводу возможного восстановления католицизма. Платоники, как и вообще Кембриджский университет, были тесно связаны с пуританами и Английской республикой. Интеллектуальная особенность кембриджских платоников заключалась в том, что они являлись умеренным ответвлением кальвинистов со склонностью к латитудинаризму\* и веротерпимости, с пренебрежением доктринальными вопросами ради нравственного совершенствования и платоновского созерцания божественной реальности. Неоплатонизм не особенно годился в качестве крепкой ортодоксальной теологии, поскольку отсекал конкретные элементы догматики; когда неоплатонизм ранее появился в Италии у Фичино, для этого учения был характерен явный космополитический уклон. Однако в новых условиях платоники стали занимать оборонительную позицию в связи с наступлением светских интеллектуальных движений.

Философское творчество кембриджских платоников появилось лишь после Реставрации, в 1660-70-е гг. Импульсом послужила растущая слава материализма Гоббса. Ральф Кедворт в своей книге *«Истинная разумная система вселенной»* (1678) выступил против Гоббса и Гассенди, объявив, что материализм сводится к сенсуализму и что чувства, как показал Платон, слишком ненадежны, чтобы служить основой познания. Наши истинные идеи относятся к вещам, не воспринимаемым чувствами, например к идее совершенного Бытия. Ранее Кедворт и Мор до некоторой степени благосклонно относились к картезианцам, с которыми поддерживали дружескую переписку; но теперь они обратились против Декарта как врага религиозных убеждений. Кедворт отверг Декартову дихотомию между духовным и материальным мирами в пользу «лестницы совершенств во вселенной», согласно которой вещи создаются нисхождением от высшего к низшему [цит. по: Copleston, 1950-1977, vol. 5, p. 60]. Генри Мор, сочинявший в форме поэтических аллегорий, описывал мир, одушевленный мировой душой — орудием Бога. Это означало не отказ от научных объяснений, но противопоставление механистической философии, вышедшей тогда на передний план; мировая душа предлагалась в качестве нематериалистического объяснения магнетизма и гравитации. В 1671 г. Мор утверждал, что геометрическая интерпретация природы Декартом подразумевает существование абсолютного пространства, причем оно не может быть атрибутом вещей, поскольку само по себе является интеллигибельной реальностью, оборотной стороной Божественного. В противоположность дефинициям Декарта Мор утверждает, что не только материя, но и духи имеют протяженность [Copleston, 1950-1977, vol. 5, p. 64; Funkenstein, 1986, p. 77-80].

\* Учение и движение свободомыслия.

Кембриджские платоники структурно являются одним из поворотных пунктов британской интеллектуальной жизни. На рис. 10.1 начиная от них мы можем проследить разветвление сети в нескольких направлениях: с одной стороны, сенсуалистский эмпиризм Локка вместе с восстановлением врожденных нравственных идей в концепции Шефтсбери, с другой стороны, ряд попыток переосмысления религиозных вопросов в трудах Ньютона и Беркли. Эти пути развития не должны слишком удивлять, поскольку платоники сформулировали большую часть проблем, которые предстояло развивать Локку и Ньютону, пусть и со значительными изменениями направленности внимания, что характерно для развертывания цепочек интеллектуального творчества. Кедворт вполне осознанно поднимал вопрос о сенсуализме, причем используя тот самый образ, который Локку предстоит сделать знаменитым; Кедворт явным образом отрицал, что ум является «белым листом бумаги, на котором вообще ничего нет, кроме следов, оставленных объектами наших чувств» [цит. по: Copleston, 1950-1977, vol.5, p. 61]. Идеи не абстрагируются от объектов, а просто пробуждаются ими; чувственное восприятие не дает ни сущности вещей, ни научных законов. Локк должен был согласиться с последним утверждением, но в более умеренной форме, устраняя сущности в пользу накапливаемого чувствами вероятностного знания; в других пунктах Локк мог бы обнаружить многие свои формулировки, развернув позицию Кедворта в противоположном направлении<sup>14</sup>. Творчество структурируется противостоянием.

Локк был лично связан с кружком платоников. Лидера кружка Уичкота (№61 на рис. 10.1) Локк ценил как лучшего проповедника в Лондоне. Друзья, которых Локк обрел во время своего изгнания в Голландию, были друзьями и кембриджских платоников. Последние годы своей жизни Локк провел с дочерью Кедворта леди Мэйшем [Fraser, 1894/1959, p. xxxiii-xxxv]. Как и платоники, Локк отдавал явное предпочтение религиозной умеренности, веротерпимости и выступал против доктринальных раздоров. Эта политическая позиция определяла всю карьеру Локка. В 1650-е гг. он был связан с передовым кругом Бойля и участниками «Невидимого колледжа» в Оксфорде, но эти ранние научные контакты не обеспечили достаточного притока энергии, и начало академической карьеры Локка не было особенно примечательным; он остановился на уровне врача графа Шефтсбери (первого) и занимал эту должность вплоть до смерти последнего в 1683 г. В некотором смысле Шефтсбери является английской версией герцога Конде — мастера переходов из одного политического стана в другой. Шефтсбери во время Английской республики дважды совершал такие переходы и вел пе-

14

Локк прямо заимствовал некоторые аргументы Кедворта. Довод Локка в его «Опыте» в пользу существования Бога тождествен кедвортовскому: ничто не может произойти из ничего, а существование чего-либо предполагает существование вечного творца [Coplestone, 1950-1977, vol. 5, p. 58; Locke, 1690/1959, bk. 4.10]. Таков единственный пункт, наряду с самоочевидным существованием «я», в котором Локк признает знание, выведенное не из чувств.

реговоры о возвращении короля Карла II, предлагая программу веротерпимости и амнистии представителям всех сторон. После восстановления католической партии при Стюартах Шефтсбери возглавил парламентскую оппозицию, а в 1682 г., будучи обвинен в измене, бежал в Голландию; вскоре за ним последовал и Локк.

В период Реставрации Шефтсбери принимал участие в политической игре религиозных противостояний и фракционизма, но его интриги следовали тогдашнему структурному смещению. Оппортунизм и взаимная терпимость были наиболее практичной политикой при завершении религиозного раздора и сопровождавших его политических беспорядков. Локк возвел этот урок на уровень принципа. Социальный мир возможен лишь при разумной отстраненности от религиозного фанатизма, а это означает секуляризацию. Локк провозгласил свою философию как раз в тот момент, когда его политические союзники с триумфом возвращались из Голландии во главе с королевским домом Вильгельма Оранского. Локк, достигнув того возраста, в котором Гоббс впервые начал публиковать свои основные работы, был вдохновлен на завершение первых плодов своего творчества: в 1688-1689 гг. Локк (в возрасте 56-57 лет) написал свой *«Опыт о человеческом разуме»*, в 1689 — *«Письмо о веротерпимости»*\*, а в 1690 г. (в возрасте 58 лет) — *«Два трактата об управлении государством»*.

Мы не можем сводить истоки позиции Локка только к веротерпимости. Такое умонастроение было широко распространено среди космополитичных интеллектуалов. С 1670-х по 1690-е гг. философское творчество в значительной степени заключалось в различных попытках разработки общей религиозной позиции, которая преодолевала бы сектантское разделение: монизм Спинозы был религией разума, тогда как кембриджские платоники возрождали прежний религиозный универсализм. В Голландии опытный перебежчик Пьер Бейль, переметнувшийся от иезуитов к кальвинистам, теперь призывал к отстраненности от обеих сторон; в 1690-е гг. в его *«Словаре»* высмеивались противоречия догматической религии и проповедовался секуляристский скептицизм. В данный момент философское творчество выступает как разделение новой территории религиозного либерализма. Вновь мы видим тот же паттерн: по мере того как внешние политические условия смещают пространство, в рамках которого могут обсуждаться те или иные темы, интеллектуалы отвечают на появившиеся возможности, заполняя данное пространство небольшим числом противостоящих друг другу позиций.

Как же тогда Локку удалось найти свою особую ячейку состязательного пространства и почему именно его позиция оказалась столь плодотворной? Рассмотрим траекторию его карьеры. В 1671 г. в кружке интеллектуалов, собравшихся вокруг Шефтсбери, Локк начал работать над своим *«Опытом о человеческом разуме»*, чтобы навести порядок в спорах о богооткровенной религии. С точки

\* В 1685-1704 гг. Локком были написаны четыре *«Письма о веротерпимости»*, которые публиковались в 1689-1706 гг.

зрения Локка, можно избежать доктринальных <теологических> спекуляций, ограничивая рассудок (или понимание — *understanding*) тем, что может быть извлечено из чувственности, и оставляя дальнейшие попытки «проникнуть в тайные причины вещей» [Fraser, 1894/1959, р. xvii, xxiv-xxvi]. Эта позиция не особенно отличается от взглядов таких ученых, как Бойль, близкий друг Локка, составлявший устав Королевского общества исходя из следующей предпосылки: наука должна стоять в стороне от религиозных споров. Пропагандист деятельности Королевского общества Гланвиль (в 1650-е гг. находившийся в Оксфорде вместе с Локком) был англиканцем, стоявшим на позициях либерального рационализма; в 1661 г. под влиянием Генри Мора он разрабатывал скептическую критику причинности, выступая против идеи обманчивости чувственного опыта и отстаивая эмпирицизм на умеренных вероятностных основаниях. Ингредиенты работы Гланвиля, как и его результаты, подобны локковским. Каким же образом Локк пришел к позиции гораздо более знаменитой, сместив внимание на критику концепции врожденных идей и принципов? Здесь дело было не в защите науки на основе умеренного эмпирицизма, поскольку наука уже не нуждалась в поддержке. Вместо этого Локк на многие годы утвердил позицию, исходя из которой критиковались основания всех соперничавших философских направлений.

От Гланвиля и подобных ему Локка отличают его путешествия и приобретенная в результате широкая сеть контактов. В 1675-1679 гг. Локк развивал свою философию во Франции, где столкнулся с картезианцами и, возможно, Мальбраншем, а затем вновь разрабатывал свои идеи в 1681-1689 гг., когда был в Голландии и контактировал с португальскими иудеями-спинозианцами и Бейлем<sup>15</sup>. В 1670-е гг. наиболее интенсивно обсуждалась картезианская система. Ее приверженцы Рого и Режи расширяли круг самоочевидных аксиом в поддержку дедукции *cogito* и следствий из него, а Спиноза довел геометрический метод до крайней формы (1677 г.). На другой стороне интеллектуального поля Гюэ поддерживал религиозный фидеизм, используя скептическую аргументацию против *cogito*, а Мальбранш делал упор на восприятие всех идей в Боге (1674 г.). Ученые-естествоиспытатели отказались от крайних претензий картезианского рационализма. Характерный для последнего аксиоматический метод достижения достоверности был преобразован Лейбницем в критерий скорее вероятной, чем абсолютной достоверности обоснования [Brown, 1984].

<sup>15</sup> Хуан де Прадо, в 1656 г. отлученный от синагоги вместе со Спинозой, поддерживал естественную религию, за что его критиковал Оробио де Кастро, защищавший иудейское правоверие с помощью картезианского и спинозианского арсенала — геометрической последовательности доказательств. Оробио направлял то же оружие и против христианства, причем на диспуте по этой теме, состоявшемся в 1684 г. в Амстердаме, присутствовал Локк, который в своих первых публикациях сделал обзор данной проблемы [EP, 1967, vol. 5, p. 552]. Бейль, еще не ставший знаменитым, когда встретился с Локком, был сходным образом воодушевлен этой проблематикой иудейских контраверз по поводу естественной религии.



Локк присоединился к движению, отвергавшему картезианство, но сделал это особым образом. Он превратил пробабиллизм (доктрину вероятностного знания) и эмпирицизм в оружие против любого философского направления, утверждавшего те или иные субстанции,— и материалистического, и рационалистического, и идеалистического. В то время, когда в интеллектуальное поле возвращались метафизические системы, Локк занял антиметафизическую позицию, имевшую, тем не менее, метафизические следствия. В его эмпирицизме фокус внимания сместился на идеи, в противоположность любой лежащей за ними субстанции. Локк открыл некий путь вне сферы споров между платониками и Гоббсом, а также между картезианцами и фидеистами или спиритуалистами в духе Мальбранша. Согласно зрелым взглядам Локка все, что может быть известно, выводится из простых идей, полученных пассивным образом с помощью органов чувств, а также из объединений простых идей в сложные посредством разума. Это все, что можно сказать относительно абстракций и обобщений; нет сущностей вещей, а есть только имена, которые в свою очередь являются всего лишь идеями, связанными друг с другом для удобства речи. Все картезианские характеристики мира протяженности сведены к идеям. Нет никакой достоверности, получаемой из «ясных и отчетливых идей» по Декарту, поскольку они вообще не являются простыми идеями. Однако не следует беспокоиться относительно скептицизма в применении к внешнему миру; простые идеи не являются ни истинными, ни ложными, поскольку истина и ложь могут принадлежать только утверждениям, но не идеям [*Опыт о человеческом разуме*, 1.52; см.: Locke, 1690/1959].

Локк отрицает не только врожденные идеи, но и абсолютные принципы. Последние включают аксиомы, которые разрабатывались картезианцами 1670-х гг., а также моральные аксиомы, сформулированные кембриджскими платониками. Кедворт, критикуя механистическую философию, выдвинул концепцию зависимости человеческого ума от Божьего ума, включающего вечные *rationes*\* всех вещей. В 1668 г. Генри Мор, выступая против этического конвенционализма Гоббса, приводил доводы в пользу существования моральных принципов, истинность которых непосредственна и очевидна [Copleston, 1950-1977, vol. 5, p. 62-63]. Творчество Локка структурировалось не только самим противостоянием по отношению к знакомым ему платоникам, но также в результате более широкой реорганизации интеллектуального поля. В то же самое время, когда Локк заканчивал свой «*Опыт о человеческом разуме*», Лейбниц формулировал учение о субстанциях, являющихся причинами самих себя и не сообщающихся между собой, что подразумевает врожденность наших идей. Самое сильное обоснование концепции врожденных идей и самая сильная ее критика появились в одно и то

\* Здесь: принципы, формы, основания, смыслы (лат.).

же время и независимо друг от друга<sup>16</sup>. Противоположные позиции Лейбница и Локка нашли свои ячейки в интеллектуальном пространстве и свои внешние поддерживающие основы. Позиция Лейбница получила поддержку в протестантских университетах Германии, где представляла религиозный либерализм в оболочке схоластической терминологии. В Англии Локк стал героем победоносной партии вигов; отрицание Локком философии сущностей с ее теологическими отзвуками было тесно-связано с его лидирующей ролью в процессе секуляризации как пути к социальному миру.

#### Деизм и независимость теории ценностей

Формирование после 1700 г. определенной общей структуры для реализации религиозно-политического компромисса не означает прекращения внутреннего конфликта. Напротив, продолжалась весьма жесткая борьба: велись фракционные и династические интриги как в парламентской политике, так и на религиозно-интеллектуальном фронте. Английские католики подвергались ограничению своих прав и жили в обстановке всеобщей подозрительности, хотя им, как и остальным религиозным инакомыслящим (диссентерам), было позволено отправление частных богослужений. Англиканская догма навязывалась в университетах, но сами они исчезали из фокуса интеллектуального внимания. Новый баланс власти оказался весьма устойчивым, а веротерпимость и умеренность установились благодаря отсутствию у кого-либо достаточной силы, чтобы их запретить. Теперь уже из-за веротерпимости происходил определенный сдвиг в центральных вопросах интеллектуального конфликта. В поколении после Локка начался расцвет деизма; на противоположной стороне Интеллектуального поля> возникло первое явно реакционное движение в защиту религии.

Ранее уже существовали деистские тенденции, но центральной контраверзой они стали только после победного шествия <учения> Локка. Многие из известных деистов находятся в близких сетевых связях с Локком<sup>17</sup>. Самая знаменитая

<sup>16</sup> Лейбниц делает упор на доказательство <существования> врожденных идей в «*Рассуждении о метафизике*», написанном в 1686 г., но оставшемся тогда неопубликованным; Локк завершил свой «*Опыт*» в следующем году.

Лорд Херберт Чербери, английский посол во Франции во время религиозного маневрирования 1620-х гг., выступал за минималистскую религию, основанную на общих представлениях и общем согласии человечества; эта аргументация была выдвинута в 1645 г. — в самый разгар Гражданской войны — в качестве критики религиозного авторитаризма. У Локка здесь также был сетевой контакт; во время написания Локком первого чернового варианта «*Опыта*» (в период пребывания во Франции в конце 1670-х гг.) он дружил с внуком лорда Чербери Томасом Гербертом, которому уже в качестве графа Пемброка предстояло получить посвящение при публикации этой книги [Fraser, 1894/1959; p. xxviii]. Позже в 1710 г. Пемброку посвятил свой «*Трактат о принципах человеческого знания*» Беркли — указание на возникший раскол в сети преемников Локка.

деистская работа — это «*Christianity not Mysterious*» («Христианство без тайн», 1696) Толанда, подвергавшегося нападкам со всех сторон. Тем не менее Толанд (№ 107 в ключе к рис. 10.1) имел прекрасные сетевые связи; он был рекомендован Локку Вильямом Молино (в сети Ньютона и Беркли); хотя Локк и отрекся от Толанда после того, как вокруг последнего разгорелся скандал, Толанду оказывал покровительство сам Шефтсбери, а также правительственный министр лорд Гарли, благодаря чему Толанд получал дипломатические назначения. Другим деистом, близким к кругу покровителей Локка, был Блоунт (№ 109), представитель знати и приверженец материализма Гоббса; Блоунт также благодаря своим высоким связям избежал осуждения по законам о богохульстве. Энтони Коллинз (№ 111), сельский мировой судья, развивал остроумную аргументацию против религиозных ортодоксов, таких как Джонатан Свифт; Коллинз был поклонником и другом Локка и стал доверенным управляющим его именем.

К 1720-м гг. деизм был близок к победе в битве за признание и обретение респектабельности. Последний случай религиозного принуждения произошел в 1729-1731 гг., когда выпускник Кембриджа Вульстон был посажен в тюрьму за богохульство, выраженное в его памфлетах с аллегорическим толкованием Писания. В 1730 г. оксфордский своекоштный студент-теолог Тиндаль сочинил своего рода «библию деизма» — «*Христианство так же старо, как сотворение мира*»\* и заявил, что никакая государственная власть не может принуждать к <религиозному> единомыслию. К этому моменту деизм уже достаточно преуспел для того, чтобы расколоться на христианскую и нехристианскую ветви. В 1737 г. священник-диссентер Морган защищал христианский деизм против соперничавших направлений; в 1736 г. Батлер достиг некой гармонии в книге «*Религия естественная и богосютокровенная*» и был вознагражден рядом церковных назначений и дружбой короля Георга II. Вновь мы видим значимость патовой ситуации в религиозной политике и влияние карьерно обусловленного соглашательства (оппортунизма). Теперь церковные приходы явно подлежали дележу между партиями, и появились сильные стимулы для политиков к изменению религиозной позиции. В этот период мы находим религиозных перебежчиков на позиции деизма, в действительности рационально выстраивавших свои карьеры посредством защиты данного общего знаменателя в сфере религии. Тиндаль, начинавший в 1670-е гг. в Оксфорде как ортодоксальный англиканец, обратился в католичество — как раз в то время, когда Стюарты проводили политику католической реставрации, а после свержения Стюартов в 1688 г. вернулся в англиканство. Батлер, вышедший из пресвитерианской семьи, достиг процветания, став англиканским священником [EP, 1967, vol. 8, p. 139].

\* Полное название книги: «*Христианство так же старо, как сотворение мира, или Евангелие — восстановление естественной религии*».

Такого рода оппортунизм не был характерен лишь для стана деистов; в 1710 г. религиозный традиционалист Свифт изменил свою приверженность, переметнувшись от вигов к тори, поскольку изменились виды на патронаж. В этот период политический оппортунизм был условием интеллектуальной жизни; возникновение партийной системы одновременно означало появление нового типа структурной состязательности среди интеллектуалов. Литературное творчество поддерживалось издательским рынком, определявшимся, главным образом, взносами со стороны подписчиков-аристократов. Писатели больше не были зависимыми домохозяевами своего покровителя, но для достижения достойного уровня жизни они нуждались в поддержке со стороны какой-то политической фракции. Такие поэты и драматурги, как Драйден, Поп и Аддисон, могли достигать большого успеха не столько благодаря продаже своих работ на открытом рынке, сколько получая синекуры и взносы за подписку на издания трудов со стороны политических организаций-покровителей<sup>18</sup>.

Политический оппортунизм и соответствующая мобильность имели главное значение для роста универсализма. Религиозные доктрины уже не были жестко привязаны к политическим фракциям. Виги, совершившие «Славную революцию», были партией религиозной умеренности и веротерпимости; здесь мы обнаруживаем сочувствие к деизму и сетевые связи с деистами в семье Шефтсбери и у Локка. Оказавшись у власти, виги стали все больше втягиваться в интриги; их лидер, лорд Гарли, перешел на сторону противников, чтобы возглавить правительственный кабинет тори. Консерваторы тори, защитники прежней аристократии, сочувствовавшие старой династии Стюартов, были также втянуты в интриги и подхвачены механизмами парламентской и династической политики. Атмосфера изощренных политических махинаций захватили и интеллектуальную сферу. Лорд Болингброк, возглавлявший кабинеты тори в 1704-1708 и 1710-1714 гг., часто посещал литературный кружок, включавший Попа, Гая, Конгрива и Свифта<sup>19</sup>. Болингброк был консерватором; после падения его второго кабинета он был обвинен в попытке заговора, направленного на реставрацию прежней като-

<sup>18</sup> Примером является Драйден (№ 110 в ключе к рис. 10.1). В 1650-х гг. поддерживая Кромвеля, он затем перешел на сторону роялистского двора, стал придворным поэтом и историком. В начале 1680-х гг. Драйден писал поэтические сатиры в защиту партии короля против вигов; в 1685 г. он поддался придворной моде и обратился в католичество. Драйден выстоял даже при «Славной революции»; в 1690-х гг. он способствовал драматической карьере Конгрива (позже пользовавшегося синекурами вигов) и защищал деиста Блоунта.

Эти авторы не только обеспечивали престиж своих политических патронов, но также пропагандировали их позиции. В Лондоне периода 1710-1714 гг. Свифт редактировал журнал партии тори. В оппозиционном литературном кружке Аддисон обеспечил себе репутацию стихами, восхвалявшими военную победу вигов, и написал виговский памфлет против Утрехтского договора, что способствовало падению кабинета тори в 1714 г. Стил начинал как газетчик при лорде Гарли и редактировал периодические издания вигов, в том числе журналы «*Tatler*» («Болтун») и «*Spectator*» («Обозреватель»). Аддисон был вознагражден за свою деятельность назначением на пост государственного секретаря; Стил получил место в парламенте.

лической династии, после чего Болингброк бежал во Францию. В 1723 г. он получил прощение и вернулся; отлученный от власти в течение долгих лет правления вигов, Болингброк все больше обращался к литературной деятельности. К концу 1720-х гг. он заполнял периодические издания тори деистической философией, делая упор на естественную религию и верховенство естественного государства над гражданским обществом. Один из его молодых друзей лорд Честерфилд, виг в начале своей деятельности, в 1730 г. порвал с Уолполом\* и перешел в оппозицию, став государственным секретарем в правительстве тори 1740-х гг.; вращаясь в литературных кругах при партии тори, он выстроил свою долговременную репутацию доверительными советами о путях достижения земного успеха в своих *«Письмах к сыну»* (причем незаконному сыну).

Философски наиболее значимым из деистов был третий граф Шефтсбери, внук покровителя Локка, получивший образование непосредственно у Локка как своего домашнего учителя. В 1699 и 1708-1711 гг., вскоре после издания трудов Локка, появились работы Шефтсбери, причем они диалектически выстраивались на основе локковских. Отрицание Локком врожденных идей (*innate ideas*) зашло слишком далеко, утверждал Шефтсбери, поскольку подразумевается, что не существует врожденной человеческой природы и врожденной нравственности. Чтобы исправить этот изъян, Шефтсбери постулировал внутреннее нравственное чувство (*innate moral sense*), аналогичное чувству гармонии или пропорции в музыке или искусстве. Идеал Шефтсбери — это жизнь, исполненная эстетическим восхищением и тонким литературным стилем; Шефтсбери рассматривает даже Бога как существо с добрым нравом, которое может быть понято только людьми, обладающими чувством юмора. Религия понимается довольно легкомысленно как предмет дискуссий в духе веротерпимости; религия вторична по отношению к нравственности, поскольку последняя основывается на таких понятиях, как гнев и суд Божий. Шефтсбери занимает нишу, сходную с позицией лорда Герберта Чербери, чью эпистемологию ранее критиковал Локк, поддерживая при этом его деизм.

Работы Шефтсбери открыли область, которой предстояло вместить значительную часть философской мысли всего периода 1700-х гг., развитой в протестантских обществах, Британии и Германии, где шла постепенная секуляризация. Теория ценностей становилась темой конфликтов и областью новых достижений. Эстетика, ранее редко попадавшая в центр философских интересов, теперь добилась самостоятельности и признания [Eagleton, 1990]. В антиметафизической атмосфере, характерной для движения последователей Локка, эстетика становилась метафизикой, но с иными средствами. Теперь в британском интеллектуальном мире позиция деизма занимала настолько господствующее положение, что вни-

\* Роберт Уолпол (Вальпол), граф Орфорд (1676-1745) — лидер вигов, премьер-министр Великобритании в 1721-1742 гг.

мание сместилось на противоречия внутри нее самой. Линия Чербери — Шефтсбери, утверждавшая внутренние предрасположенности, все более явно контрастировала с локковской линией построения идей из опыта. В 1749 г. Гартли развил эмпирицизм Локка, превратив эту концепцию в явно выраженный ассоцианизм, согласно которому идеи, включая эстетические, отбираются в зависимости от причиняемых ими интеллектуальных удовольствий и неудовольствий. В своей *«Теории нравственных чувств»* (1759) Адам Смит превращал учение Шефтсбери о внутренней нравственной способности в ассоцианистскую психологию удовольствий и неудовольствий на основе механизма представления себя на месте других. В поколении Шефтсбери идея внутренних способностей <к пониманию> нравственности и красоты была своего рода «перевалочным пунктом» на пути к утверждению натуралистической основы религии. В поколении середины 1700-х гг. как религия, так и ее основы уже выводились из опыта, что прокладывало путь появлению в конце данного столетия радикального утилитаризма Бентама.

### Перегруппировка союзов

В Англии доктрина деистического универсализма предназначалась для преодоления религиозного раздора. Во Франции деизм возник как часть воинствующего антирелигиозного движения; и это в свою очередь привело к новому противостоянию с первым явно реакционным антимодернизмом. Почему же патовая ситуация истошающих религиозных войн и «переключение» политической приверженности, которые послужили причиной сложившейся ситуации, в Англии привели к веротерпимости и деизму, а во Франции — к воинствующему атеизму? Здесь мы должны принять во внимание самый внешний слой социальной причинности — строй политических сил, структурировавший сети интеллектуальной жизни.

Там, где централизующая монархия стала сильнее, независимая аристократия перешла как в интеллектуальную и религиозную, так и в политическую оппозицию. Вутноу в своей теории эпохи Просвещения существенное внимание уделяет именно этому антирелигиозному фронту [Wuthnow, 1989]. Его сравнительный анализ европейских обществ показывает, что интеллектуалы Просвещения появлялись при наличии определенного сочетания условий. Во-первых, распространение государственной бюрократии обеспечивало патронажную основу для государственных служащих и юристов, а также салонов, боровшихся за престиж в правительственных центрах и становившихся одновременно и местом выращивания новых интеллектуалов, и подготовленной аудиторией, читавшей и популяризовавшей интеллектуальную продукцию. Во-вторых, разделение власти между независимыми судами и представительными парламентами усиливало конкуренцию

между политическими фракциями за доступ к сосредоточенным в центре правам назначения на должности. Модель Вутноу — это версия структурной модели творческих сетей, кратко изложенной в конце гл. 9: пересечение множественных основ интеллектуальной жизни в некоем центральном фокусе внимания. Мой анализ французского Просвещения отличается от подхода Вутноу в единственном пункте: появление патронажной сети государственных служащих не только привело к творчеству зависевших от нее интеллектуалов (Вольтера, энциклопедистов), но также вызвало всплеск творчества среди феодальных землевладельцев (Буленвилье, Монтескье), противостоявших государственной централизации. В Англии после «Славной революции» правительственный истеблишмент составляла аристократия; ее принципиальная умеренность в религиозном вопросе была ключевым элементом управления в условиях институционализованного баланса сил. Во Франции основы политической власти оставались глубоко разделенными между чиновничеством абсолютистского государства и аристократией, теперь политически маргинализованной, но все еще сохранявшей социальные привилегии. Эти основы различных политических фракций и дали начало новому разделению интеллектуального пространства.

Французские деисты, в отличие от английских, не просто приводили аргументы в пользу разумной веротерпимости и прекращения религиозного раздора, но становились открытыми противниками церкви. Граф де Буленвилье превозносил феодальную систему по сравнению с централизующей монархией. В работе «Три обманщика» (1719) Буленвилье утверждает, что богооткровенная религия создана лживыми законодателями — Моисеем, Христом и Магометом (Мухаммадом); истинную же религию сам Буленвилье строит на основе философских учений Декарта и Спинозы. Вольнодумный кружок Буленвилье включал учеников Фонтенеля и Бейля, здесь переписывались тайные манускрипты, ставшие в конце концов интеллектуальным оснащением кружка Вольтера<sup>20</sup>.

Но ярче всего такая защита феодализма и естественной религии блистала в творчестве Монтескье. Он был выходцем из провинциального *noblesse de robe*\*, в 1705 г. окончил ораторианский колледж и был введен в интеллектуальную

<sup>20</sup> Линия преемственности учителей Буленвилье восходит к спорам о естественной религии, проходившим в 1650-х гг. в Амстердаме. Лаперер после ареста за свое скандальное преадамитское выступление отрекся от этих взглядов и укрылся в ораторианском колледже Жуильи. Там же Ричард Симон развил проект Лаперера, в 1678 г. написав книгу, посвященную исторической критике Ветхого Завета, в свою очередь запрещенную Боссюэ. В следующем поколении учеником Симона был Буленвилье. В философии последнего *cogito* предполагает универсальное Бытие, более широкое, чем материя; на этом основании Буленвилье воздвигает естественную религию, согласно которой тело после смерти возвращается в универсальную материю, тогда как душа остается идеей в бесконечном разуме [EP, 1967, vol. 1, p. 354; Roger, 1964, p. 6-7; Heer, 1953/1968, p. 188].

\* Дворянство мантии (фр.), т. е. приобретенное гражданской службой, в отличие от *noblesse d'épée* (дворянства шпаги), получаемого за военную службу.

жизнь кружком Буленвилье. Первый литературный успех пришел к Монтескье после выхода «Персидских писем» (1721) — космополитического сопоставления различных обычаев и религий — не в последнюю очередь благодаря возбуждающему описанию сцен сексуальной жизни в мусульманских гаремах. В 1729—1731 гг. во время своих поездок в Англию Монтескье сдружился с интеллектуалами из партии тори, собиравшимися вокруг Болингброка, особенно с молодым Честерфилдом; вернувшись во Францию, Монтескье провел следующие 17 лет, сочиняя свой труд «*De l'esprit des lois*» («О духе законов») [Collins, 1908]. В этой книге он призывает аристократию принять общее учение о разделении властей и защищать свободы от всеокрушающей центральной власти в восточном стиле с гаремами и тому подобным. Работа Монтескье, в 1748 г. анонимно опубликованная в Женеве, подверглась нападкам иезуитов и была помещена в Индекс Запрещенных книг<sup>></sup>; внимание к данной контраверзе лишь усилило успех книги.

Соперничавшие позиции распространялись и заполняли антирелигиозную сторону интеллектуального поля. Вольтер, разделявший деистическую позицию Монтескье, тем не менее подверг нападкам его «*Esprit des lois*» как реакционную защиту аристократических привилегий. Вольтер возлагал свои надежды на просвещенного абсолютного правителя. У Вольтера и Монтескье были различные основы материальной поддержки; Монтескье унаследовал значительную собственность, тогда как Вольтер зависел от непостоянного покровительства со стороны французского двора, аристократических салонов, а в 1750-е гг. занимал пост философа-поэта в Берлине при Фридрихе Великом. Эти различные внешние основы обуславливали разницу между подходами Монтескье и Вольтера; сходные же черты возникали из-за их принадлежности к одним и тем же интеллектуальным сетям, включая ту, что кристаллизовалась вокруг «Энциклопедии»<sup>\*</sup>. Ранее оба формировались под влиянием одной и той же лондонской среды; В 1726–1729 гг. во время своей первой ссылки Вольтер часто посещал литературный кружок тори, сложившийся вокруг Болингброка и Попа. До этого сетевого контакта Вольтер был довольно заурядным эпическим поэтом и сочинителем пьес, но он нашел свою нишу, вернувшись во Францию и опубликовав «*Lettres philosophiques sur l'Anglais*» («Философские (или английские) письма», 1734). В этой работе уже присутствуют те существенные элементы, которые Вольтеру предстояло развивать на протяжении всей жизни, изложенные в форме восточных сказок (в подражание особенностям ранних сочинений Монтескье), аллегорий, сатир и историй. Вольтер представляет Ньютона и англичан как создателей просвещенного веротерпимого мира, основанного на разуме и умеренности.

Вольтер притязал на то, чтобы занять срединную позицию между интеллектуальными фракциями своего времени; посредством своего деизма Вольтер боролся не только с жестокостью и предрассудками догматической религии, но

\* «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел» (35 томов, 1751–1780).



также с материализмом атеистов. Теперь Вольтер рассматривает научные открытия как решающий аргумент в пользу разумной и обоснованной религии; существование Бога доказуемо только с помощью аргументации от совершенства мира, часы доказывают существование часовщика, научные законы доказывают существование Законодателя. Упор делается на законы, а не на материальную или мыслящую субстанцию; Вольтер использует <авторитет> Ньютона для опровержения как материализма, так и метафизики. Вольтер являлся представителем уже появившейся установки воинствующего сциентизма, согласно которой одной науки вполне достаточно, а какая-либо особая философия вообще не желательна. Картезианство, некогда претендовавшее на разработку и формирование рациональной науки, теперь было отброшено как всего лишь философия. Вольтер отвергал варианты деизма и спинозианской, и платонической линий в пользу антиметафизического деизма.

Этот поворот от метафизики был характерен для французского и английского интеллектуальных миров того времени, что контрастировало с немецкими сетями; не существовало французских аналогов Вольфа, Баумгартена или Канта. Французские университеты, связанные с традиционной подготовкой священнослужителей, не обладали интеллектуальной значимостью, даже как центры творчества реакционной направленности; с 1600 г. набор учащихся в университетах быстро сокращался и университеты потеряли контроль над монополией предоставления профессиональных степеней<sup>21</sup>. Слабость университетов и более комфортабельная основа для светских интеллектуалов в салонах и государственном аппарате позволили Вольтеру быть воинствующим деистом. Он защищал «истинную религию человечества», одновременно нападая на церковь как защитницу коррупции и привилегий, в качестве орудий использующую мистифицирующие ритуалы и догмы. Метафизика — это почва, на которой произрастают трансцендентальные предрассудки. Философия Вольтера была идеологией светских интеллектуалов, праздновавших победу над прежними церковными основами интеллектуальной жизни. *Philosophes* (философы) утратили абстрактность традиционной философской тематики; их творческая энергия проистекала из открытия светских тем. Прежняя роль философа, исследующего первые принципы, теперь была разделена между специализированными науками и дисциплинами.

Вольтер становился воином за святое дело защиты жертв религиозных преследований и публиковал свою сильнейшую критику религии, что по времени совпадало с изгнанием иезуитов из Франции в 1764 г. Однако Вольтер — это

<sup>21</sup> [Burrage, 1993; Aries, 1962, p. 195-237; Neilbron, 1994.] После 1670 г. такое же падение набора студентов и кризис доверия к профессиональным свидетельствам характерны и для английских университетов. В обеих странах интеллектуалы действовали в светской (неакадемической) среде и насмехались над формализмом университетских лекций и экзаменов как «глупыми и устаревшими», «детскими и бесполезными занятиями» [Green, 1969, p. 50; Stone, 1974b].

воитель из стана деистов, и его интеллектуальная критика все больше направлялась против группы *philosophes*, которые теперь обращались к материализму и атеизму. Барон Гольбах, с 1749 по 1789 гг. принимавший в своем парижском салоне энциклопедистов и их преемников, в 1760-е гг. начал писать тайные антихристианские сочинения; в 1770 г. его материалистическая «*Système de la nature*» («*Система природы*») дала начало спору между атеизмом и деизмом. Вольтер и его покровитель Фридрих Великий приняли сторону деизма. Дидро, начавший <интеллектуальную> карьеру в 1745 г. переводами деистских работ Шефтсбери на французский, теперь поддерживал Гольбаха и атеизм. Самыми крайними представителями данной группы были люди наиболее обеспеченные и защищенные. Вольтер не выходил за пределы религиозной терпимости, исповедуемой его покровителями; Гольбах был более свободен как богатый немецкий эмигрант, поселившийся в Париже; первый же действительно радикальный натурализм был представлен в 1758 г. Гельвецием, получившим sinecure после ухода в отставку со своей прежней службы, где он составил себе состояние, ведая налогами для французской короны.

Центральной сетью данного периода были энциклопедисты (см. рис.-11.1). Они создали новую материальную основу, обеспеченную книжным рынком. Это была та же структура, которая возникла поколением раньше в Англии и поддерживала литературные кружки тори и вигов; подобной же структуре предстояло появиться поколением позже в Германии с расцветом литературного творчества в Берлине, Геттингене и Веймаре. С 1746 по 1772 г. основным источником дохода и главным занятием Дидро и Д'Аламбера было издание «*Энциклопедии*», и начало большинства знаменитых интеллектуальных карьер этого времени было связано именно с данным предприятием. Энциклопедисты процветали, главным образом, как представители группы. До ее формирования в 1745 г. единственным, кто имел самостоятельную творческую значительность, был Д'Аламбер с его математическим «*Traité dynamique*» («*Трактатом о динамике*»), написанным в 1743 г. Состоятельный покровитель энциклопедистов Гольбах (ему было 26 лет, когда в 1749 г. он вошел в данную парижскую группу) постепенно смещался от написания естественнонаучных статей к созданию собственной материалистической философии, над которой начал работать в 1760-е гг. Кондильяк, двоюродный брат Д'Аламбера, в 1740-е гг. изучавший теологию в Сорбонне, был вовлечен в этот кружок и в 1754 г. написал метафизический «*Traité des sensations*» («*Трактат об ощущениях*»)<sup>12</sup>. Молодой Тюрго, учившийся в Сорбонне в 1749—1751 гг., был также представлен группе и в скором времени написал «*Tableau*

<sup>12</sup> Кондильяк — единственный в кружке энциклопедистов, получивший теологическое университетское образование, — был и единственным, кто занялся традиционной философской тематикой, хотя и делал это, используя новый антиметафизический капитал, заимствованный из Британии его товарищами по сети, и строя теорию разума на основе учений Локка и Ньютона.

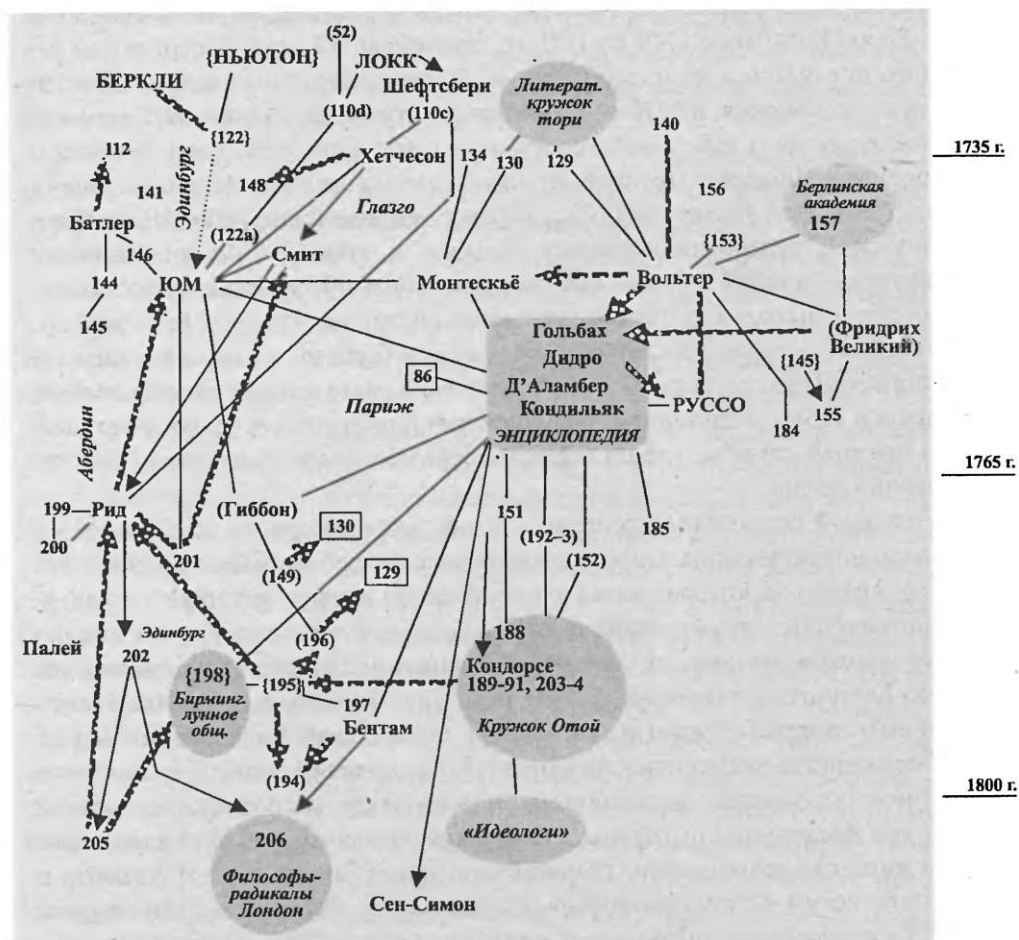


Рис. 11.1. Французская и британская сеть в эпоху Просвещения, 1735–1800 гг.

*philosophique des progres successifs de l'esprit humain*»\* (1750) с идеей исторического эволюционизма. Другой богатый покровитель, Гельвеций, поддерживавший данную группу с 1751 г., представил в 1758 г. радикальный антирелигиозный натурализм в работе «*De l'Esprit*» («О Духе»). Группа энциклопедистов являла собой центр творческой энергии, передававшейся тем, кто вступал с ней в контакт.

Руссо стал самым знаменитым мыслителем из сети «*Энциклопедии*», когда порвал с ней, иначе говоря когда нашел новую ось оппозиции. Разностороннее творчество Руссо соответствовало широкому кругу его основ материальной поддержки. Руссо искал традиционные источники личного покровительства в знатных домах, стремился достичь литературной репутации в салонах и с помощью только что организованных академий конкурсов, а также участвовал в новых издательских проектах. Юный Руссо в чем-то напоминает Лейбница: амбициозный молодой человек из провинции (в действительности бывший слуга и учитель музыки, поднявшийся благодаря любовной связи со своей хозяйкой) появился в Париже, предлагая новую систему записи музыки. Эта новшество не получило отклика, но Руссо пробовал во всех направлениях, пока что-то не сработало. В 1745 г. (в возрасте 33 лет) он встретился с группой «*Энциклопедии*»\ в 1750 г. он получил приз за критику человеческого прогресса, а в 1755 г. — еще один за рассуждение о происхождении неравенства и написал оперу, исполненную перед Людовиком XV. Теперь, в 1758 г., Руссо уже сражался с интеллектуальными «звездами» того времени, и это соперничество вызвало всплеск творческой энергии. Вслед за философскими романами Вольтера, такими как «*Кандид*» (1759), Руссо в 1761-1762 гг. достиг вершин творчества, создав три самые знаменитые работы: «*Общественный договор*» и опыты в жанре романа — «*Новую Элоизу*» и «*Эмиля*». Руссо умудрился быть политически радикальным именно в тот период, когда институты старого режима ослабевали, но Руссо отстаивал эту позицию с особым уклоном, отличавшим его от товарищей. Первая слава пришла к Руссо с его «*Discours sur les sciences et les arts*» («*Рассуждение о науках и искусствах*»)\*\*); в данной работе провозглашалось, что человеческие изобретения не способствуют человеческому счастью, причем работа вышла как раз в тот момент, когда в «*Энциклопедии*» широко возвещался будущий обзор всех искусств и изобретений как содействовавших прогрессу. Руссо расширил деистскую тему естественной религии, преодолевающей случайные обычаи отдельных периодов человеческой истории; но он поместил эту идею в ясный антимодернистский

\* «Философская картина последовательных успехов человеческого духа»; традиционный русский перевод дает усеченное название этой речи, произнесенной в Сорбонне 11 декабря 1750 г. и соответствующей статьи — «Последовательные успехи человеческого разума».

\*\* Полное название работы: «Рассуждение по вопросу Дижонской Академии „Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?“».

контекст, превознося естественное состояние, противостоящее оковам цивилизации. Вместе с тем внутренний политический радикализм его критики сделал Руссо знаменитым среди следующего поколения революционеров. Порывая с наукой, Руссо также порвал с деизмом и научным атеизмом того типа, который пропагандировали Гельвеций и Гольбах. В середине 1760-х гг., как раз когда Вольтер и Дидро стали более открыто критиковать религию, Руссо занял противоположную сторону интеллектуального поля, подводя под религию сентименталистскую основу — учение о чувствах.

Энциклопедисты, будучи более радикальными, чем их предшественник Вольтер, провозгласили новый союз науки с политикой прогресса и справедливости, наряду с критикой догматической религии. В их трудах кристаллизовалось то, чему предстояло стать либеральными, прогрессивными, левыми убеждениями Нового времени и современности (modernity). Руссо выступил практически в момент основания этого интеллектуального синтеза, выбрал нити негативных рассуждений и соткал из них новую позицию, оказавшуюся не менее жизнеспособной в современных (modern) интеллектуальных условиях. Руссо не был реакционером, и он ничего не использовал из прежних ресурсов официальной церкви, университетской метафизики или правовых привилегий аристократии. Вместо этого Руссо стал, так сказать, антимодернистским модернистом, причем открытый им путь доказал свою плодотворность для развития основных фракций Нового времени и современности — а на самом деле, вплоть до нынешней постмодернистской инкарнации. Вновь мы видим, что при изменении внутренних условий интеллектуального производства всплеск творчества происходит на соперничающих фронтах.

#### Антимодернистский модернизм и антинаучная оппозиция

Теперь мы находимся в центре грандиозной перегруппировки интеллектуальных союзов между религиозными позициями и наукой. Наиболее творческие интеллектуалы от Кеплера до Лейбница и Ньютона выступали за совместимость науки и религии. Религиозные интеллектуалы, такие как Гассенди и Мерсенн, приспособливали науку к собственным теологическим целям; на другой стороне поля большинство ученых, как правило, притязали на религиозное узаконение своей деятельности. Английские ученые, объединившиеся вокруг Бойля, были особенно озабочены демонстрацией религиозной ортодоксальности своей науки, а сам Бойль организовывал публичные лекции для опровержения атеизма с помощью научных данных. Однако с появлением <основных работ> Локка наука перешла на сторону секуляризации; с этого момента ученым и их защитникам-философам предстояло все более ассоциироваться с минималистской религией,

такой как деизм, а в конечном счете — с открытым атеизмом. В тот же период религия начала обращаться против науки; в Британии данная тенденция появилась при жизни Локка — у Беркли и Свифта. Короче говоря, мы переходим теперь к «современной» расстановке сил, в которой «либералы» в религиозных вопросах обычно претендуют на поддержку со стороны науки, тогда как религиозные «консерваторы» выступают против науки<sup>23</sup>.

Мы уже прослеживали рост и укрепление позиции философских «левых»; для рассмотрения же противоположного полюса «правых» вернемся к английским сетям конца 1600-х гг. и проследим связи, идущие из кружка кембриджских платоников. Первым значительным ответвлением этой сети был Ньютон, имевший, в свою очередь, сеть научных последователей, сетевыми преемниками которых были философы — Беркли, Юм и Сведенборг. Кажется удивительным, что цепь последователей старейшего представителя успешной научной революции вела к повороту от науки или даже нападка на нее. То, что мы видим, является разделением внутри самого лагеря науки. Кроме Гоббса как отдельного исключения, прежняя «механическая философия» и в британской и во французской ветвях была вполне солидарна с религией. Теперь религиозная политика науки стала меняться. Последователи Локка использовали научную философию как основание для утверждения деизма; на противоположной стороне возникла религиозная оппозиция, которая все более решительно отвергала науку. Поскольку интеллектуальная слава создается участием в актуальных спорах и применением в них самого новейшего мыслительного оружия, самые успешные из новых спиритуалистов вышли из наиболее активных научных сетей и обратили арсенал научной философии против нее самой.

Ньютон был ключевой связью в этом процессе. В конечном счете став самым прославленным из всех ученых, он тем не менее был чем-то вроде аутсайдера. В 1650-е гг. «Невидимый колледж» сформировался в Оксфорде, а затем переместился в Лондон; однако Ньютон находился в Кембридже, где ведущий интеллектуальный кружок составляли платоники — критики «механической философии». Начало интеллектуальной деятельности Ньютона было положено в результате его контакта со станом платоников. Ньютон родился около Грантэма, родины Генри Мора; первым учителем математики у Ньютона был ученик Мора, причем сам Мор был соседом Ньютона в сельской местности, где они жили, а также коллегой Ньютона по университету. Философская позиция Ньютона была

<sup>23</sup> Я ставлю слово «новый» («modern») в кавычки, чтобы указать на его исторически относительное использование. Союз религиозного и политического либерализма с наукой, а также союз их противников в консервативном стане переживали расцвет в эпоху Просвещения и в 1800-х гг. Этот альянс стал разрушаться уже в наше время, начиная с деятельности экзистенциалистов и далее до постмодернистов.

близка к метафизике Мора<sup>24</sup>. Когда Ньютон в 1672 г. опубликовал свою первую статью, его теорию света критиковали Гук и Гюйгенс как низшую в сравнении с их собственными теориями. Ньютон отошел от научной работы и в последующие десятилетия провел большую часть времени в занятиях антитринитарной теологией, в изучении библейских пророчеств и в поисках изначальной философии, по его мнению разделявшейся как древними пифагорейцами, так и халдеями и записанной на тайном языке, которым пользовались алхимики. До 1684 г., когда астроном Галлей вдохновил Ньютона на создание и публикацию трудов по математическому естествознанию, Ньютон в основном работал как философ в оккультистской традиции, смешанной с теологией кембриджских платоников. Его конфликт с основным течением материалистически настроенных ученых-естествоиспытателей продолжал противостояние между Флуддом и Мёрсенном, или между Мором с Кедвортом, с одной стороны, и Гассенди с Гоббсом — с другой, которое мы уже видели на рис. 10.1. Даже после триумфа Ньютоновой астрономии (1687 г.) и оптики (1704 г.) слышится некий отзвук полемики между Кедвортом и Декартом в споре между сторонниками Ньютона и французскими картезианцами по поводу ньютоновского дальнего действия, в пределах пустого пространства, внутри которого, как представляли материалисты, находится весь мир непрерывной материи.

Хотя Ньютон стал своего рода иконой для модернистов от науки, он происходил не из центра сети разработчиков «механической философии», а сеть его собственных последователей вскоре заняла антимодернистскую и даже антинаучную сторону интеллектуального поля. Среди последователей Ньютона был Вильям Молино (№ 105 в ключе к рис. 10.1), основавший в 1683 г. Дублинское философское общество как филиал Королевского общества. Молино работал в астрономии и оптике, сосредоточившись на принципах действия телескопов, в 1690-х гг. он переписывался с Локком, ставя вопросы относительно сенсорной теории идей и прибегая к примеру гипотетического слепорожденного, прозревшего в зрелом возрасте. Сын Вильяма Самюэл Молино (№ 120) продолжал эту работу по оптике в дублинском Тринити-колледже; он был другом Беркли в пе-

<sup>24</sup> [DSB, 1981, vol. 10, p. 42-102; Westfall, 1981.] У Ньютона имелись также ранние контакты с главной математической сетью. Его учитель Барроу был роялистом, в отличие от оксфордских ученых; завершив в 1655 г. свою стажировку в Кембридже, он путешествовал по континенту и встречался с ведущими математиками, в том числе, вероятно, с Ферма и Робервалем. Хотя Барроу, возможно, и не оказал существенного влияния на Ньютона, последний знал через него о событиях на переднем фронте математической проблематики, и именно в этой области в середине 1660-х гг., будучи еще молодым, он сделал свой вклад в исчисление <бесконечно малых> и теорию бесконечных рядов. Барроу рекомендовал Ньютона как своего преемника, когда в 1669 г. уходил с должности профессора математики в колледже Святого Луки на должность профессора теологии. Это перемещение указывает на иерархию предпочтений в Кембридже того времени: теология рассматривалась как более значительная дисциплина, чем наука, причем до 1684 г. Ньютон следует тем же приоритетам в собственной работе.

риод 1705-1709 гг., когда последний писал свои математические заметки и «Опыт новой теории зрения» (1709), посвященный той же теме, по которой в 1704 г. Ньютон опубликовал свою самую популярную книгу — «Оптику»<sup>25</sup>.

С появлением работ Беркли научная философия перешла к нападкам на науку. Эмпирицизм был доведен до крайности и использовался как оружие против материализма. Беркли критиковал оптические доктрины того времени, расширяя эмпирицизм Локка и часто используя заимствованный у Молино образ гипотетического слепца. Математические объяснения восприятия расстояния и величины зависят от вычисляемого угла, под которым луч света попадает в глаз. Беркли апеллирует к нашему опыту, лишенному такого осознания лучей и вычислений. И сама геометрия перестает быть реальной, когда выходит за пределы опыта к точкам без размера и лучам без толщины. А поскольку всегда существует некий минимальный видимый объект, микроскопы на самом деле не дают улучшения обычного зрения; они показывают нам другой мир, тот, который больше никак не связан с объектами, известными нам посредством осязания. Каждое отдельное чувство предоставляет свои идеи и фрагменты опыта. Наше представление о существовании некоторого объекта, объединяющего все чувства, является всего лишь предрассудком, происходящим из языка, в котором одним общим словом называются обычно встречающиеся вместе фрагменты опыта. Крайний феноменализм Беркли разделяет мир опыта на различные потоки; Беркли принимает метод Локка, но настаивает на последовательности подхода и запрете добавлять какие-либо новые сущности.

То, что Беркли контратаковал науку во имя религии, ясно видно из публикаций, которые во многом опирались на «Опыт новой теории зрения». В подзаголовке к своему «Трактату о принципах человеческого знания»\* (1710) Беркли провозглашает, что предметом данного исследования являются «основания скептицизма, атеизма и безверия», и он объявляет то же самое в заголовке «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом, против скептиков и атеистов»\*\* (1713). Беркли был священником, занимавшим ряд церковных постов и наконец

<sup>25</sup> В сравнении с другими философами Беркли был очень молод в период своей наивысшей творческой активности: в 25 лет он опубликовал главный труд «Трактат о принципах человеческого знания». Сходный случай представляет Шеллинг, ворвавшийся на философскую сцену Германии в возрасте 20 лет. В обоих случаях имел место ранний контакт с центральной сетью в то время, когда быстро менялась структурная ситуация. Контрастом являются Гоббс и Локк, писавшие свои основные труды в преклонном возрасте. Молод или стар, любой пожинает славу, попадая в такие моменты в центральную область.

\* «Трактат о принципах человеческого знания, в котором исследованы главные причины заблуждений и затруднений в науках, а также основания скептицизма, атеизма и безверия».

\*\* «Три разговора между Гиласом и Филонусом, цель которых <разговоров> — для опровержения скептиков и атеистов ясно доказать реальность и совершенство человеческого познания, нетелесную природу души и непосредственное Божественное Провидение, а также разработать метод для того, чтобы сделать науки более простыми, полезными и краткими».



ставшим епископом. Великим планом его жизни было учреждение миссионерского колледжа на Бермудах для обращения населения обеих Америк в англиканство. Беркли критиковал Локка и его последователей, ведущих к деизму, который полемически отождествлял с атеизмом. Беркли отбросил научную доктрину о первичных и вторичных качествах — отправной пункт материалистического исследования со времен Галилея. Для Беркли первичные качества чистой протяженности не существуют; опыт показывает нам ощущения, у которых всегда есть цвет и остальные «вторичные качества». Нет никакого материального мира первичных качеств за пределами качеств, воспринимаемых нами в опыте; представление о первичных качествах появляется только как ошибка, возникающая из-за неверного употребления слов; в своей основе это локковская критика ложных имен, но выведенная далеко за рамки задач самого Локка. Затем Беркли применяет свой чистый феноменализм для доводов в защиту <существования> Бога: в опыте имеется постоянство потому, что Бог всегда присутствует, представляя человеческим умам связанные фрагменты опыта.

Данный антинаучный поворот внутри интеллектуальной сети, в которой до этого преобладали ученые, не был единственным случаем. Главную поддержку Беркли во время разработки последней своей критической позиции оказал Свифт, служивший тогда в Дублине капелланом Главного судьи Ирландии; Свифт представил Беркли дублинскому двору, а затем ввел в лондонский литературный кружок вигов. Как раз в то время Свифт вел борьбу с деистами: в 1711 г. он опубликовал свой сатирический *«Довод против отмены христианства»* в 1713 г. вел ожесточенный спор с Коллинзом [Luce, 1968]. Свифт также делал церковную карьеру; как и Беркли, он учился в Килкенни-колледже («Ирландском Итоне») и в дублинском Тринити-колледже, пытался продвинуться по государственной службе, затем получил церковную должность в Ирландии. Однако ранние сетевые связи Свифта были не с учеными кругами, а с литературными. Свифт был двоюродным братом Драйдена, в 1690-е гг. стал капелланом дипломата сэра Вильяма Темпла, который перенес в Англию раздор между защитниками древней классики (ancients) и приверженцами новых форм (moderns). Изначально это разногласие возникло как литературный спор о достоинствах современной поэзии и драмы в сравнении с классическими образцами; когда в 1688 г. Фонтенель возобновил такого рода дебаты во Франции, он присоединил науку к стану модернистов. Первая публикация Свифта *«Битва книг»* (1704) соответствовала позиции его работодателя и содержала нападки на новых ученых и философов. Эту критическую нишу Свифт никогда не покидал. Столь же яростная сатира обнаруживается и в *«Путешествиях Гулливера»*, написанных в 1726 г. В одной из частей книги представлена битва между сторонниками старого и нового: *(Поход в Лануту*, гл. 9); здесь изображено крушение систем Гассенди и Декарта, а система Ньютона представлена как мода, которую постигнет та же участь. Бэконовский «Дом познания» сатирически показан как собрание далеких от практиче-

ской жизни глупцов, увлеченных сомнительными опытами, в частности по превращению человеческих экскрементов в пищу. Один из таких ученых — слепец, пытающийся смешивать краски с помощью осязания и обоняния; эта шутка прямо заимствована у Беркли и Молино.

Менее яркий и жестокий критик, чем Свифт, Беркли обнаруживает сходную озабоченность по поводу ограничения <притязаний> науки. Числа никогда не обнаруживаются в опыте, они являются всего лишь тенью, отбрасываемой умом [Berkeley, 1709/1925, p. 119]; непосредственные объекты зрения являются мимолетными и изменчивыми, а «измерение их величин», даже если и возможно, то «должно быть тем не менее весьма никчемным и незначительным занятием» [Berkeley, 1709/1925, p. 84]. Беркли критикует флюксии и дифференциальное исчисление Ньютона; бесконечно малые не могут существовать, поскольку они не являются предметами опыта [Robles García, 1991].

Идеалистический ход Беркли должен был быть сделан в структуре интеллектуального поля того времени. Мы можем убедиться в этом, приняв во внимание работы нескольких других британских священников, близких к той же сети и следовавших по сходному пути, хотя их известность оказалась в тени славы Беркли. Джон Норрис (№ 106 на рис. 11.1), бывший стипендиант Оксфорда, стал священником в сельском приходе, переписывался с Генри Мором и Локком и писал религиозные стихи в «метафизическом» стиле. Норрис спорил с Локком, считавшим его реакционером, и критиковал деиста Толанда. В 1701 г. Норрис разработал собственную философию — некую версию окказионализма Мальбранша: Бог всегда присутствует, поддерживая в мире причинность. Сосед Норриса Артур Кольер (№ 119), другой выпускник Оксфорда и сельский священник, в 1713 г. опубликовал свой «*Clavis Universalis*» («Универсальный ключ»), почти совпадающий по своим идеям с трудами Беркли (причем Кольер явно не знал о последних). Кольер заявлял, что восприятие не дает прямого свидетельства тому, что внешний мир существует; на самом же деле, понятие внешнего мира самопротиворечиво, как и представление о бесконечной делимости.

Более известная версия нападок на материализм также возникла в английской научной сети. Сведенборг, сын шведского епископа, посетил Англию примерно в это же время (1710-1713 гг.) и встретился там с астрономами-ньютонианцами (№ 103-104). Вернувшись в Швецию, он стал работать в горном деле, вел исследования в области геологии и других наук. Позже (в течение 1734-1756 гг.) Сведенборг превратил <естественную> науку в теософию, выводя метафизику из теоретической металлургии, а также создавая космологию трех небес и трех преисподних со связями соответствия между уровнями. Царство творения, говорил он, мертво; жизнь имеет лишь видимый характер, будучи неким вложением в материю со стороны вездесущего Бога, который один только жив. Сведенборг соединял те же нити культурного капитала, что и Беркли, — локковский эмпиризм с верховенством христианства; причем оба этих мысли-

теля пришли к новому идеализму. Сведенборг становился догматиком-конструктивистом, рассчитывавшим на массовую поддержку и развивавшим теологию для новой секты.

Беркли открыто обращался к ученым знатокам, с чьими интеллектуальными заблуждениями он хотел сражаться (см. Предисловие к *«Трактату о принципах человеческого познания»*). По сравнению со своими соперниками в данной интеллектуальной нише, Беркли располагался гораздо ближе к центру интеллектуальных сетей и придерживался строгой аргументации, используя основные философские техники <тогдашних учений> для опровержения их самих. Норрис и Кольер были превзойдены; влияние Мальбранша, ограниченное главным образом Францией, угасло вместе с уходом его поколения; Сведенборг оставил область строго аргументированной философской абстракции ради обретения широкой популярности. Беркли прославился в долговременном философском сообществе как образец четкого выделения соответствующей области рассуждений. Борьба вокруг науки превратила эпистемологию в центральную и самостоятельную область философии. Идеалистическая позиция Беркли закрепила одну из крайностей в наборе философских аргументаций и открыла такие проблемы, к которым постоянно возвращаются последующие исследователи.

### Триумф эпистемологии

Беркли и Юм составили два пика движения, посредством которого эмпирицизм невольно содействовал обновлению абстрактной философии. Позиция Беркли обратила научный анализ против самого этого анализа, тем самым образуя область более высоко рефлексивной эпистемологической и метафизической аргументации. Юм кристаллизовал в своих работах противоположную позицию приверженцев нового секуляризма и эмпирицизма, в которой тем не менее обнаружились собственные методологические проблемы, возвращающие в сферу абстрактной философии. Амбиции Юма имели весьма светский характер, что проявилось в его намерении использовать всепроникающий эмпирицизм для построения области гуманитарных наук, и он ожидал еще больших наград от занятия ими, чем от деятельности в области естествознания [Mossner, 1954; Passmore, 1980; Greig, 1932]. Книга I *«Трактата о человеческой природе»* (1739), содержащая судьбоносную для философии критику <понятий> причинности и тождественности «я», во многом является предварительной и лишь закладывает основы науки о человеческом рассудке, или понимании (understanding); отдача <от этого предварительного идейного вложения> представлена в более поздних книгах, содержащих психологию человеческой мотивации, науку о морали (1739—1740 гг.), за которыми должны были последовать наука об эстетическом вкусе и человеческих обществах. Две последние науки в полном объеме так и не появи-

лись, но Юм действительно продолжил разрабатывать теорию экономики (1752) и писать *«Историю Англии»* (1754–1762), включавшую сущность его политических теорий и обеспечившую ему прижизненную славу.

Юм невольно вступает на философскую почву, формулируя в своем программном заявлении основание моральных наук. Он начинает с *принципа* эмпирицизма — «все наши идеи являются копиями наших впечатлений» [*Трактат о человеческой природе*, 76] — и дедуктивным образом выводит отсюда следствия. Юм доводит до чистоты эмпирицистскую тенденцию своих предшественников, не допуская никаких других источников логики или идей, кроме нашего опыта чувственных впечатлений. Он критикует все предшествующие метафизические позиции. Юм не допускает ни материальных субстанций за потоком явлений, ни какой-либо нематериальной субстанции; картезианский дуализм, монизм Спинозы, окказионализм Мальбранша, ньютоновское пространство, абстрактные идеи и первичные качества, отличные от вторичных,— все это рушится под напором юмовской критики. То же самое происходит с достоверностью математики, необходимостью причин, тождественностью «я», а неявным образом и с природой души, и с любым доказательством существования Божества. Основная положительная доктрина Юма — принцип ассоциации впечатлений, с помощью которого человеческий разум строит свои привычные идеи,— сама по себе является скорее философским аргументом, чем результатом эмпирических исследований. В своей программе Юм ставит гуманитарную науку выше естествознания; и действительно, первая становится основанием второго, поскольку «скрепляющим началом вселенной» («the cement of the universe») является скорее психологический закон ассоциации, чем внешне существующая причинность или ни на что не опирающаяся математика [*Abstract*, 32; см.: Passmore, 1980, p. 105].

Почему же кто-то вроде Юма должен был сделать этот шаг? Юм был частью некоего интеллектуального движения — шотландского Просвещения, развивавшегося от Адама Смита к Фергюсону, Миллару и Стюарту. Остальные шотландские авторы разделяли юмовскую программу построения гуманитарных наук и закладывали основы для таких дисциплин, как экономика, социология и археология. Большей частью шотландские авторы занимали ту или иную специализированную эмпирическую область и не располагали ни творческой активностью Юма в философских вопросах, ни характерным для него радикальным скептицизмом; обычно они не разделяли и весьма крайней позиции Юма относительно подчинения естественных наук моральным. Одним важным отличием является то, что Юм стал известен в самом начале движения, написав *«Трактат»* в 1734—1737 гг., причем именно в ранних работах он формулировал свою философию и критику метафизики. У Юма обнаруживается первый проблеск нового открывающегося интеллектуального пространства — самостоятельных моральных наук; он стремился к их обоснованию и оправданию, а эта деятельность уже производится в области общей философской аргументации.

В интеллектуальной сети, представленной на рис. 11.1, Юм в начале своей жизни связан с деистами. Его родственник Генри Хоум (лорд Каме) разрабатывал принципы естественной религии, и Юм надеялся, что лорд Каме представит его Батлеру, только что опубликовавшему свою знаменитую книгу *«Религия естественная и богооткровенная»* (1736). Вдобавок к этому, Юм входит в сеть ученых — последователей Ньютона, у которых Юм учился в Эдинбургском университете; в этом отношении Юм занимает сходную сетевую позицию с Беркли, что служит объяснением имеющегося сходства в их доктринах. Творчество — это не просто ученичество. Юм в важных аспектах порывает с предшественниками; с помощью своего радикального эмпирицизма и скептицизма он подрывал деизм, критиковал ньютоновские понятия и сводил все естествознание к ветви науки о законах разума, которые были для Юма настоящими эквивалентами законам движения Ньютона. Молодой Юм, по-видимому, понимал, что на карту поставлена фундаментальная трансформация философии. Он уехал на три года учиться и сочинять в Ла Флеш — место, где в свое время учился Декарт; там Юм целенаправленно собирал информацию о картезианцах, Мальбранше, Спинозе и Бейле — короче говоря, обо всех значимых тогда философских позициях на континенте. Их Юм также критиковал, стремясь расчистить почву от всех философских соперников своего эмпирицизма<sup>26</sup>.

Рассмотрим теперь динамику интеллектуального мира, лежащую в основе развертывания различных линий рассуждения в позиции Юма. Интеллектуалы шотландского Просвещения были сторонниками религиозной умеренности и все больше смещались к натурализму<sup>27</sup>. Религиозная ситуация того времени благо-

<sup>26</sup> См. *«Письма»* Юма [Greig, 1932, p. 23]. Во Введении к своему *«Трактату о человеческой природе»* Юм представляет себя последователем Локка, Шефтсбери, Батлера и других деистов. Однако в частном письме 1737 г. Юм указывает на <идеи> Декарта, Мальбранша, Бейля и Беркли как ключи к своему *«Трактату»*, нацеливаясь тем самым на более широкую интеллектуальную сферу. Как раз в это время Ньютоново исчисление флюксий критиковалось за слишком смелые предположения относительно бесконечно малых. В 1734 г. в бой вступил Беркли со своей пространной критикой и стал развивать аргументы, обращенные против математики в его *«Новой теории зрения»*. Юм учился в Эдинбургском университете с математиками-ньютонианцами, в число которых, вероятно, входил и Колин Маклорен (№ 122 в ключе к рис. 10.1), расширивший ньютоновские геометрические доказательства, получивший кафедру по рекомендации Ньютона и в 1742 г. направивший ньютонианский ответ Беркли [Kitcher, 1984, p. 232-240; Jesseph, 1993]. Юм подхватил тему критики со стороны Беркли; в начале своего *«Трактата»* Юм уделяет значительное внимание аргументации против бесконечной делимости времени и пространства (т. е. выступает против позиции Маклорена и Ньютона) и в защиту неделимых точек, которые и должны быть предметом опыта, если вообще признавать их существование. Юм критикует геометрию (специальность Маклорена) как науку без особой достоверности, поскольку геометрия должна развиваться посредством индукции из чувственных данных, после чего Юм заключает, что все знание, включая математику, всего лишь вероятностно [Hume, 1739-1740/1969, p. 74-75, 176].

К 1770-80-м гг. они включали Хаттона, чья геология опровергала библейскую хронологию, и лорда Монбоддо с ранними умозрительными размышлениями о происхождении людей от обезьян. Источники по социальной истории Шотландии: [CMH, 1902-1911, vol.6, p. 117; Daiches, Jones, and Jones, 1986; Sher, 1985; Camic, 1983].

приятствовала данной позиции. Шотландская политика была ареной разгоравшейся битвы между крайними фракциями: католическими лоялистами вкупе с королевскими легитимистами в горных областях, где сильными оставались феодальные отношения, и кальвинистами в торговых городах равнинных областей, получившими контроль над государственной церковью. Именно шотландская династия Стюартов пыталась вернуть католицизм в Англию и ускорила наступление Революции 1688 г.\*; Шотландия была также главным центром 'якобитских заговоров, направленных на возвращение трона Стюартам и вылившихся в мятежи 1708 и 1715-1716 гг. Бунты в Эдинбурге 1736-1737 гг. привели в 1745-1746 гг. к попытке завоевания Англии. Якобизм привлекал неудовлетворенных условиями Союза <Шотландии> с Англией, образованного в 1707 г.: противников английской политики в сфере налогов и пошлин, а также лиц, отстраненных от церковных и государственных должностей, назначения на которые теперь делались в Лондоне. В этой ситуации официальная церковь Англии — Епископальная — была одним из обиженных аутсайдеров; в политическом компромиссе, на основе которого был сформирован Союз, данная церковь лишь терпелась в условиях официального упрочения Пресвитерианской церкви. Таким образом, шотландские сторонники Епископальной церкви также были подозрительны как якобитские деятели или сочувствующие якобизму.

Фракция, которой принадлежали Юм, Каме, Адам Смит и другие интеллектуалы шотландского Просвещения, противостояла фанатизму всех указанных выше религиозных партий. Эти шотландские интеллектуалы наиболее тесно были связаны с английской политической властью. Они служили чиновниками в шотландском правительстве под началом Союза: дед Юма был Главным судьей; Каме входил в высшие придворные круги; Адам Смит располагал прекрасными связями в Лондоне; в 1740-е и вновь в 1760-е гг. Юм занимал в Англии военные и дипломатические посты и завершил карьеру в качестве помощника государственного секретаря. У политической фракции, правящей в Шотландии, имелись структурные причины для принятия светского мировоззрения, поскольку ее противниками были все церковные фракции, включая и сторонников Епископальной церкви. Данная ситуация напоминает ситуацию Гоббса, продвигавшего воинствующий материализм в роялистских кругах в период мятежа, движимого религиозными мотивами; однако в Шотландии светская политика была более успешной; дело в том, что после Реставрации и восстановления Епископальной церкви Гоббс лишился своего влияния, тогда как в Шотландии правительство являлось по существу светским и сумело сохранить контроль над религиозными фракциями, каждая из которых представляла собой опасность как потенциальная подрывная сила.

\* Здесь имеется в виду «Славная революция» 1688-1689 гг., результатом которой было изгнание короля-католика Якова II Стюарта и избрание королем Вильгельма Оранского, призванного из Голландии и прекратившего преследования англикан. Якобитские заговоры и якобизм — движения сторонников свергнутого Якова II.

Будучи еще одной иллюстрацией перехода от религиозной патовой ситуации к идеологии умеренности, шотландские интеллектуалы из правящих кругов становились деистами, склонными продвигаться еще дальше вплоть до секуляризма. Открытие социальных наук последовало за соответствующей реорганизацией средств интеллектуального производства. Проблемы теории ценностей традиционно входили в состав церковного учения; анализ социального мира ограничивался, как правило, религиозной легитимацией политической власти или же был лишен устойчивых сетей, поскольку не входил в область контролируемого церковью университетского образования. В Шотландии университеты стали яблоком раздора в политико-религиозной борьбе. В связи с усилением секуляризующегося правительства уже к 1740-м гг. корона <читай: государственное чиновничество, а не церковь> делала большую часть назначений на должности профессоров и преподавателей, по крайней мере в равнинных университетах Эдинбурга и Глазго. Центр тяжести сместился от традиционных теологических предметов к праву, истории и натуральной философии (естествознанию). Такие новаторы, как Смит и Фергюсон, превратили кафедры моральной философии в опорные пункты экономики, политической теории и социологии. К 1740-м гг. выпускники шотландских университетов все больше стремились не к церковным карьерам, а к продвижению по государственной службе [Wuthnow, 1989, p. 254-260]. В то время как университеты Англии и Франции, все еще находившиеся под церковным контролем, погибали, шотландские университеты процветали благодаря появлению новых карьерных путей и интеллектуальных возможностей, открывавшихся для преподавателей этих новых дисциплин. Между 1700 и 1770 гг. число студентов в университетах Эдинбурга и Глазго почти утроилось; в 1770 г. один лишь Эдинбургский университет с его 1 100 студентами был втрое больше Оксфорда и Кембриджа того периода, вместе взятых [Wuthnow, 1989, p. 252; Stone, 1974b, p. 91-92].

28

Юм первым увидел открывавшееся интеллектуальное пространство. Отстраненность Юма от религии вполне соответствовала линии университетской политики, но это был только один ингредиент его позиции. Юм устремился в новую область настолько решительно, насколько был способен, намереваясь добиться славы с помощью построения новых моральных наук. Скептицизм Юма явился побочным продуктом его эмпирицистского принципа, частью культурного капитала, который он мог теперь использовать без уступок основанным на религии понятиям; ниспровержение концепции причинности и <тождественности> «я» оказалось непреднамеренным последствием, по-видимому, смущавшим самого Юма. Для него более ценными представлялись эмпирицистская логика,

<sup>28</sup> Юму было всего около 25 лет, когда в 1730-х гг. он писал свой «Трактат о человеческой природе». Вновь мы видим, что возраст имеет значение только при совпадении с <доступной> структурной возможностью.

правила индукции, принципы привычки и обычая, управляющие человеческим разумом; в своих поздних трудах, после того как было положено начало социальным наукам, Юм устранил критические крайности ранних работ. Скептицизм Юма не принадлежал ни одной из предшествующих традиций: ни античному пирронизму со стремлением к *атараксии* — спокойствию и воздержанию от суждений о чем-либо, ни, конечно же, фидеистскому разрушению рациональности, ни веротерпимому скептицизму Бейля, устанавливавшему равновесие между соперничавшими фанатическими движениями. Юм был эмпирицистом, когда объявлял, что никто никогда искренно не следует скептицизму и что разумение (*reasoning*) не столько «познавательное», сколько «чувственное» [Hume, 1739-1740/1969, p. 179]. Юм был не скептиком, но своего рода «империалистом» от психологии.

Можно было бы ожидать, что с появлением эмпирицизма Юма эпоха философского творчества придет к концу. Современники Юма — энциклопедисты — изгоняли не только метафизику, но постановку любых вопросов, расцениваемых как бесполезные и нерешаемые. На место этих традиционных областей деятельности философов теперь пришли новые дисциплины с ограниченной эмпирической направленностью — естественные науки, история, политика, экономика, психология. Тем не менее пространство чистых проблем, составляющее философию, расширилось, а новая головоломка, заданная Юмом, привлекла внимание нескольких позднейших позиций. В провинциальных шотландских университетах, особенно в центрах пресвитерианского традиционализма, Абердин, Рид, Бетти и Кэмпбелл в качестве ответа предлагали свою философию здравого смысла, подтверждавшую как повседневный опыт, так и традиционные объекты религии. Работая с более богатой смесью ингредиентов из немецких сетей, Кант принял вызов Юма, как если бы основание естественных наук было подорвано и они нуждались в защите против скептического разрушения <идеи> причинности. Обновлению подверглась не только эпистемология, но и метафизика.

Пятью поколениями раньше возникновение наук быстрых открытий преобразовало интеллектуальное пространство. Декарт и его современники, пытаясь заменить философию новой наукой, тем не менее строили свои программные аргументы на почве философии. Сторонники секуляризации, надеясь положить конец религиозному разбору, изгоняли метафизику как остаток теологии, но при этом сами сплетали другую сеть абстрактных вопросов. Данный паттерн повторяется; вновь и вновь попытки уничтожить философию создают некий более высокий уровень, на котором происходит дальнейшее расширение сферы философии.



**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ ПОЛУЧАЮТ КОНТРОЛЬ  
НАД СВОЕЙ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ ОСНОВОЙ:  
НЕМЕЦКАЯ УНИВЕРСИТЕТСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ**

Период с 1765 г. по настоящее время является в институциональном отношении единым целым. Эта непрерывность, может быть, на первый взгляд незаметна; Кант и немецкие идеалисты, как кажется, отстоят на целые эпохи от тематики нашего столетия. Однако идеализм был интеллектуальным двойником академической революции, создания современного университета с центром в сообществе ведущих научных исследования профессоров, и именно эта материальная основа распространила свое господство в интеллектуальной жизни, причем сохраняет его по сию пору. Еще Кант стоял одной ногой в старом мире, а другой — в новом: в старом мире сетей, основанных на покровительстве (патронаже), и в современном исследовательском университете, появившемся отчасти благодаря агитации самого Канта и одновременно с поколением его последователей. Время романтиков и идеалистов как раз и было переходом к нашей современной ситуации. Основанные на университетах интеллектуальные сети существовали и ранее, но никогда они не предоставляли исследователям такую степень самостоятельности в определении собственных путей и такую власть над всеми сферами интеллектуальной жизни. Философские вопросы последних 200 лет были порождены динамикой распространения этой системы.

Академическая революция привела к двум значительным последствиям: одному — внутреннему для философии, и другому — структурному.

Содержание современной философии выстраивалось в борьбе — последовательном ряде столкновений. Организационная битва, вначале произошедшая в Германии, начиналась и в других странах по мере того, как в них реформировались старые религиозные школы, причем в направлениях, заданных в 1810 г. Берлинским университетом. Варианты идеализма появлялись несколькими поколениями позже в Британии, Соединенных Штатах, Италии, Швеции и везде, куда была импортирована немецкая академическая модель. Идеализм стал боевой доктриной первых поколений борцов за секуляризацию, промежуточной стадией при преобразовании теологии и передаче философии в светские руки. Когда ход событий изменился, уже сами религиозные мыслители приспособили идеализм для оборонительной доктрины. В каждом случае новое поколение шло дальше «перевалочного пункта», где останавливались его предшественники, и вступало в

мятежные движения, такие как материализм, позитивизм, а также аналитическое и семантическое направления философии. Происходили обычные расколы, позволявшие заполнить новое пространство внимания согласно закону малых чисел; ведущие движения приобретали соперников, причем некоторые из последних оседали в местах разрыва, создавая свои гибридные учения, такие как витализм и неореализм. Последующие поколения восставали против учителей, вплетая при этом в свою работу темы учителей своих учителей, что давало начало движениям возрождения, таким как неокантианство, неомарксизм, а в наше время — область неоекзистенциалистских и неоиdealистических направлений.

Под этим каскадом соперничающих движений пространство, когда-то занятое религиозными философами, скрепило <ранее разрозненный> строй позиций; это остается верным даже на сегодняшний день, когда борцы за секуляризацию одержали настолько полную победу, что светские мыслители уже приступили к освоению старых религиозно-философских позиций. Религия не отступила перед секуляризаторами без боя: изощренность, выработанная оппонентами воинствующего рационализма и материализма, помогла поставить проблемы и создать мыслительные средства, которые продолжали преобразовывать данное поле даже после того, как религиозные консерваторы были сброшены со своих кресел.

В структурном плане академическая революция разделила старую роль философа как «интеллектуала общего назначения» на множество академических специальностей. Процесс специализации, не окончившийся еще и сегодня, повлиял на содержание интеллектуальной жизни в нескольких отношениях. Наиболее очевидной является кристаллизация предметных областей новых дисциплин, начиная от психологии, социологии и других социальных дисциплин вплоть до естественных наук, гуманитарных наук и литературы, получивших теперь академический статус. Академическая специализация распространяется на все философские темы, как ранние, так и поздние. В тот момент, когда некоторая область отделяется, чтобы овладеть контролем над собственными академическими назначениями, собственными ассоциациями и специализированными изданиями, обычно возникает некая идеология, которая из общих оснований выводит аргументы в пользу разделения. Неистовый материализм, который разразился в Германии в поколении, освобождавшемся от *Naturphilosophie* идеалистов, является примером такой идеологии дисциплинарной независимости наук. Часто такие шаги сопровождаются утверждением, что философия уже свое отжила и должна быть замещена очередным собственным отпрыском.

Тем не менее по-прежнему привлекательной остается интеллектуальная роль «общего назначения», благодаря чему обнаруживаются новые предметные области в самой тематике дисциплинарного вызова. Одним из таких ответных движений явилось неокантианство, разыгравшее карту историцистских методологий, отброшенную академическими историками; другим ответным движением стало появление прагматизма в сердцевине движения по формированию эксперимен-

тальной психологии; в числе остальных были процессы развития как феноменологии, так и логического позитивизма в результате рефлексии над битвой по поводу оснований математики. В каждом случае существование соперничающих дисциплинарных «домов» означало, что индивиды могли перемещаться туда и обратно между этими <организационными> основами, комбинируя темы, заимствованные у каждой стороны (показательным примером является карьера Вильяма Джемса). Отнюдь не опустошая содержание философии, подъем <научных> дисциплин привел к новому способу выработки интеллектуальных инноваций на наиболее общей (т. е. философской) почве. Это одна из причин того, что, несмотря на столь многие заявления об угасании философии, она не исчезала, а, напротив, все больше расцветала.

Я не буду доводить детальный анализ интеллектуального мира до наших дней; я закончу его временем, отстоящим от сегодняшнего на три поколения, а это период философского творчества примерно 1900-1935 гг. Как и в остальной части книги, моей путеводной нитью в лабиринте философских позиций является внутренняя сеть личных отношений, соперничества и цепочек «учитель — ученик», связывающая наиболее влиятельных философов. В этом сетевом анализе появляются новые проблемы по мере того, как мы приближаемся к настоящему времени. Ранее методологическая проблема заключалась в слишком малом количестве информации о жизни и личных контактах философов. Начиная с 1700-х гг. появляется и нарастает обилие документов, что порождает противоположный тип проблем, связанных с процедурами исследования. Сети, на которых основан мой анализ, состоят из связей не между какими-либо лицами вообще, но между теми, кто был достаточно влиятелен, чтобы о нем помнили будущие поколения. Различие между второстепенными и первостепенными фигурами определено именно этой чертой. Мы уже видели, что второстепенные философы (например, в танском Китае или эллинистической Греции) часто были знамениты в свое время, но позже их слава угасла до такой степени, что помнили лишь имя и краткое обозначение доктрины.

Ближе к сегодняшнему дню мы теряем способность определять, кто именно получит устойчивое влияние этого типа. Почти нет сомнений, что Кант имеет долговременную значимость. Но можем ли мы сказать то же самое о Бергсоне, или Расселе, или Сартре? Являются ли Ницше или Уайтхед фигурами с прочным влиянием? Существуют эмпирические основания, которые позволяют мне предположить, что многие из великих имен в нашей недавней истории идей угаснут в течение последующих столетий. В гл. 2 мы обнаружили, что среди 36 поколений в Греции и 63 поколений в Китае было в среднем от 0,4 до 0,8 философа первого ранга и от 1,0 до 1,9 философа второго ранга на каждое поколение. Даже в периоды пиков творчества максимумы составляют приблизительно два первостепенных философа и от трех до пяти второстепенных философов в каждом поколении. Сходные уровни обнаружены в Европе периода Средневековья и далее в

1700-х гг., даже до середины 1800-х гг. Однако для ранних 1900-х гг., используя тот же критерий величины текста, посвященного философам в стандартных обзорах истории философии, я обнаружил около восьми кандидатов на ранг первостепенного философа<sup>1</sup>.

Мы лишены такой перспективы даже в период 1935-1965 гг. — в поколении, предшествующем нашему. Рассмотрим суждения историков <философии> периода около 1890-1910 гг. (причем среди них были вполне активные в собственной профессии философы, такие как Виндельбанд или Ройс) относительно мыслителей середины века, т. е. составлявших их непосредственное прошлое. Для многих из таких историков возвышающейся над всеми фигурой был Лотце, который по современным критериям является в лучшем случае второстепенным (см., например: [Merz, 1904-1912]). Ройс в книге *«Дух современной философии»* [Royce, 1892] пишет, что в философии до сих пор задает тон идеализм, и это является, разумеется, пристрастным суждением активного участника событий. Другими лицами, которые производили весьма сильное впечатление на своих

<sup>1</sup> Сюда входят Бергсон, Дьюи, Мур, Рассел, Витгенштейн, Карнап, Гуссерль и Хайдеггер; по меньшей мере 12 философов претендуют на статус второстепенных: Кроне, Шлик, Мейнонг, Шелер, Кассирер, Риккерт, Мак-Таггарт, Уайтхед, Александер, Сантаяна, Дж. Г. Мид и К. И. Льюис. См. источники в примеч. 1 и 3 к гл. 10. Сравнивая рис. 10.1 и 11.1, мы видим, что число выдающихся философов Европы в любом поколении никогда не превышает трех — паттерн, соответствующий ситуации в средневековом христианстве, исламе, Индии, Китае и Греции. Согласно моему стандартному методу ранжирования на основе доли внимания, уделенной в обширных компендиумах по истории философии, для 1865-1900 гг. число первостепенных философов равно пяти (Пирс, Джемс, Фреге, Брэдли и Ницше). На уровне второстепенных философов рассчитанное количество возрастает до 12 в 1835-1865 гг., уменьшается до 9 в 1865-1900 гг. и вновь возрастает до 12 в 1900-1935 гг. Эти числа столь же велики или превышают количество первостепенных и второстепенных философов в самых активных поколениях во всей прошлой истории — в поколении 335-330 гг. до н. э. в Греции, когда было 8 второстепенных, а также в поколении 1265-1300 гг. в средневековом христианстве, когда их было 9. Получается, что мы постепенно теряем перспективу начиная с пятого поколения перед нашим собственным, т. е. с поколения 1835-1865 гг., и почти несомненно — с поколения 1865-1900 гг. В течение нескольких будущих поколений какие-то из этих выдающихся фигур понизятся до уровня второстепенного исторического влияния, а некоторые второстепенные — до уровня третьестепенных.

В отличие от предыдущих сетевых схем книги, в схемах гл. 12-14 каждый философ обозначен именем без различия рангов через шрифт и заглавные буквы, а также не использованы номера. Для удобства далее следует перечень европейских философов, ранжированных как первостепенные (заглавными буквами) и второстепенные в каждом поколении:

1600: БЭКОН, Суарес, Кампанелла, Черберри, Бёме, Гроций; 1635: ДЕКАРТ, ГОББС, Мор, Кедворт, Арно, Мерсенн, Гассенди, Паскаль; 1665: СПИНОЗА, ЛЕЙБНИЦ, ЛОКК, Мальбранш, Бейль, Томазий; 1700: БЕРКЛИ, Шефтсбери, Хетчесон (Хатчесон), Вольф, Вико; 1735: ЮМ, РУССО, Вольтер, Монтескье, Гольбах, Дидро, Д'Аламбер, Кондильяк, Батлер, Адам Смит, Рид; 1765: КАНТ, ФИХТЕ, Гаман, Лессинг, Гердер, Якоби, Шиллер, Палей, Бентам, Кондорсе; 1800: ШЕЛЛИНГ, ГЕГЕЛЬ, ШОПЕНГАУЭР, Шлейермахер, Гербарт, Мен де Биран, Кузен, Сен-Симон; 1835: ДЖ. С. МИЛЛЬ, Спенсер, Гексли, Ньюмен, Кьеркегор, Эмерсон, Конт, Ренувье, Маркс, Энгельс, Лотце, Фехнер, Буль; 1865: ПИРС, ДЖЕМС, БРЭДЛИ, НИЦШЕ, ФРЕГЕ, Грин, Бозанкет, Ройс, Вундт, Мах, Brentano, Дильтей, Эдуард фон Гартман, Герман Коген.

современников, были Джеймс Мартино [Merz, 1904-1912/1965, vol.4, p. 376], Клиффорд и сэр Вильям Гамильтон, а также такие неистовые борцы, как Д. Ф. Штраус, Бюхнер и Бокль. Конечно, при столь переменчивом соперничестве между смежными поколениями неудивительно, что мыслители, которым предстоит сохранить влияние на протяжении длительного времени, обязательно проходят сквозь «воронку», посредством которой, как минимум через одно или два поколения, устанавливаются более или менее стабильные репутации. Репутация Гегеля была крайне низка в середине 1850-х гг., накануне волны неогегельянских возрождений. Даже философия Канта, чья слава, установившись в конце 1780-х гг., никогда существенно не спадала, рассматривалась его непосредственными последователями как нечто устаревшее<sup>2</sup>. Репутация Аристотеля, как и Мэн-цзы, значительно падала в течение нескольких последующих поколений и вырастала до громадных высот только по истечении очень длительного времени; Дарвин был близок к исключению из числа авторитетов в своей профессии около 1910 г., а репутация его была восстановлена только в 1930-х гг. [Degler, 1991].

Это не означает, что у каждого, чья репутация падает после смерти, авторитет будет позже восстановлен; закон малых чисел делает достаточно очевидным тот факт, что большинство крупных имен начала XX в. угаснут и станут второстепенными в XXI в. и позже. Нам важно дисциплинировать себя и не превращать наше исследование в игру по определению того, «кто выживет из героических личностей». Тема моей социологической аргументации заключается в том, что творчество — это не одномоментное событие, но процесс, простирающийся за пределы жизни людей, в деятельности которых оно себя проявляет, причем во всех направлениях — назад, в стороны и вперед от индивидов, чьи имена являются тотемическими эмблемами, выставленными их сетями. Межпоколенные сети, разделяющие пространство внимания, — вот что делает интеллектуальную историю во всех отношениях. Творчество мыслителей нашего собственного столетия <XX в.> в буквальном смысле еще не полностью создано.

Было бы более безопасно завершить мой анализ периодом, близким к 1865 г. Тем не менее я продолжаю его на два поколения вперед даже при том, что они окутаны дымкой пристрастности. Период 1930-х гг. (с несколько большей продолжительностью для того же набора персонажей) как раз сейчас начинает открываться для спокойного взгляда. Венский кружок и экзистенциалисты, погруженные в полемику как в свое время, так и в непосредственно последующих десятилетиях, становятся предметами исторического исследования; осадок выпадает на дно, только когда проходит поток. Социологические структуры интеллектуалов начала 1900-х гг. представляют собой достаточно знакомую картину:

<sup>2</sup> До 1870-х гг. в англоязычной философии канонические репутации Беркли и Юма еще не были установлены; до этого времени большей известностью пользовались Рид и Дюгальд Стюарт [Kaufmann, 1966, p. 277-278; Kuklick, 1984].

философы продолжают группироваться в соперничающие кружки, разделять пространство внимания согласно закону малых чисел; значительные фигуры соединяются в «гроздь», что мы видели в Китае и Греции; межпоколенные цепочки учителей и учеников ведут через Фреге и Рассела к Витгенштейну, и от Венского кружка к Куайну (который также является наследником Ройса через К. И. Льюиса), или от Гуссерля к Хайдеггеру и Маркузе. Какой бы ни была будущая историческая значительность названных фигур, эти цепочки, принадлежащие центру пространства внимания, уже существуют. И поэтому моя заключительная глава завершится в тумане времени, близкого к настоящему, даже при том, что сеть, которая сейчас выявляется, приобретает на средней дистанции знакомые контуры.

### Немецкое идеалистическое движение

При ретроспективном взгляде все представляется вполне известным. Появление немецкого идеализма не удивляет нас, потому что мы знаем, что это произошло. Но в перспективном взгляде из 1765 г. то, что затем последовало, могло быть воспринято лишь с громадным удивлением. Тематами Просвещения были смерть философии и замена последней эмпирическими науками, прежде всего смерть философской спекуляции и всего того в ней, что хоть как-то отдавало религией и признанием сверхъестественного. Однако последующему поколению предстояло совершить одно из самых мощных излияний философского творчества в мировой истории, более того, в форме наиболее сильных из когда-либо имевшихся притязаний идеализма. Можно с уверенностью сказать, что Кант, открывший путь этой взрывной волне, не был абсолютно беспрецедентной фигурой, поскольку он продолжал темы Просвещения в пользу науки и против теологии; однако его радикальные средства вскоре были взяты на вооружение движением, которое, вместо того чтобы разрушать спекулятивную философию, круто и решительно расширило ее притязания.

Как мы можем объяснить этот поворот в тенденциях самосознания того времени? Назвать его романтической реакцией было бы голословным утверждением, тут мы опять можем оказаться крепки задним умом. Идеалистическая революция дает особенно ясный пример действия трех слоев причинных основ для социального производства идей. Мы рассматриваем, во-первых, как обычно, группировку (clustering) идей и социальных сетей, включающих тех мыслителей, которые эти идеи производят; во-вторых, меняющиеся материальные основы интеллектуального производства, которые как бы опоясывали и подпирали Идеалистическое движение; и в-третьих, окружающий политико-экономический контекст, который приводил к этим организационным изменениям. В общем направлении «изнутри вовне» мы проанализируем поток идеалистических философских

направлений от Кенигсберга через Йену и Веймар к Берлину, источником которого была плотная сеть творческих мыслителей; затем окружавшие эту сеть кризис и реформу немецкой университетской системы; и наиболее удаленный от центра слой — Французскую революцию и наполеоновские войны, которые привели к расколу религиозного и политического руководства государств северной Германии и открыли путь реформам.

Один слой не сводится к другому; менее всего содержание философии сводится к отдаленным <по слоям причинности> материальным и политическим условиям. Интеллектуалы маневрируют внутри собственного пространства внимания, преобразуя наличные орудия из прошлых и настоящих коллизий и контраверз, присущих их собственной сфере, при этом активизируя свою деятельность благодаря структурным возможностям, открывающимся в материальном и политическом мире, который окружает этих интеллектуалов. Подобно оси, проходящей сквозь множество концентрических кругов, Кант и Фихте являются интеллектуальными революционерами в той же мере, в какой они являются и сетевыми звездами; опять же они — и главные движители в борьбе за реформу университетов в пользу философских факультетов; и вновь именно они сформулировали немецкий идеологический ответ на Французскую революцию. Идейные ингредиенты попадали вовнутрь из каждого окружающего слоя, но стержневым процессом, превратившим их в философию, является продолжающаяся борьба в интеллектуальном пространстве.

### *Сеть и ее конфликты*

Немецкий идеализм Начался с Кантовой *«Критики чистого разума»*, опубликованной в 1781 г., а уже к концу десятилетия произошел прорыв, превративший идеализм в обширное движение, продолжавшееся до 1820-х гг. Чтобы понять, почему это направление должно было появиться таким образом, нам следует начать с более раннего времени, с доидеалистической сети, из которой появился сам Кант. Творческие сети порождают последующее творчество, а пересечение таких сетей поднимает его уровень. Почему подобная сеть должна была появиться в Кенигсберге, на Балтике, в 300 милях к востоку от Берлина? Произошло это отчасти потому, что в Кенигсберге находился традиционный университет, то была исконная территория Восточной Пруссии (хотя в результате завоевания был присоединен также Галле, находящийся в центральной Германии); Кенигсберг получал преимущества от особых связей с новой столицей, оставаясь местом коронации прусских королей. И опять же, почему тогда творческие сети должны были поддерживаться в Берлине, еще к 1800 г. остававшимся непривлекательным гарнизонным городком на восточных равнинах, улицы которого заматало песком [Safranski, 1989, p. 121]? Дело в том, что при правлении Фридриха Великого Пруссия была расширявшейся геополитической силой в Северной Ев-

ропе. В подражание культурному величию своих французских противников, Фридрих выписал академиков из Парижа, вместе со знаменитыми инакомыслящими (и поэтому нуждавшимися в патронаже), такими как Вольтер и Ламетри. Соединив такую политику с антиклерикализмом Фридриха, отчасти связанным с его установкой на построение сильного государства за счет подчинения церкви, можно увидеть жаждущую культуры и завоеваний окраинную державу, которая быстро становится магнитом для интеллектуалов Просвещения. Согласно социологической теории, в наружном причинном слое геополитические и экономические подъем и падение государств ведут к перемещению ресурсов, расширяя материальную основу для одних интеллектуальных сетей за счет других. Сети перегруппировываются; при этом появляются новые философские позиции.

Кант и его современники росли в ситуации, когда карьерные возможности расширялись для тех, кто производит культуру, и только в том случае, если они по-спартански дисциплинированы и настроены на конкуренцию. В связи с введением в Пруссии постоянной армии из призывников впервые появилось обязательное начальное школьное образование, что пришло к дальнейшему развитию и расширению образования на всех уровнях. Рост образованной и антиклерикально настроенной бюрократии способствовал развитию издательской индустрии; к 1760-м гг. в Берлине уже сформирован свой интеллектуальный круг вне Академии наук, включавший издателей и авторов, таких как К. Ф. Николаи и Моисей Мендельсон (см. рис. 12.1). Происходившее в Пруссии стало образцом для многих *Kleinstaaterei* — немецких малых государств. Геополитическая раздробленность центральной и западной Германии делала для меньших государств победу в конкурентной борьбе на новых культурных рынках литературных изданий своеобразной заменой военной славы. Эта структура сделала возможными не только интеллектуальные достижения Берлина и Кенигсберга, но и культуру Веймара. Существовали также центры религиозной реакции, как Бавария (и на короткий период сама Пруссия), и контрдвижения пиетистского анти-Просвещения среди северогерманского населения, но конкуренция множественных центров, вовлеченных в такие конфликты, скорее давала энергию и порождала энтузиазм относительно интеллектуальных вопросов, чем удушала их посредством установления жесткой ортодоксии.

В 1760-70-х гг. немецкое мышление было ответвлением французской тематики; просветительский деизм восставал против религиозного традиционализма, а фокус внимания смещался к новейшему конфликту: Просвещение против сентиментализма. Последний также был образцом, заимствованным из центра внимания во французском пространстве и впервые использованным Руссо. Поскольку интеллектуальный мир живет оппозициями и разделением господствующего пространства внимания, рационалисты создали место для антирационалистов, причем эти оппоненты жили в симбиотическом альянсе, суть которого состояла во внимании, которое они друг другу уделяли. Если Руссо был тепло принят в



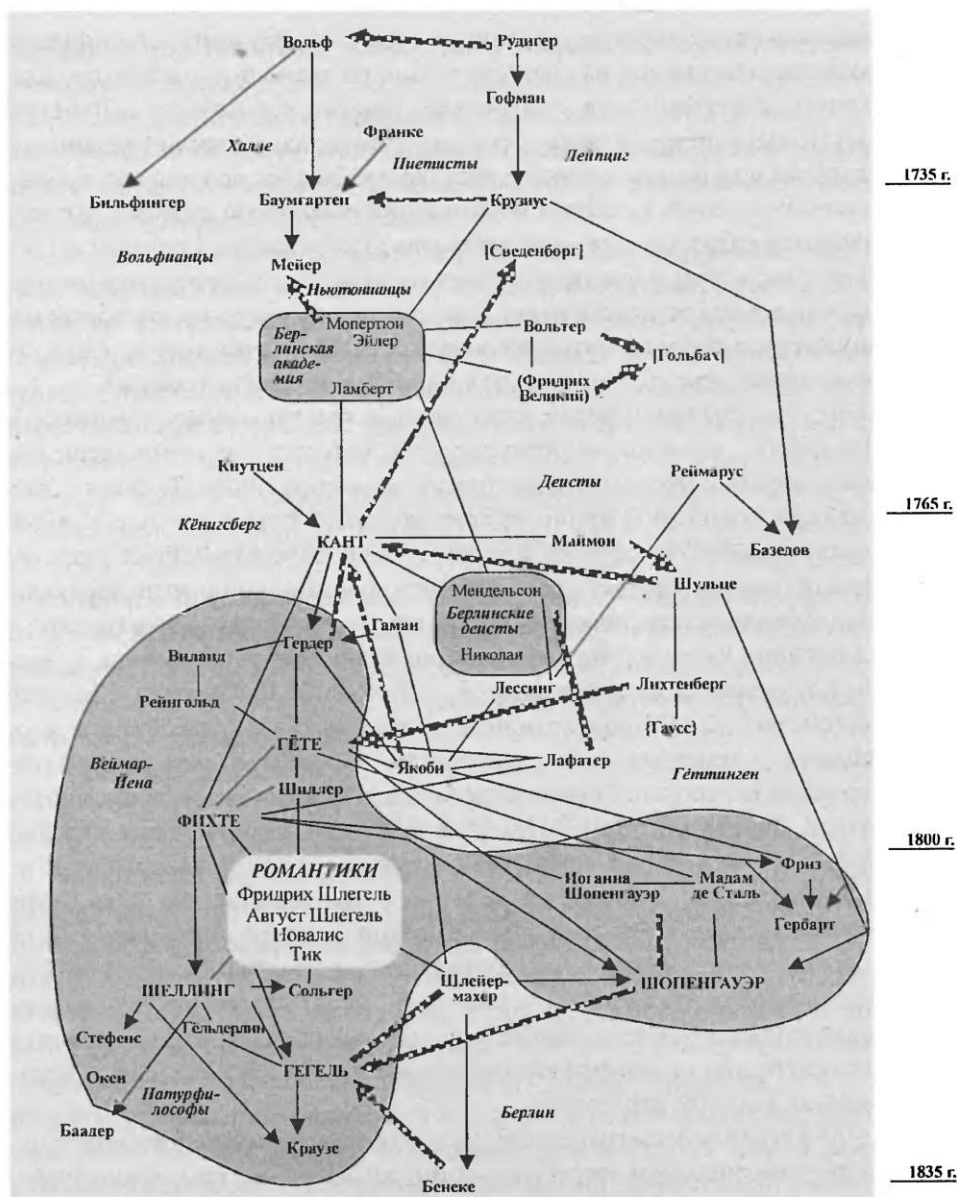


Рис. 12.1. Немецкая сеть, 1735–1835 гг.: Берлин — Кенигсберг и Йена — Веймар

— = личное знакомство  
 - - - = направление критики

—> = связь «учитель — ученик»  
 - - -> = конфликтная связь

ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Строчные = второстепенный или третьестепенный философ

{ } = ученый-естественник или математик

( ) = нефилософ

[ ] = вне Германии

Германии, это не должно тавтологически объясняться его «влиянием» или его «гениальностью»; скорее, его сентиментализм хорошо соответствовал ситуации, как раз способствовавшей указанной оппозиции. Большинство северных германских государств пошло гораздо дальше в деклерикализации, чем Франция, причем духовенство превращалось в агентов светского государства; это высвобождало религиозные потребности населения для частного рынка эмоциональных и моральных символов. Если одной из характеристик современности является разгосударствление религии и сопутствующее установление светского управления школьной системой, то северная Германия совершала этот переход к современной культуре фактически раньше, чем любое иное общество. Неудивительно, что мы находим в Германии первое значительное выражение интеллектуальной позиции, противостоящей современности,— движение *Sturm und Drang* («Буря и натиск») в 1770-х гг.

Каким же образом тогда эта сеть академиков Просвещения, деистов и популярных сентименталистов достигала той точки, в которой мог родиться немецкий идеализм? В 1750-х гг. Кант был человеком среднего возраста, продуктом Кенигсбергского университета, представлявшим научные труды на конкурсы в Берлинскую академию и переписывавшимся с математиками, такими как Ламберт. Гораздо более знаменитым кенигсбергером был Гаман, известный как «северный чародей» благодаря своей книге 1760 г. *«Die Magie aus Morgenlande»* («Магия Востока»), объяснявшей символические смыслы астрономических наблюдений. Здесь происходило структурное соперничество, поскольку Кант несколько раньше отметил свою научную теорию неба (1755 г.); в 1766 г. он вернулся к этой теме в атаке на мистицизм Сведенборга в работе *«Мечты духовидца»*. Как раз в тот период, в начале 1760-х гг., начал учебу Гердер, причем он познакомился и с Кантом, и с Гаманом — еще один пример структуры сетевых связей, установленных между интеллектуалами накануне периода творчества, которое приведет их к славе. В 1767 г., повернув свою излюбленную тему эстетики в новом направлении, Гердер утверждал, что самая истинная поэзия — это поэзия народная; в 1772 г. он получил премию Берлинской академии за свою теорию происхождения языка. Гердер стал замечен раньше своего собственного учителя и подготовил путь для того движения, которое сделает имя Канта величайшим.

Теперь кенигсбергская сеть начинает втягиваться в центральную сеть немецкой интеллектуальной жизни. В 1769 г. Гердер встретил путешествующего 20-летнего Гете, причем им обоим оставалось лишь несколько лет до прихода славы. Когда Гете поехал в 1775 г. в Веймар в качестве придворного чиновника, его первым шагом на пути к созданию литературного кружка было найти должность для Гердера. В немецкой литературе Гете стал звездой величайшей яркости и, как случается со всеми фигурами такого рода, его репутация настолько ослепляет нас своим светом, что затрудняет понимание того, как именно он стал таковым. Жизнь Гете хорошо согласуется с моделью, в соответствии с которой сети

являются главными движущими началами, а индивиды наполняются творческой энергией в той мере, в какой их позиция остается центральной при реорганизации сетей вокруг них.

С самого начала Гете был весьма активным и общительным искателем других интеллектуалов, как среди блестящих подающих надежды молодых людей, так и среди уже состоявшихся имен. Через несколько лет после встречи с Гердером Гете задал импульс движению *Sturm und Drang* своей драмой «*Гец фон Берлихинген*» о мятежном средневековом рыцаре; за этим быстро последовал роман 1774 г. «*Страдания молодого Вертера*», который вызвал культ романтического самоубийства как протеста против неразделенной любви и социальных условностей. Гете проявил чудеса творческого долголетия и виртуозного мастерства широкого спектра, поскольку его творения отражали моды его окружения, причем в каждой фазе распространения культурного движения. Драма Шиллера «*Разбойники*» (1781), прославлявшая революцию, имела скандальный успех. После вступления Шиллера в Веймарский кружок в 1788 г. они с Гете стали друзьями и сотрудничали в издании журнала, творчески подгоняя друг друга. Шиллер сочинял свои квазишекспировские исторические пьесы, тогда как Гете писал трагедии и исторические драмы, создал основную часть «*Фауста*», включая в эту работу темы Спинозианского пантеизма, заимствованные у одного из крыльев Идеалистического движения. Когда-то кружок романтиков популяризировал переводы Шекспира и Сервантеса, других зарубежных классиков и стал выдавать собственные исторические романы, Гете повернулся к роману воспитания (*Bildungsroman*) и написал «*Вильгельма Мейстера*». В 1810 г., в период взлета движения *Naturphilosophie*, Гете опубликовал свою «*Теорию цвета*» — попытку преодолеть механистически-математическую ньютоновскую оптику средствами качественной, даже анимистской теории «действия и испытывания света» [Safranski, 1989, р. 178-184]. Гете, разумеется, не был просто имитатором; он творил, используя конфликты и оппозиции в турбулентном пространстве внимания, наполненном энергией тогдашнего энтузиазма, но при этом Гете превращал данную материю в свою собственную.

Гете был центром сетевых контактов, что доставляло ему весь культурный капитал, причем как раз в момент появления последнего. В большой степени это происходило именно так, поскольку Гете был основным движущим началом в собирании творческих интеллектуальных кружков. Обычно в таких группах есть и интеллектуальный лидер, чья работа придает группе популярность, и организационный лидер, который обеспечивает материальные условия для работы ее членов [Mullins, 1973]. Гете сам исполнил обе эти роли. Герцогский двор в Веймаре с близлежащим Иенским университетом стали тем магнитом в пространстве внимания, к которому творческая энергия Гете привлекала новых участников; для многих из них Гете нашел и обеспечил материальную основу (так, Гердер получил синекуру в виде должности государственного руководителя клира, а

Шиллер — место профессора истории). Это, в свою очередь, вело к новым резонансам, порождая творчество далеко за пределами интересов самого Гете, а иногда даже в оппозицию ему самому. Старый студенческий друг Гете Виланд, с которого началась волна немецких переводов Шекспира, переехал в Веймар и стал издавать там популярный литературный журнал *«Teutscher Mercur»* («Немецкий Меркурий»); в результате публикации в этом журнале в 1786-1787 гг. статей йенского профессора Рейнгольда впервые стала знаменитой работа Канта. В Йенском университете начали преподавать кантианскую философию и был основан журнал для обнародования кантианской точки зрения. К 1790-м гг. Йена и Веймар стали своего рода рассадником соперничавших групп, причем у каждой был свой журнал: *«Die Horen»* («Оры») Гете и Шиллера, *«Athenaeum»* («Атенеум») кружка романтиков, а немного позднее — *«Kritisches Journal der Philosophie»* («Критический журнал философии»).

Йена и Веймар, конечно, не были единственными городами в Германии, где существовали салоны и журналы. Центр здесь утвердился в ходе процесса, достаточно общего в сетевой теории творчества. Наивысший уровень творчества детерминирован неким интенсивным фокусом внимания. Одна часть сети, первоначально довольно рассредоточенная, подхватывает огонь у конкретного творческого движения, часто это бывает знаменитое противоречие — контраверза. Преимущество сделавших первый шаг приводит к росту малых начинаний; кружок вырастает, опережая другие кружки, привлекает внимание и рекрутирует новичков, локально сосредоточивая эмоциональную энергию и завоевывая репутацию во всем окружении. Преимущество первого шага позволяет пройти точку критической массы; то, что когда-то было одним локальным кружком среди других, теперь купается в славе, заслоняющей остальных<sup>3</sup>. С большого расстояния мы видим только Канта, Гете, Фихте, Шеллинга и Гегеля. При ближайшем же рассмотрении сети, как бы расталкивающие друг друга в борьбе за место в пространстве внимания, оказываются плотно и тесно заполненными.

Идеалистическое движение кристаллизовалось из сетей всей Германии. Два ранних контакта Гете произошли как раз в точках напряжения противоречий, вызвавших бурю. Первый инцидент был вызван Лафатером, пастором из Цюриха. В 1769 г. Лафатер сделал вызов Моисею Мендельсону, предложив ему показать ложность христианской веры или обратиться в христианство; Мендельсон вызвал сенсацию, ответив, что иудаизм сам по себе является религией разума. Здесь мы видим Лафатера еще в начале его карьеры (слава его выросла между 1768 и 1778 гг. после публикаций, возвещавших вдохновенный мистицизм, равно как и новую науку физиогномики и предсказания судьбы) буквально «впрыгивающим» в сферу публичного внимания благодаря созданию контраверзы с уже

<sup>3</sup> В этом отношении интеллектуальные движения сходны с другими социальными движениями [Marwell and Oliver, 1993].

знаменитым противником; дело в том, что Мендельсон был лидером известных эссеистов в Берлине еще с 1750-х гг., выигрывавшим премии Берлинской академии, а также защитником терпимости и разделения церкви и государства. Инцидент 1769 г. создал центр внимания из расхождения рационалистических деистов и сентименталистов. Вскоре после этого Гете дал импульс последним, положив начало движению *Sturm und Drang*.

Литературная сеть, гораздо больше, чем философская, сосредоточенная в университетах, была космополитическим каналом для установления быстрых контактов, распространения энтузиазма и завоевания славы. Взлет кантианской философии совершился, когда она была усвоена основной литературной сетью; первые крупные волны философского внимания направлялись не на Канта, а на Якоби, который использовал литературную сеть для рекламирования Спинозы.

*Спор о Спинозе (Spinozastreit),  
или полемика относительно пантеизма 1785 г.*

Вторая вспышка <внимания> связана с Якоби. Он принадлежит к той же сети: лично знакомый с Лафатером, друг Гете еще со времен семейных связей, когда они в 1770-х гг. оба были молодыми поэтами, Якоби вошел в интеллектуальный мир, как бы держась за фалды гетевского фрака. Его карьера чиновного юриста в Дюссельдорфе на нижнем Рейне немногим отличалась от способа, каким зарабатывал средства к существованию сам Гете. Якоби не добился литературного успеха, но с яростным упорством продолжал выращивать интеллектуальную сеть как на стороне деистов, так и на стороне их оппонентов.

Якоби вошел в доверие к Лессингу, знаменитому с 1760-х гг. своей эстетической критикой и драмами, превозносившими рациональную основу всех религий, в том числе иудаизма и христианства. После смерти Лессинга в 1781 г. Якоби вызвал скандал, опубликовав письма Лессинга к Моисею Мендельсону и объявив, что Лессинг был спинозианцем. Это был 1785 год — после публикации Кантовой «Критики» прошло четыре года, но Кант еще не прославился. В беспрерывные раздоры в письмах, памфлетах, в главных литературных журналах были втянуты не только Мендельсон и берлинские деисты, но также Гете, Гердер и Гаман, т. е. вся группа тогдашних знаменитостей.

Якоби не только открыто поддержал философию Спинозы, но объявил монистический детерминизм последнего единственно рационально приемлемой

<sup>4</sup> В своих путешествиях 1774 г. Гете разыскивал Лафатера; и именно во время их совместной поездки вниз по Рейну, когда Гете был окрылен славой как автор недавно опубликованного «Вертера», оба они впервые встретились с Якоби. Обычай путешественников того времени состоял в нанесении визитов знаменитостям, и наоборот — именитые путешественники на протяжении своего пути приветствовались теми, кто стремился к литературной славе. Данный паттерн повторяется по всей биографии Гете [Noethe, 1811-1832/1974].

философской позицией, вместе с тем отвергая ее как несовместимую с христианской верой. Якоби, таким образом, получал известность, входя в фокус интеллектуального внимания, но не беря на себя бремя ответственности за нарушение принятых установлений. Ранее, в 1770 г., Якоби использовал свое знание идей Спинозы для того, чтобы произвести впечатление на только что ставшего знаменитым Гете, который рассматривал Якоби как проводника в ходе своих поисков подходящей философии природы и духа. Уже в 1784 г., как раз перед атакой на философию Спинозы, Якоби обсуждал в Веймаре с Гете и Гердером ее значительность. Тогда же, когда Якоби стал центром бурных нападков на новую философию и в своем новом маневре втянул в битву не склонного к полемике Канта, Якоби продолжал вести вкрадчивую переписку с весьма спинозиански настроенным Гете; в конечном счете, благодаря обихаживанию Гамана, Якоби подружился с самим Кантом [Zammito, 1992, p. 230-237]. Якоби оставляет сильное впечатление как человек, желающий больше всего быть в центре интеллектуального действия, чем бы это ни грозило с точки зрения последовательности личной позиции.

Слава Спинозы как философа начинается именно с этого момента. Он был своего рода подпольной фигурой в течение всего столетия, известным только карикатурным портретом в *«Словаре»* Бейля, причем больше как еретик, склоняемый в спорах между деистами и ортодоксальными христианами. После вторжения Якоби философия Спинозы превратилась в главное соперничающее учение для идеализма, так как многие идеалисты использовали ее в качестве догматической жертвы для развиваемого ими учения о свободе. Спиноза и Кант, «догматическая» детерминистская метафизическая система против «критического» субъективизма, стали двумя полюсами немецкой философии. Ранее считавшийся атеистом Спиноза был воскрешен в либеральном религиозном контексте 1780-х гг. как возможный компромисс между рационалистическим материализмом и религией. В результате этого хода Якоби стал главным соперником Канта в борьбе за внимание философской публики.

Благодаря Якоби были возведены новые архитектурные опоры для философского состязания. Якоби делал Спинозу интеллектуально респектабельным, уже не маргинальной фигурой, но воплощением систематической рациональной метафизики, и одновременно использовал еретическую репутацию Спинозы для дискредитации всего проекта главной линии философии. Именно Якоби нанес сильный контрудар, направленный против новой философии Канта. Поскольку интеллектуальные конфликты вызывают внимание, Якоби, соединяя Канта с популярными в то время вопросами религии и антирелигии, также помогал Канту стать знаменитым. Эта контраверза гарантировала, что критическая позиция Канта, ограничивающая философию негативной задачей разрушения претензий со стороны метафизики, не будет по-настоящему стабильной. Последователи Канта должны были бы иметь дело с противоположной ему позицией Спинозы,

одновременно преследуя политические интересы освобождения от религиозного догматизма и отвечая романтическим чаяниям слияния с природой<sup>5</sup>.

Если Кант — это один стержень появления <классического немецкого> идеализма, то Якоби — это противостоящий ему стержень. Одновременно с развитием кантианства и идеализма разворачивается и оппозиция им как часть целостного поля конфликтных сил. Якоби написал первое критическое сочинение, направленное против Канта, в 1787 г., почти одновременно с первым широким признанием работы самого Канта. Используя в качестве орудия свою книгу *«Давид Юм о вере»*, Якоби теперь превозносил юмовскую критику причинности и заявлял, что Кант не смог показать, как может быть применена причинность к вещи в себе. Юм отнюдь не считался знаменитым философом до этого времени, но теперь и Кант, и его самозванный соперник декларировали, что вся философия должна ответить на загадку Юма. Здесь можно увидеть, почему Якоби в конечном счете проиграл свою битву с Кантом. Тактика Якоби состояла в возрождении старого, недоиспользованного философского вооружения. Якоби, выдвинувший Спинозу и Юма в центр интеллектуальных оппозиций, несет ответственность за создание репутаций этих двух интеллектуальных гигантов. Ценой, заплаченной за это Якоби, стала его собственная независимая репутация, поскольку он играл роль того, кто оживляет на сцене другие фигуры. Решение самим Якоби проблемы вещи в себе состояло просто в объявлении ее предметом таинственной веры, наряду с другими элементами религии. Якоби, как ключевой оппонент, был такой же центральной фигурой, как и Кант. Сети старшего поколения трансформировались в новые интеллектуальные напряжения именно вокруг этих двух полюсов сосредоточения энергии.

### *Распространение идеалистической сети*

«Критика чистого разума» Канта, впервые появившись в 1781 г., не привлекла большого внимания, что заставило его неоднократно (с публикацией новых версий в 1783 и 1785 гг.) переформулировать доктрину, излагать ее во все

<sup>5</sup> Гердер, имевший друзей по обе стороны данной сети, воспринял известность Якоби как указание на то, чтобы самому стать пылким спинозианцем. В своей книге *«Gott: Einige Gespräche»* {«Бог: несколько диалогов», 1787} Гердер отвергал учение Канта как сухой научный рационализм и превозносил подвижные импульсы природы как спинозианское проникновение в бесконечные атрибуты божественного [Zammito, 1992, p. 243–245]. Виталистическая философия Гердера представляется искусственной, как и *«Naturphilosophie»* Шеллинга, появившаяся десятилетием позже, за исключением того, что в последней поставленные задачи предстояло выполнить с помощью посткантнанских орудий: синтетического а priori, категорий рассудка и диалектики трансцендентального Я. Вероятно, Кант сам побудил своего прежнего ученика к этому расколу своим отзывом 1784 г. на *«Philosophie der Geschichte der Menschheit»* — «Философию истории человечества» Гердера, поскольку в этом отзыве Кант, исходя из критических оснований, отверг гердеровскую плюралистическую философию истории.

более популярной форме. В какой-то момент, когда соперники исчезли, репутация Канта утвердилась. Кант стал магнитом для критической оппозиции, что не только не разрушало его популярности, но фокусировало внимание на его фигуре. После Якоби и Гердера в 1780-х гг. последовали волны кантианских толкований, комментариев и критических работ<sup>6</sup>. Кант был энергетически активизирован этим вниманием; теперь, на седьмом и восьмом десятках лет, он опубликовал критики этики, эстетики и теологии в 1788 и 1790 гг., несколько книг в 1790-х гг., обращая славу в свою пользу и выражая свою позицию по вопросам религии, всеобщего мира, образовательной реформы, а также по другим политическим темам.

Кенигсберг стал притягательной целью паломничества восхищенных последователей. Среди них был и Фихте. В начале 1780-х гг. он был обычным студентом Йенского университета затем (как многие другие) — домашним учителем. Впервые он вступил в контакт с центром философской сети в 1788 г., когда в Цюрихе встретил Лафатера — престарелого зачинателя интеллектуального действия на заре контраверсы между деистами и сентименталистами<sup>7</sup>. В 1788 г. Фихте пешком пришел в Кенигсберг, чтобы встретиться с Кантом. Получив весьма холодный прием при первой встрече и не сумев завоевать благожелательное внимание Канта, Фихте написал в кантовском стиле *«Критику откровения»*. Это был проницательный расчет на заполнение определенной ячейки публичного внимания, поскольку ожидалось, что сам Кант напишет о религии — как раз тогда, когда Французская революция отменяла христианство<sup>8</sup>, — и в следующем же году появилась соответствующая работа Канта *«Религия в пределах только разума»*. Кант рекомендовал *«Критику откровения»* Фихте своему издателю; когда книга появилась в 1792 г., наборщик опустил имя автора, без сомнения, в целях увеличения продаж, и поначалу публика ошибочно приписывала эту работу Канту. Вынесенный наверх энтузиазмом ожидающей публики и издательским расчетом на отождествление с наиболее передовыми тенденциями кантианского движения, Фихте стал знаменит. Когда Рейнгольд — первое лицо в академическом кантианстве — ушел в отставку, освободив профессорское место в Йенском университете, Фихте в 1794 г. был назначен на эту должность. Воспламененный успехом, Фихте в том же году в своем *«Наукоучении»* переступил через кантовское ограничение мышления, вышел к категориям разума, отменил вещь в себе и диа-

<sup>6</sup> К 1802 г. число публикаций Канта достигало 2 832 названий [Guyer, 1992, p. 449; Beiser, 1987].

Примерно в то же время Фихте влюбился в родственницу знаменитого поэта Кнопштока. В конце концов, когда успех его книги в 1793 г. сделал брак экономически возможным, он на ней женился.

В 1790 г. во Франции священники превратились в избираемых гражданских чиновников-функционеров; в 1794 г. христианство было заменено официальным деистским культом, дополненным новым календарем, начинавшимся с Года Первого. Гражданская церковь продолжала существовать до наполеоновского Конкордата 1801 г., когда папа восстановил христианство в качестве государственной церкви.



лектически реконструировал метафизику из самого процесса критики. На этой почве уже как раз и стало произрастать и затем распространяться полномасштабное Идеалистическое движение.

Усиленное противоречиями внимание привлекало в это движение новые волны. В конце 1780-х гг. *Stift*\*, главный центр ортодоксальной теологии, заявил официальный протест в Берлин по поводу неблагочестивости и подрывного характера философии Канта [Zammito, 1992, p. 242]. В выстраивании эмоциональной энергии интеллектуального действия отрицательные контрудары столь же важны, сколь и положительные инициативы. Данная локальная контраверза привлекла внимание обратившихся в кантианство молодых мятежных либералов Шеллинга, Гегеля и Гёльдерлина, которые в начале 1790-х гг. были соседями по комнате. Фихте навестил Шеллинга в 1795 г., будучи привлечен перспективами издания журнала, связанного со знаменитым теологическим центром. Быстро ухватившись за новые интеллектуальные возможности, 20-летний Шеллинг представил собственную версию фихтеанского идеализма. Благодаря цепочке спонсорских поддержек это юное Идеалистическое движение вскоре создало свой собственный центр в литературных центрах Йене и Веймаре — самой цитадели кантианства. Шеллинг и Гегель, после занятий учительством, были приняты на преподавательские места соответственно как *Extraordinarius* (associate professor) и *Privatdozent* (lecturer)\*\* в 1798 и 1801 гг.

На протяжении нескольких лет, когда какое-либо движение находится на подъеме, воодушевление порождает еще большее воодушевление. Вскоре все сочувствующие или жаждущие славы стали стекаться в Веймар и Йену. Возник так называемый кружок романтиков — божественная колония людей, практикующих принципы сексуальной свободы, в центре которой были братья Шлегели, жившие в 1795-1799 гг. в Веймаре и занимавшие академические посты в Йене. Романтики во многом продолжали темы предыдущего литературного движения. Старший брат, Август Шлегель, обеспечил главный успех движению своими переводами Шекспира (1797-1810 гг.). Зачинщиком этого движения был Фридрих Шлегель, его роман 1799 г. «Люцинда» популяризировал идеализм Фихте и одновременно защищал сексуальные права женщин. На вершине этого периода в 1797-1800 гг. публиковались молодые романисты Тик, Вакенродер и Новалис, превозносившие религиозную веру в идеализированном Средневековье. Вертевская репутация данной группы утвердилась, когда в 1801 г. в возрасте 29 лет умер Новалис из-за несчастного любовного романа с 13-летней девушкой, причем мотивы этого события стали известны из-за истории с инцестом между Бай-

\* Приют, монастырь (нем.). Здесь: богословский центр в Тюбингене.

\*\* *Extraordinarius* — внештатный профессор (лат.), должность примерно соответствует доценту в современной российской системе. *Privatdozent* — внештатный преподаватель, приват-доцент (нем.), примерно соответствует старшему преподавателю.

роном и его сестрой. В этом кружке строгие технические детали философии были вытеснены эстетическим и религиозным чувством. Шеллинг с обликом прекрасного херувима и интеллектуальным пылом вундеркинда стал своим в этом кружке и послужил причиной одного из скандалов, когда в 1803 г. жена Августа Шлегеля Каролина развелась с мужем, чтобы выйти замуж за Шеллинга, который был моложе ее на 12 лет.

Радикализм этих движений вел к появлению оппонентов; но локальные контраверсы только вдохновляли миграцию в новые центры. В 1799 г. Фихте, обвиненный в защите атеизма, покинул Йену. Кружок романтиков переместился в Дрезден, а затем в Берлин, где он распался к 1801 г., но прежде, чем это случилось, в него вошли Фихте и Шлейермахер, выдающийся христианский проповедник при прусском дворе. В роли основного центра Йену постепенно заменял Берлин. Фихте оставался здесь большую часть времени; именно в Берлинской академии наук в 1807 г. он представил аудитории, включавшей, в частности, Вильгельма фон Гумбольдта, свое знаменитое *«Обращение к немецкой нации»*. В 1809 г. фон Гумбольдт, будучи министром правительства прусских реформ, основал Берлинский университет, в 1810 г. назначив Фихте профессором философии и первым ректором. Шлейермахер стал одновременно профессором теологии и позже, после смерти Фихте в 1814 г., унаследовал пост ректора. В 1818 г. (после задержек, вызванных войной) место Фихте как главы философского факультета занял Гегель. К 1820-м гг. центр идеализма в Берлине уже находился в рутинизированной фазе нормальной науки, и именно здесь в 1830-х гг. школа Гегеля стала раскалываться на разные направления.

По мере того как сеть разветвлялась и от нее отпочковывались новые центры, таким же образом разделялись и перегруппировывались интеллектуальные позиции. Как и в каждом успешном интеллектуальном движении, контроль за господствующим пространством внимания подчинялся закону малых чисел. В стане победителей существовала возможность для внутренних расколов, и благодаря соперничеству появившихся позиций могли быть сделаны новые карьеры. Первым проявлением раскола был разрыв между кантианцами и идеализмом Фихте. К 1799 г. Кант отрекся от доктрины Фихте. Теперь идеализм попал на гребень вздымающейся волны, стал центром внимания и эмоционального энтузиазма, а старая антикантианская оппозиция начала сплываться вокруг самого Канта, полагая его учение более умеренной защитой против идеалистических крайностей. Главная идеалистическая оппозиция теперь интерпретировала кантианские категории скорее как факты человеческой психологии, чем как нечто трансцендентальное. Следуя этому пути, Бутервек (1799, 1806 гг.) предлагал психологизм в качестве компромисса между отъявленными идеалистами и научными материалистами. Фриз (1803 г.) связывал кантианскую доктрину с точными науками; Герbart — наиболее значительный поздний противник идеалистов — впервые начал проводить эмпирические исследования в психологии.

Эта оппозиция приобретала свои собственные центры. С 1770-х гг. Геттинген стал ведущим центром академической учености, особенно в области исторической филологии и математики. Теперь в этом университете нашли себе приют антиидеалисты: Лихтенберг — профессор математики, высмеивавший сентиментализм движения *Sturm und Drang*, а также Шульце, Бутервек и Герbart. Дойенский центр стал анти-йенским, а затем — анти-берлинским. Наиболее значительным в освоении антиидеалистического пространства оказался Герbart; в начале 1790-х гг. он учился в Йенском университете, а начиная с 1802 г. находил особые пути и сферы, отказываясь двигаться вместе с идеалистическим течением. По мере того как идеалисты расходились с кантианцами, Кенигсберг становился другим оппозиционным центром.

Старые линии битв между рационалистами и сентименталистами теперь стали полностью заслонены новыми противоборствами. Идеалисты под руководством Фихте превратились в религиозных радикалов. Тогда как Кант сводил религию к этической практике, Фихте, чья философия делала весь мир феноменом духа, приближался к провозглашению совершенно новой религии, соединяющей гуманитарную политическую реформу со всеобщим духовным просвещением. Эту позицию резко критиковали ортодоксальные христиане, причем середина <в противостоянии соответствующих полюсов> была захвачена Шлейермахером, чья книга *«Речи о религии к образованным людям, ее презирающим»* (1799) использовала энтузиазм романтизма для битвы с рационализмом Просвещения. Берлинский кружок деистов не исчез без борьбы: Мендельсон пытался опровергнуть аргументы Канта против рационального доказательства бытия Божия; Николай — этот ветеран, предпринимавший еще в 1790-х гг. критические атаки на Гете, Гамана, Лафатера, Гердера и Якоби, — обвинил Канта и Фихте в том, что они являются тайными католиками [Beiser, 1987, p. 105-108]. Однако вследствие появления новых линий конфликта деизм вышел из моды и исчез из пространства внимания. В итоге дочь Мендельсона вышла замуж за Фридриха Шлегеля, что было связано с переносом престижа и творческой энергии *Aufklärer*\* на кружок их оппонентов-романтиков.

Идеализм, распространявшийся теперь даже быстрее, чем кантианство, вскоре стал претерпевать свои собственные внутренние расколы. Шеллинг, первоначально один из учеников Фихте, в 1797-1800 гг. повернул философию в сторону охвата переднего фронта исследований в естествознании. Магнитные и электрические явления были горячими областями научных открытий, начиная с опытов Гальвани 1780-х гг. и вплоть до электролитической ванны Вольты. Для Шеллинга то, что представляется объектами природы, является динамическими процессами, основанными на притяжении и отталкивании, что сходно с фихтевской диалектикой сознания, полагающего и разрешающего противоположности.

\* Просветители (нем.).

Теория химии строилась вокруг противоположности кислот и щелочей, теория механики — как количественные противоположности сил, теория жизни в биологии — как неограниченная борьба этих сил. Вселенная — это мировая Душа, единство взаимно конфликтующих сил. В астрономии космос теоретически представлялся как периодическое расширение и сжатие *Urmaterie* — первоматерии. *Naturphilosophie* Шеллинга привлекала множество последователей среди немецких ученых, с начала 1800-х и до 1820-х гг., оказывая влияние на биологические исследования даже тех, кто позже свернул на путь материализма.<sup>9</sup>

Всегда тонко чувствуя развертывание сетевых возможностей, Шеллинг передвигался на иные позиции. Среди веймарских звезд был Шиллер, завоевавший свою репутацию свободомыслящего драматурга тем, что вступил на философскую стезю в 1793-1795 гг. и представил кантианскую интерпретацию искусства и поэзии. Следуя примеру Шиллера, в 1800 г. — в период эмоционального пика кружка романтиков — Шеллинг обратился к эстетическому идеализму. Теперь он возвысил эстетическую способность как объединяющую все остальные способности сознания (разумную, моральную и созерцательную/интуитивную); предельная метафизическая реальность может быть непосредственно воспринята глазами художника, а эстетическое восприятие природы стало символом высочайшего философского озарения. Именно в версии Шеллинга немецкий идеализм приобрел популярность за рубежом; распространявшееся через Колриджа (который вместе с Вордсвотом посещал Германию в 1798-1799 гг.), шеллингианство было усвоено поэтами-романтиками Шелли и Китсом в Англии, а позже — новыми английскими трансценденталистами. В 1801-1803 гг. Шеллинг вскоре добавил религиозное измерение тому, что он теперь называл абсолютным идеализмом, давая теологическую интерпретацию своим учениям о природе и эстетическом созерцании (интуиции).

Затем 15-летнее блистание творчества Шеллинга в самом центре публичного внимания резко оборвалось. После разрыва с сетью идеалистов в 1809 г. Шеллинг перестал публиковаться. Он продолжал читать лекции по истории мифологии, представляемой как поэтическое развертывание природы Бога и тем самым космоса. У Шеллинга в религиозной фазе его творчества также были ученики, прежде всего работавший в 1820-х гг. фон Баадер (еще один горный инженер). Шеллинг оставил за собой сетевой шлейф учеников; после 1810 г. эти движения, основывавшиеся на его ранних позициях, продолжали развиваться уже сами по

<sup>9</sup> Эта атмосфера идеализма, эклектической науки и сексуального освобождения, окружавшая Шеллинга, получила выражение в книге «*Франкенштейн*», написанной Мари Уолстонкрафт Шелли (Годвин) в 1816 г. в швейцарском замке для развлечения ее приятелей — Байрона и П. Б. Шелли. Минералогия — еще одна новая область научных открытий — была также полем для романтических размышлений; в контексте того времени не было ничего несообразного в том, что исповедовавший самые крайние взгляды член кружка романтиков — Новалис — был горным инженером. В предыдущем поколении та же специальность была и у Сведенборга.

себе, отодвигая в тень пространства внимания собственные позиции Шеллинга позднего периода.

### *Кризис закона малых чисел*

К первому десятилетию 1800-х гг. взятые вместе позиции составляли весьма значительное множество: критическая философия Канта, психологическая научно-реалистическая версия философии Канта, развивавшаяся Гербартом и другими, диалектический идеализм Фихте, *Naturphilosophie*, эстетический идеализм, христианский идеализм Шлейермахера; наконец, вне круга всех этих философских движений росло самосознание ортодоксальной религиозности, которое основывалось только на фидеизме и традиционализме. Все эти семь позиций стали давить на верхние пределы закона малых чисел. Как же мы объясним появление еще двух крупнейших мыслителей — Гегеля и Шопенгауэра? Здесь поучительным является сравнение между успехом одного и продолжительными неудачами второго.

Гегель вышел на сцену относительно поздно<sup>10</sup>. В его первой значительной работе 1801 г. выявлялось различие между системами Фихте и Шеллинга, что ускорило разрыв этих позиций. По данному эпизоду видно, что Гегель прекрасно чувствовал, как сдвигаются ниши в самой сердцевине интеллектуального поля. Будучи ранее соседом по комнате и ближайшим другом Шеллинга, Гегель находился в очень хорошей позиции с точки зрения сетевых контактов, но его попытки занять независимую позицию были существенно блокированы до тех пор, пока он оставался в лагере Шеллинга. К 1806 г. строй позиций претерпел изменения. Шеллинг был, так сказать, «прожорливым боровом» по отношению к философским позициям; он уже «сожрал» две из шести возможных ячейек, разрешенных законом малых чисел, а в 1803 г. превзошел даже самого себя, предложив третью позицию — абсолютный идеализм. Это также сдвинуло его вместе с остальными романтиками ближе к ортодоксальному религиозному лагерю.

Теперь Гегель почувствовал появление открытой ячейки: это был диалектический идеализм Фихте, который далее никем творчески не развивался. Со времени своего великого «*Wissenschaftslehre*» («*Наукоучение*»), опубликованного в 1794 г., Фихте продолжал широко публиковаться, но большей частью по вопросам текущих популярных сюжетов: Французская революция, позже — национальное восстание против наполеоновского завоевания Германии, религиозный

<sup>10</sup> Гегель родился в 1770 г.; он смог проявить себя как независимый мыслитель только в 37 лет, когда написал свою «*Феноменологию духа*». Напротив, Шеллинг (род. в 1775 г.) уже в свои 20 лет был весьма развитым юношей, прославленным лидером идеализма, а к 28 годам — создателем трех различных философских систем: яркая иллюстрация того, что главное значение имеет не биологический возраст, но продолжительность занятия центрального положения в творчески активной сети. Кант был плодовитым автором с 1781 г. (с возраста 57 лет) и до 1798 г. (до 74 лет) — времени, когда он был максимально заряжен энергией, будучи центром <интеллектуального> внимания.

кризис, политическая и образовательная реформы. Фихте посвятил себя тому, чтобы стать скорее организационным, чем интеллектуальным лидером движения; он проводил политику формирования новой материальной основы <для идеалистической философии>, которой вскоре и стал реформированный Берлинский университет. В 1807 г. Гегель опубликовал свою *«Феноменологию духа»*, развивавшую диалектику Фихте в приложении к историческому развертыванию мирового духа, прежде всего в социальных формах. Теперь Гегель нашел свою стезю: в *«Логике»* (1812-1816) и *«Энциклопедии философских наук»* (1817) его система была представлена со схоластической детализованностью, а в его последней <прижизненно> опубликованной работе *«Философия права»* (1821) система применялась к сфере права и государства.

Данная интеллектуальная реорганизация сопровождалась некоторым расщеплением сетей. Йенский кружок распадался, а Шеллинг определенно двигался к новому составу связей: к сетям религиозных и политических консерваторов — противников Канта и Фихте. Сам Фихте уже в 1799 г. уехал из Йены, а вскоре за ним последовали романтики. В 1803 г. Шеллинг занял место профессора в Вюрцбурге, расположенном в консервативной Баварии, затем в 1809 г. вообще оставил университетскую карьеру для работы в Баварской академии наук. Якоби уже в 1790-х гг. переехал в Мюнхен, став президентом Академии наук (1804-1812 гг.). Когда Шеллинг присоединился к нему в Мюнхене, временное отделение от прочих идеалистов кристаллизовалось в центр, оппозиционный главной йенско-берлинской линии. Другие части старого йенско-веймарского лагеря также резко сместились к правому крылу политики и религии; в 1809 г. Фридрих Шлегель обратился в католицизм и стал в Вене секретарем архиконсервативного Меттерниха.

Некогда вундеркинд, а теперь уже престарелый Шеллинг сам вычеркнул себя из мира идеалистической философии с ее рационализмом и средствами построения систем. Заодно он вычеркнул себя и из политики идеалистов, которая состояла в рациональном реформаторстве, доходящем до антитрадиционалистской религиозной реформы. Теперь практически по каждому пункту Шеллинг находился в оппозиции к идеализму. Когда Гегель приехал в Берлин, он стал как защитником идеи рационального конституционного государства, так и фигурой, консолидирующей достижения революционной эпохи. Когда Шеллинг в конце концов, в 1841-1846 гг., уже будучи стариком, вернулся к главной берлинской линии, это выглядело так, будто его назначили туда агентом от политически и религиозно реакционных кругов. В политическом отношении Гегель также унаследовал ячейку, оставленную Фихте: для них обоих диалектические средства и построение систем самым естественным образом были обращены к прогрессивной политической реформе. Поколением позже, когда гегемония идеализма окончилась, а ее столица была вновь поделена между фракциями, Маркс и Энгельс обрели значительность, возрождая ячейку Фихте и Гегеля, причем со всеми характерными для нее социальными и политическими резонансами.

Довольно о преобладании Гегеля над Шеллингом; что же можно сказать о его победе над Шопенгауэром? Ключом в этом вопросе является чрезвычайное переполнение пространства внимания, теснота интеллектуальной конкуренции в данный период — в ситуации чрезвычайных надежд на интеллектуальный рывок «из грязи в князи». Гегель начал свою полемику против целого сонма соперников; казалось, почти у каждого была своя собственная система. Согласно ограничениям закона малых чисел, большинство авторов было обречено на разочарование. Характерной для многих была судьба Краузе, дрезденского соседа Шопенгауэра в 1815-1817 гг. Его система идеализма не была замечена в Германии, но сумела привлечь внимание либеральных реформаторов Испании. Несомненно, в связи с провалами в конкуренции в это время появился популярный образ, сближавший гениальность с душевной болезнью. (Вообще говоря, данные не подтверждают такой связи: в действительности, творческие способности слабеют при душевной болезни [Herbert, 1959].) Творческий круг Йены и Веймара был одним из величайших среди документально зафиксированных; количество заметных имен, если включить в него кружок романтиков, кантианских публицистов, связанных с ними авторов в Кенигсберге, Берлине, Геттингене и в других местах, равно как и критиков идеализма, доходит до 30 или даже превышает это число — причем все они получали публичное внимание. Данная конкуренция была до некоторой степени смягчена специализацией, однако меньше, чем обычно, поскольку литературные и философские интересы и каналы публикаций в значительной мере перекрывались. Интеллектуальная конкуренция в этот период была столь же интенсивна, как и в любое другое время в истории, а многие творческие мыслители так и остались без внимания. Вот почему в данном поколении столько известных случаев невротических срывов и мизантропических уходов.

Гёльдерлин начинал путь по той же траектории, по которой шли Шеллинг и Гегель. Входя вначале в тюрингенскую группу и подключившись к движению благодаря контакту с Фихте, Гёльдерлин при поддержке Шиллера получил место в Йенском университете, где он попробовал свои силы в чтении лекций по философии. Но у него не получилось войти в веймарский кружок, и в 1795 г. он уехал. Вдобавок к стихам (благодаря которым он в конечном счете и стал известен) Гёльдерлин, подобно многим другим, написал философский роман, но современники его не заметили<sup>11</sup>. Поработав в нескольких местах домашним учителем, Гёльдерлин к 1804 г. стал постепенно сходить с ума и больше не писал. Сравните его с Новалисом, достигшим большего успеха в завоевании дружбы с Гете, Шиллером и Шлегелями; когда в 1801 г. кружок романтиков стал распадаться, Новалис умер от чахотки. Еще одним примером является драматург и поэт Клейст, который в 1799 г. оставил армию, чтобы посвятить себя интеллектуальной жиз-

<sup>11</sup> Гёльдерлин был признан в конце концов как величайший немецкий поэт благодаря вниманию Рильке и Стефана Георге после выхода в свет полного собрания сочинений Гёльдерлина в 1913 г.

ни, а в 1811 г., в возрасте 41 года, застрелился. Пытаясь пересилить закон малых чисел, многие люди оказались сломлены этим напряжением; ранние смерти также могут быть истолкованы как результаты структурного сжатия.

Наиболее знаменитой жертвой последнего был Шопенгауэр. Его часто рассматривают как еще одного из таких невротических гениев, с его ^женоненавистничеством, замкнутым характером и вспышками ярости. Но все это — черты Шопенгауэра того периода, когда он испытывал «структурное сжатие» как следствие жесткой интеллектуальной конкуренции, а вовсе не его юношеской жизни, для которой были характерны культивирование хороших сетевых связей и обладающее чувство творческого вдохновения<sup>12</sup>. С другой стороны, можно было бы спросить, как умудрялся Шопенгауэр вообще выдавать первоклассные творческие продукты, притом что ячейки для цего были закрыты. Ответ дают сети. У Шопенгауэра были очень хорошие ресурсы и сетевые связи как с идеалистами, так и с их противниками, но он вышел на эти возможности слишком поздно. Шопенгауэр родился в 1788 г.; ко времени завершения образования доступные ячейки внимания уже были заполнены. Когда в 1807 г. он приехал в Веймар, старый кружок был еще жив в памяти публики того времени. Его мать недавно получила наследство, переехала в Веймар и принимала у себя видных литературных деятелей; благодаря матери Шопенгауэр был представлен Гете<sup>13</sup>. Молодой Шопенгауэр произвел благоприятное впечатление на пожилого Виланда, чей журнал 25 лет назад дал начало кантианскому движению. С амбициями, поддержанными таким высоким спонсорством, Шопенгауэр посетил все знаменитые центры; в 1809-1810 гг. он учился в Геттингене у старого оппозиционера и критика Шульце, а также кантианца-психолога Бутервека, затем в 1811 г. слушал лекцию Фихте в Берлине; Шопенгауэр представил свою диссертацию в 1813 г. в Йенском университете, как бы отождествляя себя со старым йенским движением.

Суть ячейки, высматриваемой Шопенгауэром в ситуации, когда психологи захватили кантианское наследство, состояла в возврате к Канту. Но у него были слишком большие амбиции, чтобы просто повторять Канта. Шопенгауэр превратил дуализм «категории плюс вещь в себе» в дуализм «представление плюс

<sup>12</sup> Известный инцидент, когда Шопенгауэру был предъявлен иск за то, что он вытолкнул белошвейку из своей прихожей, произошел в Берлине в 1821 г. — как раз в то время, когда стало очевидно, что ему не достичь успеха в состязании с Гегелем по привлечению слушателей на лекции [Safranski, 1989, p. 271-273].

<sup>13</sup> Артур Шопенгауэр — не единственный, кто был вовлечен в творчество этими контактами; его мать, вдова, Иоганна Шопенгауэр начала писать эссе и романы в 1813 г. — практически одновременно с первыми опытами Артура в философии — и стала к 1820-м гг. наиболее известной в Германии писательницей. Она также принимала в своем доме мадам де Сталь — другую знаменитую писательницу того времени, когда последняя уехала в эмиграцию, спасаясь от Французской революции. Семья Шопенгауэров, унаследовавшая крупное коммерческое состояние, являет собой прекрасный пример вложения денег в целеустремленное достижение культурной значительности, причем направленное не на потребление культуры, а на социальные контакты как средства культурного производства.



воля». Кант всегда поддерживал естествознание; этот натурализм был еще более усилен обращением Шопенгауэра к идеям Гете в тот момент, когда Великий нуждался в поддержке своей оставленной без внимания теории цвета. В 1816 г., как раз перед разработкой собственной системы, Шопенгауэр сотрудничал с Гете и писал в защиту его теории цвета. Гораздо более оригинальный вклад Шопенгауэра, состоящий в том, что вещь в себе есть воля, был результатом философского осмысления собственного сексуального опыта<sup>14</sup>. Смешение личного с философским, вкупе с борьбой за право открыто говорить о сексуальности, было наследием литературного движения романтиков, отзвуки которого еще слышались в Веймаре, когда туда приехал молодой Шопенгауэр. Творчество Шопенгауэра состояло в построении такой философской ячейки, в которой все эти идеи становились ключевым материалом<sup>15</sup>.

Как только Шопенгауэр начал публично представлять свою позицию, он обнаружил, что находится в ситуации состязания с Гегелем за внимание публики. Шопенгауэр известен тем, что пытался читать лекции в те же часы, что и Гегель, а также неудачной попыткой утвердить себя в должности *Privatdozent* в Берлине, вначале в 1820 г. и еще несколько раз при жизни Гегеля. Обычно слушателей не было вовсе, иногда один или два, тогда как у Гегеля было сто и больше. Эта попытка была не так самонадеянна, как кажется при ретроспективном взгляде, поскольку после смерти Фихте в 1814 г. казалось, что у идеалистов образовался вакуум лидерства. *Naturphilosophie* многими считалась слишком экстремистской, новое мифологизирование Шеллинга обсуждению вообще не подлежало, и в состязании за должность <главы философского факультета> в Берлине кантианец Фриз некоторое время казался более предпочтительным перед относительно малоизвестным Гегелем<sup>16</sup>. Хотя вначале, в 1818 г., Гегель привлекал лишь скромное количество учеников, в 1820-х гг. его слава выросла неимоверно. Фихтеанская ячейка, которую сохранял и развивал Гегель, имела в интеллектуальном мире гораздо больше откликов и возможностей для альянсов, чем борьба с традиционным мировоззрением и религиозный пессимизм Шопенгауэра. В той мере, в ко-

<sup>14</sup> «Если меня спросят, где есть самое непосредственное знание внутренней сущности мира — вещи в себе, названной мною *волей к жизни*, то я отвечу, что его следует искать... затем я должен указать на *экстаз в акте совокупления*» (дневник Шопенгауэра, цит. по: [Safranski, 1989, p. 269J).

<sup>15</sup> Другая отличительная часть культурного капитала Шопенгауэра — его знание философии упанишад, которые только начинали переводиться в 1799-1802 гг., — стала возможной благодаря его широким сетевым контактам в старом лагере романтиков. Как раз в эти годы Фридрих Шлегель начал пропагандировать санскритскую филологию (1808 г.), а в 1818 г. Август Шлегель возглавил в Бонне первую немецкую кафедру индологии [Halbfass, 1988, p. 63-107].

<sup>16</sup> Ближайшее окружение Гегеля не было особенно значительным в сравнении с окружением Шопенгауэра: после отъезда из Иены в 1806 г. Гегель в течение двух лет был редактором газеты в Бамберге, восемь лет — директором *Gymnasium* в Нюрнберге, наконец в 1816 г. он стал преподавателем в Гейдельбергском университете (заяв меете Фриза, уехавшего в Йену) — за два года до своего приглашения в Берлин [Gregory, 1989, p. 32-33; Kaufmann, 1966, p. 227-230; Safranski, 1989, p. 252].

торой, он вообще был известен, его доктрину ошибочно считали версией философии воли Фихте или Шеллинга [Safranski, 1989, p. 260]. «Сверхштатники», выходящие за пределы закона малых чисел, наказываются тем, что их воспринимают через категории господствующих школ.

Ко времени смерти Гегеля в 1831 г. его ученики доминировали в Берлинском интеллектуальном центре; вместе с учениками Шлейермахера и Шеллинга им было суждено заполнить большую часть возможностей для творческой деятельности следующего поколения (см. сети на рис. 13.1 и 14.2). Когда эта реальность стала очевидной, Шопенгауэр отказался от состязания, ушел в отставку и уехал во Франкфурт жить за счет собственного состояния, никогда больше не читая лекций. Слава к нему пришла только в старости, когда распад гегельянства и *Naturphilosophie* вновь открыл пространство создания репутаций.

## философия захватывает университет

Я еще не объяснил ни того, почему кантианское движение должно было появиться в то время, когда оно появилось, ни того, почему ему вообще следовало появиться. Мы видим, что старые сети трансформируются и обращаются к новому содержанию; на некоторое время это содержание вызывает громадный энтузиазм и порождает великолепные возможности для творчества. Чтобы понять это, мы должны обратиться к материальной основе, поддерживающей эти сети. Во время <немецких> идеалистов эта основа расширялась и трансформировалась в Германии таким образом, который в конечном счете составил условия существования современного интеллектуала.

Перед академической революцией наиболее значимые и известные философы в течение нескольких столетий находились вне академии <как специализированной системы высшего образования> Главной материальной основой для интеллектуального творчества был патронаж. Сюда можно включить также «самопатронаж» таких философов, как Декарт или Бэкон, достаточно богатых для поддержки собственной писательской деятельности, или как Спиноза, представлявшего версию того же самого «самопатронажа», но в среде бережливого мещанства. Наиболее типичной была личная зависимость от аристократии: так Гоббс, домашний учитель в королевской семье, и Локк, личный врач лидера оппозиции лорда Шефтсбери, структурно находятся в одинаковой позиции. После 1690 или 1700 г. произошел некий сдвиг в сторону коллективных форм патронажа. Лейбниц, интеллектуальный и организационный антрепренер *par excellence*\* распространил по центральной Европе организационную форму, названную академией,

\* Преимущественно, главным образом (фр.).

в которой князь устанавливал доход группе интеллектуалов, таким образом обеспечивая определенную меру автономии и непрерывности их деятельности. Сходной формой патронажа стал обычай вознаграждать интеллектуалов постами, находящимися в распоряжении правительства. Это было особенно характерно для Британии, где с утверждением парламентского господства установилась политическая традиция «дележа добычи» (spoils system)\*. Беркли и Юм достигли многого в погоне за патронажными назначениями, первый — в церкви, второй — с большим успехом на дипломатической службе. В Германии, состоявшей из *Kleinstaaterei*, видные интеллектуалы находили работу помимо Берлинской академии на государственной службе у сочувствовавших им князей (например, Лессинг был придворным библиотекарем, Гердер — суперинтендантом в лютеранском клире, Гете — придворным советником).

Это не означает, что академических должностей не было. Но в университетах жалование и престиж были низкие, сковывало давление религиозной ортодоксии. В Шотландии, где университеты выделялись на общем фоне низкого уровня жизни, интеллектуальная жизнь в этих учебных заведениях процветала, но даже там все, происходившее на кафедрах философии, притягивалось как магнитом к светским материям, находившимся вне университетов в мире политики. При этом более ортодоксальные в религиозном отношении (Рид, Бетти и Кэмпбелл — все связанные с клерикальной цитаделью в Абердине) отражали вторжение философских инноваций, отстаивая традиционную религию и здравый смысл. В немецких университетах последователи Лейбница, такие как Вольф и Баумгартен, лавировали между средневековой схоластикой и атаками пиетистов; карьерные перипетии побуждали более молодых немецких интеллектуалов искать свое счастье в новых обеспечивающих основах — вне университетов. Во Франции Сорбонна являлась бастионом богословской ортодоксии, тогда как провинциальные университеты представляли собой просто местечки с несколькими студентами, где можно было быстро и дешево купить степень [Aries, 1962, p. 201; Verger, 1986].

Если и существовала альтернатива патронажной системе в течение 1700-х гг., то она явилась интеллектуалам того времени в виде рынка книг и журналов. В течение 1770-х гг. в Германии издательский рынок быстро расширился, а литературный период *Sturm und Drang* породил тип сенсационной рекламы, что сопровождалось расцветом рынка, ориентированного на средний класс. К 1770 г. изданий на немецком языке стало в два раза больше, чем на латинском, — ситуация, прямо противоположная ситуации предыдущего столетия; светская литература впервые превзошла по количеству публикаций религиозную. Во Франции величайшим издательским предприятием того времени стала «Энциклопедия» (1745-1772); для

\* Перераспределение мест в правительстве в пользу победившей партии.

издания множества томов был нанят штат в сотни человек, а коллектив авторов стал катализатором творчества фактически каждого значимого интеллектуала в поколении Руссо. Потребовалось некоторое время для четкого обособления систем патронажа и издательской деятельности. В начале века главные интеллектуальные круги в Англии группировались вокруг партий вигов и тори. Эти группы издавали журналы и оказывали финансовую поддержку изданию книг. Политические связи по-прежнему имели решающее значение, поскольку ключом к авторскому успеху была предварительная подписка среди богатых читателей; наградой автору, прославившему свою политическую фракцию и сослужившему ей идеологическую службу, обычно становилось престижное политическое назначение<sup>17</sup>.

Издательский рынок не вдохновлял интеллектуалов на исследование своих собственных вопросов на высоком уровне абстракции; авторов больше привлекали страстная полемика, литературный стиль и актуальные общественные проблемы. Результатом был антиметафизический и в общем антифилософский тон, характерный для работ, опирающихся на светские основы интеллектуального производства. Антагонизм по отношению к традиционной философии усиливался борьбой против религии. Светские интеллектуалы, найдя <организационную> основу, свободную от церковной зависимости, критиковали теологов и толкователей Библии как представителей старых официальных религиозных кругов и считали метафизику одним миром мазаной с теологией. Абстрактная философия становилась символом прежней интеллектуальной основы, над которой господствовала церковь, а также идеологической мишенью для атаки со стороны представителей новой интеллектуальной основы. Светские <организационные> основы, более близкие к обычной публике или мирским (непрофессиональным) покровителям, приводили к размыванию прежней дифференциации интеллектуальных ролей; философ (или специалист в области абстрактных идей) теперь стремился стать автором развлекательных литературных произведений и политическим бойцом. Напротив, специализированная роль философа в средневековом университете состояла в преподавании особых «технических» аспектов программы. Благодаря институциональному сдвигу в сторону общедоступного литера-

<sup>17</sup> Во Франции на протяжении всего столетия существовала некая смесь различных неакадемических <организационных> основ. Вольтер и Руссо, хотя и прославились, а в конечном счете даже обогатились благодаря новому издательскому рынку, в течение большей части жизни полагались на материальную поддержку в форме старомодного индивидуального патронажа. Вольтер однажды тоже использовал коллективный патронаж в Академии Фридриха Великого. Монтескье, Гельвеций, Гольбах и Тюрго были аристократами, полагавшимися на собственные доходы, хотя их интеллектуальные интересы оформлялись в контактах с кружками, складывающимися вокруг новых издательских предприятий. Об издательском рынке в Германии и связанными с ним <творческими> карьерами см.: [Bruford, 1965, 1962; Brunschwig, 1947; Wuthnow, 1989, p. 228-251].

турного рынка в сочетании с мирским патронажем, в этот период обнаруживается преобладание роли литературного интеллектуала<sup>18</sup>.

### *Мятеж философского факультета*

Академическая революция, начавшаяся в Германии, ознаменовала возрождение и реформирование средневековой системы высшего образования. Средневековый университет был цитаделью церкви, местом обучения священников и теологов; он также объединялся, в разных местах в большей или меньшей мере, с гильдиями, монополизировавшими обучение праву и медицине, причем при легитимации и контроле со стороны церкви. С учетом того, что после 1700 г. церковь утратила монополию в производстве культуры, какой смысл имело сохранение университета? Чтобы понять суть этого вопроса, нам как современным интеллектуалам и, таким образом, продуктам университетов желательно избежать того, чтобы быть крепкими задним умом и считать неизбежность данного института чем-то само собою разумеющимся.

В 1700-х гг. университет <как институт в целом> был близок к упразднению. Идеологически хорошим тоном, особенно среди сознательных прогрессивных интеллектуалов, считалось расценивать университеты как устаревшие и интеллектуально ретроградные<sup>19</sup>. В 1700 г. Лейбниц предложил заменить университеты подчиненными правительству профессиональными школами, с академиями, заботящимися о сохранении и развитии науки и высокой культуры. Аналогичное заявление в 1806 г. сделал министр фон Массов — глава прусской реформы. Фактически то же самое произошло в 1793 г., когда французы заменили университеты системой академий вместе с правительственными *ecoles\** для подготовки инженеров, учителей и других специалистов.

Упразднение университета не означало отмены образования. Какой же смысл, да и был ли он вообще, в сохранении организации, главной отличительной чертой которой было ее традиционное подчинение церковному контролю? 1700-е гг. стали периодом распространения средних школ: в Германии — *Гут-*

<sup>18</sup> Йохан Хейльброн показывает, что во Франции, где в период с 1650 по 1790 гг. аристократические салоны сводили вместе сознающих свой высокий статус придворных с наиболее амбициозными интеллектуалами, предельным становилось господство именно литературного стиля [Heilbron, 1994, p. 26-46]. Стандарты почтительной, изысканной и развлекательной беседы делали особенно значимым афористическое остроумие и выразительный блеск поверхностного ума, тогда как основательная аргументация или эрудиция считались педантизмом и котиrowались низко. В этой среде особенно выраженным было пренебрежение традиционными университетскими темами размышления.

<sup>19</sup> См. следующие источники о движении за отмену университетской системы: [Lilge, 1948, p. 2-3; Schnabel, 1959, p. 408-457; Weisz, 1983, p. 18]. О немецком образовании и его реформировании см.: [Paulsen, 1919; Bruford, 1965; Brunschwig, 1947; Ben-David and Zloczower, 1962; Hammerstein, 1970; Turner, 1974; McClelland, 1980; Mueller, 1987].

\* Здесь: высшие школы (фр.).

*nasia* для классических предметов, *Ritterakademie*\* для воспитания аристократических манер; во Франции — иезуитские колледжи, которые, широко распространившись, были предназначены для средних и даже низших классов; в Англии — элитарные *Public Schools*. Здесь вновь мы должны избежать анахронизма. Сегодня нам кажется очевидной последовательность, в которой посещение средней школы необходимо для поступления в университет. Однако накануне немецкой университетской реформы эти два типа образования были альтернативными или соперничавшими (причем фактически возраст учащихся в них был сходным [Arms, 1963, p. 219-229]). В «средних» школах были весьма секуляризированные программы, приспособленные к культурным чаяниям соответствующей клиентуры. Это сделало их гораздо более популярными, чем университеты, чьи учебные программы и последовательности степеней формировались в течение Средних веков в прямой связи с теологией и характером церковной карьеры.

В Германии растущее чувство кризиса в конце 1700-х гг. было связано с проблемой карьеры университетских выпускников. Церковь, лишенная своей собственности в период Реформации, уже не считалась местом для заманчивой карьеры. У священников были низкий статус и скромное жалованье, они служили в качестве третьестепенных государственных чиновников, отвечая за ведение записей на местах и читая указы с церковной кафедры. Теология и предмет, подготовительный к ней, — философия привлекали, главным образом, сыновей крестьян, мелких лавочников и клира. Верхушка среднего класса, сыновья городских аристократов, богатых торговцев и гражданских чиновников изучали право, которое было гораздо более дорогим курсом. Хотя доля благородного сословия на юридических факультетах была достаточно небольшой, студенты-юристы усвоили воинственный рыцарский стиль поведения с попойками и братством, связанным с дуэльными приключениями, что оскорбляло как моралистов, так и сторонников новых веяний в социальном окружении университетов.

В то же время появилась определенная структурная привлекательность университетов, основанная на внимании бюрократического государства к образованию [Rosenberg, 1958; Mueller, 1983]. После 1740 г. стало расти число поступавших в ведущие университеты, что было вызвано надеждами на получение мест на разных уровнях системы государственного управления. Расширялась бюрократическая администрация многих абсолютистских государств Германии, как больших, так и маленьких; в конце 1700-х гг. доля чиновников в общей численности населения была вдвое больше, чем 100 лет назад. Для получения государственных постов становились все более и более важными образовательные требования; в Ганновере (где находился Геттингенский университет) доля правительственных служащих с университетским образованием в течение 1700-х гг. выросла с 33% до 75%. На нижнем уровне государственной структуры новые

\* Рыцарская, академия (нем.).

возможности найма появились после установления обязательного начального образования в поддерживаемых государством школах, впервые по прусскому закону 1717 г., который еще слабо выполнялся, затем по более сильному закону 1763 г., согласно которому поддерживались в первую очередь школы с обучением на немецком языке, а не старые, оставшиеся со Средних веков и управляемые церковью латинские школы.

Численность университетских студентов резко возросла к 1770-м гг., но весьма неравномерно, что вызывало в некоторых местах столь же быстрые спады. Конкуренция на расширяющемся образовательном рынке порождала и победителей, и побежденных. Накапливалось число образованных безработных, что приводило к чувству отчуждения и статусного голода,— это было созвучно движению *Sturm und Drang*. Почтенный Кельнский университет, один из крупнейших в начале 1700-х гг., к концу 1770-х гг. потерял половину студентов; численность Йенского университета упала с 1 500 до 400 студентов. В связи с политическим кризисом 1790-х гг. достиг пика и кризис университетов. Численность студентов снизилась до ничтожных величин: в 1791 г. (вершина славы Канта) Кенигсбергский университет насчитывал всего 47 студентов; в 1800 г. Эрфуртский университет — 43; был год, когда в Кильском университете училось 8 человек.

Йенский университет, несмотря на свою интеллектуальную значимость, был временно закрыт после произошедшей неподалеку битвы 1806 г. В течение кризисного периода наполеоновских войн и преодоления их последствий (1792—1818 гг.) были закрыты 22 из 42 немецких университетов. Традиционалистские католические университеты, составлявшие треть всех университетов, понесли особенно тяжелые потери: выжил только один. В начале 1700-х гг. около 9 000 студентов учились в 28 тогда существовавших университетах; в 1790-х гг. при большем числе конкурирующих университетов общее число студентов снизилось до 6 000 [Schelsky, 1963, p. 22-23; McClelland, 1980, p. 28, 63-64]. Среди «прогрессивных» чиновников и мыслителей широко распространилось мнение, что в целом вся университетская система должна быть упразднена.

Было бы вполне выполнимо и вполне соответствовало бы культурной моде закрыть все старые религиозные университеты и заменить их новой системой «высших школ» для приобретения общего культурного статуса, вместе с профессиональными школами для более специального обучения. Этого не случилось, потому что интеллектуальное движение, руководимое с-татусно-ущемленными честолюбцами с философского факультета, возродило престиж университета как центра творческой мысли; а само движение, в свою очередь, добилось успеха, поскольку сумело обратить в свою пользу структурную тенденцию, возникшую в ходе организации немецкой образовательной системы. Пруссия шла первой по пути введения начального образования с мандатом государства; бюрократическая централизация также продвигалась в сторону формализации требований к

дипломам и степеням, к иерархизации конкурирующих сегментов старой системы образования. В 1770 г. были установлены экзамены для приема на службу в ряды прусской бюрократии, что служило призом за юридическое университетское образование. Однако дворяне вначале освобождались от экзаменов, притом что университетские степени не играли решающей роли. В 1804 г. порядок был ужесточен: для занятия места в любом высшем учреждении требовалось обязательное трехлетнее обучение в каком-либо университете. В связи с основанием в 1810 г. Берлинского университета и установлением последовательного ряда должностных экзаменов, юридическое университетское образование стало непременным требованием для приема на правительственную службу. Таким образом, Пруссия стала первым обществом на Западе, которое установило нечто схожее с имперской системой экзаменов в Китае.

Вместе с другой прусской реформой, начатой в 1788 г. и развитой к 1810—1812 гг., эти установления связали всю систему образования в своего рода «дипломную последовательность» (*credentialing sequence*) [Mueller, 1987, p. 18, 24-26]. Для ограничения числа студентов правительство ввело экзамен *Abitur*\*, дающий право на поступление в университет.

Преимуществом стало обучение в классической *Gymnasium*, которая раньше служила скорее альтернативой университетскому образованию, чем подготовкой к нему. Например, в 1800 г. директор Берлинской *Gymnasium* предложил упразднить университеты в пользу распространения учреждений, подобных тому, которым он руководил. Теперь гимназии стали частью контролируемой государством <образовательной> последовательности, но лишь на подготовительном уровне; с другой стороны, после 1812-1820 гг. для права преподавать в средней школе, готовящей учащихся к поступлению в университет, нужно было самому иметь университетскую степень. Результатом этой формализации стало одновременно и резкое уменьшение количества претендентов, особенно из числа безработных интеллектуалов, и улучшение перспектив для более состоятельных студентов. Университет оказался заперт в высшей точке дипломной последовательности, что со времени распространения по всему миру немецкой модели мы считаем чем-то само собой разумеющимся.

Не было ли случайным то, какая именно из организационных форм выиграла? Если бы не было университетской реформы, все равно бы развивалось общее культурное образование, профессиональное обучение, а также организации, в которых специализировавшиеся в естествознании или гуманитарных областях ученые продолжали бы свою работу. Какой же вклад, если он вообще был, внесло сохранение средневековой университетской структуры в определение роли современных интеллектуалов и в содержание их работы? Ключом является то, что средневековый университет приобрел значительную долю автономии по

\* Экзамен на аттестат зрелости (нем.).



отношению к окружающему мирскому обществу в создании собственных тем и методов аргументации. Именно средневековый университет, как самоуправляемая корпорация, создавал ученые иерархии и конкуренцию, выражаемые в стиле и содержании академических дисциплин. Средневековый университет был ответствен за область философии как абстрактной дисциплины, которая осознает методы и области содержания, задающие различные сегменты интеллектуального поля. Именно университетская структура, образованная внутренней борьбой многих поколений за пространство в интеллектуальном споре относительно начал теологии и права, кристаллизовала логику, метафизику и эпистемологию как некие самосознательные предприятия <разума>. Без университетской структуры роль «интеллектуала общего назначения» — т.е. философа — размывается (*de-differentiates*) вновь вплоть до мирского понятия культуры. С упразднением университетов достигнутый уровень абстракции и рефлексии был бы утрачен; вместо философов были бы лишь литературные или политические интеллектуалы, включающиеся иногда в бурную игру идей, но отвращенные мирской аудиторией от исследования чего-либо во всей глубине и деталях. В плане технической изощренности развитие философии зависело от выживания университета.

Университетская реформа сохранила еще одну сильную сторону средневековой системы ее лучших времен: структурный стимул к творчеству. Немецкая университетская революция создала современный исследовательский университет, от профессоров которого ожидалось не только преподавание лучших знаний прошлого, но также создание нового знания. Стимул к инновациям происходил из конкурентной структуры, институализированной в средневековом университете: публичный диспут, диссертация и ее защита — вот что делало человека полноправным профессионалом в академическом мире; сюда же относится конкуренция с другими профессорами и другими университетами за привлечение студентов.

Именно этих состязательных, провоцирующих инновации структур не доставало соперникам университетов в эпоху Просвещения. В колледже или *Gymnasium* XVIII в. студентам преподавалось завершенное состояние культуры, причем от них не ожидали ее продолжения — того, что они станут самостоятельными и полноправными создателями нового; таким же образом профессиональная школа занималась передачей завершенной совокупности информации мирской аудитории, которая потом должна была ее применять. Только от ученых и художественных академий ожидалось создание нового. Однако фактически централизованная структура коллективного патронажа не слишком стимулировала творчество; особенно во Франции величественные академии постепенно превращались в места для предоставления почестей, скорее для поддержания церемониала и традиционалистских установлений, чем для разработки содержания [Heilbron, 1994]. Централизованная система патронажа, лишенная внутренней самостоятельности и постоянной состязательности университетских факультетов

и профессоров, имела тенденцию к вырождению в институт распределения социальных наград и бастион интеллектуального консерватизма:

Основная битва, которая шла в Германии с 1780-х по начало 1800-х гг., велась за реформирование положения философского факультета в университете. Традиционно этот факультет предназначался для предварительной подготовки на младших курсах с целью последующего обучения на высших факультетах теологии, права и медицины, а преподаватели философского факультета имели относительно низкий уровень жалования и престижа. Реформа сделала философский факультет полноценным высшим факультетом, претендовавшим на преподавание наиболее сложных предметов и обладавшим автономией относительно ограничений, ранее налагаемых теологами<sup>20</sup>. Это означало, что использование разума, освещаемого собственным светом, должно было освободиться от руководства со стороны богословского учения и ортодоксии. Сходная борьба велась в средневековых университетах, и немалая доля творческой энергии тратилась на маневрирование между противоположными требованиями разума и веры. Эдикт 1277 г., утвердивший верховенство теологии и поставивший заслон посягательствам философов, подавил мятеж преподавателей философии (т. е. факультета искусств), направленный на то, что позднее довела до конца немецкая университетская революция. Чуть более чем через 500 лет факультет искусств одержал триумфальную победу.

С успехом этой революции университет постепенно утвердил свое главенство над альтернативными институтами исследования и инноваций. Научное исследование, проводимое состоятельными любителями самостоятельно либо при поддержке патронов, оставалось в прошлом по мере того, как университеты претерпевали достаточную внутреннюю дифференциацию, предоставившую организационные основы для различных научных специальностей<sup>21</sup>. В философии, которая является центральной темой настоящего исследования, университетские состязательные структуры быстро установили некий уровень утонченной

<sup>20</sup> Первая независимая от церкви администрация по делам образования появилась в 1787 г. в Пруссии; это был совет из юристов-администраторов, университетских профессоров и ректоров ведущих латинских школ. В 1794 г., согласно прусскому правовому кодексу, все школы и университеты стали государственными институтами. К 1820 г. дальнейшие реформы предоставили более обширную основу для развития философских факультетов: для преподавания в средней школе теперь требовалась специализация — трехлетнее обучение в университете именно на философском факультете. В 1700-х гг. большинство учителей средней школы были бывшими студентами с теологическим образованием, ожидавшими освобождения пасторского места. После 1787 г. в рамках прусских реформ было одновременно повышено жалование учителям средней школы, причем до уровня, сравнимого с размером жалования, получаемого пастором [Mueller, 1987, p. 18-26].

Например, Берлинский университет расширился с 28 мест для полных профессоров в 1810-1819 гг. до 115 мест к 1909 г.; общий преподавательский состав увеличился с 54 до 540 мест. В целом в немецких университетах общий профессорско-преподавательский состав (включая ранги *Ordinarius*, *Extraordinarius* и *Privatdozent*) вырос с 890 мест в 1796 г. до 1 200 мест в 1835 г. и до 3 000 мест в 1905 г. [McClelland, 1980, p. 80, 258-259, 266].

концептуализации, которая стала господствовать в пространстве внимания над сырой, неразработанной аргументацией «мирских», т. е. непрофессионально ориентированных интеллектуалов. Со времени немецкой академической революции практически все значительные философы были профессорами. Это обобщение не точно; вернее будет сказать, что в каждой национальной культуре, как только она переживала университетскую революцию в немецком стиле, академические философы завоевывали центр внимания, отбирая его у неуниверситетских философов\*\*".

В университетах Англии данная реформа не проводилась до 1872 г. Ранее преподаватели должны были иметь духовное звание, а работа над высшими исследовательскими темами подчинялась системе классической гуманитарной подготовки младшекурсников. Таким образом, независимые творческие философы в Англии продолжали сохранять что-то похожее на стиль эпохи Просвещения гораздо дольше, чем это происходило в Германии. Утилитаристы (в период их расцвета с 1810-х по 1830-е гг.) были любителями, занятыми юридической практикой или бизнесом. Их последователи в середине века, со связующим звеном — Джоном Стюартом Миллем (типичным любителем-эрудитом, служившим в Ост-Индской компании), составляли эволюционистский кружок, в центре которого находились Гексли и Спенсер. Эти два взаимосвязанных кружка контролировали главные узлы весьма разросшейся новой издательской индустрии; участники кружков редактировали новые политико-литературные журналы, такие как *«Westminster Review»* *«The Economist»*, а также *«Encyclopedia Britannica»*. Спенсер добился успеха во многом за счет издания собственной энциклопедии. Другими значительными фигурами того периода были состоятельный любитель Бокль, знаменитый своим материалистическим детерминизмом, и Карлейль, преуспевший как пламенный, сентименталистский автор с произведениями для широкой публики. Здесь мы видим продолжение антиметафизической, воинственно-секуляристской тематики светских мыслителей предыдущего столетия.

В Соединенных Штатах университетская реформа началась в конце 1870-х и продолжилась теми, кто в 1880-х гг. стажировался в Европе, а затем импортировал данную модель из Германии. До этого времени сколько-нибудь значительная философия была любительской: таковы трансценденталисты Новой Англии в 1830-40-х гг., а также гегелевский кружок в Сент-Луисе в 1860-70-х гг. В этом случае философия не была антирелигиозной, по своему содер-

<sup>22</sup> Я оставляю в стороне несколько случаев, которые еще более усложняют данную аргументацию. Некоторые люди вне академической системы становились знаменитыми в сфере философии даже после того, как в их стране произошла академическая революция; например Шопенгауэр, Маркс, Ницше, Сартр, Камю. Но большинство из них были академическими гибридами — теми, кто выпал из продвижения по ступенькам академической карьеры (Сартр, преподававший в *lycee*, стремился к типичной французской академической карьере, какая была, например, у Бергсона). Мы обычно видим в трудах этих мыслителей некий обратный сдвиг к литературному стилю — размывание (*de-differentiation*) интеллектуальной роли и восстание против технически разработанного уровня философии, причем параллельно с дистанцированием от академической <организационной> основы.

жанию она даже была ответвлением немецких философских направлений; тем не менее она также несла отпечаток любительства. Главными трансценденталистами были литературно-философские гибриды, поэты-эссеисты, такие как Эмерсон и Торо; их методы были далеки от критических и диалектических техник немцев; вместо этого превозносилась популяризованная эстетико-природная религиозность<sup>23</sup>.

Если любительская философия оставалась интеллектуально недифференцированной и технически неизощренной, то где бы ни совершалась университетская революция, там непременно происходил всплеск технически проработанной и метафизически ориентированной философии. После первой волны, обычно принимавшей форму идеализма, начинались процессы дальнейшего развития; но теперь философия уже была явно академической, технически строгой и далекой от популяризаторских призывов мирских — непрофессиональных — философов, место которых она заняла.

Территория философии совпадает с областью размышлений «интеллектуала общего назначения», занятого вопросами самого широкого характера; поэтому роль «философа» будет существовать независимо от того, останется ли академическая должность с таким наименованием или нет. Однако неакадемический философ не занимается построением царства оснований как отдельной онтологической области, но пытается его конкретизировать; метафизика замещается субстанциональными содержаниями какой-либо иной дисциплины — науки, литературы, социальной теории, рационально обоснованной политической идеологии. Маркс, продвигаясь от своей юношеской академической карьеры к политической журналистике и агитации, встал на вполне предсказуемый путь превращения гегелевской философии в политическую экономию. Когда Маркс чувствовал, что переворачивает систему Гегеля с головы на ноги, он совершал некую инверсию перспективы, типичную для разделения между автономией академической философии и мирской ориентацией неакадемических интеллектуалов. То же произошло столетием раньше, когда Адам Смит вначале писал о нравственных чувствах, заведая кафедрой моральной философии в Глазго, но затем переключился

<sup>23</sup> Сетевые связи Эмерсона до начала его творческой работы в 1836 г. были литературными: Гете, Колридж, Вордсворт, Карлейль. Трансценденталисты выдавали смесь гетеанского пантеизма, плагтинского эманациализма, платонического учения об идеях и поклонения гениям, таким как Шекспир. Часто привлекались идеи Канта, но его различие между критической и догматической философией игнорировалось; вопросами эпистемологии пренебрегали в пользу идей прямого созерцания высшей Истины. В Сент-Луисе гегельянцы разрабатывали более строгую философию, но не стали оригинальными мыслителями, оставаясь типичными импортерами чужих идей. Ареной для их новшеств было приложение диалектики к текущим событиям. Например, в Гражданской войне рабовладельческие штаты представляли «абстрактное право», Север — «абстрактную мораль», а победоносный Союз (Соединенные Штаты) трактовался как этическое государство по Гегелю [Pochmann, 1948, p. 32].

на популярные вопросы экономики, когда в качестве компаньона герцога пере-<sup>24</sup>местился в интеллектуальные круги на континенте .

Академизация способствует развитию технически разработанной философии; но почему это должно происходить посредством идеализма, как бы против желания практически каждого прогрессивного интеллектуала в течение многих поколений? Немецкий идеализм явился одной из величайших вершин идеалистического мышления во всей мировой истории. Более того, в противоположность идеалистическим движениям Индии, или греческого неоплатонизма, или даже реакционного идеализма Беркли, склонявшегося к тому, чтобы считать материальный мир иллюзией, немецкий идеализм претендовал на способность выводить законы, управляющие эмпирическим миром, как естественным, так и историческим, из принципов, выявленных в Абсолюте. Этот идеализм не бежал от мира, но господствовал над ним; он предъявил столь амбициозные притязания на интеллектуальное могущество, которые нигде и никогда больше не предъявлялись.

Ключом к загадке является то, что идеализм был идеологией университетской революции. В подтверждение этой предпосылки имеются четыре группы свидетельств:

- 1) ведущие немецкие идеалисты находились среди основных движителей университетской реформы;
- 2) содержание идеалистических направлений философии оправдывало данную реформу, а последовательность главных идеалистических позиций полностью соответствовала тогдашним перспективам реформаторского движения;
- 3) Французская революция в качестве окружавшего <социального> контекста привела к появлению идеалистической идеологии духовной свободы только в Германии, где она совместилась с интересами университетских реформаторов, тогда как в Англии и Франции, напротив, ведущие идеологии революционного периода не были ни идеалистическими, ни ориентированными на университет;

<sup>24</sup> Каким же образом более ранние неакадемические философы, такие как Декарт и Спиноза, создавали метафизические системы? Вообще говоря, это противоречило их высказанным намерениям. Они были частью научной революции, иными словами, научного движения быстрых открытий, которое должно было быть оправдано общей аргументацией этих философов. Данные интеллектуалы не сумели заменить философию наукой, поскольку сам акт аргументации в пользу оснований науки, как и любое продолжение этой аргументации их последователями, воссоздают почву философии. Причина того, что такие мыслители, как Декарт, оставались на абстрактном уровне, тогда как философские направления 1700-х гг. или утилитаристы 1800-х гг. ограничивали свои темы мирскими предметами и заботами, не может быть объяснена данным аспектом их материальных основ, поскольку все эти философы находились вне академической системы. Мыслители 1600-х гг. были ориентированы вовнутрь своей собственной сети, особенно той ее части, носителями которой были автономные исследователи в области физики и математики, тогда как позднейшие неакадемические философы были гораздо более ориентированы на мирские вопросы, поскольку организационную основу их труда составляли популярные литературные издания и политические движения.

4) где бы ни проводилась университетская реформа по образцу немецкой, везде появлялось поколение идеалистических философов, часто в местной, оригинальной форме.

### *Идеалисты как университетские реформаторы*

Создатели немецкого идеализма являлись лидерами движения за реформу университета. Кант предпочел бы господство <естественных> наук в университете, но структура университета заставила его выбрать для реформы окольную дорогу. Философский факультет имел низкий статус, но обладал наибольшим числом позиций; внутри же факультета самыми многочисленными и доступными кафедрами были собственно философские, кафедр же по <точным и естественным> наукам было очень мало. В крупнейшем университете того времени — Лейпцигском — на философском факультете насчитывалось 12 кафедр (в сравнении с 4 кафедрами теологического факультета, 8 — юридического и 6 — медицинского), из которых 5 соответствовали отраслям философии и только одна — науке (математике); остальные 6 кафедр относились к гуманитарным предметам [Helbig, 1961, p. 62]. Цель Канта состояла в возвышении философии как лидера среди наук при одновременном захвате территории, занятой в тот период теологией. Предлагая свою «коперниканскую революцию» в философии, он открыто отождествил философию с методами <точных и естественных> наук, чей успех, как доказывал Кант, был достигнут вследствие интенсивного, систематического исследования, а не случайных наблюдений, благодаря теории, а не сырой эмпирике. Надлежало восстановить метафизику в ее «королевском положении среди всех наук»\* [Kant, 1781/1966, A.vii], поскольку лишь она одна могла дать ответ на скептицизм Юма и показать, как возможно научное познание. Вместе с тем религия и даже закон могли выжить в этом секуляризованном веке только благодаря поддержке со стороны философского разума<sup>25</sup>. В 1798 г. в своей последней <прижизненно> опубликованной работе *«Der Streit der Fakultäten»* («Спор факультетов») Кант продолжал утверждать, что у философии есть задача установления границ и характера знания во всех других дисциплинах; именно философия должна давать суждения о претензиях теологии, но не наоборот<sup>26</sup>. Для полноты картины он распространил претензии философии также на контроль за правом и медициной.

\* В русских переводах с немецкого оригинала: в роли «царицы всех наук».

«Религия на основе своей святости и законодательство на основе своего величия хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием» ([Kant, 1781/1966, A.xi]; цит. по: Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н. О. Лосского. М.: Мысль, 1994. С. 8).

«Ибо если бы Бог действительно говорил с человеком, человек никогда не мог бы *знать*, что это говорит Бог. Для человека невозможно воспринимать бесконечное своими чувствами, отличать его от чувственных существ и *узнавать* его как таковое» [Kant, 1798/1991, p. 115].

Фихте, расширивший претензии идеализма за пределы критического метода Канта, столь же яростно проводил агитацию в пользу университетской реформы. В 1794 г., одновременно с возведением собственной метафизической системы, Фихте в *«Лекциях о назначении ученого»* доказывал необходимость отвергнуть эгоистические и материальные интересы и взывал к чистым интеллектуалам как спасителям страны. В Йенском университете Фихте вызвал настоящую бурю, пытаясь упразднить студенческие дуэльные братства, символы подражания аристократии, традиции попоек, характерные для тех старых университетов, в которых господствовал юридический факультет. В движении за реформу университета участвовали также другие идеалисты; Шеллинг в *«Лекциях о методе университетских занятий»*\* (1802-1803 гг.) и Шлейермахер писали и агитировали в пользу интеллектуальной свободы и университетской реформы. Гегель, занимавшийся образовательной реформой с 1790-х гг., осуществляет эти планы на протяжении берлинского периода своей деятельности [Dickey, 1993, p. 306, 337; Harris, 1972, p. 1-47].

В 1807 г. Фихте предложил план реорганизации университетов. В университете не должно быть профессионального обучения: — в прямую противоположность просветительской модели образовательной реформы, но должно быть предложено общее образование посредством философии, что приводило бы к пониманию внутренних взаимоотношений в пределах всего <научного> знания. Сам Фихте собирался вести семинар для профессоров и рассказывать им, как следует преподавать. Философии следовало быть свободным вопрошанием и критикой по отношению ко всем остальным формам знания (отзвук Кантова критицизма). Новый университет по Фихте должен был служить для подготовки элиты всей нации. В своем *«Обращении к немецкой нации»* (1808), предназначенном для патриотических митингов в Берлине периода французской оккупации, Фихте выдвинул идею о том, что Германия возродит свое могущество благодаря не военной, но духовной мощи. Он предложил преодолеть ущемленное положение бедноты путем установления системы публичных школ, которые действовали бы как экономические кооперативные сообщества и куда зачисляли бы детей из всех социальных классов. В университете нуждающиеся должны были получать поддержку за государственный счет. Германия стала бы подобна государству Платона, выстроенному вокруг системы образовательного лидерства. Университетская степень давала бы ее обладателям право претендовать на наиболее значимые должности в государстве, вытесняя таким образом старую наследственную аристократию.

Именно программу Фихте, очищенную от политической утопии, стал осуществлять Вильгельм фон Гумбольдт, один из слушателей лекции Фихте в 1808 г. В

\* *«Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums»*, дословно: *«Лекции о методе академического изучения»*.



Карта 12.1. Немецкие университеты, 1348-1900 гг.  
(Обозначены границы Германской империи 1872 г.,  
даты открытия и закрытия университетов)

результате Берлинский университет был организован как привилегированная корпорация с самоуправлением; профессорам предоставлялось право выбирать предметы без ограничений со стороны стандартных программ. Философский факультет полностью сравнялся по статусу и оплате с другими факультетами и мог теперь присваивать высшие университетские степени, т. е. стал выпускающим, а не только подготовительным. Первым ректором был назначен Фихте. После его смерти ректором стал ведущий богослов-идеалист Шлейермахер, а в качестве преемника Фихте по руководству философией в Берлинский университет был приглашен Гегель.

Это не означает, что Берлинский университет в одиночку вынес всю тяжесть борьбы за реформу. Геттингенский университет, основанный в 1737 г., уже захватил первенство в переориентации на творческие исследования. И Вильгельм, и Александр фон Гумбольдты были выпускниками Геттингена (равно как и братья Шлегели); в Берлине отчасти воплотился именно геттингенский идеал,



которому один за другим подражали другие университеты в германских государствах [Turner, 1974; Leventhal, 1986]. Тем не менее между идеалистами и стремительной университетской реформой прослеживается особая связь. В Геттингене латинская и греческая классика, оставшаяся со средневековых программ, была заменена лекциями на немецком языке, а роль теологического факультета была понижена за счет расширения программы по современной литературе; Геттинген был известен прежде всего благодаря своим пионерским исследованиям в области филологии. В противоположность этому, идеалисты воскрешали центральную средневековую традицию философии и, оставаясь в пределах ее орбиты, развивали все рациональные науки (включая рациональное богословие — теологию). Геттинген был слишком близок к культуре Просвещения, чтобы осуществить возрождение такого рода; он был центром литературной критики и популярных литературных изданий, больше ориентированных на непрофессиональную, мирскую публику, чем на академический мир [Turner, 1974]. Геттинген, будучи единственной моделью, скорее всего, продолжил бы просветительскую тенденцию, направленную на исчезновение академической культуры через поглощение ее мирским окружением<sup>27</sup>.

Дело не в том, что <немецкий классический> идеализм в одиночку совершил университетскую реформу, но скорее в том, что напряжения старой университетской системы — прежде всего незавидное положение молодых честолюбцев от теологии и соответственно философии как традиционно питающей их дисциплины — мотивировали сам идеализм. Университеты в Йене и Кенигсберге, где начиналось идеалистическое движение, особенно не выделялись. К тому же это были места с весьма сильным традиционализмом (как, разумеется, и богословский *Stift* в Тюбингене, игравший главную роль в рекрутировании пополнения для идеалистического движения), где с нетерпением ждали расширения карьерных возможностей для изучавших философию. Кант, Гердер, Фихте, Шеллинг, Гегель и Гёльдерлин — почти все они были выходцами из скромных социальных

<sup>27</sup> Квазиэкспериментальным обоснованием этого тезиса является судьба гимназии Карлскуле, основанной в начале 1770-х гг. герцогом Вюртембергским в Штутгарте и в 1781 г. выросшей из *Gymnasium* в университет [DSB, 1981, vol. 7, p. 366-368; Schnabel, 1959, p. 424]. Здесь культура была весьма светской, сосредоточенной на просветительской программе практических наук (особенно медицины и гражданской администрации) и изучении национальных языков. Среди значительных ранних выпускников (все с медицинской подготовкой) были Шиллер (направленный служить армейским хирургом) и ученые-биологи Кювье и Кильмайер. Карлскуле закрылась в 1794 г. — в самый тяжелый период провалов образовательных систем во время кризиса революционных войн. Проявившаяся в этом структурная слабость заключалась в чрезмерной светскости реформы, приведшей к утрате привлекательности дипломов как преимущества традиционных университетов, которое заключалось в перспективах церковной или юридической карьеры; на этих двух видах занятий строилось бюрократизирующееся государство. Культура Просвещения оставила образование слишком зависимым от его общей притягательности, чтобы противостоять потрясениям в сфере материальной поддержки.

слоев, получившими свои шансы на успех благодаря расширению системы публичных школ<sup>28</sup>. Все имели начальный опыт домашних учителей: у Канта девять лет, у Фихте — десять, у Гегеля — семь; это были годы ожидания, когда откроется та или иная академическая вакансия. Кант ждал до 46 лет, прежде чем получил профессорскую должность\*, то же произошло и с Гегелем, а вот Гёльдерлин так и не добился никакого академического назначения<sup>29</sup>. Людей подобного рода часто привлекали популярные просветительские темы, например Естественные и точные науки или эстетика; при этом в академическом мире соответствующие должности были менее доступны, чем устоявшиеся позиции в области философии; здесь, на философском факультете, в свою очередь, платили меньше, чем на высших факультетах теологии, права и медицины. Кант может служить архетипом человека, который не сумел продолжить свою карьеру в науке и поэтому тяготел к мягкой корректировке философии в целях захвата <выгодных организационных позиций> теологии.

Путь, выбранный такими людьми, как Кант и Фихте, хотя и был труден, но все же давал надежды, поскольку следовал в русле расширения и реформ образовательной системы, проводившихся с 1730-х гг. Это были те самые реформы, которые расширили социальную базу для набора и способствовали появлению избыточного количества претендентов на <академические> должности. Если это и порождало своего рода «статусный голод» и стремление к

<sup>28</sup> Кант был сыном шорника (ремесленника, изготавливавшего ремennую упряжь, конскую упряжную сбрую), которому привелось вырасти в университетском городке; Фихте — сын бедного разносчика галантерей — получил образование благодаря щедрости соседа-землевладельца; Гердер — сын директора школы — был так беден, что Кант освободил его от платы за лекции; отцы Шеллинга и Гёльдерлина были пасторами. Отец Гегеля принадлежал к верхнему слою гражданского чиновничества в одном из маленьких государств, но Гегелю также пришлось зарабатывать средства к существованию в качестве домашнего учителя и учителя средней школы. Напротив, литературные интеллектуалы обычно происходили из богатых семей; они в гораздо меньшей степени зависели от низкооплачиваемых академических или церковных должностей и карьер, у них был лучший доступ в аристократические круги для того, чтобы стать чиновниками высокого ранга. Гете, Якоби и Фридрих Шлегель получили университетское юридическое образование — на факультете, излюбленном аристократами. Шопенгауэр — единственный из главных представителей <немецкого классического> идеализма, кто был богат настолько, чтобы быть независимым, — мог позволить себе стать организационным одиночкой, отщепенцем; по той же самой причине его не интересовали образовательные или религиозные реформы.

\* Должность ординарного профессора логики и метафизики.

Сама возможность работать домашним учителем была обусловлена расширявшейся непопулярностью формального образования в тот период. Все лидеры образовательной реформы имели личный опыт участия в одной из главных альтернативных систем, и у них были основания, чтобы уклоняться от этой альтернативы <формальной школы>, ведущей к снижению автономии учителя. Единственный остававшийся путь для карьеры в этой системе заключался в том, чтобы стать директором школы и ожидать, когда откроется вакансия на пасторское место; такого рода должности были крайне низкооплачиваемы и изолированы от большинства интеллектуальных сетей, тогда как позиция домашнего учителя по меньшей мере давала возможность контактов с образованными кругами аристократического общества и верхнего слоя буржуазии.

дальнейшим реформам, то лишь в связи с ожиданием возможного улучшения ситуации при продолжении или более полном осуществлении ранее заявленной правительственной политики. Предлагая сделать философский факультет арбитром для остальных дисциплин, Кант тем самым ратовал за верховенство академических карьер по отношению к церковным; это одновременно повышало власть и престиж тех, кто занимался академической наукой, и поднимало их жалование до уровня высших факультетов. Когда Фихте представлял университетских философов как новый род философов-царей, он лишь выражал в наиболее пышной форме стремление обладателей академических степеней монополизировать вступление в ряды правительственной администрации. Основа для этих аргументов должна была вырабатываться в понятиях философского дискурса; но мотивация для создания этих понятий шла от реалистической оценки изменения структуры в направлении, благоприятном для самоуправляющейся академической элиты. Когда после 1810 г. другие немецкие университеты брали в качестве примера прусскую модель, больше уже не происходило университетских кризисов и начался весьма устойчивый рост набора студентов<sup>30</sup>. Система в целом входила в период контролируемого расширения, который продолжался и в 1900-х гг.

### **Идеализм как идеология университетской революции**

Содержание идеализма подкрепляло притязания философского факультета на автономию и господствующее положение. Критическая философия Канта в своей первоначальной форме подрывала претензии теологии на знание абсолютной реальности. Невозможно познать вещь в себе, причем все такого рода притязания неизбежно ведут к антиномиям. Для религии нет иного оправдания, чем предоставляемое трансцендентальной критикой, показывающей необходимость моральных и телеологических категорий мышления. В критической философии Канта также демонстрируется, что никакая область познания не может знать обоснованность и границы своих собственных познавательных претензий, пока они не исследованы трансцендентальными методами философии. Революция, совершенная Кантом, одновременно низвергала теологию и поднимала философию до позиции судьи всего познания. Кант не отвергал возможности обоснования в разных областях исследований до тех пор, пока ведущие такое исследование не отрываются от своей ограниченной сферы явлений. Для выявления отно-

<sup>30</sup> После 1810 г., несмотря на отдельные периоды стагнации в наборе студентов, особенно в 1830-60-х гг., в целом немецкая университетская система твердо стояла на ногах, что представляло ситуацию, прямо противоположную ситуации 1700-х гг. Сходным образом, критерий карьерного продвижения преподавателей и профессоров, состоявший в учете их исследовательских публикаций, формировался постепенно, став основным во всей Германии примерно к 1850 г. [Jarausch, 1982: McClelland, 1980, p. 148, 171-172, 242-247].

шения законов отдельных областей к трансцендентальным категориям, он поощрял эмпирические исследования наряду с философскими.

В аргументации Канта как бы осаждались идеи из конфликтов сетей, окружавших его профессиональную карьеру. Основным был трехсторонний конфликт между пиетистами, вольфианцами и Берлинской академией. Уже в начале столетия вольфианские рационалисты сделали господствующей в немецких университетах лейбницианскую позицию. За этим последовал типичный раскол в интеллектуальной жизни. Пиетисты и томисты — соперничавшие академики из тех же лейпцигских сетей, которые привели к появлению самого Лейбница, — неуклонно обвиняли вольфианцев в детерминизме и атеизме. Вольф и его последователь Бильфингер в 1723 г. были изгнаны из Галле вследствие нападок со стороны Буддеуса, Рюдигера и Франке. В 1740 г., с приходом Фридриха Великого, вольфианцам разрешили вернуться; это привело ко второй волне нападок, особенно со стороны Крузиуса, профессора теологии в Лейпцигском университете — самом значительном в Германии того времени, причем этот университет был политически защищен, поскольку находился вне прусской юрисдикции. Вольфианская философия также испытывала давление со стороны второго фронта. Берлинская академия, хотя и была основана Лейбницем, постепенно подпадала под влияние ньютонианцев, особенно Мопертюи (в Берлине, 1744-1756 гг.) и Ламберта (1764-1777 гг.). Научный престиж Академии вырос до мирового уровня благодаря Эйлеру (1741-1765 гг.), ведущему математику своего времени, и Ламберту, который ввел в геометрию гиперболические функции и доказал иррациональность числа  $\pi$ . Все это оказывало довольно сильное давление на вольфианцев, которые обычно совмещали преподавание в университетах математики с естественной и моральной философией, заставляя их всегда быть на уровне последних достижений науки.

Кант находился на пересечении всех трех фракций. Он получил пиетистское воспитание и придерживался того же враждебного отношения к метафизике, утверждая предпочтительность моралистической религии перед богословской. Его академические контакты и симпатии были вольфианскими; учитель Канта в пиетистском университете Кенигсберга — Кнутцен — был вольфианцем, причем в течение 23 лет занимал должность *Extraordinarius*, так и не став *Ordinarius*\*.

В течение всей своей преподавательской деятельности Кант читал лекции по вольфианскому учебнику Баумгартена, задавшему формальный каркас «*Критики чистого разума*». Для Канта вольфианский рационализм был бастионом борьбы против пиетистской натурфилософии, которую последователи Томазия преподносили как мир, полный оккультных духовных сил и недоступный для математики. Можно было бы думать, что Кант пойдет по чисто научному пути, ставшему

\* *Ordinarius* — ординарный профессор (лат.), примерно соответствует современной должности профессора или *full professor*.

весьма престижным благодаря Берлинской академии; и действительно, в свои молодые годы Кант был ньютонианцем и усердным участником берлинских конкурсов. Его космогоническая теория 1755 г. основывалась на ньютонианских принципах гравитационного притяжения, вполне в духе работ Ламберта. Карьерные возможности Канта в его университете определялись необходимостью преподавать все предметы на философском факультете, где математика и естествознание считались менее значительными дисциплинами, чем философия, а наибольшие награды ждали на пути в теологию. Кант и преподавал все эти предметы, а по мере того как росли его перспективы получить должность декана, он все больше сосредоточивался на том, чтобы вместить эти предметы в каркас философии.

Ингредиенты критической философии Канта уже существовали в сетях <трех упомянутых фракций> до того, как Кант извлек их оттуда и сложил в ясную конструкцию. Уже Лейбниц придерживался мнения, что пространство и время — это скорее идеальные, чем существующие во внешнем мире аспекты упорядоченности монад (так и в самом деле мог бы считать склонный к абстракции математик). Вопрос этот был характерен для дебатов с ньютонианцами, утверждавшими абсолютное существование пространства. К 1770 г. Кант выражал лейбницианско-вольфианскую доктрину в своей версии, согласно которой пространство и время являются априорными категориями чувственности<sup>31</sup>. Кант еще не был готов сказать то же самое о причинности — центральном пункте как в лейбницианской философии (принцип достаточного основания), так и в эмпирической науке. Тем не менее, благодаря дискуссиям, в которых на одной стороне участвовали Бильфингер и Баумгартен, а на другой стороне — ньютонианцы и пиетисты, был поднят вопрос о том, как все-таки может действовать причинность. Для вольфианцев монады лишены «окон» и не способны причинно действовать друг на друга; наблюдаемые законы физической вселенной должны существовать благодаря предустановленной гармонии. Такой взгляд не устраивал ньютонианцев; но их доктрина непосредственного внешнего влияния, особенно действия гравитационной силы на расстоянии, казалась философски наивной. Третье решение, состоявшее в окказионализме Мальбранша, утверждавшем посредничество Бога, было слишком близко к пиетистскому оккультизму, угрожавшему университетским ученым на их собственной территории. Эти споры убеждали Канта, что пределы понимания причинных связей задаются самими объектами. Данный материал и составил основу для антиномий разума в первой *«Критике»*.

Для Канта первым поворотным пунктом стал 1765 год. Тема была задана Берлинской академией, предложившей премию за ответ на вопрос, могут ли

<sup>31</sup> О причинах успешного интеллектуального развития Канта см.: [Beiser, 1992; Ameriks, 1992; Werkmeister, 1980; Guyer, 1987]. О позициях и деталях сетей вольфианцев, пиетистов и берлинских академиков см.: [DSB, 1981; EP, 1967].

принципы метафизики и богословия (теологии) быть продемонстрированы с очевидностью геометрии. Фактически это ньютоновская математическая наука, так сказать, задирала нос и перед вольфианцами, и перед пиетистами, причем данное состязание привлекло наиболее выдающихся мыслителей Германии. Выиграл Мендельсон со своей антиметафизической и антирелигиозной аргументацией, а Кант занял второе место. Кант вдруг преисполнился скептицизма. В своей работе 1766 г. *«Грезы духовидца»* он отрицал не только пиетистский оккультизм, но также рациональную метафизику на том основании, что нет никакого знания помимо чувственного опыта. Крузиус уже в 1750 г. заявлял то же самое в целях отрицания обоснованности вольфианской метафизики. Эмпирицистский скептицизм далее был подхвачен Юмом, аргументы которого уже в 1759 г. были представлены Канту Гаманом [Beiser, 1992, p. 54], без сомнения, для поддержки сентименталистов в том же споре против приверженцев простого рассудка. Теперь Кант обратил аргументы Крузиуса против пиетистов.

Второй поворот произошел вскоре после того, как Кант в конце концов в 1770 г. получил место профессора философии. Все еще борясь за сохранение некоторой способности рассудка давать знание о причинном взаимодействии вещей в себе, Кант в своей инаугурационной диссертации полагал две способности познания — чувственность и рассудок — с соответствующими последнему субстанцией и причинностью, располагающимися за чувственным полем пространства и времени. И вновь благодаря контакту с Берлином обнаружились содержательные трудности. Ламберт, который переписывался с Кантом с поры их совместного участия в конкурсе 1764 г., заметил, что если есть две столь отличные друг от друга способности, как чувственность и рассудок, то как они вообще могут совместно действовать? Это возродило в эпистемологической форме классическое глубокое затруднение по поводу возможности взаимодействия различных субстанций — в данном случае субъективного разума и внешнего объекта. Поскольку Кант отвергал предустановленную гармонию, платоновское созерцание сущностей и прочие формы доступа к оккультным качествам, он был вынужден искать новый путь.

В 1770-1772 гг. Кант ввел в свою систему последний ингредиент: различие между синтетическим и аналитическим <суждением> а priori. Здесь также была своя предыстория, в частности уподобление Лейбницем физических отношений между монадами логическим отношениям между субъектом и предикатом, а также недавнее обсуждение природы математического познания, начатое конкурсным вопросом Берлинской академии в 1764 г. Вклад Ламберта состоял в обсуждении того, что понимается под анализом в математике, а также в попытке реформировать вольфианскую логику. Кант пошел по иному пути. Со времени Евклида математику считали априорной наукой — не зависимым от опыта образом достоверности. С точки зрения Ламберта и других, априорная необходимость обнаруживается только в аналитическом методе, исследующем импли-

кации, заключенные в определениях и аксиомах [Coffa, 1991, p. 9-16]. Такое знание тавтологично. Это было неприемлемо для Канта, скорее ученого-практика, чем чистого математика; математические законы нужны были Канту для выражения реальных отношений, открытых в эмпирическом исследовании. Кант решил, что математика должна быть не аналитической, а синтетической, т. е. дающей знание, состоящее из нетавтологических, развивающих мысль, «расширяющих» суждений (*Erweiterungsurteile*, в противоположность аналитическим суждениям, просто «проясняющим», *Erläuterungsurteile*). Априорные синтетические суждения являются одновременно достоверными и информативными, выходящими за пределы простого знания понятий. Поскольку математическое знание существует, нет сомнения и в существовании априорных синтетических суждений; к тому же их наличие должно было утвердить надежное основание для научных законов.

Кант рассматривал открытие синтетического а priori как «первый шаг» в разработке своей критической философии [Coffa, 1991, p. 15]. В 1772 г. Кант объявил друзьям, что он на пути к новой философии, но, чтобы представить законченную рукопись, ему понадобилось еще девять лет работы. Критическим шагом было перемещение причинности и субстанции в сферу а priori, вместе с пространством и временем. Это могло быть сделано, если бы все они уже рассматривались как категории рассудка, которые основаны на опыте и через которые фильтруется весь опыт. Но если категории причинности и пространственно-временных отношений, измеряемых математически и описываемых в геометрии, являются необходимыми а priori для всего опыта, их априорность не мешает им открывать знание, выходящее за пределы просто субъективности и за пределы тавтологических следствий из понятий.

Теперь у Канта имелось орудие критики, способное отсекал теологические и спиритуалистские спекуляции. В то же время Кант верил, что с его помощью обосновывает не только науку, но также полноценную деятельность философии по совершенствованию самих научных исследований с теоретической точки зрения. В начале своей карьеры Кант предложил небулярную (связанную с туманностями) гипотезу происхождения планетарных орбит, дедуктивно выводя ее из законов Ньютона. Позже, в период работы над своими великими *«Критиками»*, Кант вернулся к попытке обосновать все научные принципы через категории времени и пространства с помощью таких промежуточных понятий, как непроницаемость и вес<sup>32</sup>. Философия наполовину пересекается с наукой; принципы,

<sup>32</sup> См. его *«Метафизические основания естествознания»* (1786). Кант продолжал вести этот проект до конца своей жизни, оставив работу в начале 1800-х гг., так что рукопись была опубликована посмертно [Friedman, 1992, p. 185-191, 199; Werkmeister, 1980, p. 101-128]. Зрелость и обоснованность <естественной> науки зависела от того, насколько далеко она продвинулась по этому пути. Кант считал, что химия, особенно в версии Штала, представляла лишь эмпирические принципы, еще не обладающие необходимостью; с развитием количественной химии в 1790-х гг. Кант поддержал систему Лавуазье.

обнаруженные наукой, хотя и не диктуются философией, но должны все лучше разрабатываться и обретать все более точную математическую форму, пока они не окажутся скрепленными тонким раствором высших философских категорий. Наконец, Кант нашел способ продолжить проект философов-рационалистов, начатый Декартом и развитый Спинозой, Лейбницем и Вольфом: выводить принципы науки из чистого разума, в то же время гарантируя сохранение их самостоятельной эмпирической реальности. Отличие заключалось в том, что Кант требовал от рационализма подчинения новой господствующей дисциплине — критической эпистемологии.

«Письма» Рейнгольда 1786-1787 гг. сделали Канта знаменитым; в них критическая философия представлялась как середина между теологией и разумом, иначе говоря, между фидеизмом Якоби, с одной стороны, и деизмом Мендельсона, пантеизмом Спинозы — с другой [Di Giovanni, 1992, p. 427-429]. И вновь университетские теологи стали искать помощи. Рейнгольд начинал как католический учитель и перешел в протестантизм после подавления иезуитов в 1773 г.; теперь он видел в союзе с новой философией готовое боевое снаряжение для борьбы теологов как с деистами, так и с пиетистами. Этот новый ход, объединявший философскую и богословскую сферы, быстро привлек внимание изучавших теологию студентов, таких как Фихте, Шеллинг и Гегель. Фихте был первым, кто увидел, что подход Якоби может быть использован как ступенька на пути к славе, причем в работах Фихте часто выражалось восхищение перед Якоби, указавшим верное направление.

Шульце в своем «Энесидеме» (1792), продвигая юмовский скептицизм, впервые поднятый на щит в работах Якоби, обвинял Канта в неспособности показать, ни почему существует непознаваемая вещь в себе, ни почему вообще должно быть какое-то чувственное многообразие. Согласно Шульце, даже категории рассудка у Канта не дедуцируются, но произвольно навязываются. Как и все творческие мыслители, Фихте подхватывал нерешенные загадки в качестве ценных приобретений — территории, на которой можно отметить самому. Кант дал орудия, которые Фихте теперь в явном виде развертывал: трансцендентальный метод поиска необходимых предпосылок и синтетических *a priori*<sup>33</sup>.

Фихте иллюстрировал свой поиск предпосылочных оснований таким образом ([Fichte, 1794-1797/1982, p. 95-96]; русск. перев.: Фихте. С. 75-76): возьмем любое истинное высказывание, такое как неопровержимый принцип тождества

<sup>33</sup> Фихте так описывал фундаментальный метод идеализма: «Он показывает, что нечто, установленное наперед в качестве основоположения и непосредственно обнаруженное в сознании, возможно не иначе, как если одновременно происходит нечто другое, и это другое возможно не иначе, как если одновременно происходит нечто третье; и так далее, до тех пор пока не будут до конца исчерпаны условия обнаруженного вначале и оно не будет вполне понято в своей возможности» ([Fichte, 1794—1797/1982, p. 25]; русск. перев.: Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение/ Пер. с нем. Е. Н. Трубецкого // Сочинения: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 472. Далее — Фихте).



$A = A$ . Высказывание о том, что он верен, предполагает, что он верен всегда; а для последнего требуется наличие постоянного субъекта или **Я**, для которого данный принцип верен. У Фихте начальным картезианским пунктом является логика; не само Я, но логика немедленно демонстрирует существование Я, причем в гораздо более сильной версии, чем существующее его у Декарта.

Теперь будем полагать то, что кажется неопровержимым,— существование различия. Не-А предполагает, что А также положено. Не-А = не-А предполагает, что А противоположено не-А ([Fichte, 1794-1797/1982, p. 103-104]; русск. перев.: Фихте. С. 85-86). И согласно предыдущему аргументу, основой противоположностей должно быть **Я**. При этом **не-Я** также предполагает<sup>^</sup>.

Теперь Фихте берет другое орудие Канта. Синтетическое а priori гарантирует, что приведенные выводы не являются просто логическими тавтологиями, но имеют и онтологические следствия. Кант отметил, что понятия, связанные между собой с помощью синтетического а priori, поскольку они не содержатся друг в друге лишь концептуально, должны быть признаны в качестве некой формы чистого созерцания/интуиции или внеопытного восприятия/перцепции [Coffa, 1991, p. 17-19]. Фихте разворачивает следствия такого чистого созерцания в полновесный идеализм. Он вырабатывает единую систему как из синтетических, так и из аналитических а priori. У Канта аналитические суждения основываются на принципе противоречия, который, как замечает Фихте, означает, что нечто не может быть одновременно и А и не-А ([Fichte, 1794-1797/1982, p. 111-112, 121]; русск. перев.: Фихте. С. 90-91, 98). Фихте раздвигает аналитический метод: последний теперь состоит в поиске тех аспектов, в которых вещи противоположены друг другу, что Фихте называет *antithesis*, делая свой анализ более диалектическим, чем это было у Канта. *Synthesis* является открытием в самих противоположностях того аспекта, в котором они схожи. Таким образом, и анализ (антитезис), и синтез, иначе говоря как аналитическое, так и синтетическое а priori, предполагают друг друга. Фихте делает акцент на радикальных следствиях. Нет чистых аналитических суждений (по этому поводу через пять поколений, в контексте логического позитивизма, полностью отрицавшего <немецкий классический> идеализм, появится отклик Куайна). Соединив эту линию аргументации с только что обрисованными пунктами рассуждений Фихте, мы обнаруживаем, что весь достоверный синтез основан на (или содержится в) синтезе **Я** и **не-Я**.

Здесь у нас имеется формула тезис-антитезис-синтез, позже схоластически использовавшаяся последователями Гегеля. Для Фихте она представляет собой чистый набор взаимных полаганий, а не развивающуюся во времени последовательность. (Как очевидно для кантианца, время — это категория лишь чувственного рассудка.) Фихте извлекает следствия из синтетических а priori Канта. Когда Кант утверждает, что  $7 + 5 = 12$  не аналитично, поскольку понятие 12 не содержится в понятии 7, Фихте признает, что истины арифметики связаны между собой как части большей концептуальной схемы. Фихте идет дальше Канта в де-

монстрации того, насколько сильно мир пронизывается отношениями. Именно этот метод, а вовсе не какую-то механическую диалектику, оставил Фихте в пользование другим философам; это было оружие, благодаря которому вдруг открылись для завоевания огромные территории.

Фихте не отвергает обычную логику; принцип противоречия является одним из механизмов, с помощью которого он развивает собственную систему<sup>34</sup>. Фихте разрешает противоречия посредством постоянных переопределений терминов, что само оказывается противоречивым. Систематическое взаимоотношение понятий и их противоречивая (если придерживаться односторонней точки зрения) природа являются открытием на пути, проложенном кантианским поиском необходимых предпосылок любых начальных суждений.

Данный процесс ведет к внутреннему, необходимо предполагаемому основанию. Фихте объявляет, что он принимает вызов Якоби, показывая, что за разумом, в некотором исходном пункте, есть нечто, больше ничем иным не обусловленное. Отождествление этого «нечто» с предельным в фидеизме Якоби позволяет Фихте представить религию как результат дедуктивного вывода из философии. Указанный шаг делает идеализм не просто ограничителем претензий религии, как это было у Канта, но потенциальным завоевателем собственной религиозной территории.

Нельзя сказать, что у Фихте абсолютное *Я* существует в обычном смысле, поскольку оно само является основанием существования. Только риторически оно может быть названо *Я*. Оно может быть открыто с помощью какого-либо ограниченного, эмпирического «я»; но понятие *Я* у Фихте больше напоминает озаренное собственным светом сознание в философии адвайты, в котором все проявляется. Тем не менее Фихте был склонен очеловечивать это *Я*, поскольку оно соответствовало ключевому человеческому качеству — свободе<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> «Не следует преждевременно смущаться тем, что это положение своим установлением противоречит первому основоположению... Достаточно пока того, что оно при помощи правильных дедукций с таким же успехом получается из доказанных предпосылок, как и то положение, которое ему противоречит. В свое время основание их объединения обнаружится...» ([Fichte, 1794—1797/1982, p. 153]; русск. перев.: Фихте. С. 153-154. Ср.: [Ibid, p. 98]; Там же. С. 91), а также: «Все противоречия объединяются через ближайшее определение противоречащих положений; так обстоит дело и в данном случае. В одном смысле *Я* должно бы было быть полагаемо как бесконечное, а в другом смысле — как *конечное*» ([Ibid, p. 226]; Там же. С. 254).

В собственном обобщении Фихте «сущности трансцендентального идеализма» утверждается: «...Понятие бытия рассматривается отнюдь не как *первое* и *первоначальное* понятие, а исключительно как выведенное, и притом *выведенное* через противоположение деятельности, т.е. лишь как *отрицательное* понятие. Единственное положительное для идеалиста — свобода; бытие есть для него только отрицание первой» ([Fichte, 1794-1797/1982, p. 69]; русск. перев.: Фихте. С. 526-527). Отождествление чьего-либо личного «я» со свободой, Вечностью и Абсолютом подчеркнуто с особенной силой в популярном манифесте «*Назначение человека*», написанном Фихте в 1800 г. в период наибольшего самоотождествления с романтическим движением. В то время к данной теме обращались и другие идеалисты, например Шеллинг в его «*Философских исследованиях о сущности человеческой свободы*» (1809).

Фихте, Шеллинг, Гегель и их философы-соотечественники находились в самой сердцевине университетской революции, успешно расширявшей сферу философских карьер; впервые в истории эти интеллектуалы захватили контроль над своей собственной <организационной> основой. То, что они праздновали, прежде всего была их интеллектуальная свобода. С характерным академическим энтузиазмом совмещая интеллектуальные завоевания с исследуемыми темами, они положили дух свободы в основание мироздания.

«*Wissenschaftslehre*» («*Наукоучение*») Фихте является одним из наиболее потрясающих зрелищ в истории мировой философии. Ни предшествовавший идеализм, ни какая-либо иная позиция не пытались дедуктивно вывести существование мира. Религиозные идеалисты колебались между описанием материального мира как иллюзии (например, Шанкара или Беркли), что превращало существование в псевдопроблему, и произвольным представлением (в духе Плотина или Рамануджи) о Наивысшем, проистекающем (эманлирующем) в низшее от своей полноты либо же играючи. Диалектика Нагарджуны близко подошла к идеям Фихте в отрицании какого-либо различия между нирваной и сансарой; но буддисты не делали попыток вывести мир из базовых принципов. Уникальность позиции Фихте состояла не в очернении природного мира, но в выстраивании его из философских начал. Фихте не является антиученым; близко к словам его современника Лапласа звучит утверждение Фихте, что поскольку каждая часть вселенной связана с целым, должно быть возможно «мыслить иным все бесконечное прошлое позади и все бесконечное будущее перед тобой» ([Fichte, 1800/1965, p. 7]; русск. перев.: Фихте. Т. 2. С. 79).

В более ограниченном смысле Кант усматривал в философии научную дисциплину, обеспечивающую эмпирические науки дедуктивными выводами, полученными из теории. Фихте и его последователи ощущали значительный вакуум в интеллектуальном пространстве, который в то же время представлял собой открытие организационного пространства университета. Вскоре Фихте слишком увлекся своей прозелитической ролью, в то время как остальные расставляли вехи в областях, подлежащих завоеванию: у Шеллинга — *Naturphilosophie*, эстетика, сравнительная мифология и религия; у Гегеля — история, право и сфера социального.

Точно так же, как Фихте превратил в эксплицитное орудие трансцендентальные методы Канта, Гегель поступил с диалектикой. Фихте и Шеллинг преуспели в демонстрации противоречий в каждой данной определенности и внутри ее противоположности, которые обе преодолеваются третьей определенностью [Forster, 1993, p. 159]. Как только около 1806 г. Гегель обрел свое место в пространстве интеллектуального внимания, он сделал триадный метод центральным в собственной работе, развернул его в педагогических целях в «*Логике*» — учебнике, написанном в 1812-1816 гг., когда Гегель работал учителем в средней школе. В то время как диалектика Фихте постоянно направлена назад, ко все

большему углублению в предпосылки, гегелевская диалектика идет вперед, порождая историю.

Диалектический метод может быть рассмотрен как кристаллизация осознания интеллектуалами того, что их собственную историю составили их споры. Традиционные понятия и противоположные позиции были предметно проанализированы как никогда тщательно; философия скорее углубляется через споры, чем разрушает какую-либо конкретную позицию. Были сделаны различия в тех понятиях, которые раньше считались едиными (как Кант разделил *a priori* на синтетические и аналитические), а на этих основаниях, в свою очередь, обнаруживались новые области исследования. К 1790-м гг. на переднем рефлектирующем крае философского сообщества стали осознаваться изменчивость и многосторонность понятий, причем не только в качестве эмпирического обобщения, но в качестве постоянной возможности. Диалектика могла быть использована как метод. Философия была способна обрести контроль над своей собственной историей, целенаправленно создавая ее следующую стадию.

Гегель оказался именно тем человеком, в сознание которого пришло это понимание. Находясь в центре действия в переполненном пространстве с сильной конкуренцией, он фактически захватил последнюю ячейку внимания, которая была доступна согласно закону малых чисел. Он нашел эту ячейку, сосредоточившись на истории как самого интеллектуального сообщества, так и его связей с окружающим социальным-миром в целом. Гегель был первым творческим философом со времен античности, у которого было явное чувство надстраивания <мышления> над целой цепью предшественников. Он пришел к философии от интереса к истории классической Греции, которую Гегель расширил до менее модных эллинистического и средневекового периодов<sup>36</sup>. Изучение истории входило в начальную волну формирования новых академических исследовательских

<sup>36</sup> Первой историей философии, вышедшей за пределы греческой традиции (которая была основана на труде Диогена Лаэртского) и уделявшей какое-то внимание относительно современной философии, была работа Иоганна Якоба Бруккера *«Критическая история философии...»* в 5 т., 1742-1767), написанная в Лейпциге [EP, 1969; vol. 6, p. 227; Santinello, 1981]. Бруккер придерживался традиционной формы, скорее давая параллельные перечни учений различных школ, чем пытаясь объяснить, почему философы развивали ту или иную аргументацию. Первые попытки развить хронологическую историю философских идей совпали с немецкой университетской революцией: Тидеман (6 томов, 1791-1797) в Марбурге и Тенеманн (11 томов, 1789-1819) в Лейпциге. Гегель следовал за данными первопроходческими работами, призывая при этом, что необходимо иметь собственную философию, чтобы писать историю философии философским способом. У Гегеля также акцент скорее смещается к нововременной канонической последовательности и уже нет полной погруженности в греческую традицию. Тем самым Гегель сходен с Аристотелем, сделавшим подобный ход в историографии древнегреческой философии и сосредоточившимся на синтезировании системы, которая составляла бы середину по отношению ко всем крайностям, а также на идее динамической возможности как первичной субстанции. О развитии идей Гегеля см.: [Harris, 1972, 1983, 1993]. Маркс, принадлежавший следующему поколению и вторивший Гегелю во многих отношениях, также начинал специализироваться в античной философии, когда писал диссертацию об эпикурейских материалистах.

дисциплин (среди представителей которых роль первопроходцев играли археологи классической древности, такие как Винкельман, герой 1760-х гг.), — дисциплин, институализированных геттингенскими филологами. Гегель вошел в историографическое движение весьма вовремя. Это движение уже нашло своего идеолога в Гердере. Но в то время как Гердер узаконивал особенности разных народностей, Гегель соединял историю и философию на уровне общих принципов. Он дал истории теорию и тем самым открыл широкое поле для эксплуатации со стороны интеллектуалов с философских факультетов. Неудивительно, что философия Гегеля в 1830-х гг. и далее была превращена в рутину линией тех учеников, которые становились крупными историками философии.

Гегель обосновал свои наиболее систематические утверждения на почве интеллектуальной истории. Впервые он продемонстрировал свою оригинальность в разделе о самосознании в начале *«Феноменологии духа»*. Он развертывает стадии сознания, появляющиеся благодаря социальным противоположностям, вначале при обращении к классической древности — через диалектику хозяина и раба, затем — через стадии, представленные в поздней древности стоицизмом, скептицизмом и, наконец, христианством. О последнем Гегель говорит окольно и осторожно как о «несчастном сознании» и критикует таким же образом, как и в обзоре основных религиозных конфессий, соответствующих практик религиозного рвения и набожности, пиетистских моральных деяний и монашеского умерщвления плоти. В конце *«Феноменологии»* Абсолютное Знание, возвышающееся над государством, религией и искусством, оказывается «Философской Наукой как самоосуществлением Духа» ([Hegel, 1807/1967; p. xiii; ср.: p. 805-808]; русск. перев.: Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 4. М., 1959. С. 13-14, 432-434. Далее — Гегель). В Берлинском университете наиболее разработанные и часто читаемые курсы лекций Гегеля были посвящены истории философии.

Для Гегеля метафизика исторична и совпадает с эпистемологией. Когда он впервые дает суммарный обзор своей системы, используемые им термины столь же хорошо могут относиться и к истории философии: «Лишь в самосознании как понятии духа — поворотный пункт сознания, где оно из красочной видимости чувственного посюстороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в духовный дневной свет настоящего» ([Hegel, 1807/1967; p. 227]; русск. перев.: Гегель. С. 99). Это могло бы быть итогом мира первобытной природы, проходящего через средневековую религию и становящегося современностью; это равным образом выражает сжатую интеллектуальную историю от материалистов Просвещения через идеалистов (с неявной ссылкой на Шеллинга, с направлением которого Гегель как раз тогда и порывал) и наконец к самой системе Гегеля.

Гегель начинает свой путь, демонстрируя, что диалектика растворяет чувственный мир впечатлений здравого смысла. Любой обычный объект составлен из качеств, отличающих его от других вещей. Но каждое качество есть то, что оно

есть, лишь в отношении к другим качествам, которыми оно не является; яблоко есть то, что оно есть, благодаря тому, что оно не является апельсином. В достаточно явной фихтеанской формуле Гегель поясняет, что тождество  $A$  ( $A = A$ ) зависит от того факта, что  $A$  противоположено не- $A$ . Объект растворяется в море отношений, немногим отличаясь от покрова Индры в буддизме школы хуаянь. В характерной для идеализма манере Гегель формулирует качества объектов не как бытие-для-себя (*Ansichsein*), но как бытие-для-другого (*Andersein*).

Картезианским начальным пунктом у Гегеля является не само  $D$ , которое будет развито позже, а моменты здесь-и-сейчас чувственной непосредственности. Последние отрицают все остальные моменты и какие-либо иные места бытия. Тогда как объекты и отношения меняются, моменты здесь-и-сейчас являются постоянными и универсально повсеместными; радикально частное, единичное предполагает нечто универсальное, всеобщее. То, что сохраняется в потоке времени, противостоит всякой вещи, которой оно раньше являлось, поскольку вещи постоянно исчезают во что-то другое, будучи бытием-для-себя. Бытие не является односторонним, но приходит в своих модальностях: есть фундаментальное различие между «быть чем-то» — определенным бытием (*Seiendes*) и «бытием как таковым» — неопределенным (*Sein*). Бытие является предикатом каждой вещи, но бытие как таковое не есть вещь, это — ничто, «чистая неопределенность и пустота» ([Hegel, 1812-1816/1929, vol.1, p. 49]; русск. перев.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Пер. Б. Г. Столпнера. М., 1970. Т. 1. С. 140). Именно эта позиция была позже пересмотрена Сартром в экзистенциалистской форме. Гегель использует ее для получения динамизма не только человеческих существ, но также самой вселенной. В мире каждый объект является негативным, находящимся в состоянии лишенности, что и толкает его к активности, деятельности.

Диалектика является той рамкой, внутри которой Гегель может теоретизировать любую область исследований и таким образом узаконивать, легитимировать их всех в качестве пищи для интеллектуальных занятий философского факультета и профессуры. Самый большой раздел гегелевской «*Феноменологии*», занимающий около 75% текста, является приложением метода «Свободного Конкретного Разума», заключающего в себе все области естествознания, а также психологии, человеческих социальных институтов, политики, права, религии и искусства. Система Гегеля охватывает эмпирические исследования; наблюдение есть функция разума, и, более того, законы, которые раскрываются в научном исследовании, представляют собой действительно существующие силы природы. Это кантовский подход теоретического завершения эмпирического исследования, но в гораздо более самоуверенной форме. Наиболее подходящим Гегель находит изучение органического существования. Развертывание растения из семени, появление бутонов и цветение могут быть описаны как последовательность отрицаний и полаганий, как истечение из потенциальности зародыша. Гегель занимает жесткую позицию относительно нисходящих сведений — редукционизма;

физиогномика Лафатера, наряду с тогдашним научным чудачеством — френологией, критикуются как низведение внутреннего духа к его чувственным проявлениям.

Есть одна область, которой сторонился Гегель, — это математика. Количество есть только внешняя характеристика бытия, чье действительное существо не поддается формализации<sup>37</sup>. Отчасти такой взгляд отражает неприязнь Гегеля к математическому методу продвижения с помощью формально ограниченных аксиом и операций, при игнорировании более широких взаимоотношений всех понятий, игнорировании того процесса диалектической реконцептуализации, из которого и появляется озарение. Количество, утверждает Гегель, в своем предделе качественно; закон состоит в том, что количество в конечном счете достигает точки, в которой оно проходит через качественное изменение, как вода при определенной температуре становится льдом. Гегель порывает здесь не только с Кантом, для которого математические законы являются существенной формой науки, но также практически со всей философской традицией, сложившейся к тому периоду, особенно среди философов Нового времени — Декарта, Спинозы и Лейбница.

Дело здесь заключалось не просто в идиосинкразии <к математике> самого Гегеля. Со времени Гегеля философы разделились на тех, кто приспособливает философию к математической логике (линия Больцано, Рассела и Фреге), и тех, кто отрицает математику (и кого англоязычные философы XX в. неточно называют принадлежащими к континентальной традиции). Несомненно, у Гегеля были сиюминутные мотивы, особенно связанные с его соперничеством с Фризом — неокантианцем, критиковавшим качественную *Naturphilosophie* и предлагавшим в качестве альтернативы спекулятивную историю природы, полную причудливых математических законов<sup>38</sup>. В плане деперсонализации этого соперничества Гегель оказался весьма чутким к настроениям, царящим в академических дисциплинах, и он вполне мог чувствовать то замешательство, в которое приводит

<sup>37</sup> Гегель представляет данную критику в начале изложения своей системы — во Введении к «Феноменологии духа» ([Hegel, 1807/1967, p. 100-107]; русск. перев.: Гегель. Пер. с нем. Г. Г. Шпета. С. 21-27) и повторяет ее в своей «Логике» ([1812-1816/1929, vol. 2, p. 251-252]; русск. перев.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. С. 106-107). Эти выпады Гегеля не были беспрецедентны; в 1750-х гг. пиелист Крузиус в полемике против вольфианцев также отвергал математику. В более изобличающей манере академического реформатора Гегель утверждает, что математический метод в науке «относится к той стадии духовной культуры, которая теперь уже в прошлом» [Hegel, 1807/1967, p. 106].

<sup>38</sup> В 1801 г. Фриз и Гегель стали *Privatdozenten* в Йенском университете, состязаясь между собою в публикациях, причем Фриз довольно рано вырвался вперед. В 1805 г. Фриз получил кафедру в Гейдельберге; позже ей предстояло стать первой кафедрой Гегеля, когда в 1816 г. Фриз освободил место, чтобы вступить в должность профессора в прежнем йенском центре. Оба они боролись за получение места в Берлине после смерти Фихте в 1814 г.; но теперь — в период роста консерватизма — деятельность Фриза в радикальном студенческом движении стала причиной возникших неприятностей с начальством, что сделало фигуру Гегеля более приемлемой.

профессиональных математиков псевдоматематика в духе Фриза. Передний исследовательский фронт технической разработанности математики находился уже далеко за пределами компетенции неспециалистов. И конечно, хотя Гегель никогда не отказывался от своих претензий на то, что философия покрывает качественные области *Naturphilosophie*, естествознание никогда не входило в сферу его главных интересов, поскольку он обнаружил территорию, гораздо более подходящую для историко-диалектических методов,— гуманитарные науки, которые

<sup>39</sup> Гегель назвал царством Духа .

Здесь диалектика обеспечивает теоретическое руководство для новых областей наблюдения. Метод демонстрации односторонности понятий и их зависимости от других понятий, при применении к идеалам морали и политики, ведет к признанию того, что такие идеалы всегда имеют социальный характер. Свободно полагающий себя индивид и моральные абсолюты Канта являются иллюзиями, появляющимися тогда, когда точки зрения, характерные для частных исторических фаз, принимаются как абсолютные. В глазах Гегеля навязывание свободы стараниями Фихте было сочинительством искусственных лозунгов. Хотя сам Гегель и был энтузиастом Французской революции, он вполне мог выразить в рамках своей системы, каким образом попытка установить абсолют свободы может привести к деспотии и царству террора. Гегель открыл социальные науки как дисциплины и сделал доступной диалектическую философию в качестве инструмента социальной критики. Уже в свой йенский период он утверждал, что индивид свободен только в контексте отношений собственности; производство товаров для рынка может вести к более высокому единству только под управлением коллективности, воплощенной в конституционном государстве. Размышляя об отношениях между природой и человечеством, Гегель открыл темы, которые затем возьмут на вооружение Маркс и Энгельс: опредмечивание *Я* через труд, преодолевающее таким образом отчуждение человека от мира природы. Гегель старался следить за сведениями о прогрессе индустриализации и парламентской реформы в Англии; английские фабричные инспектора — представители рационального государства — составляли для него образ того, каким должен быть общественный прогресс<sup>40</sup>. Экономике, как академической дисциплине, в немецких университетах предстояло ступать прямо по следам Гегеля: она была государственнической, ориентированной на реформы и антиматематической.

Гегель провел" разведку территории фактически всех социальных наук. В то время особенным успехом пользовалась его инаугурационная работа при

<sup>39</sup> У Шеллинга также вполне доставало практической сметки, чтобы оставить тематику своей «*Naturphilosophie*» еще до того, как взрыв энтузиазма по ее поводу в начале 1800-х гг. пошел на спад; Шеллинг дал эксплуатировать эту тему второстепенным ученикам, а сам переместился в более перспективную гуманитарную область сравнительной мифологии.

[MacGregor, 1992.] Здесь вновь Гегель следовал путем, проложенным Фихте, особенно в квазисоциалистическом проекте последнего — работе «*Замкнутое торговое государство*» (1804).



получении профессорской должности в Берлинском университете — *«Философия права»* (1820). В ней достигалось равновесие между либералами и консерваторами, а также были реализованы кантовские претензии на то, что философам следует иметь влияние на юридическом факультете, как и на любом другом. В течение 1820-х гг., когда академическая система уже устоялась, его лекции были посвящены философской (т. е. теоретической) интерпретации истории искусств, мировой истории и истории его собственной дисциплины.

Гегель подобен блестяще одаренному ребенку, попавшему в магазин игрушек и забавляющемуся во всех областях познания, открытых академической революцией. Хотя он и называет свои занятия философией, в действительности то был теоретический порыв университета к новой области исследований. Как только соответствующие специализированные дисциплины будут институализированы, они сбросят с себя философский надзор. Философия Гегеля становилась устаревшей вследствие своего собственного успеха.

### Политический кризис как Внешний едой причинности

С позиций традиционной социологии знания существует искушение рассматривать немецкий идеализм как следствие Французской революции и наполеоновских войн. Если мы исключим работы Канта 1780-х гг. как еще не идеалистические, то период 1789-1815 гг. в точности совпадает с расцветом идеализма от оптимистической фихтевской *«Критики Откровения»* 1792 г. до смиренного шопенгауэровского *«Мира как воли и представления»* 1819 г. Отмена христианства во Франции в 1794 г. привела к опьяняющей, даже апокалиптической атмосфере среди идеалистов, отважно выставивших на передний план те философские направления, которые ранее были бы наказуемы как еретические заменители религии.

Изъян такого подхода в том, что он не объясняет развитие философии даже в самой Франции. Отнюдь не поддерживая идеализм, интеллектуальные позиции, переживавшие расцвет во Франции в период революции, были скорее противоположны идеалистическим, религиозным и волюнтаристским взглядам. Материализм, популярный среди радикальных дореволюционных философов, получил свое самое крайнее выражение у Кабаниса в 1802 г.; первая концепция биологической эволюции, выдвинутая Ламарком в 1809 г., увидела свет в период свободы от религиозного догматизма; Лаплас мог декларировать публично, что его модель вселенной полностью детерминистична и что он не нуждается в «этой гипотезе» о Боге; а сардонические и безбожные писания де Сада издавались в течение 1791-1811 гг.

Можно было бы попробовать искать причинную связь иным путем и видеть в идеализме германскую националистическую реакцию против материализма

французов. Но это объяснение не работает в отношении основных немецких философов, большинство из которых с энтузиазмом восприняли Французскую революцию по меньшей мере во время творческого взлета 1790-х гг. После завоевания Наполеоном Германии в 1805-1807 гг. Фихте превратился в националиста и на самом деле отдал свою жизнь, находясь на добровольческой врачебной службе во время освободительных войн 1812-1814 гг. Шеллинг также стал консерваторм, а старые романтики, например Фридрих Шлегель, к 1808 г. примкнули к католической церкви; в конечном счете Шлегель стал государственным публицистом в Австрии Меттерниха. Но обращение в консерватизм случилось ровно в то время, когда упомянутые мыслители перестали быть творческими. В противоположность этому, Гегель продолжал страстно поддерживать Наполеона на всем пути последнего к Ватерлоо и далее.

Неверно также, что интеллектуалы других государств, воевавших с Францией, в целом принимали идеалистическую позицию. В Англии в тот период господствовали идеи утилитаризма (прежде всего, работы Бентама, опубликованные в 1790-х гг.), никоим образом не схожего с немецким идеализмом. Романтические поэты — Колридж, позже Шелли и Ките — подхватили шеллинговский идеализм эстетической природы; эти поэты скорее склонялись к тому, чтобы быть политическими радикалами, а вовсе не антифранцузскими англопатриотами. С идеалистической философией не коррелируют ни близость, ни враждебность к Французской революции.

Следствия революции для содержания философии были не столько идеологическими, сколько структурными. Она совпала с довольно различной интеллектуальной деятельностью у разных народов, поскольку в разных местах различными были материальные средства интеллектуальной организации. Мы возвращаемся к нашей трехуровневой модели причинности: маневрирование для завоевания позиции в рамках внутренней сети немецких интеллектуалов, объясняющее разнообразие позиций, принятых отдельными философами; университетская реформа, которая объясняет общее содержание идеалистических направлений философии; а также окружающий политический контекст, помогающий объяснить выбор времени осуществления этого философского движения. Французская революция, германские поражения в наполеоновских войнах и последующая фаза политической реформы в Германии довели до конца действие местных сил, направленных на проведение университетской реформы, тем самым катализируя внутренние сети и вызывая в них интеллектуальное творчество.

Каждый уровень добавлял нечто к эмоциональным энергиям и содержанию идей, предложенных интеллектуалами в этих сетях. Французская революция, наполеоновские завоевания и волна последовавших в Пруссии местных реформ — устранение церковного господства в германских *Kleinstaaterei*, отмена крепостничества, установление правового равенства благодаря отмене сословий, устранение аристократической кастовой системы в армии и государстве, даже планы

(обсуждавшиеся, но так и не осуществленные в Германии в течение 1807—1812 гг.) демократического самоуправления — все это добавляло идеалистам новые темы, относящиеся к свободе и историческому движению<sup>41</sup>. Способ, посредством которого эти темы распределялись между различными философами, был детерминирован сетевой борьбой за внимание и за ячейки в пространстве внимания, доступные согласно закону малых чисел. Мы можем видеть, почему Фихте и Гегель составляли некоторую последовательность, причем второй завоевал главенствующее положение только после смерти первого и оба делили ячейку, сочетавшую университетскую реформу с политическим либерализмом. Именно в соответствии с характерным паттерном господствующего интеллектуального движения, контролирующего изобилие ячеек пространства внимания, гегелевское наследие было обречено на раскол, в результате которого правые гегельянцы пошли по чисто академическому пути как философы истории, тогда как левые гегельянцы продолжали развивать идеологию религиозной и политической революции.

Объединение внешних и внутренних слоев причинности помогает объяснить также, почему Шопенгауэр с его пессимизмом и политическим консерватизмом, хотя и смешанными с истинно идеалистическими ингредиентами, проиграл состязание с Гегелем. Шопенгауэр искал область, в которой мог бы обособиться от фихтеанцев. Так как Гегель уже присвоил диалектику, Шопенгауэр отверг любую диалектику противоречий, а также прогресс к некоему высшему единству. Хотя Шопенгауэр и возвещал, что возвращается к кантианской дихотомической вселенной, он был также постфихтеанцем, когда утверждал возможность доступа к вещи в себе, узнаваемой внутри чьего-либо собственного *Я*. Фихте уже открыл этот путь, отождествив *Я С* волей. Шопенгауэр описывал волю как слепое стремление, не свободу, а ловушку. Шопенгауэр представлял центральное понятие своего учителя в новом свете, по-разному сочетая культурный капитал для противостояния фихтеанцам, одновременно утверждая свою принадлежность данному интеллектуальному движению. История есть нескончаемая и никуда не ве-

<sup>41</sup> Это поучительно сравнить с учением Спинозы, монистическая система которого имеет некоторое сходство с метафизикой <немецкого классического> идеализма. Но Спиноза отвергал свободу воли, тогда как идеалисты превозносили ее как высший предел метафизики. Различие во взглядах было вызвано отнюдь не окружающей политической ситуацией. Как раз в годы юности Спинозы Соединенные провинции в конечном счете завоевали признание в своей революционной борьбе за независимость от Испании (1648 г.), и в 1660-70-х гг. Голландская республика была самым свободным государством в мире. Собственная политическая деятельность Спинозы была направлена на защиту свободы личного вероисповедания, в то время как немецкие идеалисты буквально вырывали у теологов контроль над образовательной системой и проповедовали творческую свободу философского факультета. Скорее различие в непосредственных организационных основах интеллектуальной жизни, а не политический контекст в целом объясняет расхождение позиций по вопросу о свободе в данных философских системах.

душая череда битв; кантовская сфера идей является более высоким основанием, но' не для научного осмысления эмпирического мира, а для трансцендирования — выхода за пределы его изменения. Вместо моральной религии Канта, активизма Фихте и конституционного законничества Гегеля Шопенгауэр предложил религию бегства — эскапизм. Эта позиция совпадала с социальными и политическими наклонностями сети Шопенгауэра; первоначально он контактировал с консервативными кругами французских эмигрантов, а его происхождение было скорее связано с салонным обществом богатых людей, чем с характерной для идеалистов средой пасторов и учителей, боровшихся за вступление на путь академической карьеры. Но Шопенгауэр не был типичным представителем консерваторов, и его позиция являлась творческой в том отношении, что в ней использовались понятия ядра интеллектуальной сети.

Эти процессы внешнего идеологического резонанса добавляют нечто к объяснению движения идей; но они осуществляются на основе механизмов, техническое ядро которых находится внутри структур самого интеллектуального сообщества. Университетская революция стала потрясающим импульсом, поскольку это была сознательная борьба за овладение контролем над непосредственными условиями интеллектуальной жизни.

### **Распространение университетской революции -**

Сравнения подтверждают, что именно университетская революция и сопутствующее ей изменение позиции ортодоксальной теологии в системе образования привели к <классическому немецкому> идеализму, а отнюдь не сама по себе политическая революция. Дело еще в том, что несколько всплесков идеалистической философии произошли вне Германии и они не совпадали со сходными политическими сдвигами. Эти идеалистические движения вряд ли являлись следствием международной философской моде, поскольку в самой Германии идеализм к тому времени уже давно утратил свое значение и репутацию. Идеалистические движения в других странах, например в Англии и в Америке, в точности совпадали с реформой университетов по немецкому образцу: освоение опыта реформы, проведенной в 1810 г. в Берлинском университете, трансформация старого средневекового колледжа (бывшего в Америке центром различных вероисповеданий в большей степени, чем опорой государственной церкви) в ориентированную на исследование высшую школу, а также вознесение философии до предмета высшего образовательного уровня, основанного на интеллектуальной инновации. Британские и американские университетские ученые (academics) стекались в Германию, чтобы получить подготовку высокого уровня; то, что они привозили обратно, было не идеалистической философией, но некоторой версией университетской структуры, оказывавшей последующее влияние на местную

философию в направлении воссоздания в ней <сходного с немецким> идеализма. Идеализм того времени был интеллектуальным ответом на внутренние реформы в структуре университетской основы.

### *Идеалистические поколения В Англии*

Накануне реформы английские университеты имели структуру, весьма отличную от структуры немецких университетов. Средневековые высшие факультеты давно распались; уже в течение нескольких столетий юридическая подготовка была монополизирована лондонскими «Судебными иннами»\*, а медицинская подготовка — независимыми врачебными колледжами и больницами, в которых проводилось обучение. В Оксфорде и Кембридже господствовали колледжи с постоянно проживающим в них персоналом (residential colleges), причем некоторые колледжи обладали крупной собственностью, а членство в их советах (fellowship) стало престижной синекурой. Профессорские должности существовали, но во многих случаях жалование было минимальным, а преподавание — мало востребованным<sup>42</sup>; занимавшие эти должности часто вовсе не читали лекций, но использовали их как не предполагающую никакого присутствия пребенду. Даже теология — единственный профессиональный предмет для тех студентов, для которых университет был чем-то большим, чем общественным клубом привилегированного класса, — преподавалась обычно довольно поверхностно. Интеллектуальные стандарты были низки; после 1800 г. лишь немногие колледжи постепенно вводили выпускные экзамены, но и те были весьма условны и сведены к малому числу классических предметов<sup>42</sup>.

Давление в сторону реформ было связано с внешними политическими движениями за расширение гражданских прав (franchise) и против аристократических привилегий. Университеты критиковались защитниками новой науки с точки зрения утилитаристской практичности и исходя из более высокого уровня образования и учености в немецкой университетской модели. Однако предмет разногласий, приведший к конкретным реформам, был вовсе не интеллектуального характера; он связан с ограничением зачисления в университеты и приемом на преподавательские должности только членов англиканской церкви, исключая как протестантских диссентеров, так и католиков. Поворотным моментом стал раскол англиканцев в 1830-1860 гг. на воюющие фракции пуританских евангелистов, либералов Широкой церкви и приверженцев обрядовой Высокой церкви. В результате всего этого начался первый раунд подлинных интеллектуальных фейерверков в университетской философии.

\* Четыре корпорации барристеров (высших адвокатов) в Лондоне.

<sup>42</sup> Источники по истории английской университетской реформы: [Rothblatt, 1981; Engel, 1982; Green, 1969; Richter, 1969]; международные сравнения см. в работе: [Rothblatt and Wittrock, 1993].

В 1833 г. в ответ на уступки реформирующегося правительства вигов католическому большинству в Ирландии в виде перераспределения церковной собственности поднялось движение преподавателей Оксфорда в защиту прав англиканской церкви на автономию [Chadwick, 1966; Green, 1969, p. 59]. Эти так называемые трактарианские\* дискуссии о духовном и облеченном собственностью верховенстве церкви вскоре зажили самостоятельной жизнью. В 1841 г. Джон Генри Ньюмен — защитник церковной обрядности как выражения высших духовных реальностей в материальном мире — заходил так далеко, что предлагал свое собственное решение по вопросу об англиканской исключительности, толкуя принципы англиканства как сходные с догматами римского католицизма. В результате вызванного возмущения Ньюмен лишился своего места в совете, а в 1845 г. стал католиком. Трактарианцы были единственным живым свидетельством интеллектуального творчества в Оксфорде в течение многих поколений; это движение предвосхищало идеализм, которому предстояло появиться в 1870-х гг. В обоих случаях борьба вокруг церковной собственности — прежде всего в отношении пребэнд, материально поддерживающих интеллектуалов, — порождала интеллектуальную энергию.

Хотя трактарианцы (включая оставшихся в англиканской церкви) и являлись ярыми противниками университетской реформы, они были членами оксфордского колледжа Ориеля, где более всего учитывали результаты конкурсных экзаменов при приеме на службу, кроме того, трактарианцы сами стали значительными учеными. Ньюмен был религиозным консерваторм и одновременно новатором в философии. Споря и с рационализмом, и с сенсуалистским эмпиризмом, он утверждал, что состояния конкретного индивидуального существа являются предметом только вероятностных суждений, а не логической определенности; необходимо учитывать «завершающий смысл» («illative sense») личного согласия уверовать, тождественный прагматическому характеру действия в мире конкретных реалий (во главе которых, по Ньюмену, находится личный<sup>1</sup> Бог). Ньюмен представляет собой первый в ряду случаев появления философии прагматизма как изощенного ответа религиозных консерваторов на вызовы секуляризации.

Компромисс в вопросе о религиозных испытаниях в университетах вел, в конечном счете, к секуляризации, но не вследствие недостатка приверженности религии, а потому что ни одна из религиозных фракций не желала видеть чьи-либо чужие доктрины установленными по тому или иному формальному критерию. В отличие от Германии и Франции, где секуляризацию осуществляла антиклерикальная государственная бюрократия, в Англии именно патовая ситуация между множественными религиозными фракциями приводила к секуляризации *de facto*, которую, по сути дела, никто и не желал.

\* Источником наименования являются Oxford Tracts — серия богословско-политических памфлетов, выражавших идеологию этого движения, которое также называется трактарианским.

В ряде реформаторских законов, проведенных либеральными парламентами в 1854-1856 и 1872 гг., постепенно отменялись религиозные испытания, вначале для студентов, затем для членов университетских советов и профессуры. По немецкому образцу были учреждены факультеты права, теологии, наук и искусств. Вводились новые профессорские места, устанавливались планы для библиотек и научных лабораторий, хотя фонды по большей части оставались в руках самих колледжей, а попытки заставить их внести свой вклад в поддержку университетских должностей давали результат весьма не скоро. Хотя немецкая модель ориентированной на исследовательскую работу профессуры не была в точности скопирована, английские университеты установили эквивалентную основу исследовательской деятельности: само членство в советах колледжей (*college fellowships*). Большое количество колледжей компенсировало существование лишь двух главных университетов и в чем-то было сходным с конкурентной структурой двух дюжин немецких университетов. С отменой религиозных испытаний и прочих ограничений (таких как назначение на должность внеуниверситетскими патронами) места в аспирантуре стали наградой для достигших наибольшего успеха на выпускных экзаменах. «Оксбриджская»-ученость быстро расцветала в тех областях, которые в колледжах были представлены большим количеством <преподавательских> мест, особенно в философии, классических гуманитарных дисциплинах и истории.

Также успешно устанавливались и альтернативные основы университетской деятельности. Гражданские университеты, основанные по большей части после «оксбриджских» реформ, вначале имели довольно бедное обеспечение и испытывали трудности в привлечении студентов и первоклассного профессорско-преподавательского персонала. Наиболее значительными дореформенными соперниками «Оксбриджа» были Университетский колледж (1827 г.) и Королевский колледж (1831 г.), перенесенные под крышу Лондонского университета и получившие право давать соответствующие ученые степени (1836 г.); в первом из них господствовали утилитаристский упор на практичность, реформу и явное подражание немецкому секуляризму. Однако начальные фонды этих заведений быстро исчерпывались, количество студентов падало, и необходимость платить жалованье профессорам давила тяжким грузом [Green, 1969, p. 108-109]. Даже в 1860-х гг. главной <материальной> основой светских мыслителей, утилитаристов и научных материалистов оставался рынок журналистики. После «оксбриджских» реформ привлекательность соперничавших светских университетов на некоторое время упала еще ниже; позже они становились филиалами карьерных сетей для «оксбриджских» ученых.

Хотя объявлялось, что реформы проводятся большей частью во имя утилитаристских и научных идей, за триумфом университетской секуляризации последовал взрыв идеализма [Richter, 1969; Nicholson, 1990]. В центре сети был Баллиольский колледж, где Джоуэт, преподаватель греческого, ратовал и за универси-

тетскую реформу, и за реформу гражданской службы, и за либерализации теологии. Поворотным пунктом стал суд в Оксфорде в 1855 г. над Джоуэтом в связи с обвинением его в ереси. Джоуэт, как специалист по Платону, был более заинтересован в повышении стандартов преподавания классики, чем в развитии философии немецкого типа; тем не менее его ученик Т. Х. Грин (приехавший в год суда по обвинению в ереси) стал главным преподавателем в Баллиоле, когда в 1870 г. Джоуэт получил степень магистра, а идеализм развивался рядом учеников и коллег Грина: Бозанкетом, Кердом, Уоллесом (переводчиком Гегеля), Брэдли (долго являвшимся членом совета в Мертон-колледже) и многими второстепенными последователями.

Эти идеалисты были сильно связаны с образовательной реформой и антиклерикализмом, в то же время они трактовали философию как разумную замену религии. Их установки напоминают взгляды Гегеля, который в 1820-х гг. возмущался, что отныне религия, оказавшись между крайностями секуляризма и догматизма, может спастись лишь бегством в философию [Dickey, 1993]. Грин был первым преподавателем в Баллиоле, не подчинявшимся религиозному порядку; его друг Сиджвик, будучи неверующим, ушел из Кембриджа в разгар споров о свободе совести и вернулся только после реформирования правил приема на службу и в советы<sup>43</sup>. Идеализм, как перевалочный пункт на пути к секуляризации, имел связи в обоих направлениях; Грин и его соотечественники утверждали независимость философских суждений от любых иных взглядов (как политических, так и религиозных), в то же время заявляя о претензиях философии на престиж высшей нравственной деятельности. Грин, Бозанкет, Тойнби и другие члены этой группы начали «крестовый поход» за социальную работу, трезвость и народное образование, перенося нравственный импульс евангелистов (которые призывали, главным образом, к строгим воскресным обрядам) на либеральные области. Однако идеалисты не были по своей сути политическим движением; они включали политических консерваторов, таких как Брэдли (который по отношению к Грину занимал место, в чем-то схожее с ролью Шопенгауэра или пожилого Шеллинга в отношении к Фихте).

Все ведущие идеалисты были сыновьями евангелических священников [Richter, 1969]; но мы не можем объяснить их позиции просто как психологическую реакцию, поскольку для сыновей так же естественно следовать отцовским доктринам, как и отвергать их. Детерминирующим был структурный аспект ситуации. Евангелисты находились на противоположном краю по отношению к Ньюмену и оксфордскому движению Высокой церкви; их совместная мобилиза-

<sup>43</sup> Брэдли сардонически выражал свое отношение к религиозному руководству, оставляя велосипед прямо у церкви Мертон-колледжа; в ответ на протест, состоящий в том, что велосипед оскверняет (desecrate) святое место, Брэдли отвечал, что хотел бы освятить (consecrate) свой велосипед [Richter, 1969, p. 36-38].



ция сокрушила господство англиканцев и привела к секуляризации образования, ранее контролировавшегося церковью. Эти евангелисты второго поколения унаследовали лидерство в реформаторском крыле <академического> истеблишмента; получив преимущество в новой интеллектуальной ситуации после университетских реформ, они создали не антирелигию в манере утилитаристов, но квазисекуляризованную версию религии.

Первоначально интеллектуальные возможности для идеалистов открывались в обсуждении утилитаристских принципов, ставших центром внимания во время общественного волнения по поводу либеральной реформы. Грин нападал на материалистическое учение о данных чувственности на том основании, что ощущения никогда не бывают изолированными; отношения между ними могут появиться только для сознательного разума. Мир должен быть создан разумом, и очевидный внешний характер чувственной материальной действительности основывается на Боге. Переосмысляя начальный идеологический толчок, Грин основывал этику социальной реформы на причастности к «высшим целям» и утверждал, что духовная самореализация человеческих существ должна осуществляться в альтруистическом акте сотрудничества.

В главном аргументе Грина была использована критика Юмом причинного порядка в ассоциациях чувственных представлений. Первой из основных научных работ Грина было редактирование трудов Юма (1874 г.); результатом стала канонизация Юма в тогдашней и современной академической британской философии. Вновь мы видим, что наиболее ценными обретенными творческих интеллектуалов являются головоломки, которые могли бы использоваться для выработки противоположных взглядов по отношению к господствующим в данный период позициям. Грина сближает с Кантом то, что оба они использовали труды Юма, а авторитет Юма во многом обязан этим поздним обращениям к его идеям и имени. Дело тут не просто в зависимости репутаций философов в интеллектуальной истории от того, изучались ли они позже. Значимость любого индивидуального мыслителя не создана лишь им самим. Появление определенных идей в уме, а затем на бумаге из-под пера индивида, как мы неоднократно видели, является осадком как предшествующих, так и современных сетей и конфликтов в интеллектуальном сообществе. И социальная причинность на этом не прекращается, поскольку процессы, определяющие большую или меньшую значимость отдельных утверждений индивида, протекают поверх всех тех ролей, которые играют данные идеи в альянсах и оппозициях последующих поколений. Поскольку идеалистические движения в Германии, Англии и любых других местах представляют академизацию философии, неудивительно, что они становятся центральными для истории философии при формулировании соответствующих канонических последовательностей. И конечно же, идеализм является той философией, которая прежде всех остальных признает включенность индивидуального в более крупные контексты и в историческое движение идей.

Брэдли также начинал с того, что шел по следам утилитаризма. В его *«Этических исследованиях»* (1876) утверждалось, что добро не может быть вычислено посредством учета удовольствий и болезненных ощущений, но предполагает обязанности и идеалы; последние являются по своему характеру социальными, исторически меняющимися и интерпретируются только в конкретных обстоятельствах, а вовсе не абстрактным образом. В своей *«Логике»* (1883) Брэдли критиковал индуктивизм Джона Стюарта Милля за сокрытие универсалий, спрятанных в «сходствах» между ощущениями, и утверждал, что отдельно взятые предложения всегда основываются на невыраженных предпосылках<sup>44</sup>. Силлогистика и другие формальные логические системы представляются Брэдли слишком узкими; настоящим предметом логики всегда является действительность как целое, а наша мысль в любой момент времени абстрактна, неполна и одностороння. В 1893 г. эти ингредиенты были встроены в полномасштабную метафизическую систему в книге *«Явление и реальность»*. Любое отношение между элементами не является умопостигаемым (интеллигибельным) без дальнейших отношений, прилагающих данное отношение (relation) к его относимым (relata), а эти последние, в свою очередь, дают начало бесконечному регрессу промежуточных связей. И связка, и тождество являются отношениями, а их разрушение имеет далеко идущие последствия. Причинность есть бесконечная сеть условий, никогда не полная, не интеллигибельная в ее отношении к следствиям, одновременно непрерывная и прерывистая. С точки зрения этой критики, субстанции и их качества оказываются обреченными и отвергнутыми; также вынесен приговор пространству и времени, движению и изменению, различным «я» и вещам. Все они должны быть лишь проявлениями (appareances), но не реальностью.

Тем не менее ошибка никогда не является тотальной; она также является частью большей Реальности (которая теперь обозначается с большой буквы и трактуется как Абсолют). Брэдли использует приемы скептицизма как средства расчистки почвы для чего-то позитивного. Для Реальности есть последний критерий — непротиворечивость, введенная в предыдущей аргументации Брэдли; и это указывает направление, в котором Абсолют устраняет все затруднения, даже

<sup>44</sup> Видеть бескачественные частицы в мире — это отнюдь не примитивно и не просто, но является собой серьезное идейное достижение, которое зиждется на многих интеллектуальных различиях. Мы сами, так же как дети и животные, объявляет Брэдли, вначале воспринимаем универсалии. Даже указательные слова («этот», «здесь») являются в некотором отношении универсалиями — словами, используемыми в разных ситуациях. Можно быть уверенным, что есть некий не выражаемый через указание аспект каждого опыта, но он находится не в конкретности момента, а в том факте, что у каждого <указания> «этот» есть в качестве предмета реальность как целое; именно это целое (whole) — вот что указательно и невыразимо. Брэдли намекает на соответствующие метафизические следствия, отмечая, что «этот», в отличие от других идей, никогда не может быть символом чего-либо еще. Если бы мы могли найти все идеи, чье содержание не может быть использовано как имя прилагательное по отношению к чему-либо еще, это открыло бы путь к новому Ансельмову онтологическому доказательству <бытия Божия или Абсолюта>. См.: [Bradley, 1883/1922, p. 27, 35, 69, 98].

если мы не знаем, как именно это делается. Наше озадаченное противоречиями мышление не является реальностью, но наша неизбежно основанная на отношениях — реляционная — форма мышления предполагает вне себя некую полноту. Брэдли создает резонанс между религиозным чувством человеческой конечности и зависимостью от охватывающей гармонии. Последняя часть его системы все больше обретает форму философской, если не еретической, религии. Зло — это односторонность, которая как-то находит свое место в Абсолюте; то же должно происходить с проявлениями тел и душ. Однако личное бессмертие невозможно, и Брэдли скорее свободен от такого унижительного предубеждения [Bradley, 1893, p. 448-452]. Стил Брэдли прекрасно согласован с идейным содержанием. В сжатых формулировках даются резкие парадоксы; точные уколы в адрес оппонентов и вежливая самокритика включаются в ясную и симметричную архитектуру текста; целостный смысл излагается в мерном ритме, убеждающем нас, что все идет хорошо. Это совершенное выражение расцвета оксфордской интеллектуальной аристократии, философская ипостась эстетики Уолтера Патера и Оскара Уальда.

Случай Брэдли является иллюстрацией богатства той территории, которую занял идеализм. Брэдли продвигается с помощью критерия непротиворечивости, отвергая упор на диалектику, использованную Гегелем и его последователями (как в учении об эволюционном развитии Керда, который был, что и неудивительно, критиком идей Брэдли). Отношения, которые Грин брал в качестве свидетельства наличия разума в строении вселенной, Брэдли считает бессвязными, взаимонесогласованными (*incoherent*). Как и все интеллектуальные движения, идеализм расцветал благодаря нахождению источников внутренних споров для выработки новых вариантов, вместе со свежим сплавом ингредиентов, заимствованных из других позиций.

Для поддержки религии были применены новые тенденции развития гуманитарной учености: с одной стороны, методы новой экспериментальной психологии, с другой стороны, открытие филологии и истории Азии, в частности перевод индуистских текстов (начиная с 1875 г.) оксфордским профессором Максом Мюллером — заимствование из немецких филологических семинаров. Это было время расцвета спиритических сеансов мадам Блаватской (основавшей Теософское общество в 1875 г.) и Анни Безант (теософского лидера 1890-х гг.). В 1882 г. Сиджвик и Ф. В. Г. Мейерс — психолог и член совета Тринити-колледжа — основали Общество психических исследований, направленное на поиск научно достоверных свидетельств выживания при телесной смерти<sup>45</sup>. Лабораторные психологи также пропагандировали идеалистическую метафизику; сюда отно-

<sup>45</sup> Иностранцем членом был Вильям Джемс, основавший в 1884 г., в период работы над своей книгой по психологии, Американское общество психических исследований. В 1880-90-х гг. Пирс и Ройс участвовали в исследовании домов с призраками и явлений столоверчения [Myers, 1986, p. И; Brent, 1993, p. 209, 215, 223].

ся книга Стоута «*Разум и материя*» опубликованная уже в 1931 г., а также вышедшая посмертно книга «*Бог и природа*».

Получили распространение внутренние споры, поскольку идеалисты разделялись, заполняя доставшееся им во владение пространство внимания. Величественный безличный Абсолют, утверждавшийся Брэдли, оставил место для защиты теистического или персоналистского идеализма, в частности Джеймсом Уордом. Выступая против персоналистов, Бозанкет, последователь Брэдли, защищал абсолютный идеализм, соединяя его с эстетикой и нравственным благодеянием либеральных интеллектуалов; искусство, наука и религия, как он считал, являются теми высшими аспектами Реальности, к которым мы можем прикоснуться через нашу собственную деятельность. С другой стороны, Мак-Таггарт, ученик Уорда по Тринити-колледжу, реконструировал христианство без Христа и искупления им людских грехов, без творящего и правящего Бога; согласно данной доктрине, мир состоит из сообщества личных душ, соединенных чувствами любви. Все это происходит на уровне Абсолютной Реальности, находящейся вне времени. Одно из следствий состоит в том, что души существуют вечно, вновь появляясь в череде рождений и смертей.

Тем не менее Мак-Таггарт разрабатывал свою систему весьма детально и технически изощренно, соединяя ее с исследованиями своего коллеги Бертрانا Рассела в области логических оснований математики и физики. Ключевая идея системы Мак-Таггарта была сформулирована в 1908 г. в статье, посвященной нереальности времени. Время состоит из двух рядов: «прошлое — настоящее — будущее» и «раньше — позже». Только первый ряд включает изменение и поэтому должен быть сущностью времени. Но прошлое, настоящее и будущее являются относительными свойствами, которые меняются и таким образом должны быть соотнесены с чем-то вне временного ряда. Столь же неизбежно данные три временные характеристики события являются несовместимыми и не могут быть совместимы, если не допускать голословных утверждений. События, связанные временем, суть лишь проявления, возможно, отражения некоего невременного порядка<sup>46</sup>. Вполне в духе Брэдли, кульминацией всего этого является «последняя» ступень, которая не имеет временного характера, но, впитывая все наслаждение и боль, сообщает вселенной бесконечную ценность.

Мак-Таггарт на спекулятивном уровне размышляет о различных типах добра и зла в этом вневременном ряду как об относительных максимумах, пределах и связях и делает это в манере, напоминающей мыслительные орудия, использованные Дж. Э. Муром в его антиутилитаристской книге «*Principia Ethica*» (1903),

<sup>46</sup> В «*Логике*» Брэдли [Bradley, 1883, p. 53-55] было положено начало отчасти схожей аргументации: фиктивность атома происходит из сочетания *присутствия* (два события, отмеченные как одновременные) и *существования* (некая реальность появляется во временном ряду, но не есть *во времени*). Брэдли заключал, что присутствие есть отрицание времени. Для Брэдли время есть просто проявление, а в Абсолюте может быть любое количество эквивалентов временной последовательности.

а также новшества Рассела в области математической логики (особенно в «*Принципах математики*» 1903 г.). И конечно же Мак-Таггарт, Мур и Рассел были близкими друзьями, членами элитарного дискуссионного общества «*Апостолы*» в кембриджском Тринити-колледже. Хотя Мур и Рассел начинали восстание против идеализма, их техники сами по себе не разрушали идеализм, но давали такие новые средства, с помощью которых убежденные идеалисты могли открывать все более и более отдаленные области на своей собственной территории. Вновь мы видим, что творчество развивается через одновременные оппозиции и что институциональные условия, поддерживающие пространство интеллектуального внимания, не восприимчивы к аргументации. Лишь когда угасло поколение, которое воспитывалось после крушения клерикальной цитадели в университетах, <идеализм как> перевалочный пункт от религии к секуляризму перестал быть главным центром внимания.

Творчество происходит от энергии и фокусировки внимания сетей вне зависимости от содержания этих сетей. Мур, Рассел и их последователи были ответвлениями сети идеалистов, в данном случае — Уорда, Стоута и Мак-Таггарта; они создавали свой репутации, отрекаясь от собственного юношеского идеализма. Это антиидеалистическое восстание не заменило автоматически старых линий преемственности культурного капитала. Другие представители этих сетей вплоть до 1920-х гг. продолжали выстраивать системы, во многом обязанные идеализму. Самюэл Александер, чьи связи шли от Грина, Брэдли и от психологов-экспериментаторов Мюнстенберга и Стоута, отвергал идеализм в смысле центральной составляющей реальности. Тем не менее его система имела некое квазирелигиозное качество<sup>47</sup>. Александер развивал двухаспектный монизм в духе Спинозы; на место материи и мышления он поставил Пространство (протяженность) и Время. Основываясь на своих исследованиях в области физиологической психологии (психофизиологии), Александер утверждает, что разум (сознание, мышление — mind) является эмерджентным аспектом пространственного упорядочения материи: «Время — это разум Пространства» (т.е. время есть эмерджентный, рождающийся аспект протяженности, генератор качеств [Alexander, 1927, vol.2, p. 38]). Такая «эмерджентность», разумеется, имеет место на понятийном уровне, но не во времени. Ее последующими продуктами являются разум уже в более ограниченном человеческом смысле и на концептуально более высоком уровне — Божество. Александер сохраняет место для Бога, но как производного от

<sup>47</sup> Это было сформулировано в гиффордских лекциях (1916-1918 гг.) и опубликовано в 1920 г. в работе «*Пространство, время и Божество*». Книга Уайтхеда «*Процесс и реальность*» (1929) также возникла в результате гиффордских лекций 1926-28 гг. Работа «*Многообразие религиозного опыта*» Джемса появилась из лекций 1902 г. Гиффордские лекции по естественной религии, организуемые в шотландских теологических цитаделях Эдинбурга и Глазго, были главным двигателем философии идеализма.

более фундаментальных сторон вселенной; философия и наука являются первыми дисциплинами, но при их господстве резервируется место для теологии.

Система Уайтхеда, как и учение Александера, напоминает религию Абсолюта, созданную Брэдли, но переведенную в термины натурализма. Все то, что для Брэдли было парадоксами, указаниями на область Проявления и стимулами движения к Абсолюту, Уайтхед считает свидетельствами ущербности основополагающих понятий. Результатом является не трансцендирование — выход за пределы проявления, но вывод последнего из новой концептуальной схемы, в которой вводящие в заблуждение традиции языка замещаются концепциями, вдохновленными релятивистской физикой и логическими выкладками, изобретенными со времен Дедекинда и Кантора в целях преодоления парадоксов исчисления бесконечно малых и математической теории множеств. Уайтхед в сотрудничестве с Расселом создал монументальный труд *«Principia Mathematica»* (1910-1913); неудивительно, что возврат Уайтхеда к метафизике был расценен Расселом как отступничество<sup>48</sup>. Те самые понятия, которые критиковал Брэдли, — субстанцию и атрибут, субъект и предикат, единичное и всеобщее, Уайтхед объявлял источником путаницы [Whitehead, 1929, p. 76-80]. Он заменил их концепцией, напоминающей вечные идеи Платона и монады Лейбница, но сам Уайтхед называл ее «философией органицизма». Нет атомарных элементов или единичностей (particulars); мир есть множественность «Актуальных Целостностей», аналогичных биологическим клеточным комплексам, компоненты которых неразделимы. Они соотносятся между собой не посредством причинности или других знакомых отношений, но через «сцепление», или «схватывание» («prehension»), некий аналог эмоциональных вожделений (appetites) на уровне человека. Связанность вселенной как целого имеет антропоморфный характер взаимного стремления (appetition) и насыщения, что Уайтхед обозначает как «социальное»; оно проявляется в некотором виде виталистического самообуславливания творческого процесса. «Схватывания» бывают как физическими, так и концептуальными; есть некая предельная связь чувств в логических предложениях, как и в физической вселенной. «Бог» в этой концепции является производным понятием, но Уайтхед находит место для традиционных религиозных ценностей и для некоторого понимания бессмертия. Уайтхед считает задачей философии передать, как проникают друг в друга наука, мораль и религия; именно в этом его система напоминает другие продукты британского идеализма.

<sup>48</sup> [Russell, 1967.] Возможно, из-за того, что немецкий идеализм обрел дурную репутацию под влиянием критики Рассела, Уайтхед претендовал на то, что его система была развитием тематики классической традиции от Декарта к Локку и Юму; фактически, обсуждение Уайтхедом идей этих мыслителей во многом сосредоточено на слабостях их сенсуализма и интеллектуализма. Лейбниц, мыслитель, к которому Уайтхед наиболее близок, получает у него относительно малое число явных ссылок. Уайтхед и Александер в действительности вернулись на позиции Лейбница и Спинозы, но в понятиях научно ориентированного идеализма XX в.

В Англии идеализм сохранял творческий характер в течение двух поколений: первое поколение реформы, приведшей к исследовательским университетам, и следующее поколение, в котором идеализму был брошен вызов антиидеалистическими философскими направлениями. В обоих случаях формой творчества стали смешения и противоположности — оппозиции. Так же как в первом поколении, идеализм был выстроен на критике утилитаристской идеологии реформ, в следующем поколении ведущим системам предстояло воспользоваться новым культурным капиталом психологии, математики и физики для продолжения идеалистической траектории рационализированной религии. Идейные ингредиенты всегда могут сочетаться различными способами; окружающий институциональный контекст — вот что определяет, какие результаты отбора будут господствовать.

### **Идеализм В Соединенных Штатах**

В Соединенных Штатах университетская реформа происходила в период с 1870 по 1900 гг. [Vesey, 1965; Jencks and Riesman, 1968; Collins, 1979; Geiger, 1993]. В предыдущие десятилетия появились сотни колледжей первой ступени (undergraduate colleges), представлявшие собой продукты религиозной конкуренции множества конфессий и сект в условиях децентрализованных политических и правовых установлений. В большинстве колледжей не было высших факультетов, поскольку в течение послереволюционного периода демократизации профессиональная подготовка перестала предполагать выдачу свидетельств о высшем образовании, превратившись в передачу практического ремесла. Развивался довольно живой рынок предпринимателей, поставлявших в различных формах культурную «твердую валюту»: беседы «Чатоки» (Chatauquas) — популярные лекции для неакадемической публики без каких-либо экзаменов, степеней или продвинутых курсов; колледжи; движение за обязательное, поддерживаемое государством начальное (с 1830 г.) и среднее (в основном между 1870 и 1890 гг.) образование. Между этими формами шло весьма сильное соперничество, но не было еще ясной последовательности от одной к другой. Эмерсон — лидер трансценденталистов — не любил школ; знаменитый призыв «надеяться на самого себя» («self-reliance») был не ницшеанским имморализмом, но отражал предпочтение самого Эмерсона идти своим путем писателя и популярного лектора. Трансценденталисты были продуктом упадка религиозной ортодоксии; когда в 1820-х гг. унитарии стали контролировать преподавание теологии в Гарварде и некогда господствовавшую конгрегационистскую церковь в Новой Англии, некоторые из наиболее рьяных верующих, такие как Эмерсон, отделились в самостоятельную ветвь и с успехом вырабатывали религию более эмоциональную, чем та, что предлагалась рационалистическим унитаризмом.

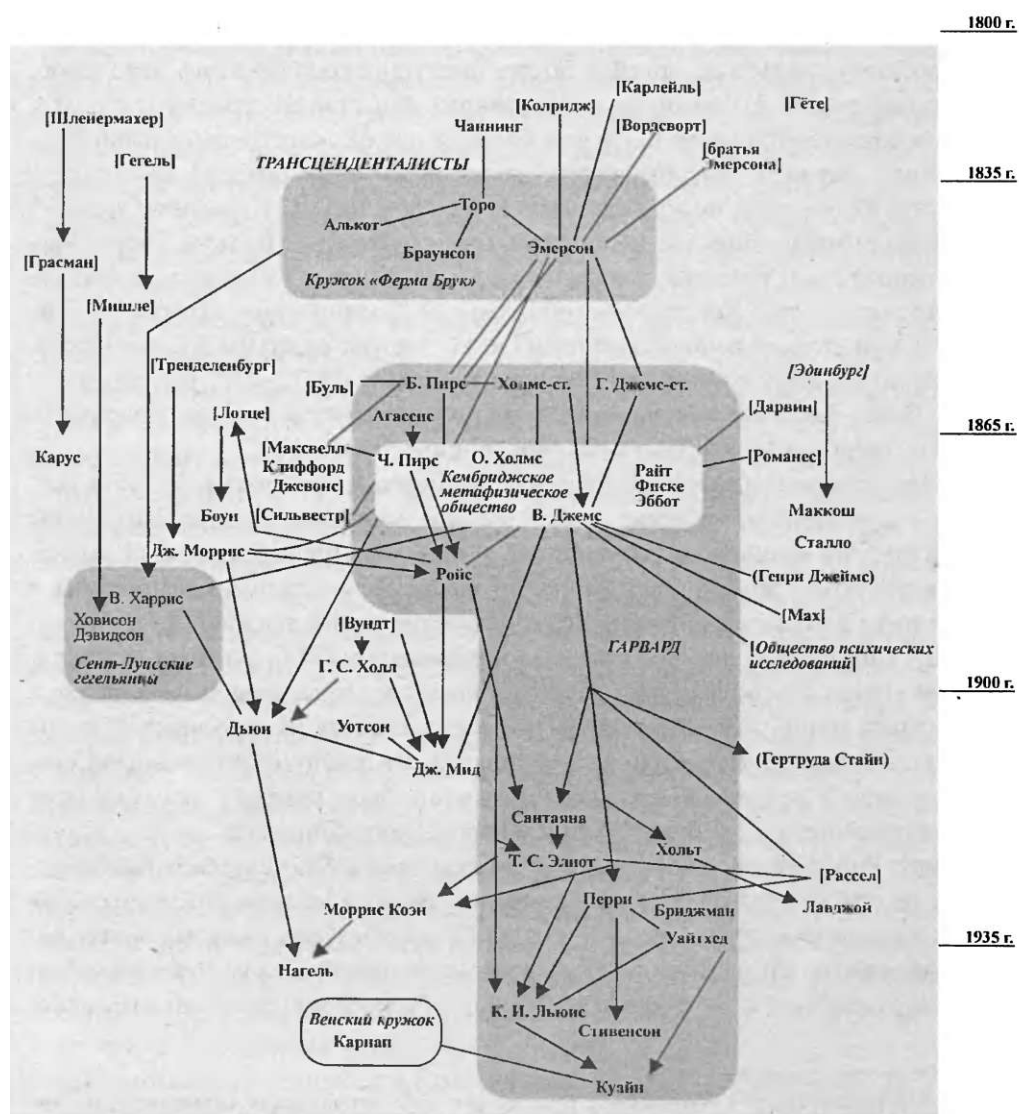


Рис. 12.2. Сеть американских философов, 1800–1935 гг.: импортеры немецкой философии, идеалисты, прагматисты

— = личное знакомство  
[ ] = европейский интеллигент

→ = связь «учитель — ученик»  
( ) = нефилософ



На крайнем Западе значительная доля не включенного ни в какую церковь населения предоставляла широкие возможности для всех видов сект<sup>49</sup>, как религиозных, так и образовательных. Гегельянское общество в Сент-Луисе, расцветавшее в 1860-70-х гг., являлось одним из множества заинтересованных в культуре сообществ взрослых людей в быстро растущих городах этого окраинного региона (см. рис. 12.2). Значительность данного общества по сравнению с другими была обязана установлению в нем более широкой институциональной базы (основание первого американского философского журнала — *«Journal of Speculative Philosophy»*, просуществовавшего с 1867 до 1893 г.), а также ведущей роли членов этого общества в образовательной реформе. Вильям Торри Харрис — основатель Общества гегельянцев в Сент-Луисе — был школьным администратором и стал Комиссаром образования Соединенных Штатов (1886-1906 гг.), при этом он использовал идеи Гегеля в качестве схемы для планирования тематики учебных программ [Pochmann, 1948, p. 68-72, 113; Kuklick, 1977, p. 157]. Здесь идеализм ограничивался достаточно простой схемой, ориентированной на широкую аудиторию и среднее образование.

Более оригинальная идеалистическая философия создавалась, когда в колледжах были введены светские дисциплины и исследовательские факультеты высшей ступени в немецком стиле. Главными местами проведения реформы стали университеты: Гарвард с новым выпускающим факультетом, появившимся в 1872 г.; даже в большей степени устанавливавшие новые тенденции <реформирования> университет Джона Хопкинса (основанный в 1874 г.) и Чикагский университет (1892 г.) — во всех них делался упор на оригинальные исследования и поднималась волна соперничества за наём выдающихся профессоров. В конце 1870-х гг. в Гарварде рассматривался вопрос приема одного из гегельянцев Сент-Луиса — либо Харриса, либо Ховисона, но место было отдано Ройсу, бывшему протеже основателя и президента университета Джона Хопкинса<sup>50</sup>.

Книга Ройса *«Религиозный аспект философии»* (1885) систематически выстроена на основе анализа ошибки и сомнения. Вновь идеализм конструировался с опорой на интеллектуальные достижения Декарта и Юма, чьи идеи были рассмотрены сквозь линзы кантианского раскрытия предпосылок. Эта направленность на различение и «подбор» (picking out) объектов предполагает, что некто

<sup>49</sup> Данный феномен отмечен социологами религии для всех исторических периодов [Stark and Bainbridge, 1985; Finke and Stark, 1992].

[Kuklick, 1977, p. 135-136; 234-235.] Ройс поступил в аспирантуру университета Джона Хопкинса (Балтимор, штат Вирджиния), где до Хопкинса президентом был Джилман из университета Беркли (Сан-Франциско, штат Калифорния); Ройс был вовлечен в идеалистическое движение Дж. С. Моррисом из университета Хопкинса, учившим также Джона Дьюи. В период традиционной стажировки в Германии Ройс учился вместе с Лотце, Вундтом и Виндельбаном. Как было характерно для американцев того периода, собственная философия Ройса оказалась более идеалистической, чем философия его немецких учителей.

обладает допознавательным знанием о них. Даже сомнение в каком-либо объекте предполагает в какой-то мере его осмысление. Если кто-то сомневается в своей способности выйти за пределы данного момента, то он уже вышел за эти пределы (трансцендировал); действительно, «данный момент» имеет смысл только в противоположность другим моментам и предполагает нечто всеобщее (универсальное), внутри которого он заключен. Это допознавательное осмысление может быть достигнуто только самим «я» (self); чтобы существовала ошибка, должна иметься дизъюнкция между этим более глубоким «я» и нашим сиюминутным сознанием. Таким образом, должна быть множественность «я», которые и порождают вселенную. Но если этих «я» много, то между ними должны быть отношения, а указанные отношения, в свою очередь, могут быть объектами для истинных и ложных мыслей; а это вновь указывает на все-включающее «Я» (Self), конституирующее их значение.

Как только университетская реформа произвела идеализм как перевалочный пункт между религией и секуляризмом, сразу стали возможны дальнейшие смешения с окружающими интеллектуальными движениями. Подобно происходившему в Германии и Англии, именно эти смешения сделали творческим и следующее поколение философов. В течение нескольких десятилетий идеализм Ройса оказывал влияние на его гарвардских коллег. Главным среди них был Вильям Джемс. В 1870 г., в начале своей научной карьеры в области медицины, Джемс пережил личный кризис, связанный с напряжениями между своим религиозным убеждением — его отец Генри Джемс был выдающимся последователем спиритуализма Сведенборга — и энтузиазмом относительно дарвинского натурализма, господствовавшего среди его друзей — молодых исследователей. Объединение духовных и <естественно>научных тем вело его от физиологического к психологическому исследованию (1875 г.) и, таким образом, к должности начинающего исследователя на психологическом факультете. Вскоре после этого Джемс столкнулся с Ройсом, чей идеализм стал разрешением его религиозных затруднений. В особенности хорошо сочетался идеализм с активистской психологией Джемса в той доктрине, согласно которой суждения являются интенциональными, различающими, выявляющими и активно обозначающими свои объекты [Kuklick, 1972, p. 37-40]. Вплоть до 1890-х гг. Джемс был ройсианским пантеистом; когда Ройс сделал упор в своей философии на аспекте Абсолюта, Джемс начал критиковать то, что он называл философскими направлениями «вселенной одного блока»\* (или философиями «одноблочной вселенной» — «block universe» philosophies).

Чтобы дать место для свободной воли, Джемс развивал свое прагматистское учение: истина, лишенная какой-либо объективной референции, может означать только последовательности убеждений как форм действия. Истина, которую он

\* Учения о том, что вселенная подчиняется одному и тому же принципу как «один блок».

хотел защитить, как он пояснил в книге *«Воля верить»* (1897), была истиной религии, оправданной своими социально благотворными последствиями. Затем в 1902 г. последовал труд *«Разнообразие религиозного опыта»*, в котором собраны эмпирические свидетельства о мистицизме, оправдывающие реальность религии с еще одной точки зрения. Это были первые главные публикации Джемса за пределами экспериментальной психологии (в которой он завоевал авторитет своими синтетическими *«Принципами психологии»*, изданными в 1890 г.). Теперь, когда у Джемса уже была собственная эпистемология, он переключился от психологии обратно к философии<sup>51</sup> и, опубликовав в 1907 г. свой *«Прагматизм»*, столкнулся с Ройсом на его собственной территории. Ройс и Джемс развивали свои позиции в дружественном противоборстве в течение многих лет, причем Ройс все больше смещался к христианскому деизму, частично инкорпорируя прагматизм Джемса, одновременно ограничивая его так, чтобы не подвергать опасности объективную истину, гарантированную Абсолютом. Со своей стороны, Джемс нашел собственный путь к прагматизму через идеи Ройса.

Прагматизм был продуктом взаимодействия между религиозным идеализмом и научно-исследовательскими направлениями, развитию которых способствовала университетская реформа в Америке. Пирс вышел из того же кембриджского кружка 1860-х и начала 1870-х гг., к которому принадлежал и Джемс. Оба они были среди первых выпускников Лоуренсовской научной школы, учрежденной в Гарварде; оба росли в окружении трансценденталистской элиты предшествовавшего поколения и воинствовавших дарвинистов поколения ровесников. Семья Джемса больше тяготела к религии, а семья Пирса — к естествознанию и математике. Отец последнего, Бенджамин Пирс, был ведущим астрономом и математиком в Америке середины века, а также главным поборником введения естествознания в учебные программы Гарварда [Brent, 1993, p. 31]. Первыми местами работы Пирса были исследовательские учреждения — Гарвардская обсерватория и (в 1861-1891 гг.) Американское управление береговых и геодезических служб (U. S. Coast and Geodetic Survey), возглавлявшаяся его отцом. Свой единственный академический пост Пирс занимал на математическом факультете в университете Джона Хопкинса (1879-1891 гг.); это было результатом враждебности со стороны респектабельных религиозных академиков, бросавших «черные шары» Пирсу при баллотировке на должности в Гарвардском и Чикагском университетах.

Чарльз Пирс воплощал в себе все опасности, которых страшился академический истеблишмент в результате реформы. Он был высокомерным ученым, не

<sup>51</sup> Перемещения Джемса в пространстве дисциплин могут быть прослежены в последовательности его званий: ассистент-профессор (соответствует доценту в немецко-русской традиции.— *Прим. пер.*) физиологии (1876 г.), ассистент-профессор философии (1880 г.) и профессор философии (1885 г.); профессор психологии (1889 г.); вновь профессор философии (1897 г.) [Boring, 1950, p. 510-511].

испытывавшим уважения к традиционным правилам приличия. Что еще хуже, Пирс был испорченным питомцем элиты Новой Англии, пытавшейся сохранять статусные претензии «золотого века лордов» (Gilded Age). Он жил не по средствам и безответственно относился к фондам на исследовательскую деятельность; он получил репутацию дэнди в Париже и Нью-Йорке, развелся со своей бостонской женой и жил с модной француженкой. Последующая его жизнь все больше и больше ухудшалась из-за ряда неудачных финансовых начинаний и роста долгов, которые привели его к бедности. Почему такой человек вообще стал заниматься философией? Это была центральная дисциплина в только что реформированных религиозных колледжах, где предубеждения против Пирса должны были быть наибольшими. Он вошел в это львиное логово как протеже отца, математика-платоника в своей родной религиозно-академической среде. Пирс увидел в идеализме ту почву, на которой он мог бы развить свое уникальное учение — теорию знаков, расположенную в философской учебной программе на пересечении математики и логики.

И отец и сын Пирсы были гораздо большими революционерами в математике, чем в эмпирическом естествознании. Старший Пирс был известен своими основательными, но по большей части вторичными вкладами в астрономию, где в 1840-50-х гг. он в своих исследованиях Нептуна и колец Сатурна следовал за чужими открытиями. Годы лабораторной работы сделали Чарльза Пирса уважаемым, но второстепенным ученым, наиболее известным своими усовершенствованиями приборов измерения гравитации. В чистой математике оба Пирса были более оригинальны, но все же не смогли прорваться в первый слой международного лидерства. Их работы обычно уступали в борьбе за приоритет трудам Де Моргана, Кантора, Дедекинда и других. Чарльз Пирс иногда в своих математических работах допускал ошибки; его не особенно хорошо воспринимали такие алгебраисты первого ряда, как Сильвестр — его шеф по факультету в университете Хопкинса [EP, 1967, vol. 6, p. 76; DSB, 1981, vol. 10, p. 483-486]. Пирс остановился на логике как на предпочтительном пути к успеху, поскольку именно здесь ему лучше всего удавалось использовать ранее полученные ресурсы. В путешествиях по Европе в 1870 и 1875 гг., вооруженный рекомендательными письмами своего отца, он встречался с Булем, Джевонсом и Клиффордом и произвел на них большое впечатление своими разработками в математической логике — новой области, в которой его работа была явно оригинальной.

Семиотика Пирса происходила из пересечения идеализма и математики [Murphey, 1961; Eisele, 1979; Brent, 1993]. Пирс начинал в 1860-х гг. как идеалист кантианского и платоновского толка — типичная смесь для трансценденталистов, часто посещавших дом его отца. Пирс вначале полагал триаду онтологических категорий: (а) абстрактные Идеи в (б) разуме Бога, плюс (в) чувственный мир, проявляющийся как материя. Оригинальным было то, что Пирс переформулировал онтологию, как бы смотря на нее сквозь линзы логических предложений:

материя, разум и Идеи эквивалентны субъектам, предикатам и вторгающейся связи через разум — «интерпретант». Говоря иными словами, связка является знаковым отношением, а разум — это всего лишь пользователь знаками. Пирс втянул метафизику в логику, создав свой собственный семиотический идеализм.

Как и другие идеалисты, Пирс нападал на философию эмпиризма, выводящую знание из ассоциации идей с сенсорными объектами. Тогда как Грин утверждал, что разум дает отношения, не данные в ощущении, Пирс указывал на пропущенный ингредиент — *знак*, вторгающийся между объектом и разумом (или «интерпретантом»). Знаки никогда не являются изолированными атомами, но частями бесконечного ряда знаков, проистекающих в различных направлениях; интерпретант сам есть знак, и также знаком является каждая часть субъект-предикатного выражения. Связность значений друг с другом была типичным арсеналом оружия идеалистов со времен Гегеля, а на пороге веков в идеалистической аргументации указывалось на культурные царства искусства и науки как на свидетельства духовной реальности, выходящей за рамки индивидуального. Пирс, работавший в лаборатории Агассиса, где классифицировались биологические виды, разработал целую таксономию открытых семиотических форм в духе линнеевского проекта, считая, что это приведет к подъему науки всех наук.

Архитектоника категорий в стиле Канта как бы взывала к Пирсу, поскольку он увидел в ней территорию для новых открытий. Данное направление было указано также тогдашней математикой. В 1843 г. Вильям Роуэн Гамильтон (не путать с философом сэром Вильямом Гамильтоном) создал кватернионы — альтернативную алгебру без коммутативного закона умножения. В 1860 г. Бенджамин Пирс стал работать в этой области; побуждаемый своим сыном, он развил линейную ассоциативную алгебру, обобщающую метод кватернионов, ведущую к изобретению множества алгебр и исследованиям их свойств. В высшей математике того времени как раз стало осознаваться, что символические системы не обязательно рассматривать как сами собой разумеющиеся нейтральные средства общения; результаты этого осознания включали не только кватернионы, но также неевклидовы геометрии, открытые в 1820-х гг. и систематизированные Риманом в 1854 г. Возможно было установление новых символических систем, а при исследовании последствий данных нововведений обнаруживались новые царства открытий<sup>52</sup>. У молодого Пирса было еще более грандиозное видение: математика как ключ ко всем символическим системам и, таким образом, ко всему знанию; метод установления символов и исследования следствий есть сама суть вселенной.

В 1880-х гг. Пирс развил свой вариант сочетания математики и идеализма в форме эволюционной космологии. Отождествляя действие логики в мышлении с

<sup>52</sup> По этой причине Пирс рассматривал математику как исследование последовательностей гипотез; сам он обновлял математическую нотацию, что было сходно с работами Дедекинда и Кантора [DSB, 1981, vol. 10, p. 484].

самой реальностью, Пирс строил антропоморфный образ вселенной. Заимствуя понятия из новой экспериментальной психологии, он утверждал, что бессознательные навыки перехода от одного знака к другому, составляющие умозаключение, существуют в реальности повсюду. Природа — это бесконечная вереница знаков, каждый из которых указывает на что-то вне себя: «Даже растения поддерживают свое существование... давая знаки». Нет ничего помимо знаков: «Реалии *суть* знаки. Пытаться проникнуть к реальной вещи, очистив ее от знаков,— это все равно что пытаться распотрошить луковицу с тем, чтобы проникнуть к самой луковице». Пирс называл свою позицию «синекизмом» — учением, утверждающим, что внешний референт любого истинного предложения является действительным континуумом в математическом смысле, «чем-то таким, возможности определения которого не могут быть исчерпаны никаким множеством отдельных элементов». То же самое утверждается относительно эпистемологии и онтологии: «Наше знание никогда не является абсолютным, но всегда погружено, так сказать, в континуум неясности и неопределенности. Теперь доктрина континуальности состоит в том, что *все вещи* погружены в континуумы»<sup>53</sup>. Техническая основа этой позиции взята из трудов Кантора о высших порядках бесконечных множеств — трудов, упорно изучавшихся Пирсом в годы его работы на математическом факультете университета Хопкинса. Продвигая математику в область философии, Пирс полагал некую совокупность (collection) вне всех трансфинитных множеств — предельное основание реальности, в котором нет ничего дискретного и все сплавлено в континуум. Нет ни каких-либо отдельных чувственных впечатлений, ни логических единичностей; реальны только универсалии.

К 1890-м гг., когда карьера Пирса в научных учреждениях была прервана, его философия все больше стала принимать форму научно-религиозной системы, с помощью которой он надеялся достичь успеха и разбогатеть, продвинувшись на широкие рынки публичного признания. Эти попытки не привели ни к чему в коммерческом отношении, но при этом Пирс наметил основные положения своего популяризированного идеализма под видом эволюции как принципа жертвенной любви, представленной в периодических законах истории, аналогичных законам химии. Сами же научные законы являются результатом эволюции. Материя — это «истощенный разум». Вселенная — это развертывание из «хаоса безличного чувства», в котором случай играет все меньшую роль, в то время как возникают и развиваются привычки, «пока в бесконечно отдаленном будущем

<sup>53</sup> [Buchler, 1955, p. 354, 356.] Пирс указывал, что бесконечный регресс получается в результате попыток анализировать определенные типы отношений: утверждение отношения должно всегда характеризовать отношение отношений к их предметам и т. д. Данный аргумент сходен с тем, что разрабатывался Брэдли, но только с математической точки зрения, принятой Пирсом, такие вложенные ряды отношений соответствуют определению континуума «как того, каждая часть чего имеет ту же природу, что и все целое» [EP, 1967, vol. 6, p. 76].

мир не становится абсолютно совершенной, рациональной и симметричной системой, в котором наконец кристаллизуется разум»<sup>54</sup>. Эволюционистская космология Пирса имела много общего с другими системами того же периода, особенно спенсеровской, которую Пирс критиковал за материализм и отсутствие логической разработанности. Ройс признавал сходство между системой Пирса и своей собственной и был одним из немногих заинтересованных в освоении пирсовской семиотики, которую он встроил в свою позднюю систему, изложенную в *«Проблема христианства»* (1913).

Соединение Пирсом высшей математики с идеализмом и совершенно новая семиотика сделали его позицию крайне трудной для понимания современниками. Технически изощренная логика Пирса была затемнена популярной философией, его семиотика — психологией, и все это исключало признание Пирса теми практиками специальных дисциплин, которые только и были способны за ним следовать. Признание пришло к Пирсу в конце жизни, причем не в связи с его идеалистической системой, а в связи с прагматизмом. Это учение было провозглашено Джемсом в 1898 г., а к 1907 г. оно выросло до уровня популярного движения [Myers, 1986, p. 299; Brent, 1993, p. 297]. Джемс, оказывавший Пирсу в период бедности последнего великодушную поддержку, признал за ним первенство в разработке доктрины прагматизма. В 1905 г. Пирс оказался в центре внимания широкой публики, написав свою собственную версию этого учения, названную им «прагматицизмом».

Статьи Пирса 1877-1878 гг. описывали смысл (meaning) понятия как его наблюдаемые последствия в различных условиях эксперимента. Истина есть то, что устанавливается на долгое время в большом сообществе ученых, это те элементы веры, которые работают настолько хорошо, что становятся привычно фиксированными в некоторой цепочке знаков. Но Пирс тогда ни использовал какого-либо термина, схожего с «прагматизмом», ни подчеркивал особо эти идеи в качестве эпистемологии; на самом деле, он признавал, что его аргументация не гарантировала непрямого сближения во взглядах в рамках научного сообщества. Прагматизм Пирса был ретроспективным конструктом, одной из нитей, отделенной из запутанного клубка его ранних проектов. Когда в конце 1890-х гг. Джемс сделал прагматизм знаменитым, это было по сути защитой религиозных убеждений. Пирс, всегда являвшийся закоренелым идеалистом, не нуждался ни в каком прагматизме для отстаивания веры. То, что делал Джемс, было совершенно иным проектом; он освобождался от своих союзников в среде идеалистов, таких как Ройс, и развивал альтернативную философию, которая могла сделать христианство совместимым с наукой, но так, чтобы не оказаться в объятиях какой-либо

<sup>54</sup> [Brent, 1993, p. 311, 300, 209; Buchler, 1955, p. 323.] Эйзеле подводит итог: «Природа силлогизирует, осуществляя индукции и абдукции» [DSB, 1981, vol. 10, p. 485].

идеалистической системы. Если идеализм был перевалочным пунктом между секуляризмом и религией, то прагматизм был перевалочным пунктом по направлению к данному перевалочному пункту<sup>55</sup>.

Контекст, в котором Пирс развешивал свои собственные прагматистские идеи, был совершенно иным. Его главное орудие заключалось во введении в логику самых передовых математических методов. Следуя логике отношений Де Моргана, Пирс развивал взгляд, что объект определяется не своими качествами, а отношениями с другими объектами — своим, так сказать, «поведением» в различных условиях, определенных экспериментально или математически. Другая нить рассуждений Пирса была связана с главным предметом академической философии в американских религиозных колледжах середины века: критикой юмовского сомнения с точки зрения шотландской философии «здравого смысла» (Рид, Стюарт), утверждавшей обоснованность обычной веры и в упорядоченность чувственной природы, и в существование Бога. С помощью своих математических орудий Пирс оказался способен развить более сильную критику как сенсуалистской индукции, так и рационалистического сомнения<sup>56</sup>. В поздние годы Пирс называл свою позицию «критическим учением здравого смысла» («critical common-sensism»), что как бы предполагало слияние кантовской и шотландской философии. Пирс считал, что «все не подлежащее критике убеждения являются смутными и не могут быть представлены точно, без того, чтобы породить сомнение» [Brent, 1993, p. 300]. Нет такой вещи, как первичное ощущение,

<sup>55</sup> Это подтверждается паттерном разнообразных европейских аналогов <американского> прагматизма. В Германии Мах интерпретировал научные законы как практические фикции; Джемс встречался с Махом и был восхищен им во время своего визита на континент в 1882 г. — задолго до формулирования собственного учения прагматизма [Johnston, 1972, p. 181]. «Философия Как-Будто» Файхингера (1911) таким же образом согласуется с идеями Джемса. Однако цели здесь весьма отличны от религиозной озабоченности Джемса. Позитивизм Маха имеет чисто научный характер, а Файхингер — неокантианец, занятый обоснованием форм опыта при отсутствии вещи в себе. В Германии прагматизм никогда не становился осознанным движением, как это было в Соединенных Штатах. Из немецкой университетской орбиты поколения идеалистов уже давно ушли, и здесь не было потребности в таком перевалочном пункте между религиозным идеализмом и секуляризмом. Аналог ситуации Соединенных Штатов мы находим в Италии, где движение прагматизма, возглавляемое Кальдерони, выросло вскоре после периода наивысшего подъема идеализма. Последовательность событий здесь была той же, что и в Америке: университетская система реформировалась по мере того, как борцы за секуляризацию вырывали ее из рук церкви и устанавливали образовательную систему немецкого стиля. Итальянский прагматизм был перевалочным пунктом между позитивизмом и идеализмом, причем приверженцы прагматизма критиковали эти школы, одновременно заимствуя идеи из них обеих.

Пирсовская аргументация 1868 г. созвучна и его семиотическим ходам, и позднейшим маневрам идеалистов, таких как Ройс. Пирс считает, что картезианское сомнение является невозможностью; с учетом утверждения Ройсом наличия какого-то большего Я (Self) за осуществлением сомнения, Пирс уточняет, что сами мысли, в которых формулируется сомнение, составлены из знаков, причем их смысл находится в системе знаков и в социальном сообществе, их использующем.



поскольку объект обретает свой облик только после того, как он стал предметом интерпретаций через цепочку знаков. Таким же образом нет окончательного знания, поскольку переинтерпретации могут продолжаться до бесконечности при создании новых связей между знаками, а полученный при этом объект видится в своих дальнейших ветвлениях, или последствиях (*ramifications*). И поскольку сам по себе «объект» есть лишь некоторый постулат — знак, принятый в качестве гипотезы о том, что могут быть изучены его последствия, то нет ни ясно очерченного сомнения, ни ясно очерченных элементов реальности. Смутность, неясность (*vagueness*) есть некое внутреннее свойство вселенной, только из которого и могут развертываться определенные понятия и законы.

Прагматизм в руках Пирса выражал как раз тот вид идеалистической «одноблочной вселенной» (*block-universe*), для замены которой Джемс создал свой собственный прагматизм. Пирс позволил присоединить себя ретроспективно к прагматистскому движению, ухватив несколько листочков славы в ситуации своего общего провала. Но даже будучи защищен преклонным возрастом, Пирс проповедовал собственный «прагматизм как тесно связанный с гегелевским абсолютным идеализмом» и утверждал, что диалектика является особым вариантом его собственной триадической метафизики [Brent, 1993, p. 299]. Пирсовский социально ориентированный прагматизм сообщества исследователей созвучен натуралистической философии и социологии науки, которые были развиты спустя два поколения после смерти Пирса, но только потому, что идеализм, являвшийся для него самого интеллектуальной средой, тогда уже был мертв и забыт. Натуралистическая сторона идей Пирса была развернута только в середине и конце XX в., после распространения социальных и семиотических наук; ретроспективно он является первостепенным философом, поскольку социальные условия, определявшие его открытия, были долговременными, что и обусловило, в конце концов, подъем этих независимых дисциплин. В свое время Пирс боролся за признание и остался в тени таких ярко выраженных идеалистов, как Ройс, а с другой стороны, прагматистов, таких как Джемс и Дьюи. Определенный хаос карьеры Пирса сопоставим с хаотической природой его работ: масса разрозненных бумаг и кипы беспорядочных черновиков для <философской> системы, которая так никогда и не увидела свет. Наш ретроспективный Пирс-семиотик — это всего лишь версия, очищенная в угоду современным вкусам.

В тот момент, когда американская университетская система переживала дифференциацию, появилось место для сочетания математики, философии и религии, которые и были ингредиентами системы Пирса; он являлся переходной фигурой и ошибочно предполагал в будущем всеохватывающие системы того же типа, что он сам строил. Дело также не в том, что Пирс появился слишком рано. В своей сущности он был мыслителем позднего поколения идеалистов и был бы разочарован простой натуралистической направленностью семиотики, в которой, в конечном счете, нашла нишу его работа. Данная траектория академического

изменения объясняет провал Пирса при жизни, волнообразность и несфокусированность его интеллектуальной энергии<sup>57</sup>.

Даже в Европе математическая логика не очень уверенно обитала на границах признанных дисциплин; в Америке, где как раз в то время<sup>4</sup> создавались основы научного исследования и преподавания, лучшие работы Пирса остались по большей части не восприняты его коллегами. Пирс был высокомерен, поскольку сам считал себя гением (роль, которую уготовал ему отец); он уже достаточно рано мог видеть возможные ответвления его новой науки о знаках, но для большинства его коллег весь проект в целом оставался неизвестным. В свете скромных достижений Пирса в традиционных областях, его претензии выглядели как притязания выскочки или шарлатана. Невралгия и личная безответственность Пирса, возможно, усугубляли его структурно обусловленную неудачливость, но более здоровый, спокойный и рассудительный человек, вероятно, также не сумел бы добиться признания в данных условиях. Примеры Фреге и в предыдущем поколении Больцано показывают, что путь институализации математической логики как особой области был исключительно трудным и каменистым; оба этих прокладывающих путь новатора стали прославленными лишь ретроспективно усилиями философов последующего поколения. Георг Кантор, наиболее близкий к Пирсу соперник-двойник в разработке (начиная с 1874 г.) предельных следствий трансфинитной теории множеств и утверждавший также, что этот континуум подтверждает бытие Божие, был объектом нападок и даже оскорблений в математическом сообществе Германии. Это напряжение послужило причиной ряда срывов в здоровье Кантора начиная с 1884 г. и вплоть до его смерти в 1918 г. в психолечебнице [Dauben, 1979; Collins and Restivo, 1983]. Мы рассмотрим социальный аспект развития математической логики в гл. 13.

### **Экспериментальная психология и движение прагматизма**

Более чистым примером перехода от религиозного идеализма к прагматизму является карьера Дьюи. В противоположность ученым-гибридам Джемсу и Пир-

<sup>57</sup> Жизнь Пирса часто описывается как некая мелодрама, иллюстрирующая моралистические предрассудки его времени и неспособность Америки воздавать должное своим гениям. В качестве альтернативного взгляда, Брент в редукционистском ключе объясняет трудности в карьере Пирса хронической невралгией, которая привела его к наркотикам, а они, в свою очередь, — к эпизодам финансовой и профессиональной безответственности, вспышкам гнева и даже насилия по отношению к его женам и слугам [Brent, 1993]. Представляется, однако, что случившиеся у Пирса недуги и несчастья, в том числе его склонности к личным конфликтам, совпадали по времени с неопределенностью и напряжениями в его интеллектуальной карьере; он сам в конце концов осознал, что его болезни были следствиями эмоционального переживания неприятностей [Brent, 1993, p. 294]. Более социологичная интерпретация состоит в том, что сетевая позиция Пирса давала ему высокие амбиции и большие ресурсы, но ставила при этом неодолимые препятствия на пути к созданию четко вырисованной интеллектуальной позиции.

су, Дьюи представлял собой ветвь богословских сетей и основной программы старых религиозных колледжей. Он начинал с намерения стать конгрегационалистским священником и вел занятия, по Библии до того, как ему исполнилось 30 лет [Kuklick, 1985; p. 230-241]. Его учителя — либеральные теологи из Андоверской и Юнионской семинарий — были восприимчивы к популярному гегельянству как способу примирения религии с дарвиновским эволюционизмом. В начале 1880-х гг. в университете Джона Хопкинса Моррис познакомил Дьюи с технически разработанной философией Т. Х. Грина<sup>58</sup>. С точки зрения либеральной теологии, изъясном учения Грина была статичная дихотомия — разделение духовного мира на индивидуальные «я» и абсолютное «Я», исключавшая преобразование первых в последнее. В университете Хопкинса Дьюи нашел ингредиент для преодоления этой проблемы — экспериментальную психологию, представленную в работах Дж. Стэнли Холла. К данному богословскому вопросу можно было подойти с помощью научного исследования; и это, заключал Дьюи, показывало, что человеческий разум является богословской (теологической) деятельностью живого организма, причем траектория движения этого разума направлена на божественное.

До этих пор Дьюи был лишь еще одним богословом-либералом сродни сторонникам эволюционизма гегельянского толка. Затем он нашел более специфическую ячейку в виде легитимации отпочковывающихся исследовательских дисциплин в реформированных университетах. На философских факультетах учреждались психологические лаборатории, в которых психология, ранее являвшаяся частью старой метафизики, превращалась в эмпирическое исследование. Дьюи пропагандировал значимость экспериментальной психологии; с его точки зрения, это была Первонаука, основополагающая по отношению к другим дисциплинам, поскольку психология — это точка, через которую абсолют проявляет себя в мире [Kuklick, 1985, p. 239]. Согласно идеалистической позиции, связь психологии с физиологией организма представляла собой те ворота, через которые к биологическим и физическим наукам присоединялась духовность<sup>39</sup>.

В Мичиганском (1884-1894 гг.), Чикагском (1894-1904 гг.) и Колумбийском (1905-1952 гг.) университетах Дьюи вдохновлял на создание того, что в будущем должно было стать ведущими психологическими лабораториями. Под руково-

<sup>58</sup> Пирс был еще одним из учителей Дьюи, а энергия Пирса должна была дать некоторое указание на то, что могло бы быть сделано в области идеализма и науки; однако пирсовская формальная семиотика никак не впечатлила нематематически настроенного Дьюи.

<sup>59</sup> Основатели академической экспериментальной психологии подчеркивали ее пересечение с физиологией и философией, поскольку эта дисциплина была создана миграцией медицинских физиологов на философские кафедры — Джемса в Соединенных Штатах, Вундта в Германии, что было обусловлено нехваткой мест на естественных факультетах и изобилием академических позиций в философии [Ben-David and Collins, 1966]. Большинство американских психологов этого поколения стажировались у Вундта.

дством Анджела в Чикаго и Торндайка в Колумбии исследователи уходили от интроспективно-менталистских исследований в стиле Вундта и переходили к бихевиоризму. Расширялся набор студентов и привлечение ученых в области психологии, и росла напряженность между исследователями нового стиля и традиционными философами. К 1912 г. у психологов уже была независимая профессиональная ассоциация, а в дюжине университетов — отдельные психологические факультеты<sup>60</sup>. Воинствующий бихевиоризм, провозглашенный Уотсоном в 1913 г., становился идеологией, максимально отделяющей психологию от философского содержания. Сам Дьюи никогда не поддерживал данный разрыв, но в эти годы для него экспериментальный метод вытеснил идеализм в качестве главного философского убеждения. В 1890-е гг. Дьюи называл психологическое исследование «экспериментальным идеализмом» [Kuklick, 1985, p. 239]; в начале 1900-х гг. он рассматривал его уже как основу «инструментализма».

Избавившись от формальной логики, от разрывов между конечным и бесконечным, между человеческим и природным мирами и Абсолютом, Дьюи уже больше не нуждался в идеализме. Сама наука служила примером биологической способности организма приспосабливаться к обстоятельствам для своего выживания. Научный метод, который включал постоянно повторяющиеся эксперименты, с появляющимися на каждом этапе новыми целями и ценностями, становился методом, отвечавшим всем интересам и заботам организации. Дьюи меньше работал в сфере религии, больше ориентируясь на добрые дела в движении за учреждение благотворительных домов, за трудовые права и массовое образование. Идеалистическое мировоззрение духовного сообщества было осмыслено натуралистически как демократическое сотрудничество в человеческом обществе, а демократия стала эквивалентом религиозного идеала; и то и другое приравнивалось к научному экспериментированию, развертывающемуся в направлении решения проблем. С течением времени репутация Дьюи угасала; но при жизни он был самым значительным и широко известным американским философом, прежде всего благодаря легитимации научного исследования и образования через их увязку с господствовавшей политической идеологией.

Прагматизм Джорджа Герберта Мида имел истоки в кругах, близких к Дьюи [Miller, 1973; Joas, 1985]. Мид вышел из среды протестантских миссионеров; его отец был профессором теологии, а мать — благочестивым президентом колледжа. Мид попал в интеллектуальные сети, став домашним учителем в семье

<sup>60</sup> [Ruckmick, 1912.] Первый в мире независимый психологический факультет был основан в университете Кларка в 1889 г. Дж. Стэнли Холлом — прежним наставником Дьюи. В Германии экспериментальные психологи, заседавшие на философских факультетах в условиях университетской системы, в которой больше не открывалось новых кафедр, никогда не развивали бихевиоризм, но продолжали разрабатывать философский подход сосредоточенности на сознании с помощью интроспекционистской психологии (с 1870-х по 1910 г.), а затем — гештальтпсихологии (1910-е гг.). В гл. 13 я анализирую истоки экспериментальной психологии в немецкой университетской системе.

Джемса, учеником Ройса, а также Вундта во время своего временного пребывания в Германии. Наконец, Мид был преданным протеже Дьюи, в 1894 г. пригласившего его в Чикаго, где они вместе участвовали в Общественном евангелическом движении. Как и другие американцы его поколения, в поисках путей смягчения религиозной строгости, характерной для поколения родителей, Мид стал увлекаться экспериментальной психологией как сплавом <естественной> науки и духовности. Но психология находилась в процессе секуляризации, и Мид столкнулся с воинствующим флангом этого движения, подружившись с Джоном Б. Уотсоном (бывшим в 1900-1903 гг. старшекурсником в Чикагском университете). Наперекор этому течению, Мид сохранил идеалистические темы социальности и связанности разума, превратив их в натуралистическую социальную психологию.

В системе Мида разум возникает из социального взаимодействия человеческих особей (*human animals*). Слова являются вербальными жестами, значимость которых состоит в предполагаемом действии, производимом на слушателей; понимание языка становится возможным через принятие роли другого человека. Универсалии не существуют в мире, но производятся символами, поскольку имеют для каждого одно и то же значение. Именно Обобщенный Другой, открытая возможность человеческих существ вставать на точку зрения кого угодно,— вот что составляет для индивидуального разума мир постоянных объектов. Мышление есть интериоризированная беседа, взаимообмен жестами «человеческого животного» самого с собой, осуществляемый его раздвоением на говорящего и слушающего. Результат философии Мида заключается в том, что разум уже больше не является чем-то таинственным; это эмпирический процесс, вариации которого объяснимы с помощью методов социологического исследования.

Мидовская теория разума не получила широкого признания среди философов. Только в 1930 г., после его смерти, социологи Чикагского университета сделали Мида знаменитым в своей дисциплине как основоположника того, что они назвали символическим интеракционизмом. Мид напоминает Пирса тем, что оставил разрозненные незаконченные рукописи (особенно: [Mead, 1938]), но при жизни мало что публиковал из своей главной работы; его затруднения в творчестве и недостаток уверенности в себе соотносятся с двойственной позицией в интеллектуальной области. Сам Мид никогда не был всецело натуралистически мыслящим социологом; он до конца сохранял приверженность идеализму. В лекциях, прочитанных в 1930 г., он описывает время как конструктор, состоящий из человеческих проектов, а прошлую историю — как постоянно преобразуемую заботами и интересами, которые появляются в настоящем. Объекты конституируются как дискретные единицы и конечные формы лишь постольку, поскольку они оказываются в фокусе действия с ними; для нас существует достоверность физических объектов потому, что мы проецируем себя в них — мы входим в роль физического объекта—и воображаем, как нас отбрасывает от него назад [Mead, 1938, p. 426-432]. Менее всего это делает мир антропоцентричным: Мид

считает, что перспективы существуют объективно в социальности природы, поскольку планеты, молекулы и тому подобное конституируют друг друга своим взаимодействием [Mead, 1932, p. 47-66, 162-174]. Как будто бы Мид решил берклианскую проблемы «esse est percipi»\*, приписывая качества разума всему в природе и отождествляя разум с наличием общих перспектив в социальном действии.

Даже в период своего расцвета представители прагматизма не занимали господствующей позиции в американской философии. К 1920 г. был уже знаменит Дьюи, но большей частью в связи с прогрессивным образованием — приложением своего прагматизма к реформе учебных программ средней школы, развертывающей классические предметы в сторону приспособления к жизни. Бастионом прагматизма были не философские факультеты, но университетские факультеты подготовки учителей, выросшие в связи с необходимостью координации университетской революции и расширения системы массового образования. В самой философии идеализм оставался господствующей позицией вплоть до 1930-х гг. Прагматизм рассматривался профессиональными философами как эпистемологически несерьезное учение из-за своего релятивизма и антропоцентризма, низшего в сравнении с объективностью идеализма [Schneider, 1963, p. 509-510]. Персоналистски настроенные идеалисты продолжали защищать индивидуальность душ и личностный характер Бога. В 1910-х гг. ученики Джемса, руководимые Сантаяной и Перри, покинули прагматизм ради Нового Реализма, который удобно совмещался с натуралистским секуляризмом, но также ослабил мощь и снизил престиж специфически философской верховенствующей позиции. Следующая крупная волна в философии — аналитико-логицистский стиль, появившийся в 1930-х гг., — заключалась в полном отбрасывании всего этого наследия с бескомпромиссной воинственностью. Как и в Англии, в американской философии идеализм и его гибриды господствовали в течение двух поколений при введении исследовательских университетов немецкого типа. Когда завершилась полномасштабная секуляризация — освобождение высшего образования от религии, идеализм был отвергнут.

### ***Идеализм В Италии, Скандинавии и Японии***

В Италии идеализм также рос в связи с борьбой за реформу образования в духе секуляризации. Папство противостояло национальному объединению, видя в нем угрозу для своих территориальных владений и привилегий в старых консервативных государствах. Начиная с периода политического объединения (1859-1870 гг.) националисты были антиклерикалами, боровшимися за отделение образования от церкви через построение централизованной школьной системы с ориентацией на немецкие образовательные законы [Barbagli, 1982]. В результате

\* Существовать — значит быть воспринимаемым (лат.).

долговременной политической раздробленности и основания многих новых университетов на протяжении всех Средних веков в Италии существовало большое количество независимых университетов. До национального объединения в университетах все еще преподавалась схоластика. После этого объединения университеты были включены в централизованную государственную систему и им была предписана немецкая модель высших исследовательских факультетов. В секуляризованных северных районах Италии университеты быстро интегрировались в международные научные сети; был силен позитивизм и ведущие философы представляли собой гибриды от математики и логики, такие как Пеано и его ученик Вайлати.

Поскольку священники составляли значительную долю школьных учителей, комплектование кадрами секуляризованной системы, особенно на юге, оборачивалось долгой борьбой вокруг степени согласованности решений с церковью. Там же, на юге, существовала сеть философов итальянского идеализма. Находясь между борющимися лагерями, это движение проводило в жизнь идею образования как некой новой духовности уже без трансценденции к миру иному; в то же время данное движение противостояло позитивизму и материализму северных либералов. Основателем движения был Спавента — старый неапольский революционер, вернувшийся из ссылки в 1860-х гг. и сформулировавший идею все-итальянского интеллектуального альянса, используя в качестве движителя гегелевский идеализм. Знаменитыми идеалистами были ученики Спавенты и ученики его учеников: Лабриола, Джентиле и Кроче (племянник Спавенты).

Эта группа идеалистов собиралась в 1890-х гг., обсуждая марксизм в основном Кроче журнале. Начинаясь итальянское трудовое движение; Лабриола установил контакт с сетью левых сил, переписываясь с Фридрихом Энгельсом и Жоржем Сорелем. Марксизм Лабриолы принижал значимость законов последовательности исторических стадий как не приложимых к особым политическим обстоятельствам Италии; вместо этого он оставлял место национальному сознанию. Итальянский идеализм возникал как марксизм без материализма, направленного на общественную борьбу и отвергавшего выход за пределы исторического процесса, — одним словом, марксизм, развернутый назад к своим гегелевским корням. Кроче, начинавший как исследователь античности, теперь объявлял главной дисциплиной историю. Ни религия, ни наука не могут выйти за пределы истории; все мышление содержится в конкретных исторических обстоятельствах. История же есть действие и раздор; суждения являются только паузами для оценки препятствий действию. Если бы от действия отказались, то не было бы и мышления. История не является позитивистской наукой сбора фактов; поскольку прошлое мертво, все, что может быть восстановлено, — это дух. Актуальный идеализм Джентиле, представленный публике в 1916 г., доводит до предела отождествление реальности с действием и отрицание каких-либо трансцендентных ценностей. Разум является единственной реальностью;

нет ни разделения между мышлением и внешним миром, ни отделения мышления от практики. «Истина есть то, что есть в делании» [Gentile, 1916/1922, p. 10]; нет никакого внешнего критерия для суждений.

Лабриола искал компромисс в реформе образования, в основе которой лежала бы независимость школ от церкви, но с почтением к внутреннему духу религиозного чувства [Kolakowski. 1978, vol.2, p. 185]. Джентиле полемизировал с модернистами относительно учебных программ и выступал за религиозное воспитание в начальных школах. Кроме того был министром образования в 1920-1921 гг., а Джентиле — его преемником в 1922-1924 гг. при правлении Муссолини. В Италии идеализм как «перевалочный пункт» вполне хорошо сочетался с фашистским режимом, навязывавшим обществу авторитарный синтез клерикальных консерваторов и настроенных на секуляризацию левых. Из-за стагнации внешних условий идеализм продержался в Италии дольше, чем где-либо еще.

В скандинавской философии наступление идеализма произошло раньше, поскольку раньше были проведены реформы. В шведских университетах идеализм сопровождал реформы, сходные с немецкими: при конституционной монархии 1809 г. правительственные учреждения, ранее монополизированные высшей знатью, открылись для «квалифицированных» претендентов, отбираемых на университетских экзаменах. Престиж теологической кафедры, которая была ранее вершиной академических карьер, теперь снижался, на смену ей пришли философские исследования, дававшие статусную *Bildung*\*. Кантианство здесь приобрело влияние в начале 1800-х гг., гегельянство — в 1830-40-х гг., вместе с местной шведской версией спиритуалистического идеализма Бострёма [EP, 1967, vol. 7, p. 295-301; Liedman, 1993]. В 1852 г. был официально узаконен гумбольдтовский принцип верховенства исследований над преподаванием. Конец господства идеалистов пришел с другой волной реформаторства (1902 г.); обязательная общая программа по философии была переведена на уровень средней школы и заменена курсами профессиональной специализации. В философии за этой реформой быстро последовало движение, начавшееся в 1910 г. и продолжавшееся до 1930-х гг., которое воинственно отвергало субъективизм и спиритуализм. В uppsальской философии Хагерстрема и Фалена моральные сентенции сводились к эмпирическим суждениям, дополненным эмоциями и командами в манере, предвосхищавшей идеи логических позитивистов. Сходным образом, в Финляндии после века идеализма философия повернула к логическому позитивизму. Эти случаи дополняют список антиметафизических движений в университетских системах, выраставших после окончания господства идеализма.

Перемены в Японии сходны с процессами европейской борьбы за секуляризацию. Содержание традиционной религии и политических идеологий модернизаторов специфично для Японии, но процессы институциональной и интеллекту-

\* Образованность (нем.).



альной динамики во многом аналогичны западным. Японские университеты, открытые в 1870-90-х гг., прямо копировались с немецких, как это происходило в английской, американской, итальянской и скандинавской реформах. Поколение прозападно настроенных первопроходцев в начале эпохи Мэйдзи восприняло утилитаризм и материалистические <естественные> науки; но поскольку университеты достигли автономии все с теми же японскими преподавателями, философия быстро приняла местную версию идеализма школы Киото. «Перевалочный пункт» был в данном случае, разумеется, уже не между секуляризмом и христианством, но между идеологией новой секуляризованной школьной системы и буддизмом. В начале периода реформ с буддистами обошлись жестоко, в точности как с католиками, попавшими в руки европейских антиклерикалов. Буддийская религия не могла быть легко вытеснена, подобно тому как в Италии без преподавателей-католиков сразу невозможно было обойтись. В уже широко распространенном частном образовании в период Токугава значительную долю преподавателей в низших школах Японии составляли буддийские священники. Антиклерикализм, пришедший вскоре в качестве режима модернизации, фактически приспособливался к буддийскому образованию. •

Синтоистский культ, распространявшийся на национальном уровне, был слишком локально-ориентированной и слишком искусственной конструкцией, чтобы служить в качестве рационализированной философии; с другой стороны, неоконфуцианство, господствовавшее в элитарных школах в эпоху Токугава, уже было существенно секуляризовано. Неожиданно вернулась буддийская философия, поскольку она легче всего могла принять форму религии разума. В школах Нисида и Киото почиталась традиция, но там основывались не на догме и вере, а на четко выраженной аргументации. Именно потому, что институциональные реформаторы проверяли, что может быть заимствовано из мировой философии, в сети ведущих японских интеллектуалов вскоре появилось осознание возможности использования своих буддийских ресурсов и достижения некоей рационализированной религиозной философии, которая способна поспорить с любой другой в тогдашнем уже космополитическом мире. Даже эта модель не является столь уж специфичной для Японии; в каждом случае реформирующихся систем образования — в Америке, Италии и Англии — также имел место международный импорт <идей и образцов>. Во всех этих сетях интеллектуалы также были космополитами, каждый из которых пытался вырваться из своей собственной школьной системы, стремясь ослабить хватку местнической, узкой (particularistic) религиозной доктрины. Идеализм — это космополитизм в религии; это религиозное мышление, развиваемое вне зависимости от догмы и традиции, но при этом оставляющее в своей системе место для разумно обоснованной лояльности к запредельному и традиции. Вот почему идеализм везде является предпочтительной философией в переходном поколении секуляризующих реформаторов.

### **Секуляристское отречение от идеализма**

Восстание против идеализма происходило фактически в каждой национальной академической системе в поколении, следующем за тем, при котором университетская реформа завершилась. Почти везде секуляризация в конечном счете одерживала полную победу в рамках академического мира. Там, где это произошло, претензии религиозных специалистов были ограничены рамками их специальности, наравне с любой иной дисциплиной. После того как старшее поколение вымерло, даже сентиментальное почтение к религиозной традиции не пользовалось уже большим влиянием. Интеллектуалы младшего поколения, не обремененные чувствительностью учителей своих учителей («сетевых дедов»), брали в качестве своих тем разного рода слабые места, предоставляемые идеалистическим «перевалочным пунктом». Немцы, которые первыми пережили идеалистическую революцию, были также первыми, кто от нее отрекся. После смерти Гегеля пришли Фейербах и Маркс, Гельмгольц и Бюхнер. В Англии Брэдли и Бозанкет стали мишенями для <философской критики со стороны> Мура и Рассела. В Америке Ройс и основатель религиозного прагматизма Джемс были вытеснены К. И. Льюисом, Стивенсоном и Куайном.

Тем не менее философия везде течет по руслу, проложенным первоначально именно идеалистической революцией. Хотя крайний, пламенный идеализм и был отвержен, философия отнюдь не вернулась к мирскому, непрофессиональному стилю мышления, характерному для Просвещения или утилитаризма. Академические философы теперь неискоренимо техничны; и даже в своей убийственной полемике, когда они высмеивают «философию» или призывают к ее смерти, они продолжают держаться территории, которую застолбили в свое время немецкие идеалисты.

Фактически примерно с 1800 г. все академические философы в реформированных системах были посткантианцами. Все они разрабатывают «критическую» философию, принимая как само собой разумеющееся, что онтологические суждения должны пройти сквозь эпистемологический фильтр; все ищут то, что есть в разуме, или пытаются его обезличить еще далее в форме семиотического процесса, образующего природу того, что считается знанием. Кант научил философов использовать технику вопрошания о необходимых предположениях для того, чтобы некий аргумент вообще мог быть проведен. Фактически вся последующая философия могла бы быть описана как «трансцендентальная» в строгом смысле, однако многие поздние философы, возможно, с презрением отнеслись бы к этой терминологии.

Неудивительно, что после падения амбициозной идеалистической метафизики, должно было произойти возрождение в форме движения неокантианства. Философские орудия, выкованные в первоначальной академической революции, до сих пор размечают саму территорию академической философии. Усилия,

направленные на установление пределов теологии, а затем на захват ее территории, были уже не нужны. Остаются только <философские> техники, первоначально использованные в данной битве. Философы научились тому, что наиболее широко применимым оружием аргументации является зондирование почвы, на которой основывается аргументативное оружие всех прочих специалистов. Философия утверждает наиболее общее право самостоятельного интеллектуального сообщества проводить свои аргументы и судить об обоснованности всего остального. Это является в интеллектуальных терминах той же самой претензией, которая была и у академической революции в плане организационном: право интеллектуалов самостоятельно заниматься своими делами, подводя при этом весь мир под свое суждение.

## Глава 13

### ПОСТРЕВОЛЮЦИОННАЯ СИТУАЦИЯ: МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ГРАНИЦЫ КАК ФИЛОСОФСКИЕ ГОЛОВОЛОМКИ

Взлет идеалистической философии — это творчество переходного периода, появления которого можно ожидать при изменении организационной основы. Но как же быть с поколениями после этого перехода? Немецкие университеты, где впервые произошла эта революция, также первыми отrekliсь от идеализма и установили академическую рутину. Тем не менее немецкие университеты продолжали порождать творчество, они даже испытывали новые интеллектуальные сдвиги: материалистический, позитивистский, логицистский, феноменологический, экзистенциалистский и другие. Мы привыкли видеть, как немецкая университетская система формировала новые направления со времен Фейербаха и вплоть до Карнапа и Хайдеггера. За этим впечатлением знакомого и обычного факта Постоянного творчества в немецкой философской традиции скрывается теоретическая проблема.

Ранее в мировой истории мы видели, что академизация производит отнюдь не творчество, но стагнацию: склонность к методам механического зазубривания, схоластизацию, детальные и мелочные комментарии к старым текстам, скорее интеллектуальный консерватизм, чем инновации. Такая модель присутствует в экзаменационной системе и соответствующих подготовительных школах в Китае, у греко-римских городских учителей-лекторов, в исламских *медресе* и в школах поздних индуистских сект. В лучшем случае происходит творческий взрыв в первых поколениях; это наблюдалось и при основании древнегреческих школ во времена учеников Сократа, и вновь в период основания средневекового христианского университета перед схоластической стагнацией 1300-х гг. Как же тогда мы можем объяснить творческий всплеск в европейских университетах, продолжавшийся в течение четырех или пяти поколений вплоть до 1930-х гг., а возможно, и позже?

Одно отличие состоит в том, что творчество в современном университете зиждется на продолжающемся процессе дисциплинарной специализации. Китайские, греческие, исламские, индуистские и поздние средневековые христианские школы переживали стагнацию в ситуации схоластики: в каждом случае учебное содержание укладывалось в постоянный набор дисциплин. В противоположность этому модель европейского университета породила непрерывный поток новых

специализаций. Именно процесс разрыва и появляющиеся в его результате возможности новых сочетаний идей — вот что движет и питает творчество в рамках академической системы.

Здесь мы сталкиваемся со второй проблемой. Возможно, университет как целое выигрывает благодаря данному механизму; но не означает ли это, что из философии выжимается полностью все ее содержание вследствие роста самостоятельных специальностей? Именно на этих основаниях часто возвещалась смерть философии. Антигегельянцы 1840-х гг. объявляли философию провалившейся наукой, так же как логические позитивисты 1920-х гг. хотели превратить ее в раздел математики, а философы обыденного языка в 1950-х гг. собирались заменить наукой об употреблении языка. Тем не менее в мире дисциплин философия процветала. Она оказалась способна создавать новые метапозиции, взирая сверху на дисциплинарные споры и борьбу. В то же время сами дисциплины обеспечивали социальный механизм для творчества в области философии: миграцию индивидов из одной области в другую, часто между более тесными и более свободными нишами в рамках академического рынка труда.

Поскольку Германия пережила университетскую революцию двумя поколениями раньше других университетских систем, немецкая философия намного раньше испытала дисциплинарные разрывы и их последствия. Первая волна в 1820-х и до 1840-х гг. касалась прежде всего теологии; отсюда пошло расщепление на левых и правых гегельянцев, старо- и младогегельянцев, которые всколыхнули религиозную атмосферу, что привело к реформам в этой области, а затем и к политическому радикализму (см. рис. 13.1). Следом за этой волной набежала другая — битва между идеалистической *Naturphilosophie* и дифференцирующимися исследовательскими дисциплинами естествознания. Философы гегелевского поколения все еще вели курсы астрономии и математики; и хотя математический факультет давал независимую основу для некоторых исследователей, самостоятельный факультет естественных наук отделился от философского факультета никак не ранее 1860-х гг. В 1850-х гг., в разгар борьбы за эту независимость, среди лидеров новых лабораторных исследователей получил широкое распространение антиидеализм; наиболее крайние из публичных идеологов этого движения — Молешотт и Бюхнер — прокламировали редукционистский материализм как освобождение от «философской религии». Сюда же выплеснулись волны из нескольких других сфер борьбы: история versus философия — старейшая и наиболее престижная из социальных наук против гегелевского идеализма, претендовавшего на историю как на собственную вотчину, а также психология versus философия — первое крупное дисциплинарное разделение внутри традиционного поля самой философии.

С 1860-х гг. всеобъемлющим философским движением в Германии было неокантианство, поскольку именно оно разрешало пограничные споры вокруг теологии, естествознания, истории, психологии и по поводу тех тем, которым

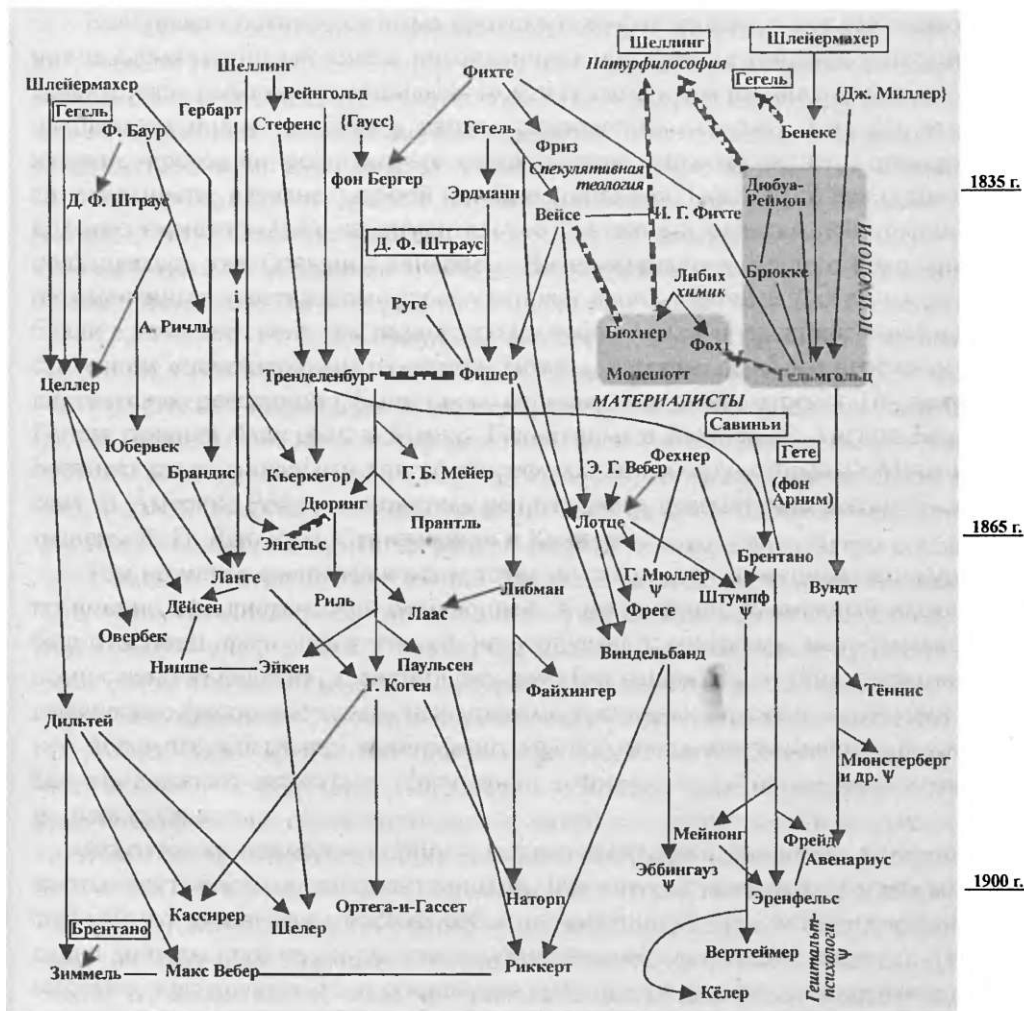


Рис. 13.1. Немецкая сеть, 1835–1900 гг.: неокантианцы, историцисты, позитивисты, психологи

— = личное знакомство

--- = конфликтная связь

i = персонаж, известный только благодаря знакомству с выдающимся философом

имя в рамке = уже присутствует на данной схеме

{ } = математик или ученый-естественник

→ = связь «учитель — ученик»

→ = направление критики

ψ = психолог

( ) = нефилософ

еще предстояло появиться. Неокантианство превращало каждый дисциплинарный вопрос в возможность создания соответствующей философии. Нападки на философию превращались из смертельной опасности в индустрию роста.

Неокантианство отвергло идеализм с его онтологическими претензиями на то, чтобы быть религией разума, столь оскорбительными для старых охранительных теологов, оно также отвергло априорные научные теории, неприемлемые для эмпирических исследователей. «Назад к Канту!» стало лозунгом, выдвигавшимся после гибели идеалистических систем, именно потому, что Кант создавал рефлексивные орудия эпистемологии — средства исследования того, что предполагается в любом познавательном суждении. Неокантианцы взяли теперь в качестве предмета обсуждения задачу классифицирования различных областей знания с помощью исследования их концептуальных предпосылок.

Уже в 1850-х гг., на пике противоборства между идеализмом и материализмом, Лотце — исследователь в области медицины, перешедший на кафедру философии, — стал самым знаменитым немецким философом своего времени благодаря предложению привести в порядок дисциплинарные сферы. Отвергнув гегелевское верховенство понятий над эмпирическими открытиями, Лотце нашел собственно метафизическую территорию не в онтологии, но в различении между царством значимости (ценности) и сферой ценностно-нейтрального: задача философии состоит в придании смысла бессмысленному материальному миру. Другой принцип упорядочения границ был предложен Гельмгольцем — блестящим экспериментатором, основателем лабораторий и научным организатором с хорошими сетевыми связями в кругах уважаемых идеалистов. Гельмгольц декларировал, что философия и наука вполне гармонично соотносятся между собой, поскольку, как обнаружилось, кантовские априорные категории встроены в нервную систему человека. Тогда как Лотце увидел и присудил философии область значимостей (ценностей) в качестве ее собственной территории, другая стратегия заключалась в том, чтобы сделать такой областью эпистемологию. В 1862 г. Целлер распространил вскоре ставшее модным слово *Erkenntnisstheorie* (теория познания), поддерживая взгляд, согласно которому кантовские категории подтверждаются физиологией восприятия. Настоящий подъем неокантианского движения произошел в 1866 г., когда Ф. А. Ланге опубликовал свою книгу *«Geschichte des Materialismus»* («История материализма»), в которой заявлял, что идеализм и материализм близки друг другу, потому что оба являются метафизикой вещи в себе, запрещенной кантовской критикой [Willey, 1978; Kohnke, 1991].

Когда появилась психология как экспериментальная наука, философия вновь подтвердила свою метапозицию. Кант ясно показал, что его категории являются априорными по отношению ко всему опыту, но при отсутствии экспериментальной науки, исследующей сознание, легко было скатиться обратно к благовидной защите категорий, будто бы имеющих эмпирическое подтверждение. Эта граница между эпистемологией и психологией стал более четкой, когда в 1875 г. в

Лейпциге Вундт основал свою психологическую лабораторию. Вундт был ранее ассистентом Гельмгольца, однако дальнейшая карьера в физиологии блокировалась тем, что все места уже заняла старая когорта. Мигрируя в философию в поисках более широкого рынка труда, Вундт предложил превратить эту архаическую дисциплину в эмпирическую область психологии — научное исследование сознания [Ben-David and Collins, 1966]. В 1880-90-х гг. ученики Вундта вместе с параллельными цепочками, исходящими от учеников Лотце — Штумпфа и Г. Э. Мюллера, а также от Brentano, распространили подход экспериментальной психологии по всем германоязычным университетам; наиболее успешно распространению психологии способствовали иностранные студенты, которые перенесли этот метод и в Америку.

Неокантианские философы взяли противоположный курс. Сами по себе когнитивные конструкты не следует путать с психологическими операциями; последние существуют на эмпирическом уровне и являются предметом исследования эмпирическими методами, тогда как первые имеют смысл, структуру или обоснованность в своей собственной сфере. Герман Коген, основатель марбургской школы, воскресил кантовское различие трансцендентальных оснований и последующего эмпирического исследования. Когда в 1875 г. Коген отверг физиологическую интерпретацию идей Канта, он противостоял вторжению гельмгольцевской медицинской науки в область философии. В тот же период, когда бывший ассистент Гельмгольца Вундт находился в самом разгаре работы над своим «захватническим» натурализмом, марбургская школа начала программу изучения конструктивной логики дисциплин — от математики до юриспруденции.

Философия не была сведена к психологическому исследованию, но сумела выжить на своей собственной территории. Ученик Целлера Дильтей разрабатывал «критику исторического разума». Отделение Дильтеем *Geisteswissenschaften*\* от *Naturwissenschaften*\*\* возвещало новые линии альянса, помещая историю и философию вместе с новыми науками о культуре и социальными науками на сторону духа, где исследование ведется методами герменевтического толкования, в противоположность наукам о мертвой материи и их методам причинности. Виндельбанд — лидер так называемой баденской школы неокантианства, — в свою очередь, отметил, что различие природы и духа не соответствует действительным процедурам существующих дисциплин, особенно новой психологии, применявшей к духу экспериментальные методы. Вместо этого Виндельбанд различал дисциплины на основании того аспекта, который они усматривают в изучаемой реальности: *номотетический* поиск общих принципов или *идиографическое* описание единичностей (particularities). Протеже Виндельбанда Риккерт со своей стороны предположил, что когда наш интерес имеет идиографиче-

\* Науки о духе (нем.).

\*\* Науки о природе (нем.).



ский характер, познание зависит не от самих объектов, но от их отнесенности к ценностям, направляющим процесс формирования понятий. Культура — это способ нашего видения мира как некой тотальной отнесенности к ценностям; природа — это способ нашего видения мира в отношении к законам.

На рубеже XIX-XX вв. почти все <мышление> в Германии было затронуто неокантианством. Зиммель (ученик Дильтея и Brentano, друживший с представителями баденской школы) ввел эту философию форм и оттенков герменевтического сопереживания (эмпатии) в социологию. Макс Вебер — еще один ученик Дильтея и друг Риккерта — в явном виде защищал неокантианские методы выкраивания территории для новой дисциплины примерно тогда же, когда он содействовал основанию Немецкой социологической ассоциации (1908 г.). Ученик Когена Кассирер отверг отделение естествознания от области, занятой гуманитарными дисциплинами; различие Виндельбандом идиографии и номотетики не выдерживает критики, говорил Кассирер, поскольку суждение всегда соединяет как всеобщность (универсальность), так и единичность. Кассирер как бы выдавал лицензию философам на широкое изучение символических форм, которое он сам проводил в своих исследованиях, простиравшихся от релятивистской физики до поиска универсального и вечного в истории философии и истории искусств.

В третьем направлении немецкой философии, располагавшемся между экспериментальной психологией и неокантианством, ведущую роль играл Brentano. Он также разработал свою стратегию нового возвышения философии над академическими дисциплинами. Философия, как он утверждал, может стать прогрессивно развивающейся наукой, поскольку ее предметом является изучение эмпирического сознания; у психологии более твердые основания, чем у любой физической науки, поскольку она одна покоится на очевидности внутреннего восприятия. В этих пределах психология остается главенствующей дисциплиной, но сенсорные и ассоциативные законы, выявленные в лабораториях вундтовского толка или в британском эмпиризме, являются заблуждениями, поскольку в них упускается центральный момент: сущность сознания заключается не в содержании, но в действиях, актах. Главной областью ментальных актов является «интенциональное», с помощью которого разум как бы направляется на объект, придавая ему ментальное существование, невзирая на то, существует ли объект независимо от нас или в воображении; в противоположность неокантианству здесь утверждается, что разум всегда скорее сам дотягивается до объектов, чем пассивно воспринимает их сквозь сетку категорий. В конце века Brentano был самым влиятельным академическим лектором. В Вене в течение 1874-1895 гг. он учил Гуссерля, Мейнонга, Штумпфа, Шелера, Зиммеля, Твардовского — основателя польской школы логиков, а также Бубера и Фрейда. Психоанализ и феноменология были плодами творчества учеников Brentano; основатели гештальтпсихологии были учениками его учеников.

С наступлением XX в. позиция Brentano растворилась в новом спектре школ, а психология кристаллизовалась в отдельную дисциплину. Неокантианство также распалось, попав под критику как философски ориентированных физиков из Венского кружка, так и с позиций теологически ориентированной феноменологии Хайдеггера. Шла перегруппировка, смена альянсов. Неокантианство в целом было ближе к позитивизму на его ранних стадиях: оба они разделяли взгляд, согласно которому нет вещи в себе, а наука является формальной репрезентацией поверхностного феноменологического опыта. Вместо того чтобы подорвать другие дисциплины, неокантианство оказывало им поддержку в виде рационального обоснования. Придерживаясь иного направления, Дильтей и Риккерт сохраняли царство духовной культуры, что защищало также теологию от воинствующего редукционистского сциентизма и секуляризаторства. Тем не менее в типичной для интеллектуального изменения манере революция произошла в самых центральных частях сети <философского> истеблишмента. Венский кружок возник как восстание против неокантианства, но это был также мятеж внутри самого неокантианства. Сети извлекают различные истории из одного и того же идейного ландшафта: большинство лидеров поколения 1900-1935 гг. — Шлик, Карнап, но также Гуссерль, Шелер и Хайдеггер — вышли из распада неокантианства.

В отличие от этих движений в Германии, английская академическая жизнь в течение большей части столетия казалась архаической. В Англии академическая революция произошла только в 1860-70-х гг. До этого времени философия сохраняла форму, характерную для мирских (непрофессиональных) интеллектуалов Просвещения. В тот же период индустриализация и демократизация в Англии обеспечили философии ведущую роль при формировании публичных политических движений, а значит, и в создании социальных наук активистского типа. Результатом был совершенно отличный от Германии паттерн развития философии: вместо битв постидеализма вокруг новых академических дисциплин мы видим формирование утилитаристской экономической и политической мысли, а также движения не причастных к университетам естествоиспытателей, объединившихся под секуляристским знаменем эволюционизма. Произшедшая после 1870 г. академизация сопровождалась знакомым взлетом идеализма; это также привело к нескольким специфически британским сочетаниям и когда академические идеалисты улаживали дела с неакадемическими утилитаристами, и позже, когда более молодое поколение имело дело уже с *самими* идеалистами. До 1870 г. британские университеты оставались старомодными, но там получила хорошее развитие одна дисциплина — математика, хотя и она была довольно традиционалистского толка. Ее успехи также приводили к определенным последствиям в философии. Поскольку британские математики боролись за обновление своей области, они оказались в самом центре того, что традиционному взгляду представлялось как парадоксы элементарных частей алгебры. Стала интенсивно

исследоваться еще одна граница, в результате чего возникла линия британских математиков-философов, ее полный расцвет пришелся на поколение Рассела и Уайтхеда.

Пограничные битвы часто весьма неприятны, поскольку влекут за собой вызовы устоявшимся структурам группового самосознания (идентичностям). Сдирание старой кожи болезненно, тем более тогда, когда кожу начинает сдирать какой-либо воинствующий пришелец. Мы никогда не можем принимать эти споры за чистую монету. Пограничные вопросы, послужившие стимулами для столь многих направлений в современной философии, могут появиться в отдельных дисциплинах, но философия толкует все это на свой лад. То, что начинается в одной идеологической тональности, часто заканчивается в совершенно иной к тому времени, когда контрдвижения и философская рефлексия уже сделали свою работу.

### **Метатерритории на границе науки и философии**

Дисциплинарная дифференциация стимулирует философию в нескольких фазах. Во-первых, идет борьба за отделение, порождающая сопутствующие идеологии независимости, такие как материализм 1850-х гг. Во-вторых, когда новые дисциплины уже надежно институализированы, философия мирно уживается с ними; именно в этой нише расцвело неокантианство, овладевшее контролем над концептуальной картой дисциплинарных пространств. В-третьих, поскольку в университете существует разнообразие дисциплин, появляется возможность «дисциплинарного империализма», вводящего в игру новые смешения идей и новые сети специалистов. Такие течения часто вторгаются на территорию философии отчасти потому, что любой вопрос, развитый на достаточно высоком уровне абстракции, сродни философской аргументации, а отчасти потому, что философия была наиболее крупным и гибким <академическим> рынком труда. Миграция медиков-физиологов в философию дала экспериментальную психологию; приток математиков способствовал появлению как логического позитивизма, так и феноменологии. Через динамику социального конфликта, в ответ на такое пересечение границ возникает четвертый вид философского творчества: контрдвижения, направленные на сдерживание бросающих вызов.

Современные философские направления находятся под сильным влиянием экспансии науки в университетах, но дело здесь отнюдь не в превращении философии в ветвь или служанку науки, как утверждает в современных идеологиях. Динамика интеллектуальных сетей, включающая способ приспособления к изменениям в организационной основе, остается по сути своей той же самой на протяжении всей мировой истории. Если современные европейские интеллектуалы и отличаются от своих предшественников, то благодаря добавлению к базовым

механизмам, общим с азиатскими, древними и средневековыми западными философами, двух достижений: науки быстрых открытий и автономного исследовательского университета с развитием в нем специализированных дисциплин. Современная академическая философия как наиболее абстрактная и рефлексивная из дисциплин использует в качестве своего проблемного пространства результаты этих двух революций. Вот почему математика стала вдохновителем столь многих свершений в современной философии, даже если это происходило косвенно, как бы рикошетом, а также в областях, весьма отдаленных от логики и философии науки.

Методологические споры стали возникать в рамках математики, когда эта дисциплина была уже академически институализирована. Из кризиса оснований математики, произошедшего на рубеже XIX-XX вв., возник логический позитивизм 1920-х гг., достигший своего полного расцвета в Венском кружке благодаря соединению с неокантианством и методологическими спорами в физике. Другая часть тех же сетей произвела феноменологию, которая постепенно обостряла свое соперничество с математиками, отрицала их занятия и породила экзистенциализм. Вторжение логического формализма в философию сообщило энергию третьему крупному интеллектуальному движению XX в. — философии обыденного языка. Либо непосредственно, либо через динамику интеллектуального конфликта все главные школы современной философии появились в результате междисциплинарных напряжений, происходивших из математической науки.

Существует более глубокое социологическое основание этого явления: ко времени поколения 1835-1865 гг. математики стали представлять собой интеллектуальную сеть, достигшую высочайшей степени самосознания относительно своих структур аргументации; действительно, во многом именно это сосредоточение на собственных операциях составляет предмет высшей математики. В последующий период развития философия восприняла понятия и контрарверзы <математики>, проистекающие из этой новой высоты интеллектуальной рефлексии.

В различные периоды дисциплинарные границы пересекаются в разных направлениях. Прежде всего современная наука быстрых открытий объявила о своей независимости и даже о своем превосходстве над философией; несколько позже ученые стали формулировать проблемы на весьма высоком уровне абстракции, что в конечном счете стало претензией на захват центра философского пространства внимания. Движение формальной логики создавалось по большей части математиками, мигрировавшими в область философии. Фреге, Буль и Пеано были математиками на протяжении всей своей профессиональной жизни; Больцано первоначально был математиком, и единственную академическую должность Пирс получил на математическом факультете; Рассел, Уайтхед и Гуссерль были математиками до того, как занялись философией; Карнап и Витгенштейн изучали математику перед тем, как войти в философскую сеть.

Первооткрыватели формальной логики в свое время пользовались весьма скудным вниманием. Как математики, так и философы испытывали лишь поверхностный интерес к математической логике, и это действительно хороший вопрос, каким же все-таки образом данная странная малоизвестная область вдруг стала определяющим центром самосознания для крупного философского движения XX в. Внутри философии формальная логика рассматривалась как сфера стагнации, где в течение столетий не было сделано почти ничего стоящего. Тенденции индуктивной логики середины XIX в. (например, в работах Уэвелла и Милля) еще в большей степени низводили традиционные формы силлогистики, уводя от логических исчислений в направлении к эмпиризму. Тем не менее в пространстве внимания немецкой философии дедуктивная логика медленно возвышалась, будучи одной из тем для <интеллектуального> противоборства. С одной стороны, Коген и неокантианцы отождествляли философию с логическими исследованиями, гарантирующими обоснованность каждой интеллектуальной дисциплины; с другой стороны, в движениях Вундта и Brentano предлагалось выводить логику из эмпирической психологии. Слава этой эмпирицистской тенденции все возрастала в 1880-90-х гг., когда физик Мах объединил усилия с новыми психологами — лабораторными экспериментаторами, основывая свой феноменалистский позитивизм на предрасположенности нервной системы к экономии мышления.

В начале 1900-х гг., благодаря Расселу и его сети, начался подъем самосознания в движении формальной логики. Затем такое самосознание стало идеологией внутри самой философии — предлагался выход за пределы специальной работы по построению логической системы для обоснования математики и превращение такой деятельности в программу перестройки (реконструкции) всей философии с очищением от всего того, что не могло быть перестроено. Логические формалисты утверждали, что вначале перестройке подвергнется математика, а затем и наука в целом, причем на самом надежном основании. Фактически эти темы были подняты одновременно вне и над реальной практикой эмпирических исследователей и математиков, и, несомненно, без такой активности со стороны логиков данные области продолжали бы развиваться примерно в прежнем ключе. Вот почему математики, открывшие новые логические орудия, стремились мигрировать в сферу философии, где их лучше могли услышать.

Как правило, некоторое интеллектуальное движение в философии становится плодотворным, когда оно открывает какой-то источник затруднений. В противоположность интуитивному представлению, наибольшее философское внимание получает не метод, решающий, как обещано, все соответствующие проблемы; такое решение высушило бы сам живой источник данной области, не оставляя ничего, над чем могли бы работать следующие поколения. Успешное направление обнаруживает метод, который, как кажется, очень многое обещает, но фактически его применение сталкивается с неожиданными трудностями. Эти про-

блемы приводят к нарастанию усилий по их решению, к появлению соперничающих тенденций в рамках самого движения; в результате возникает интеллектуальный конфликт, через который данные темы обнародуются и насыщаются энергиями, что ведет к дальнейшему творчеству, а иногда завершается в областях, весьма отдаленных от исходной точки. Первоначальный импульс метода Фреге был плодотворным во всех этих смыслах. Взлет произошел именно в то самое время, когда Рассел продвигал свой знаменитый парадокс множеств высокого порядка. Теперь это движение располагало не просто прямым путем осуществления формалистской программы в математике, но также ответвлением, изучавшим основополагающие проблемы теории множеств. Платонизм Фреге — вначале безобидная позиция в рамках математики — положил начало всевозможным контраверзам, когда был превращен в воинствующие утверждения по поводу истины и осмысленности. Предпосылка, состоявшая в том, что логика является основополагающим языком математики, будучи развернута в программу, относящуюся ко всему языку, превратилась к концу извилистой карьеры Витгенштейна в почти полную свою противоположность. Логические формалисты дают один из сильнейших доводов в пользу утверждения: философское движение живет не своими решениями, но своими проблемами.

### **Социальное изобретение Высшей математики**

Во времена Фреге математика стала весьма отличной от той, что была знакома Канту. В 1700-х гг. эта область по большей части включала анализ, исследование разделов лейбнического исчисления <бесконечно малых> и их приложения к физике. Примерно к 1780 г. среди ведущих математиков широко распространилось представление о том, что математика себя исчерпала и уже почти ничего не осталось для новых открытий<sup>1</sup>. Следующее столетие неожиданно стало самым ярким в истории этой науки, тогда же возникли ее новые области и открылись царства абстрактной высшей математики.

Быстрый рост творчества был обусловлен сдвигами в социальной основе математики. Конкуренция в борьбе за признание возрастала вместе с увеличением числа математиков. Прежнюю основу для работавших «на полную ставку» профессиональных математиков составляли официальные академии наук, прежде всего в Париже, а также в Берлине, Санкт-Петербурге и некоторых других местах. Учреждение *Ecole Polytechnique* (Политехнической высшей школы) в 1794 г. сделало непрерывной подготовку специально отобранной части студентов, поскольку добившимся наибольшего творческого успеха здесь предоставля-

<sup>1</sup> [Kline, 1972, p. 623.] Данная точка зрения была повторена еще раз в 1810 г. Деламбром — секретарем отделения математики и физики в Институте Франции.

лись преподавательские места. В Германии новая система публичных школ расширила возможности отбора и поддержки бедных, но потенциально талантливых студентов (таких как Гаусс, в этом отношении напоминавший Фихте). Университетская реформа распространила и на математиков требование новизны исследований, в то же время с явным уклоном к чистому познанию вне какого-либо практического применения. Процесс дисциплинарной дифференциации отделил математику от физики и астрономии, способствуя направленности на абстракции.

Вместе с этими организационными изменениями появились журналы, посвященные большей частью или целиком математике, начиная с журнала, основанного в 1794 г. в Ecole Polytechnique, частных журналов Крелля в Германии (1826 г.) и Льювиля во Франции (1836 г.). Конкуренция между редакторами журналов за выдающиеся статьи и стремление самих математиков опередить конкурентов в публикации результатов — все это должно было повысить эмоциональную энергию, притом что специализированные журналы фокусировали внимание самого математического сообщества [Boyer, 1985, p. 561; Collins and Restivo, 1983]. Коши, контролировавший официальные издания <Парижской> Academie, прославился рвением к опубликованию своих работ; а также беспощадной тактикой предвосхищения или блокирования своих конкурентов. С математиками, работавшими в периферийных странах или имевшими позиции с низким статусом, такими как норвежец Абель и Галуа, учившийся в Ecole Normale Superior (Высшей нормальной школе), обошлись самым возмутительным образом, когда они попытались в течение 1826-1832 гг. опубликовать свои работы в Париже. И все же эти работы вышли в свет благодаря поддержке со стороны редакторов новых журналов, которые, без сомнения, искали материал, позволявший им наделать шума своими изданиями<sup>2</sup>.

Двумя главными результатами этого развития ситуации стали движение к строгости и прорыв к чистой абстракции. Математики предыдущего XVIII столетия в своей разработке математического анализа оставили без внимания дедуктивные доказательства евклидовского метода; они рассуждали по индукции от частных примеров, от наглядных или физических случаев. Об общих теоремах часто лишь догадывались и оставляли их без доказательства. Без какого-либо анализа обоснованности использовались новые понятия, такие как схождение рядов и интегралов, дифференциалы высших порядков, бесконечно малые приращения, процедуры, равнозначные отбрасыванию членов и делению на нуль [Kline, 1972, p. 392-394, 616-618, 1024; Kitcher, 1984, p. 235]. Строгость не приветствовалась отчасти потому, что математика интерпретировалась физически;

<sup>2</sup> В первом выпуске журнала Крелля Абель опубликовал пять статей (включая разрешение долго не дававшейся головоломки об общем решении квадратных уравнений), а общая теория Галуа о разрешимости алгебраических уравнений с помощью теории групп появилась в журнале Льювиля в 1846 г.

до тех пор пока в науках получались эмпирически полезные результаты, доказательства считались необязательной роскошью. В социальном аспекте причиной такой установки было отсутствие дифференциации между деятельностью математика, физика или даже инженера. Д'Аламбер и другие считали, что традиционная область математики теперь превратилась в механику, а неуважительное отношение к строгости сохранялось среди прикладных математиков, таких как Фурье и Пуассон, еще в 1820-30-х гг. Даже математики, захваченные, подобно Эйлеру, игрой в изобретение алгоритмов, вполне доверяли манипулированию символами без глубокого проникновения в их смысл; сама «машинерия» математики была социально убедительной, поскольку давала воспроизводимые результаты.

Сдвиг к строгости был обусловлен гиперконкуренцией, которую воплощал Коши, а также академизацией математики, начатой Ecole Polytechnique и немецкими университетами. В отличие от виртуозного характера математики в академиях, та математика, которая преподавалась в учебных заведениях, была более систематичной; традиции схоластики и педантизма использовались для более точного утверждения оснований [Grabiner, 1986]. Даже Ecole Polytechnique, хотя она и предназначалась для подготовки инженеров, пережила типичную для академической организации замену целей и начала относиться к стандартам математики как самостоятельным ценностям. Строгость — это форма, которую принимает бюрократизация внутри сообщества математиков, когда к формальным правилам начинают относиться как к значимым самим по себе. В немецких университетах независимость от прикладной работы разрушила связь математики с физическими интерпретациями и устранила источник оправдания наглядных понятий. Обращение к строгости было не внезапным осознанием прежних дефектов, но социальным сдвигом в отношениях внутри математического сообщества.

В предыдущем столетии отсутствие строгости было объектом критики в основном со стороны нематематиков — противников научного мировоззрения, таких как Беркли. Математики могли видеть эту проблему, но не считали ее особенно важной<sup>3</sup>. Со своей точки зрения они были правы. Появившаяся в последующих поколениях строгость не лишила обоснованности ни одной из ранее полученных теорем арифметики, алгебры или евклидовой геометрии, но только поставила их на новую <логическую> основу; даже в математическом анализе прежние явные недочеты в выражениях были исправлены с помощью более аккуратных утверждений, но сами результаты остались теми же, что математикам уже были раньше известны [Kline, 1972, p. 1026]. Отнюдь не практическая необ-

<sup>3</sup> Практикующие математики, в частности Эйлер, Лагранж и Гаусс, иногда делали попытки прояснить такие обычно пренебрегаемые темы, как проблемы расходящихся рядов [Boyer, 1985, p. 562, 566], но и то — скорее лишь в порядке изучения конкретных вопросов, а не в плане общей методологической программы.



ходимость совершенствовать применимость математики вызвала повышение строгости, но внутреннее развитие в той социальной игре, которую сами математики вели друг с другом. В 1820-х гг. благодаря Коши было осознано, что строгость — это способ избивания оппонентов, открывающий при этом новое поле, на котором могут играть математики. Рост числа математиков, развитие их материальной основы и возможностей соперничать между собой в публикациях — все это подталкивало к новым областям инновации. Прежнее убеждение в том, что математику ожидают стагнация и истощение, уступило место ощущению беспредельных перспектив.

Строгость и абстрактность математики питали друг друга. Строгость осуществлялась с помощью аксиоматизации, возврата к систематическому представлению и доказательству утверждений в манере Евклида, что двумя столетиями раньше составляло суть работы в школах педантично разрабатываемой математики<sup>4</sup>. Как только была представлена система аксиом, стало возможным варьировать их состав, отвергая или устраняя некоторые аксиомы и исследуя открывающийся при этом математический мир. Таким способом в 1840-х гг. были развиты некоммутативные алгебры, к примеру кватернионы. Наиболее знаменитыми из подобного рода разработок были неевклидовы геометрии, ставшие широко известными в 1860-х гг. (хотя они были сформулированы уже в 1820-х гг., а контуры их были намечены еще в 1760-х гг.), поскольку они заставили признать, что математика больше не нуждается в физических интерпретациях<sup>5</sup>. В этой новой игре высшей математики специально строились такие целостности, свойства которых парадоксальны с точки зрения здравого смысла: непрерывные функции без производных в какой-либо точке интервала [Bolzano, 1834; Weierstrass, 1861,

<sup>4</sup> Это помогает объяснить, почему новшества в базовых аксиоматических системах теперь предлагаются школьными учителями на периферии математического мира, такими как Лобачевский в России, Больяй в Венгрии и Грасман, преподававший в немецкой *Gymnasium*. Я исследую этот вопрос в дальнейшем — в разделе об Англии «Преимущества провинциальности».

<sup>5</sup> Это не означает, что не предлагались физические интерпретации неевклидовой геометрии; например, эллиптическая геометрия может быть рассмотрена как геометрия на поверхности сферы. Около 1820 г. Гаусс пытался измерить углы между горными пиками, чтобы выяснить, какая здесь подходит геометрия [Kline, 1972, p. 867-880]. Неевклидова геометрия скорее служила причиной вспышки широкого публичного интереса к математике, чем результатом главного внутреннего течения математической работы. К 1840-м гг. геометрии с «-измерениями, время от времени использовавшиеся в чисто технических операциях Д'Аламбером и Лагранжем, разрывали связь с физическим миром еще более решительно. Математики старшего возраста, такие как Гаусс, предвосхищали некоторые из этих концепций, следуя путями, открывавшимися в существовавшей математической практике; однако они не сумели увидеть потенциальную значимость этих возможностей, поскольку все еще работали в рамках референции (отсылки к внешним объектам), основанной на неразличении между математикой и естественнонаучными приложениями, в которой математические понятия должны были иметь наглядное выражение. Нежелание Гаусса публиковать многие из своих идей, в противоположность амбициозному рвению Коши застолбить в печати новое пространство внимания чистой математики, показывает ту ключевую роль, которую играет социальный контекст в отборе идей из нефокусированного фона и в помещении их в центр внимания.

1872]; кривые без длины или кривые, полностью заполняющие пространство [Реапо, 1890]; геометрии в  $n$ -мерном пространстве [Cayley, 1843; Grassman, 1844; см.: Boyer, 1985, р. 565, 604, 645; Kline, 1972, р. 1025, 1029-1030]. Парадоксы даже еще больше стимулировали движение в пользу строгости; не доверяя более пространственной интуиции и осознав наивность принятия традиционных предпосылок как самоочевидных, математики начали разделяться на движения, соперничавшие в области построения оснований.

К 1860-м гг., прежде всего в Германии, появилось осознание того, что большая часть математики состоит в исследовании произвольных и абстрактных понятий без физических референтов и даже без условного геометрического представления на бумаге. В результате возникло движение по перестройке различных разделов математики, касающихся чисел, арифметики и геометрии. В 1870-80-х гг. числа — последний бастион реалистической интерпретации — также были подвергнуты тщательному анализу Вейерштрассом, Дедекиндом, Кантором и Фреге. Когда Кантор в 1879-1884 гг. демонстрировал существование трансфинитных чисел — последовательных порядков бесконечности — это движение повышения уровня строгости (ригоризации) привело к открытому скандалу. Кронекер — могущественный журнальный редактор в Берлине — препятствовал публикации статей, в которых создавались «противоестественные химеры». Он приписывал их появление методологической ошибке в использовании выводов, выходящих за пределы конечного ряда шагов. Для Кронекера реально существовали только натуральные числа; защищая в этом отношении консервативную позицию, он сам оказался спровоцирован и вынужден был сформулировать радикальную программу реконструкции всей математики, что после 1900 г. превратилось в программу интуиционизма. Кантор, предвосхитивший формалистов, прекрасно отдавал себе отчет в мощной борьбе, которая велась вокруг природы и организации самой математики. В 1883 г. он утверждал, что отличительная черта математики как области исследований состоит в ее свободе создавать свои собственные понятия безотносительно к реальности [Kline, 1972, р. 1031]. Для укрепления своей позиции он ратовал за отделение немецких математиков от «естественно» научного общества *Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte\**, затем в 1891 г. стал основателем и президентом *Deutsche Mathematiker-Vereinigung\*\**, а также организатором Первого международного конгресса математиков в 1897 г. — этого оплота формалистского движения [Dauben, 1979; Collins and Restivo, 1983]. Формалисты представляют собой наиболее крайнюю тенденцию автономной специализации в математике.

\* Немецкое общество естествоиспытателей и врачей (нем.).

\*\* Немецкий союз математиков (нем.).

### **Антипсихологистская логика Фреге**

Именно в этом контексте Фреге развивал свой проект логического обоснования арифметики. В ходе его реализации Фреге должен был создать пригодную для использования логику. Вряд ли здесь дело заключалось в поддержке одной дисциплины с помощью другой, более престижной; математика была гораздо больше развита, а логика становится по-настоящему престижной именно с распространением и усвоением системы Фреге.

Логика уже витала в воздухе, но самые сильные ветры дули с другой стороны. Как раз в это время неокантианцы, как обычно, вторгались в чужие специальности. Коген и марбургская школа (появившаяся в 1874 г.) создали программу исследования логики различных дисциплин; к примеру, регулятивной логикой юриспруденции является этика; любая другая область — математика, образование, социальная справедливость, физика — обладает своей собственной внутренней логикой. В тот же период психологи очерняли логику как старую и стагнирующую область, созревшую для реформирования новыми научными методами. В 1874 г. Brentano выпустил свою *«Психологию с эмпирической точки зрения»*, в которой все предложения превращаются в акты суждения в рамках эмпирического сознания<sup>6</sup>. Brentano пытался устранить дедуктивную, априорную логику и заменить ее чисто эмпирическими суждениями об объектах. На следующий год Вундт основал первую лабораторию психологических исследований и подавал психологию как экспериментальную науку, которая будет основой всех гуманитарных наук и философии в том числе. Логика должна была основываться на открытых наукой структурах человеческой души (psyche). Еще одно направление индуктивистской логики вторглось в Германию в качестве идейного импорта. Воинствующее <естественно>научное движение в Англии возглавило интеллектуальную оппозицию по отношению к неререформированным религиозным университетам; в лице Дж. Ст. Милля оно одолело схоластическую логику и предложило заменить ее логикой эмпирической индукции.

Творчество Фреге заблистало в оппозиции обоим этим движениям. В своих работах он нападает, главным образом, на идеи Милля и его позднейших последователей в Германии; в период расцвета психологизма в 1880-90-х гг. более четким и критически нацеленным у Фреге стал антипсихологизм. Фреге видел совершенно иную логику, которая открывалась в перспективе противоречий в математике, достигавших в то время высшей точки, причем Фреге различал это благодаря своему положению как в математической сети, так и в философской.

<sup>6</sup> Все категорические предложения должны быть разложены на предложения, утверждающие или отрицающие существование; «все люди смертны» превращается в «бессмертный человек не существует», а «сумма углов во всех треугольниках равна 180 градусам» становится «не существует ни одного треугольника, сумма углов которого не равна 180 градусам» [Johnston, 1972, p. 292-293; Lindenfeld, 1980, p. 48-53].

Будучи студентом, Фреге слушал Лотце и изучал математику в Геттингене — крупном центре немецкой математики, где в 1850-х гг. Риман сделал свою обобщающую работу по неевклидовой геометрии. Фреге стал другом Кантора, жившего неподалеку в Галле и уже захваченного борьбой против консервативных математиков; именно <интеллектуальные> орудия Кантора впоследствии развивал Фреге.

В 1879 г. Фреге сформулировал в своей работе *«Begriffsschrift»* {«Исчисление понятий») первую охватывающую, или общую, логику [Kneale and Kneale, 1984, p. 510-511; Coffa, 1991, p. 69-71]. Традиционная логика, идущая от Аристотеля (которую назвали бы сейчас элементарной), была ограничена классифицированием различных видов предложений. Логика стоиков и схоластическая логика продвинулись в формулировании общих принципов, лежащих в основе достоверного умозаключения; в более общем плане Лейбниц и позже Буль развили аспекты логики, связанные с атрибутами или классами. Фреге расстался с логикой в форме субъектов и предикатов, с предложениями типа «все А суть В». Обыденный язык скрывает кардинальные различия и выносит на поверхность просто грамматические различия, затемняющие лежащее в основе содержание. Линия развития, идущая от древнегреческой логики, институализированная в поздней античности через альянс с профессией грамматиков и продолженная в содержании учебных программ средневековых университетов, была теперь заменена «империалистической монополией» математических методов. Математика Нового времени появилась около 1600 г., порвав со словесно формулируемой геометрией и разрабатывая вместо этого новый формат технических средств — переменные и функции — в одной области за другой. Высшая математика 1800-х гг. добилась успеха в последовательном исследовании все более абстрактных уровней функции. Озарение Фреге состояло в том, что главное орудие современной математики может быть распространено и на логику.

Фреге начинает не с понятий и того, что может быть сообщено о них предикатами, но с суждений. Его ключевая идея заключается в том, что шаг от суждения или утверждения к понятию аналогичен математическому отношению между функцией и ее переменными. Вместо принятия предпосылки о том, что мы уже знаем понятие, Фреге начинает относиться к нему как к пустой ячейке или рамке (frame), которая должна быть заполнена<sup>7</sup>. С этой точки зрения, единичные (сингулярные) и общие представления являются совершенно различными вещами и к ним приходят с помощью разных процедур: единичное («эта лошадь») является

<sup>7</sup> Это сходно с доктриной Brentano, разработанной примерно в то же время и состоящей в том, что разум предполагает (или направлен на — *intends*) объекты; объект вообще — это, так сказать, некая ячейка для заполнения конкретными объектами. У Brentano данная доктрина смешана с эмпирической психологией; Гуссерль, представляя собой сетевое ответвление и от Brentano, и от Фреге, выделяет из их понятий общую феноменологию.

собственным именем, данным независимо от суждения, тогда как общее («лошадь», «лошади») появляется только после того, как было сделано суждение.

В представлении Фреге разговор о мире не состоит в установлении связей, так сказать, на горизонтальной плоскости; скорее это некоторая иерархия уровней. Используя технический арсенал, с помощью которого была создана современная математика, Фреге вводит символическую формализацию для того, чтобы принудить к автоматическому признанию новых концептуальных различий: применение различных печатных шрифтов для ясного различения использования и упоминания; специальный символ, указывающий, что *нечто* утверждается, отличный от указывающего на то, *что* утверждается; знаки, заменяющие «не», «и», «или», «если... то»; а также квантор общности «при любом значении задающий различие между «все», «некоторые» и «ни один из» в обыденном языке. Теперь стала видна путаница в старой риторике. В разговоре о «качестве» смешивалось само содержание, взятое помимо утверждения, с фактом его утверждения [Coffa, 1991, p. 63]. Связка (copula) — это не что-то отдельное, соединяющее субъект (предмет) с его качествами, но сторона функционального утверждения; по этой причине, комментирует Фреге, онтологическое доказательство бытия Божия рушится, поскольку существование не является качеством [Frege, 1883/1980, p. 65]<sup>8</sup>.

Фреге вышел на эту тему, проясняя понятие числа. Обычно «один» и «единица» считаются синонимами. Если мы пересчитываем три объекта ( $1 + 1 + 1 = 3$ ), то как возможно, что с различными объектами обращаются как с тождественными?<sup>9</sup> Число 3 — это не скопление собранных вместе объектов, поскольку в них сохраняются качества, делающие их различными; но если мы подсчитываем тождественные вещи (identicals), мы никогда не придем к множественности [Frege, 1883/1980, p. 50]. Знак математического плюса (+) не может быть интерпретирован как «и» обыденного языка. Решение состоит в признании числа как самодостаточного объекта. Фреге рассматривает его как расширение некоторого понятия, т. е. множества всех случаев, подпадающих под это понятие. Числа Фреге платоничны; они не производятся счетом или последовательностями, они не являются также отвлеченными от вещей свойствами, каковыми являются цве-

<sup>8</sup> Выразим это иначе: функциональное утверждение в целом может быть взято как содержание для утверждения второго порядка; таким образом, существование может считаться понятием второго порядка, но при этом некорректно «схлопывать» уровни и считать их атрибутами первопорядкового понятия в рамках данных вложенных утверждений. Ошибочным является утверждение Декарта о том, что божественность предполагает существование так же, как понятие треугольника предполагает истинные суждения относительно его углов. Таким же образом, квантор всеобщности («все») является понятием второго порядка, сложности которого скрыты в обыденном языке [Kneale and Kneale, 1984, p. 504; Coffa, 1991, p. 73].

<sup>9</sup> Здесь вновь появляется лейбнизианская проблема тождества неразличимых. Фреге указывает, что она не может быть решена различением разных положений в пространстве и времени, поскольку в данном контексте вновь возникает тот же вопрос.

та. Это сдвигает наше внимание к процедуре, с помощью которой мы утверждаем что-либо о числах, например, в суждении «число винных бокалов на столе равно четырем» утверждается тождество того, что исчисляется.

Процедура установления численного тождества не зависит от счета; она состоит в установлении взаимоднозначного сопоставления между объектами в каждом множестве, так же как официанту не требуется считать все столовое серебро, но достаточно лишь каждую вилку положить рядом с каждым ножом [Kneale and Kneale, 1984, p. 461]. Фреге продолжает строить целую числовую систему на основе чисто логических определений. Он определяет нуль как множество всех объектов, которые не тождественны себе; это логически невозможно, поэтому под данное понятие ничто не подпадает (судьбоносный шаг ввиду позже предложенного Расселом парадокса). Согласно предпосылке Фреге, категория нуля абсолютно проста, поэтому теперь он может определить «1» как множество всех множеств, тождественных с пустым множеством (но не с содержанием пустого множества). Последующие числа строятся как множества, которые содержат все предшествующие числовые множества (2 есть {нуль, один}; три есть {нуль, один, два} и т. д.). Как раз тогда разразился скандал по поводу парадоксов бесконечных чисел в связи с канторовскими бесконечными рядами трансфинитных чисел, причем эти парадоксы обсуждались в плане вложенных уровней Фреге. Число, принадлежащее понятию «конечное число», оказывается бесконечным числом, таким образом, оно не является числом, принадлежащим ряду натуральных чисел. Фреге присоединился к Кантору, начавшему разрабатывать свою теорию множеств лишь на несколько лет раньше — в 1874 г.<sup>10</sup> Это был альянс радикалов против устоявшихся позиций, против истеблишмента, контролируемого из Берлина Кронекером — непримиримым врагом абстрактных методов в математике, которые ведут к парадоксам.

В 1892 г. Фреге ввел различие между смыслом (sense) и означиванием, или референцией (reference). Соответствующая проблема возникает при интерпретации знака равенства (=) в математическом уравнении. Если это в строгом смысле знак тождества, тогда  $1 + 3 = 4$  может быть заменено на  $4 = 4$ , т. е. неинформативное суждение. Уравнение говорит нам что-то, но не о значении (referent) каждой стороны уравнения; этим значением в каждом случае является число-объект 4. Каждая сторона <уравнения>, наряду с референцией, имеет и смысл; смысл выражения  $1 + 3$  отличается от смысла выражения  $2 + 2$ . Подобное может быть сказано и о словесных выражениях: утверждение «утренняя звезда есть то же самое, что и вечерняя звезда» не информативно, поскольку обе части относятся к планете Венера как значению; но каждое выражение возникает в различном семантическом контексте и имеет различный смысл. Значение — это объект,

<sup>10</sup> Кантор разработал данный метод взаимоднозначного соответствия; канторовское понятие мощности или кардинального числа множества сходно с платоническими объектами-числами Фреге.

который не является, согласно Фреге, лишь чем-то воспринимаемым, но может включать числа, времена и т. д. Смысл лежит в какой-то иной плоскости, с помощью семантических средств которой и выделяются значения, попадающие в сферу нашего внимания [Kneale and Kneale, 1984, p. 496; Wedberg, 1984, p. 113-122]. Предложения, так же как имена и выражения, имеют значения; для Фреге значением предложения является его истинностное значение (truth value). Таким образом, все истинные суждения имеют одно и то же значение — истину, так же как все ложные предложения выражают ложь<sup>11</sup>. Различение Фреге смысла и значения не было воспринято вплоть до 1920-х гг., когда Карнап начал его использовать в рамках крайне жесткой программы, признающей предложение научным, только если каждое из включенных в него имен имеет не только смысл, но и значение. Платонизм Фреге, будучи распространен на область эпистемологии, привел к появлению логического позитивизма с его имперскими претензиями.

Вместе с тем Фреге открыл путь Витгенштейну и сделал возможным признание того, что язык или символическая система содержит множество уровней. Фреге заставляет нас видеть, что вся наша интеллектуальная деятельность происходит в языке, он показывает путаницу между различными уровнями внутри языка и тем, о чем на данном языке говорится. Одна ветвь этих рассуждений состояла в трактовке философских проблем просто как подобных ошибок, причем ошибок такого рода, что они могут быть полностью вычищены с помощью внимательного анализа. В конце концов, как в позитивистском, так и в аналитическом движении было обнаружено, что от данных материй так просто не избавиться. Этот результат уже был предвосхищен у Фреге. Мир сложнее, чем видится в субъектах и предикатах или в различении между царством фактуально-эмпирического и царством Логико-концептуального. Фреге отмечает, что формулирование определений не является произвольным актом субъективной созидательной воли; определения показывают, чего они стоят, демонстрируя плодотворность своей роли в цепи аргументации. Определения влекут за собой следствия, о которых нельзя знать заранее. «Математик может создавать вещи по своей воле ничуть не больше, чем это может делать географ; математик также лишь открывает то, что уже существует и дает этому имя». При этом «наблюдение само по себе уже включает логическую деятельность» [Frege 1883/1980, p. 99, 108]. Перерабатывая тонкости абстрактной математической аргументации в орудия для философии, Фреге открывал пространство головоломок, достаточно обширное для появления множества <новых> позиций.

<sup>11</sup> Здесь Фреге самым удивительным образом сходится с Брэдли, который в своей совершенно иной логике 1883 г. также считал, что все истинные утверждения относятся к единственному объекту — вселенной. Британский идеалист и немецкий логический формалист движутся сходными путями, поскольку освобождаются от идей общего противника — эмпирицистской логики в духе Дж. Ст. Милля.

В глазах формалистической школы XX в. величайшей фигурой предыдущего столетия был Фреге. Его достижения представляются как поворотный пункт во всех современных версиях истории логики [Wedberg, 1984; Kneale and Kneale, 1984; Dummett, 1981; Coffa, 1991]. В свое же время Фреге был второстепенной фигурой, математиком на не слишком выдающемся факультете (в Йенском университете, пережившем значительный упадок со времени своей прежней славы), не признанным в рамках своей профессии и даже не представленным к званию *Ordinarius* (профессора). Фреге стал известным прежде всего потому, что Рассел привлек к нему внимание в более заметной сети противоборств, одновременно как к союзнику и объекту критики<sup>17</sup>. Фреге не был полностью изолированным от этих сетей, но к нему относились как к некоему излишеству с точки зрения центральных дебатов в пространстве внимания немецкой мысли. В конечном счете, именно с его идеями связаны плодотворные расколы математической сети. В конце 1890-х гг. Фреге переписывался с радикальными формалистами Пеано и Гильбертом, причем последний станет лидером формалистского крыла в споре относительно оснований математики. За несколько лет до своей встречи с Расселом в 1902 г. Фреге вступил в переписку с Гуссерлем — другим бывшим математиком, работавшим над более широкими выводами из оснований математики. В фигуре Гуссерля сошлись две антагонистические сети. Когда Фреге в 1894 г. критиковал книгу Гуссерля,<sup>18</sup> он тем самым вступил в контакт с учеником Brentano — самого знаменитого представителя эмпиристской логики, с которой воевал Фреге. Фреге — это центральный узел в формативном периоде обоих великих движений ранних 1900-х гг. — движений, которым предстояло вырасти и разделиться, став логическим позитивизмом и феноменологией.

<sup>17</sup> Когда полностью сложившееся логицистское движение расширило свои поиски предшественников, к данному пантеону ретроспективно был также добавлен Больцано. Начиная в 1810-х гг. как математик-философ в старорежимном университете на периферии немецкой системы (в Праге), еще не пережившем дисциплинарного разделения, Больцано задался целью опровергнуть Канта с помощью сочетания лейбнизианской метафизики и исчисления бесконечно малых [Coffa, 1991, p. 26-32; Boyer, 1985, p. 564-566]. Полученный результат включал множество различий, сходных с теми, что позже появились у Фреге и его последователей. Идеями Больцано пренебрегли, отчасти вследствие его изолированности от тогдашних сетей; в его работе не было того импульса к всеобщей символизации, которая стала характерной для позднейшего движения, а его новшества были погребены в метафизической системе архаического типа. Как и в других случаях, когда наброски признавались лишь ретроспективно, случай Больцано показывает значимость полномасштабного интеллектуального движения для выделения деталей из окружения и для сосредоточения внимания на них как на вехах нового мировоззрения.



**Преимущества провинциальности:  
британский путь от алгебры к философии**

Современная философская логика (logical philosophy) является результатом слияния двух линий — немецкой и британской. Рассел, который их соединил, был продуктом британской сети, простиравшейся в прошлое на несколько поколений. Как и в Германии, британская логика по большей части разрабатывалась математиками. Совершенно не очевидно, почему вдруг в 1830-х гг. британская математика стала творческой, поскольку со времени смерти Ньютона она находилась в стагнации. Здесь отсутствовали те социальные условия, которые поддерживали успех математики в континентальной Европе: в Британии не было <к тому времени> ни образовательных реформ, подобных проводившимся в немецких университетах, ни Ecole Polytechnique, ни утонченной математики в академиях. Британская математика по большей части находилась в ведении университетов старой дореформенной модели, где ньютоновское исчисление бесконечно малых (флюксий) превратилось в схоластическую традицию, поддерживаемую в целях защиты от лейбнизианского соперничества.

Оживление британской математики было связано с движением за модернизацию университетов в духе континентальных реформ. В 1813 г. в Тринити-колледже было основано Кембриджское аналитическое общество для внедрения в математический анализ континентальных достижений; молодыми членами этого общества, которым предстояло в будущем прославиться в различных областях, были Гершель (будущий астроном), Бэббидж, Уэвелл и Пикок. В 1817 г. Пикок на математических экзаменах заменил ньютоновскую запись флюксий дифференциалом; он же в течение всей своей жизни активно участвовал в университетской реформе. Сеть реформаторов из этой группы вела долгую борьбу, которая чаще всего выражалась в уходе из традиционных университетов и прокладывании окольных путей. Ученик Пикока Де Морган отказался от места в университете из-за проверки религиозных убеждений и вместо этого пошел в реформирующийся Университетский колледж в Лондоне; по сходным причинам Кэли (другой выпускник Тринити-колледжа) и Сильвестр (ученик Де Моргана, которого не допускали к университетским должностям как еврея) долгие годы вели частную жизнь, работали либо во второстепенных технических учебных заведениях Англии, либо в Америке, причем до тех пор, пока вследствие университетских реформ перед ними не открылись должности в Кембридже и Оксфорде. Джевонс, еще один ученик Де Моргана, получил место в Оуэнс-колледже — ориентированном на реформы предшественнике Манчестерского университета.

Своей особой ориентацией британская математика обязана преимуществам, которые возникли из-за ее сравнительной отсталости. В то время как в континентальной математике занимались тонкостями высшего анализа, геометрии, теории чисел и решаемостью уравнений, в британской математике копались в относи-

тельно элементарных свойствах алгебры [Richards, 1988; Kline, 1972, p. 773-776, 797, 805; Boyer, 1985, p. 621-626; Enros, 1981; Cannon, 1978, chap. 3]. С тех пор как в 1734 г. Беркли нападал на идею Ньютона о бесконечно малых, британские математики занимали оборонительную позицию. Около 1830 г. поднялась волна споров по поводу использования в алгебраической практике мнимых чисел, у которых отсутствовала какая-либо физическая интерпретация. Консерваторы становились все агрессивнее во время усиливавшегося конфликта с реформаторами, ориентированными на континентальную математику. Не только о мнимых числах, но и об отрицательных числах нельзя сказать, что они существуют; как же тогда на такой основе могла бы быть построена какая-либо достоверная математика? Это была не первая ситуация, когда атака со стороны консерваторов вызвала фундаментальную инновацию.

В 1830 г. Пикок пытался поставить алгебру на аксиоматические основания, сходные с логической структурой евклидовой геометрии — классической школьной модели, излюбленной математиками-консерваторами. Тем самым Пикок расширил основные принципы арифметических операций — ассоциативный, коммутативный и дистрибутивный законы. Абстрагируясь от действительных чисел, он пытался доказать (но фактически лишь утверждал это), что сходные правила действуют при операциях с любыми величинами, включая комплексные числа. В тот же самый год Де Морган начал публиковать «двойственную алгебру» (т. е. алгебру комплексных чисел, сочетающую действительные числа с мнимыми). Традиционность намерений Пикока и Де Моргана заключалась в том, что ученые отрицали возможность любых иных форм алгебры, кроме алгебры, основанной на законах, которые управляют положительными целыми числами; образцом для Пикока и Де Моргана была эмпирическая наука, и они не придавали никакого истинностного значения самой по себе абстрактной математике [Richards, 1980]. Эта попытка включить высшую математику в консервативную структуру неспециального либерального образования, все еще превалировавшего в английских университетах, приводила к сочетаниям революционного характера.

Работа Пикока и Де Моргана провоцировала попытки расширения метода графического представления комплексных чисел как векторов на плоскости. Ирландский физик В. Р. Гамильтон в 1830-х гг. давал квазифизическую интерпретацию операций на комплексных числах, рассматривая вращение на плоскости; в течение нескольких лет он пытался распространить этот метод на вращение в трех плоскостях и в 1843 г. осознал, что метод будет работать, только если убрать коммутативный закон умножения. Получившаяся новая форма алгебры кватернионов стала знаменитой из-за того потрясения, которое испытали все разделявшие традиционное убеждение в естественности законов арифметики. Фактически же данное открытие появилось непосредственно как результат попыток найти физическое оправдание мнимым числам. Гамильтон пытался защитить их

своими методами с помощью пространственной аналогии, но ценой стал отказ от Естественности и неизбежности традиционных операций<sup>1м3</sup>.

В логике консервативность британского образования вновь способствовала появлению инновационного направления. Так же как евклидова геометрия господствовала в школьных математических программах, логика — дисциплина, изгнанная из французских программ, а в Германии превратившаяся в метафизику, — по-прежнему занимала огромное место в философских курсах. В рамках движения модернизации и научной реформы предпринимались попытки заменить аристотелевскую логику силлогизмов новой логикой эмпирического исследования. Это был предмет работы Уэвелла в Тринити-колледже (Кембридж) в 1830-х гг., а также тема первой книги Джона Стюарта Милля — его *«Логики»*, ставшей источником ранней славы этого автора. В 1840-х гг. в стане алгебраистов Де Морган распространил свою аксиоматизацию на область логики, что в 1847 г. привело к публичному спору по поводу приоритета с сэром Вильямом Гамильтоном (не путать с физиком В. Р. Гамильтоном). Конфликты обычно ведут к расширению сети союзников; в тот же самый год вмешательство Буля в этот спор на стороне Де Моргана побудило Буля к созданию первой книги *«Математический анализ логики»*.

Де Морган и Буль были реформаторами и своего рода «империалистами» от математики на территории логики. Сэр Вильям Гамильтон оставался в философском отношении консерватором. Будучи профессором права в Эдинбурге, Гамильтон принял заведование кафедрой логики и метафизики в 1836 г., чтобы защищать традиционную религию в духе шотландской философии здравого смысла. Рид и Стюарт отвергали скептицизм Юма с помощью классификации врожденных человеческих способностей, включающих способность к здравому смыслу. В 1829 г. — как раз в то время, когда Карлейль в Эдинбурге популяризовал немецкую философию, — Гамильтон модифицировал свои позиции, направленные против растущего влияния идей Канта. Гамильтон отрицал кантовские антиномии; согласно закону противоречия, пространство либо бесконечно, либо нет, хотя мы и не можем узнать этого. Есть прямое знание о существовании объектов

<sup>3</sup> Почти одновременно, в 1844 г., Грасман разработал даже еще более широкое обобщение комплексных чисел, связанных с  $n$ -мерной геометрией, причем отбрасывая не только коммутативный, но и ассоциативный закон. Работа Грасмана не получала большого признания до 1860-х гг. Различие в уровне славы было вызвано тем фактом, что работа Гамильтона появилась в британской математике в апогее противоборства относительно оснований, тогда как Грасман работал на окраинном поле, далеко от вопросов, на которых фокусировали внимание немецкие и французские математики. Идейные истоки работы Грасмана находились не в сети ведущих немецких математиков, но определялись его ученичеством у Шлейермахера в сфере теологии. Согласно преобладавшим концепциям математики, такие ненатуралистические новшества скорее виделись в теологическом, по не в строго математическом контексте. У Гамильтона также были связи с немецким идеализмом через близкого друга Колриджа; Гамильтон утверждал, что кватернионы имели скорее космическую, нежели просто математическую значимость [Hankins, 1980].

с помощью чувств, хотя *что* они такое, должно быть выведено посредством логики. В конфликтах консерватизм не может оставаться статичным; Гамильтон также отвергает силлогистическую логику из-за ее неадекватных различий. В его учении считается, что количества «все», «некоторые» и «никакой» столь же применимы к предикату, как и к субъекту. Утверждение «все люди смертны» является двусмысленным; оно может означать «все люди суть все смертные» (т. е. только люди являются смертными) или «все люди суть некоторые смертные (некоторые из смертных)». Квантификация Гамильтоном предиката была погребена в толще его философской системы, которая пользовалась большей известностью, так что об этой квантификации узнали только в 1840-х гг., когда Гамильтон начал спор о приоритете с Де Морганом<sup>14</sup>. Поскольку Гамильтон к тому времени был самым знаменитым британским философом, он обеспечил громкую славу и логике Де Моргана<sup>15</sup>.

В книге Буля *«Законы мышления»* (1854 г.) эта контраверза была обобщена для наиболее элементарных частей арифметики. Буль был самоучкой, учителем математики в начальной школе и казался маловероятным кандидатом на то, чтобы сделать вклад на переднем фронте развития математики. Но Буль в меньшей степени выглядит аномалией, если мы учтем, что в философской сети Британии в поколении середины XIX в. господствовали индивиды именно с ограниченным формальным образованием, тогда как в большинстве остальных периодов было иначе: Спенсер, Гексли, Льюис, Джордж Элиот, Бокль — все они схожи с Булем в этом отношении. Неакадемическое творчество в философии достигло своего пика в период 1840-60-х гг. Это было время, когда традиционная университетская система подвергалась критике в наибольшей степени и расширялись альтернативные основы интеллектуальных сетей — главным образом журналы для среднего класса, опираясь на мнение которого поддерживали свой статус члены кружка Лондонских эволюционистов. Однако математики были более тесно связаны с академическими <организационными> основами; в начале 1840-х гг. Буль установил здесь свою первую связь с помощью публикации в *«Кембриджском*

<sup>14</sup> Сэр Вильям Гамильтон и Больцано (см. примеч. 12) представляют собой структурные подобию: оба были философскими консерваторами в провинциальных университетах, обоих побуждало действовать противостояние вторжению модного кантианства. Оба в 1830-х гг. стали предлагать фундаментальные инновации в логике, которые не были признаны вплоть до последующего периода.

<sup>15</sup> В 1863 г. Миллю вновь предстояло продвигать свою систематическую философию, причем он использовал в качестве мишени для своей критики, сэра Вильяма Гамильтона. Гамильтон был особенно хорошо известен в Америке, где в преподавательском составе колледжей господствовали шотландцы; затем его работы стали предметом дискуссий, из которых в 1870-х гг. возникла еще одна инновация в логике, автором которой стал Пирс. Как мы видели в гл. 12, начальным пунктом Пирса в математике, через работу его отца, было расширение метода Кэли и Сильвестра по изобретению альтернативных алгебр, которые они разработали путем обобщения кватернионов Гамильтона. Работа американца Пирса представляла собой своего рода импорт из британских математических и философских сетей, причем Пирс объединил их контраверсы и противоборства в полновесную систему идей.

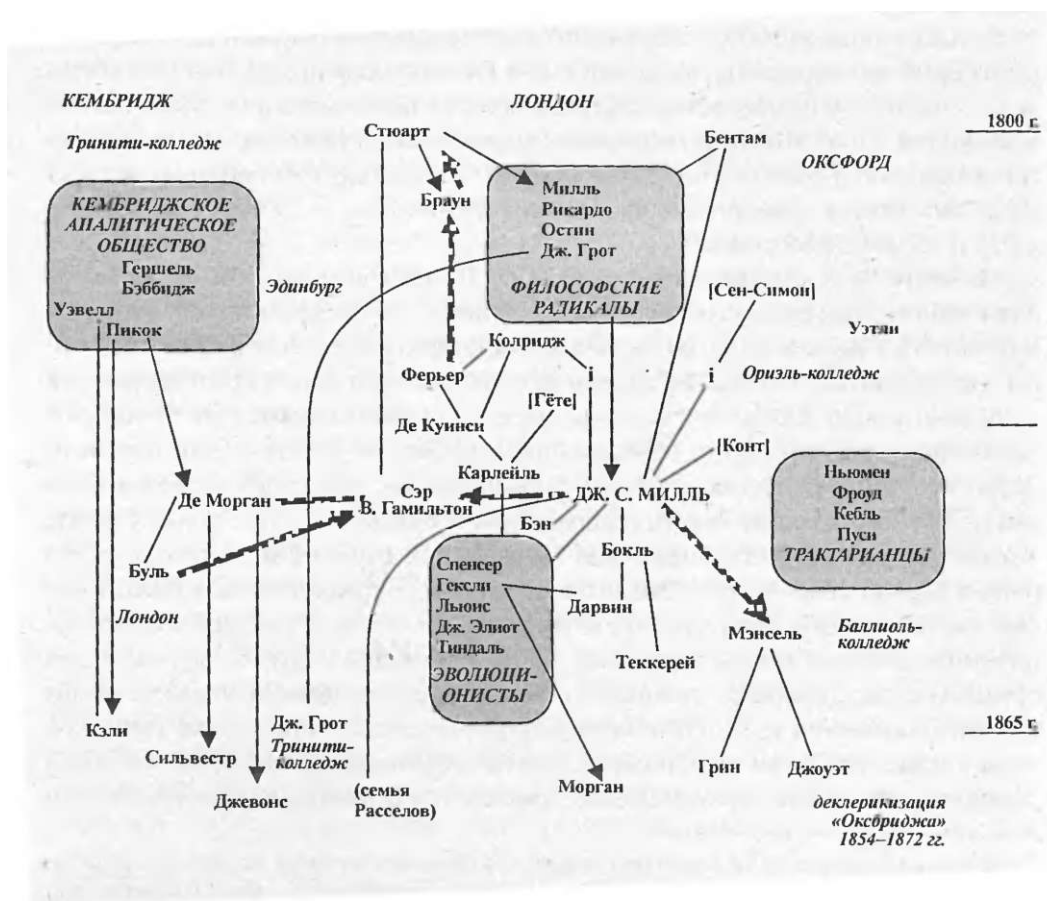
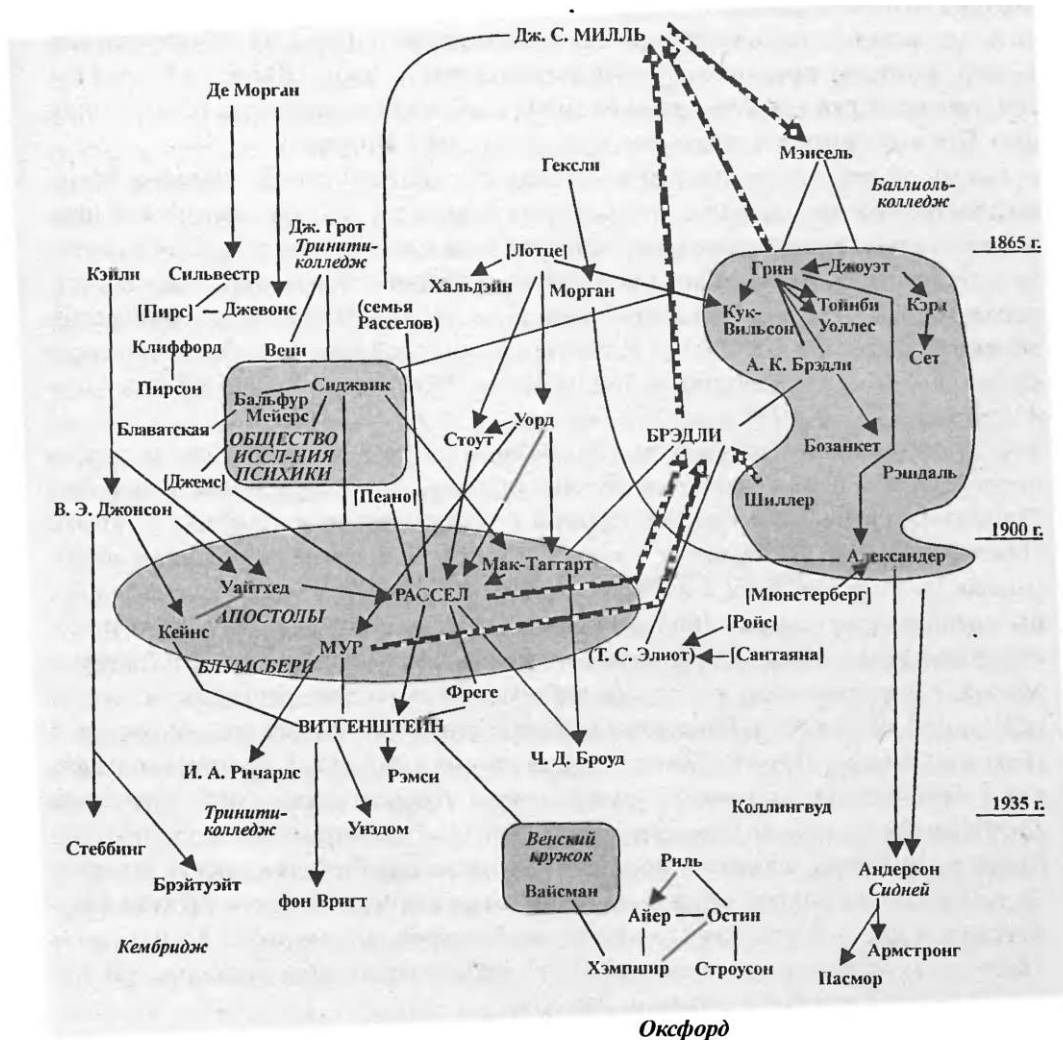


Рис. 13.2. Британские философы и математики, 1800–1935 гг.: университетская реформа, идеалистическое движение, кружок Тринити-колледжа и «Блумсбери»

# Социальное изобретение Высшей математики



ВСЕ ЗАГЛАВНЫЕ = первостепенный философ

Строчные = второстепенный или третьестепенный философ

i = персонаж, известный только благодаря знакомству с выдающимся философом

() = нефилософ

[ ] = вне Великобритании

*математическом журнале»* несколько элементарной, но первопроходческой работы по вычислению алгебраических инвариантов — одной из альтернативных алгебр, которую предстояло впоследствии развить Кэли [Kline, 1972, p. 927]. Личная переписка с Де Морганом во время конфликта последнего с Гамильтоном дала Булю признание и академическую должность в Ирландии.

Буль делает следующий шаг после достижений Пикока и Де Моргана. Математику больше не следует считать наукой о количествах, она является общим методом для операций с символами, имеющими какое угодно содержание. Булева алгебра переопределяет арифметические операции как объединения и пересечения множеств. В последующем идеи Буля были применены в «логическом пианино» Джевонса (1869 г.) — сочетании логической машины и механического калькулятора — и в диаграммах Венна 1881 г. [Kneale and Kneale, 1984, p. 420—421; Boyer, 1985, p. 672].

Существенная часть действия по развитию британской алгебры и логики происходила в пересекающихся ветвях сети (см. рис. 13.2). Одним узлом был Тринити-колледж в Кембридже, начиная с реформаторов математики и логики Пикока, Гершеля, Бэббиджа и Уэвелла, у которых была цепь учеников, включавшая Де Моргана, Кэли, Сильвестра и Джевонса, причем Буль представлял как бы внешнее ответвление. Другая линия преемственности идет от утилитаристского кружка философских радикалов, собиравшегося вокруг Бенгтама и Джеймса Милля. К середине века это сообщество распалось на две группы последователей: одной из них был Лондонский кружок антирелигиозных эволюционистов (Гексли, Спенсер, Джордж Элиот); другая группа вернулась в Тринити-колледж, где в 1850-х гг. формировался кружок вокруг Джона Грота — младшего брата Джорджа Грота, принадлежавшего кругу первых утилитаристов. Среди протеже Грота были Венн и Сиджвик; последний, написавший большую работу по этике на основе модифицированных утилитаристских принципов, был учителем Мак-Таггарта и Дж. Э. Мура. Вместе с Кэли, профессором математики в Кембридже с 1860-х гг. и вплоть до его смерти в 1895 г., все они составляли межрегиональную сеть, ведущую прямо к Уайтхеду и Расселу.

Данная сеть была в некотором роде судьбоносной в философии. Она также стимулировала творчество в других характерных для Британии исследовательских областях. Британская экономическая наука была создана во многом в рамках той же сети, которую мы рассматривали в плане философии: Локк, Юм и Смит находились в ядре философских сетей своего времени; Рикардо (1817 г.) и Дж. С. Милль (1848 г.) — в утилитаристских кружках. Более ранними ингредиентами были неакадемическое социальное движение вкупе с аналитическими принципами, выработанными в интеллектуальной сети. Когда в 1860-х гг. проводилась реформа британских университетов, экономика становилась академической дисциплиной, которая смешивалась со смежными дисциплинами, пересекаясь, таким образом, как с философией, так и с математикой. Джевонс, развивав-

ший в 1871 г. теорию предельной полезности, призванную заменить господствовавшую трудовую теорию стоимости, входил в сеть математических логиков — предшественников Рассела. В 1870-х гг. именно сдвиг организационной основы этих сетей вызвал революцию в области экономического метода. Экономика долго существовала как практическая дисциплина, связанная с политическими учениями и движениями. Джевонс проводил парадигмальную революцию по мере того, как данная область академизировалась и деполитизировалась; экономика нашла свое место в университетах в качестве расширения контекста моральной философии, скрещенной с математикой. Джевонс в Манчестере (1866 г.) стал заведовать кафедрой логики и политической экономии за несколько лет до создания им теории предельной полезности; будучи в позиции ученика в сфере математических сетей, он начал широко применять в экономике математические методы. Сиджвик, так же как и большинство остальных утилитаристов, писал по вопросам экономики. В следующем поколении в его линию преемственности предстояло войти и Дж. Э. Муру и Кейнсу.

### ***Логицизм Рассела и Витгенштейна***

В Кембридже после университетской реформы сошлись все главные направления британской интеллектуальной жизни: алгебраисты-логики, утилитаристы, а также идеалисты, под чьим покровительством вновь реформированные университеты перешли от религиозного контроля к светскому. Рассел является как бы итогом трансформации, поскольку он был вовлечен во все составляющие этих сетей. Его учителя (Уорд, Стоут) и друзья ранних лет (Мак-Таггарт, Мур) были идеалистами, но у Рассела имелись также связи с утилитаристами<sup>16</sup>. Со стороны алгебры и математики Рассел унаследовал не только кембриджскую традицию, но также воинствующий интернационализм, он посещал первые математические конгрессы, организованные Кантором и Гильбертом, и «ввозил» новейшие исследовательские техники. Последние Рассел предлагал в качестве решений оставшихся с давнего времени головоломок, которые использовались идеалистами для мистифицирования науки. Здесь Рассел продолжал традицию британских реформаторов, восхвалявших немецкие достижения еще со времен гумбольдтовской революции. Рассел являлся центральной фигурой в той группе,

<sup>16</sup> Существовали даже прямые личные связи с представителями ядра утилитаризма: Джон Стюарт Милль был крестным отцом Рассела. Это едва ли могло привести к какому-либо интеллектуальному или эмоциональному влиянию, поскольку Милль умер, когда Расселу исполнился лишь один год. Но это показывает, насколько близким к центру было место Рассела в поздней викторианской сетевой структуре — факт, который должен был обусловить его интеллектуальную траекторию. Рассел был воспитан дедом — лордом Расселом, представлявшим в 1832 г. реформаторский билль и ставшим затем премьер-министром, и бабкой — искренней поклонницей политического либерализма, отстаивавшей утилитаристские взгляды.



которая совершила сразу несколько революций. Сначала мы рассмотрим логико-математическую линию и связанный с ней разрыв с идеалистами; затем вернемся к постутилитаристскому движению и философии обыденного языка, появившейся из той же сетевой матрицы и даже в том же дружеском кружке.

В конце 1890-х гг. Уайтхед, ученик Кэли, распространил британскую алгебраическую традицию на обобщенную трактовку логики<sup>17</sup>. В 1897 г. ученик Уайтхеда Рассел, работая, в свою очередь, над основаниями геометрии, классифицировал разнообразные нестандартные геометрии на основе их аксиоматических свойств. В вышедшей в 1903 г. книге Рассела *«Принципы математики»* решалась еще более амбициозная задача обоснования всей математики и физики с помощью небольшого числа понятий символической логики. Это позволило совместить логику классов, теории чисел Дедекинда и Кантора, исчисление бесконечно малых и определенные разделы геометрии. Рассел импортировал в Британию немецкое математическое движение; он работал в русле Эрлангенской программы Феликса Клейна, направленной на унификацию геометрии, и еще более широкой гильбертовской программы аксиоматической унификации. В ходе этой работы Рассел самостоятельно открыл почти ту же самую логику множеств, которая уже была ранее создана Фреге. Это неудивительно; в рамках конфликта по поводу оснований математики они оба состояли в одной и той же фракции, а именно — в союзе с Кантором. Две линии движения к аксиоматизации — путь через повышение строгости математического анализа и геометрии на континенте и путь через элементарную алгебру в Британии — теперь соединились.

Подобно В. Р. Гамильтону, получившему признание за кватернионы, в то время как сходные результаты Грасмана в Германии были в целом проигнорированы, Рассел завоевал славу первенства, тогда как Фреге чахнул в забвении. Это случилось потому, что в математике Британии алгебра и элементарная арифметика находились гораздо ближе к центру внимания, чем это было на континенте, где главное действие происходило в более целенаправленно развиваемых «продвинутых» областях. Пирс, проводивший в 1870-х гг. сходную с Фреге работу по развитию новой, высоко обобщенной логики, вышел из британской математической традиции исследования альтернативных алгебр; в это время Пирс также не сумел привлечь к своим работам особого внимания. Совпадение трех попыток разработать базовую логику у Фреге, Пирса и Рассела указывает на то, что данный шаг мог быть сделан вследствие продолжения уже имевшихся линий развития. Только после 1900 г., когда противоборство относительно оснований математики привлекло общее внимание в сфере философии, в пространстве внимания кристаллизовался и интерес к новой логике.

<sup>17</sup> [Kline, 1972, p. 1031-1033.] В это время Уайтхед являлся математиком чистой воды; его смещение в философию произошло только в 1920-х гг.

Почему такая, сугубо техническая, область математики проникла в философию? Мы обнаруживаем, что это явление пересекает <дисциплинарные> границы в поколении 1900 г.: Гуссерль, Рассел, позже Венский кружок. Математическая логика была метатерриторией, возникавшей из совмещения аксиоматических программ в алгебре, геометрии и в арифметизации математического анализа. Будучи сформулированной на доступном общем уровне, математическая логика выростала над математикой, подобно воздушному шару, выскользнувшему из своих крепежей и взмывающему ввысь. Хотя эта область выросла из споров по поводу техник работы с математическими конструкциями и доказательствами, аксиоматические программы не стали необходимыми в обычной работе математиков по открытию и доказательству алгоритмов; произошло замещение цели — известное явление в социологии организаций, когда для достижения цели <ранее подчиненной> образуется собственное специализированное сообщество. Вскоре споры и фракции в среде математиков породили свою собственную динамику, уже больше не зависящую от стимуляции со стороны обычной математической работы. Теперь метаматематика сближалась с областью философии, а тем самым и с сообществом философов. Дело в том, что философия — это как раз пространство внимания для наиболее обобщенных вопросов; данный эпизод метаматематики повторяет путь исторического появления философских направлений, когда сами споры по поводу разных содержательных областей (натуралистических космологий в ранний период Древней Греции, путей и «техник» спасения в Индии, богословской подготовки христиан) становятся особым фокусом внимания.

В данном случае логика приобрела огромную популярность, когда она стала уже не занятием в рамках математической техники, но предметом деятельности философов. Дело в том, что философы занимают то пространство, в котором делаются общие утверждения о познании и тем самым об общей цели и роли всех интеллектуалов; в данной области крайне трудно пренебрегать главными контраверсами. Именно по этой причине математики, настроенные враждебно по отношению к философии, такие как Рассел и Витгенштейн, стали в конце концов философами, т. е. переместились в то пространство внимания, где они могли получить наибольший успех и избежать судьбы Фреге и раннего Пирса.

Эксплицитное появление метаматематики и логицистского движения в рамках философии произошло в течении нескольких лет на рубеже XIX-XX вв. Рассел был своего рода ударным центром, от которого пошла вторая волна кризиса оснований математики, способствовавшая появлению конкурирующих программ формализма Гильберта (1904 г.) и интуиционизма Брауэра (1907 г.). Уже в ходе обмена идеями, начавшегося в 1897 г. и продолжавшегося до 1906 г. [Coffa, 1991, р. 129-133], математик Пуанкаре обсуждал подход Рассела, выдвигая возражения, которые в дальнейшем будут развиты в форме интуиционизма. Рассел вскоре сумел даже усугубить данный кризис. В приложении к своим *«Принципам математики»* (1903 г.) Рассел привлекает внимание к логике Фреге и указывает

на противоречие в понятии тех множеств, которые не являются элементами самих себя. (Является ли множество элементом самого себя? Если да, то нет; если нет, то да.) Поскольку экстенциональная логика Фреге зависит от перевода всех предикатов (т. е. понятий или значений) в множества и, следовательно, от формирования множеств из элементов какого бы то ни было типа, парадокс Рассела наносил удар в самое сердце данной системы. И это не было единичным инцидентом; в том же году Цермело произвел сенсацию своим доказательством более общего парадокса<sup>18</sup>. Аксиома выбора Цермело породила бурную критику со стороны математиков; она же послужила стимулом для формирования оппозиционного движения интуиционистов, в которое включился тот же антилогист Пуанкаре.

При всех этих парадоксах, контраверзах и противоборствах логицизм отнюдь не сошел с рельсов, но, напротив, стал бурно развиваться. Хотя Фреге, истощенный эмоционально из-за отсутствия поддержки, заявлял о банкротстве своего теоретико-множественного подхода, Рассел стал размышлять над новым обоснованием данной программы с помощью теории типов. Согласно этому представлению, существует некая онтологическая иерархия индивидуальных элементов, множеств, множеств множеств и т. д.; утверждения о принадлежности множеств осмысленны только для смежных уровней [Wedberg, 1984, p. 134—135]. Вовсе не собираясь отречься от своих *«Принципов математики»*, Рассел развил этот набросок в полностью формализованную систему. Он привлек своего прежнего наставника в математике, и к 1910 г. Рассел с Уайтхедом в книге *«Principia Mathematica»*\* развили в деталях обоснование элементарной арифметики, продвинувшись в этом значительно дальше Фреге. *«Principia»* больше заинтересовали логиков, чем математиков. Этот момент можно считать началом полномасштабного движения философов-логицистов; причем излюбленные те-

<sup>18</sup> [Kline, 1972, p. 1197-1208; DSB, 1981, vol. 14, p. 613-616; Peekhaus, 1990.] Основная идея Цермело, показывающая существование отношений, через которые каждое множество в некоторой бесконечной системе соответствует одному из ее элементов, была сформулирована уже в лекциях 1900—1901 гг. Данная идея обрела значимость в 1904 г. вследствие работ Рассела и в сочетании с возмещением Гильбертом его формалистской программы. Это и была формалистская сеть в действии; Цермело был *Dozent* в Геттингенском университете — коллегой Гильберта, Гуссерля и бывшим учеником Кантора в Галле, теорию множеств которого и защищал Цермело. В то же самое время Гильберт предлагал свою жесткую новую программу избавления от математических парадоксов, включая новейшие, через рассмотрение математических символов как множеств меток на бумаге, всего лишь условных, но при этом устойчивых. Драматические линии развития в данном направлении не являются таинственными и внезапными озарениями. Обычно они появляются в ходе долгой и интенсивной концентрации на проблемах, попавших в фокус внимания вследствие развертывания сетевых конфликтов. В данном случае Рассел обнаружил свой парадокс, а Цермело — свою аксиому выбора, борясь с сомнительными моментами в системе Кантора. Рассел описывает, как он пробовал каждый возможный подход к своим проблемам, в точности как В. Р. Гамильтон, открывший кватернионы с помощью внезапного озарения через 15 лет работы надданной проблемой [Coffa. 1991. p. 103, 115; Kline, 1972, p. 779].

\* *«Математические начала (принципы, основы, основоположения)»* (лат.).

мы, в соответствии с типичной моделью интеллектуальной жизни, были связаны отнюдь не с распространением метода Рассела в намеченных им направлениях, но с раскапыванием оснований именно в тех пунктах, где он указал на трудности. Логицистская программа претендовала на построение математики из простейшей по возможности начальной точки, сводя предпосылки к наиболее неопровержимым и очевидным предположениям. Однако теория типов, как и аксиома выбора Цермело, не была ни очевидной, ни простой. Чем заменить эти конструкции — вот что стало центральной головоломкой, вокруг которой росли и метаматематические, и логические формалистские направления философии.

Поскольку Рассел включил в свой арсенал оружие логицизма, его позиция относительно философии состояла в утверждении, что философия является историей концептуальных ошибок. Смутные и туманные метафизические системы могут быть вычищены с помощью орудий, столь успешно сработавших в математике, подобно тому как Дедекинд прояснил парадоксы Зенона о движении и как, благодаря новой строгости анализа, был дан окончательный ответ на возражения Беркли против исчисления <бесконечно малых>. В отличие от немецких математиков, которые в общем не были настроены против философии, Рассел принял эту воинствующую позицию, поскольку был одновременно вовлечен в две битвы: за теорию множеств в математике и против идеализма в философии. Идеализм, как мы видели, везде был философией перехода от прежнего религиозного университета к светскому университету и секуляризму. В Германии этот переход свершился двумя поколениями раньше, а в Англии он происходил в поколении учителей Рассела. К началу 1890-х гг. сам Рассел и его друзья были идеалистами. Разрыв Рассела с идеализмом связан прежде всего с тем, что идеалисты также склонялись к включению логики в область своих интересов. Учтем, что логика, до совершенной Фреге и Расселом революции, обычно рассматривалась как древняя дисциплина в состоянии застоя, своего рода целина, заманчивая для завоевания с помощью новых философских методов. Так Гегель мог излагать свою диалектическую метафизику в форме логики, а в поколении Рассела Бозанкет (1888 г.) и Мак-Таггарт (1910 г.) продолжали строить системы идеалистической логики.

Самой знаменитой была логика Брэдли (1883 г.), в которой он использовал критику индуктивизма Милля в качестве ступеньки к своей идеалистической системе, опубликованной в 1893 г. Ключевой аргумент Брэдли (как мы видели в гл. 12) состоял в том, что отношения являются незаконными абстракциями невыразимой Реальности, причем это выявляется посредством бесконечного регресса отношений, присоединяющих к своим терминам другие отношения. Контратака Рассела относилась как раз к данному пункту. Брэдли предполагал, что отношения имеют внутренний характер, конститутивный для объектов, входящих в эти отношения. Можно избежать абсурдных последствий этой доктрины (включая зависимость всех объектов от разума), если признать, что отношения имеют

внешний характер; соотносимые элементы существуют сами по себе, не будучи зависимы от своих отношений с чем-либо еще. Логический атоизм Рассела прямо противостоял идеализму Брэдли.

Рассел предлагал логически совершенный язык для преодоления мистификаций поверхностной грамматики в ее субъектно-предикатной форме. Все дескриптивные термины следует заменить на логически правильные имена, которые просто служат обозначениями. Рассмотрим взятый не у Рассела пример: «сын Божий» — это просто иносказание, которое может быть заменено именем «Иисус». У Брэдли, не признававшего никаких грубых фактов, был противоположный взгляд: «Иисус» — это прежде всего «сын Божий», а не наоборот. В редукционистской программе Рассела все не прямые, дескриптивные утверждения могут быть переведены в утверждения о логически правильных именах, отсылающих к вещам, которые известны благодаря знакомству с ними. Истина или ложь могут быть вычислены непосредственным образом<sup>19</sup>.

Поскольку контраверза по поводу метаматематики все больше смещалась в область философии, собственное внимание Рассела сдвигалось к анализу более широких следствий из его логического атоизма. Основа его влияния состояла не столько в ряде систем, которые пытался строить Рассел на протяжении своей жизни, сколько в том направлении, которое он задал последующей за ним философии. Фактически, публикация «*Principia Mathematica*» стала личным кризисом для самого Рассела, поскольку при всех усилиях, вложенных в три детализированных тома с формальными выводами, наибольшее внимание привлек лишь лежащий на уровне оснований изъян в теории типов. Как раз в этот момент в Кембридже появился Витгенштейн, которого Рассел взял в качестве ученика и дал задание применить данный метод и устранить его недостатки [Monk, 1990, p. 36-65]. Витгенштейн был, несомненно, человеком с высокими умственными способностями и умением сосредоточиваться; однако единственно уникальным, подготовившим его к роли протестующего гения, был предоставленный ему шанс, когда в этот момент сомнений Витгенштейн был радушно принят в самое ядро данной интеллектуальной сети.

Витгенштейн видел, что метод логически совершенного языка мог быть вообще отсечен от математики, где траектория Рассела приводила к тупику, и обобщен для всей философии. В течение 1912-1916 гг. Витгенштейн перерабатывал и радикализовал ингредиенты расселовского подхода. Витгенштейн постулировал простые элементы или объекты — фактически те самые, что обозначались у Рассела логически правильными именами,— как конечные составляю-

<sup>19</sup> [Wedberg, 1984, p. 139-141.] Из-за того что Рассел придавал особое значение независимости логических элементов, он на какое-то время воспринял доктрину Меннонга (1904 г.) о типах реальности всех ментальных и нементальных объектов. Рассел мог колебаться в выборе различных форм реализма — платонической, сенсуалистской и других, поскольку его принцип знакомства в весьма общем смысле охватывал каждый тип элементов, которые могли бы быть непосредственно познаны.

шие (конституэнты)\*мира. Факты являются сочетаниями объектов в форме того или иного положения дел; все осмысленные утверждения якобы могут быть переведены в предложения об этих положениях дел, а вся полнота элементарных предложений дала бы полное знание о мире. Объекты имеют чисто внутренние свойства; они не подвержены влиянию друг друга и содержат в себе все возможности входить в сочетания. Этот логический атомизм продолжает траекторию Рассела и также направлен против холизма Брэдли. Каждое положение дел не зависит от всех остальных, и не возможны никакие заключения от одного из них к другому. В *«Трактате»*\* Витгенштейн не дает никаких примеров простых вещей; в записных книжках 1914-1916 гг. он задается вопросом: могли бы такие первичные вещи напоминать световые пятна или частицы атомной физики [Wedberg, 1984, p. 166]? Во многом сходным образом колебался Рассел в размышлениях о природе предложенных им реалий. Фактически в этом состояла попытка Витгенштейна постулировать то, на что похож мир «до» или «глубже» <уровня> составления о нем предложений. Простые элементы — это не просто предельный низший уровень эмпирической редукции; они являются теми возможностями в логическом пространстве, из которых могут быть произведены все сочетания вне зависимости от меняющихся конфигураций самого опыта.

Хотя в системе Витгенштейна присутствует дух редукционизма, она в онтологическом аспекте является иерархичной. Место логики в этой системе пусто, тем не менее оно остается центральным. Новый логический метод Фреге является ключевым ингредиентом, унаследованным Витгенштейном, но применяется в ином направлении, чем в программе сведения к конечным предельным элементам. Витгенштейн выражает этот конфликт, представляя логику выводимой из тавтологий (в случае логических истин) и противоречий (в случаях лжи). Истинные логические предложения известны как таковые без нашего знания истинности их компонентов; «идет дождь или не идет дождь» истинно вне зависимости от фактов. Вклад Витгенштейна в логическую технику состоял в разработке метода таблиц истинности, основанного на результатах друга Рассела Шеффера, работавшего в Гарварде; этот метод показывал, какие сочетания предложений являются тавтологиями, противоречиями или возможными суждениями о фактах.

Наиболее успешным шагом Витгенштейна была критика традиции Рассела и выявление наиболее значительных трудностей, над которыми будут работать философы будущего. Таково различие между несказываемым (unsayable) и тем, что может быть лишь показано. Один из смыслов несказываемости (unsayability) состоит в том, что предельная онтология является произвольной, грубой реальностью, которая не может быть далее объяснена. Несказываемость

\* *«Tractatus Logico-Philosophicus»* — *«Логико-философский трактат»* написан Витгенштейном на немецком языке и впервые опубликован в 1921 г.; английский авторизованный перевод с предисловием Б. Рассела вышел в 1922 г., русский перевод — в 1958 г.

обнаруживается на нескольких уровнях. Абсолютно простые объекты, будучи предельными конституэнтами мира, не могут быть описаны — утверждение, уже имплицитно входившее в расселовское знание через <непосредственное> знакомство. Витгенштейн распространяет знание через знакомство на каждый уровень своей онтологии. На уровне предложений то, что представляется, есть логическая форма реальности — картина, соответствующая в устройстве своих частей устройству состояния дел в мире. Витгенштейн утверждает нечто вроде охватывающего платоновского царства логической формы, то, что предложения «должны иметь общим с действительностью, чтобы быть способными ее изображать». Эта форма показывается, но не сказывается в данном предложении; для этого «мы должны были бы быть в состоянии поставить себя вместе с предложениями вне логики, т. е. вне мира» (*Tractatus*, 4.12).

Сходным образом, в обсуждении фрегевской техники работы с функциями и их содержаниями, составившей фундаментальный разрыв с субъектно-предикатной логикой, Витгенштейн указывает на категорию формальных понятий помимо тех, что были выявлены Фреге. Эти понятия не представляются (не сказываются) данной функцией, но *изображаются (показываются)* видом используемых знаков: именных знаков — для объектов, знаков чисел — для чисел, знаков операций — для операций и т. д. (*Tractatus*, 4.126-4.1272). Фактически, это обобщение открытия Фреге числовой системы на основе кардинальных чисел — платоновских сущностей чисел, находящихся как бы за обычными числами эмпирического счета. Наиболее инновационным в версии Витгенштейна является то, что платоновские формы уже больше не считаются высшим видом рационально умопостигаемого (интеллигибельного); совсем напротив, они являются тем, что не сказываемо. С помощью арсенала несказываемого/показываемого (*unsayable/showable*) Витгенштейн способен защищать и прочие царства, высшую реальность этики и мистической религии, не зависящую от чего-либо, что может быть сказано просто на словесном уровне.

Различение Витгенштейном оказывания и показывания является кристаллизацией нескольких аспектов идей Фреге и Рассела: платонизма, знания посредством знакомства и, наконец, трудностей теории типов. Сказывание/показывание, как предполагается, обходит теорию типов. В действительности, оно вырастает из нее, будучи переформулировкой и расширением основной тяги Фреге и Рассела к изучению отношений между иерархическими уровнями в предложениях. Витгенштейн объявляет, что теория типов не обязательна для устранения парадокса, поскольку различные виды символов, используемых в логическом языке, прямо показывают, что к различным видам царств следует относиться по-разному и их нельзя смешивать. Неявным образом уже предполагается, что вещи, обозначенные через «а» или «Ь», играют роль, отличную от роли тех, что обозначены через «х», «у», «z». Источником открытого Витгенштейном различия сказывания/показывания становится его целенаправленное исследование того

способа, которым символы выполняют свою работу [Monk, 1990, p. 92; *Tractatus*, 4.0312<sup>20</sup>.0411]. Он отвергает привычку видеть символы как чисто условные, конвенциональные, привычку, которая ослепляла прежних логиков и не давала им увидеть то, как выбираются символы на основе их успеха или неуспеха при выражении различных вещей<sup>20</sup>.

Фреге и Рассел выработали логические символы в ходе развертывания своих программ; теперь Витгенштейн повернул данную «технику метавнимания», которой обучился у своих предшественников, к анализу сделанного ими. Ход Витгенштейна подобен разрушению гештальтной рамки, поскольку, в сущности, невозможно увидеть данные структуры использования символа, применяемого нами для какой-то цели. Вот почему Витгенштейн пережил такую интенсивную и болезненную внутреннюю борьбу относительно того, каким может быть следующий шаг, как выразить словами озарение по поводу того, что может и не может быть-сказано в уже существующем языке. У Витгенштейна было свое собственное «слепое пятно». Он не препятствовал последующим философам изучать новые открытые им метауровни; указывая на них, он открывал возможность создания нового языка для обнаруженной территории. Витгенштейн не видел этого, поскольку сам был вовлечен в полемику, начатую уже Расселом в его кампании против идеализма. Различение между сказываемым и несказываемым/показываемым не только задает иерархию утверждений, но устанавливает, что законно, а что незаконно на каждом уровне. Различение сказываемого/несказываемого служит продолжением полемической полезности теории типов. И действительно, последняя никуда не исчезла; даже считая теорию типов чересчур сложной для

<sup>20</sup> Витгенштейн также отвергает неокантианство, идеи которого в других отношениях несколько сходны с его собственными. Пространственная форма — это не просто какие-то очки, через которые мы видим мир; она также включает «множественность отношений», которые мы должны были обнаружить посредством изучения характера использования символических систем [*Tractatus*, 4.0412]. Витгенштейн, по-видимому, имеет в виду, что скорее сам факт наличия в пространстве трех измерений не получает объяснения с помощью неокантианской априорности; логика пронизывает мир, включая и его «эмпирические» аспекты.

<sup>21</sup> Сам Рассел, заявлявший, что его мозг был выжжен борьбой за то, чтобы пробиться сквозь прежние схемы своей теории типов, слабо представлял себе всю значимость символизации в прорыве Витгенштейна [Russel, 1967, p. 228-229, 247]. Говоря о витгенштейновском понятии несказываемости в своем Введении к его «Трактату», Рассел пишет: «Этот взгляд мог первоначально быть подсказан системой записи, и если так, то это свидетельствует в его пользу, так как хорошая система записи обладает такой утонченностью и так стимулирует мышление, что кажется временами почти что живым учителем. Неточности записи часто являются первым признаком философских ошибок, а совершенная запись была бы эквивалентом мышления» ([Russel, 1922, p. xvii-xviii]; русск. перев.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. И.Добронравова и Д.Лахути. М.: Изд-во иностр. лит., 1958. С. 21).

" Ранее Фреге уже показал данный путь, отмечая, что его различие между утверждением функции и утверждаемым содержанием — предтеча иерархической теории типов — обнаруживает ошибку в Ансельмовом онтологическом доказательстве <бытия Божия>.



того, чтобы служить основанием математики, Карнап увидел в предлагаемом различении мощное оружие борьбы против метафизики, которая теперь могла быть устранена, так как основана лишь на категориальных ошибках.

В «Трактате» Витгенштейн дополнил развитие расселовского наследия размышлениями совершенно иного тона о смысле жизни и громадной значимости религиозного мистицизма, проникших в его систему через доктрину несказываемого. Эта часть была добавлена в период стресса, вызванного боями Первой мировой войны, когда Витгенштейн обратился в христианство толстовского толка [Monk, 1990, p. 115-123, 134-146]. Этот фрагмент «Трактата» не был порожден ядром философской сети; неудивительно, что он не оказал влияния и практически не получил никакого признания, когда позже Витгенштейн вновь был втянут в философскую сеть, прежде всего в Венский кружок, где интересовались только расселовской линией логицизма. Новое прочтение «Трактата» в религиозно-мистическом свете произошло только после смерти Витгенштейна и после того, как он стал звездой движения <анализа> обыденного языка, главным образом в эпоху постпозитивизма 1970-х гг.

### Венский кружок как цепь противоборств

В период между 1910 и 1940 гг. шла интенсивная перегруппировка сил. Выбывает целый строй Интеллектуальных движений> предыдущего поколения: идеалисты, неокантианцы, представители психологии ментального акта по Brentano (так называемый австрийский реализм), а также виталисты, эволюционисты, утилитаристы и материалисты. Представители некоторых из этих школ продолжают публиковаться, но это как бы уже последние вздохи: такие работы считаются устаревшими и получают все меньшее внимание. На освобождающееся место приходят новые школы: логические позитивисты, представители философии обыденного языка и феноменологи-экзистенциалисты. Все они составляют новые линии антагонизма, все более и более воинственные.

Нельзя сказать, что произошел разрыв в межрегиональных сетях: многие из старых линий преемственности все еще существуют, но ученики позднейшего времени двигаются в новых направлениях (см. рис. 13.3). В Англии из идеалистических и утилитаристских сетей вышли и поднялись Рассел и Мур. В Германии Brentano был превзойден Гуссерлем, а тот, в свою очередь, — Хайдеггером; другая ветвь последователей Brentano, через Твардовского и его учеников в львовско-варшавской школе, ведет к Тарскому. Неокантианцы также разделяются; Гуссерль учился и в Марбурге, и в Вене; Риккерт был учителем и Карнапа, и Хайдеггера, которых можно назвать «сетевыми братьями», вовлеченными, так сказать, в «братоубийственную» вражду; и это действительно потрясает, когда видишь, что через Гуссерля учителем учителя Хайдеггера был математик Вей-

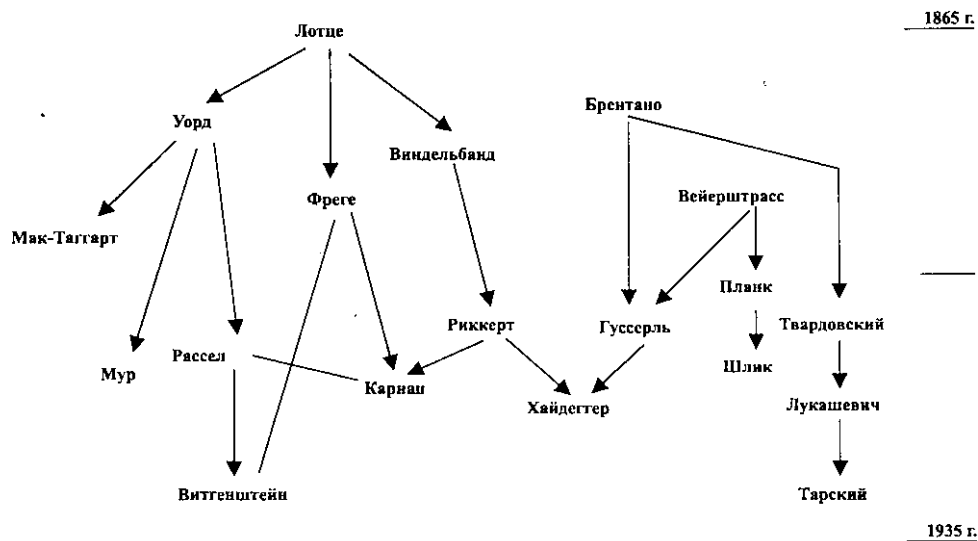


Рис. 3.3. Перегруппировка сетей в поколении 1900 г.

— = личное знакомство —&gt; = связь «учитель — ученик»

ерштрасс. Как обычно, интеллектуальная энергия протекает по каналам личных контактов, тогда как содержание идей перестраивается в соответствии с горизонтальными напряжениями противостояния, изменяющими конфигурацию пространства внимания.

Перегруппировка происходила более или менее одновременно в каждой из рассматриваемых стран. В Англии и Соединенных Штатах этот период был концом идеализма. Последние системы, принадлежавшие Мак-Таггарту, Стоуту, Уайтхеду, Пирсу, Ройсу, дотягивали до 1910-20-х гг., но имели тупиковый характер. Также и прагматизм, будучи формой ухода от идеализма, расцветал на рубеже веков, а затем к 1930-м гг. сошел на нет под натиском логических позитивистов и философов обыденного языка. Данный паттерн позволяет считать, что внутренней причиной перегруппировки послужило завершение <анти>религиозной секуляризации в университетах. Но это не объясняет, почему происходила одновременная перегруппировка в Германии, где секуляризация прошла задолго до этого. Во Франции, где академическая организация больше всего отличалась от немецкой модели, усвоенной практически повсюду, существовала наименьшая координация с содержанием испытывающих перегруппировку в других странах <интеллектуальных> движений. Ни логический позитивизм, ни движение анализа обыденного языка не развивались во Франции; когда в конце 1920-х и в 1930-е гг. сюда докатилась волна перегруппировки, местные спиритуализм и витализм были вытеснены феноменологией и экзистенциализмом, импортированными из Германии.

С помощью нескольких отступлений в прошлое мы проследим становление каждого из трех главных движений: во-первых, логических позитивистов, чьим флагманом был Венский кружок; затем движения анализа обыденного языка, имевшего начало в британских сетях одновременно с расселовским логицистским движением, причем Витгенштейн здесь играл роль отступника и перебежчика из одного лагеря в другой. Наконец, мы возвратимся к Германии, чтобы рассмотреть параллельное направление развития, возникшее в сетях математиков и неокантианцев, которое породило феноменологию и, в конечном счете, экзистенциализм. Два этих крупных немецких движения, вырастая во многом из одних и тех же корней, вели к реорганизации интеллектуального поля вокруг новых конфликтов и все более противостояли друг другу. В ходе этого процесса прежнее неокантианство, господствовавшее в философии в период дисциплинарной дифференциации, было вытеснено из центра пространства внимания.

Венский кружок является сплавом трех родительских сетей: неокантианцев, физиков-позитивистов и математических логиков, выросших из борьбы по поводу оснований математики<sup>23</sup>. В пересечении этих сетей на отдельных интеллектуалах, а также в сверхконцентрации противостояний, происходивших как внутри каждой группы, так и между ними, мы находим источник творческой энергии Венского кружка (см. рис. 13.4).

Когда логические позитивисты превзошли неокантианцев, они разрушили некий *modus vivendi*\* между учеными и философами, восходящий к деятельности Гельмгольца в 1850-х гг. Законы математической науки долгое время защищались марбургской школой Когена. Интерпретация учеником Когена Кассирером новой феноменалистической физики, как широко считалось, сохраняла объективность лучше, чем это делал экстремизм Маха, и обеспечивала лучшее философское истолкование эйнштейновской теории относительности. В 1910 г. воззрение Кассирера, оказывавшее большое влияние, состояло в том, что материя, вещество и сила не имеют онтологической реальности; предметом науки является просто феноменологическое описание, структурированное теоретическими

<sup>23</sup> «Венский кружок» является неточным термином в сопоставлении с целым движением. В более узком смысле этот кружок был личным семинаром, который с 1924 по 1936 г. проводил Шлик; по мере своего роста движение обрело формальный статус при ведущей роли Нейрата, в 1929 г. написавшего для него манифест, а с 1930 г. стало издавать собственный журнал *«Erkenntnis»* («Познание») [Ayer, 1982; Popper, 1976; Quine, 1985; Waismann, 1979; Johnston, 1972]. С Кружком пересекались другие подфракции и дискуссионные группы, а также усеченный кружок, включавший тех, кому Витгенштейн в 1927-1932 гг. позволял с собой встречаться. Эти кружки соединялись через взаимные визиты с Берлинским кружком Рейхенбаха, а также с Варшавской школой логиков; ближе к <сетевому> центру оказывается, через физика Филиппа Франка, другой узел — в Праге, когда в 1931 г. Карнап получает там кафедру; в 1930-х гг. расширяется сеть молодых философов, распространяющих идеи Кружка за границу: ученик Рилья Айер из Оксфорда; ученик Уайтхеда и К. Льюиса (а тем самым ученик ученика Джемса) Куайн из Гарварда.

\* Здесь: способ мирного сосуществования (лат.).



правила игры: до этого от философии, особенно занимавшейся основаниями опыта, не ждали, что она должна быть проверяемой таким же образом, как и опытная наука<sup>25</sup>.

Исторические сравнения показывают, что школа обычно способна находить интеллектуальные ресурсы, чтобы сколь угодно долго защищать себя от критики; одна только внешняя критика никогда не губит какую-либо философскую позицию<sup>26</sup>. Неокантианство перестало быть жизнеспособным претендентом на центр внимания; даже те, кто был ему многим обязан, выступили против него. Есть и другие признаки утраты самосознания (идентичности) в поведении самих неокантианцев: после 1910 г. Наторп оставил работу над логическим обоснованием точных наук ради метафизики, восходящей к платоническому религиозному мистицизму; в 1920-х гг. ученик Когена Николай Гартман перевернул неокантианский приоритет эпистемологии перед онтологией; другие стали экзистенциалистами. То же самое случилось и со школой Brentano: несмотря на то, что в 1904 г. Мейнонг завоевал значительное внимание, последующие ученики Brentano предпочли для себя философский стиль феноменологии или логики.

Действовал закон малых чисел: поскольку новые движения обнаружили ресурсы для овладения пространством внимания, появилось все более мощное рвение к тому, чтобы подхватить самые энергетически богатые темы; прежние позиции были вытеснены, но не потому, что они были уже не жизнеспособны, а потому, что не было достаточного пространства для сохранения полудюжины

<sup>25</sup> [Coffa, 1991, p. 189-201.] Эйнштейн отверг идею ньютоновского пространства как абсолютного вместилища движения; еще в 1920 г. Рейхенбах рассматривал аргументацию Эйнштейна как поддерживающую неокантианство. Сам Эйнштейн пришел к неприятию неокантианской интерпретации, считая, что время-пространство имеет физически объективное существование. В 1921 г. Эйнштейн написал письмо Шлику, в котором выражал поддержку критике последним кассиеровской интерпретации теории относительности. Но мнение Эйнштейна едва ли было решающим в менявшейся философской атмосфере. Его собственные симпатии были неоднозначны и весьма изменчивы [Holton, 1973/1988, p. 237-278]. В ранние годы (около 1905 г.) Эйнштейн считал себя сочувствующим махистскому феноменализму, при этом он привлекал важнейшие компоненты из противостоящей позиции Планка; в 1910-х гг. Эйнштейн сместился к реализму, полагавшему реальность доступной для теоретического познания; к 1922 г. — как раз после своего контакта со Шликом — он стал публично нападать на махистов с позиции высокомерного эмпирика. Когда в 1920-х гг. начал развиваться Венский кружок, Эйнштейн сместился в противоположном направлении. Факт же состоит в том, что специальная теория относительности Эйнштейна была взята в качестве основы аргументации всеми главными философскими позициями: неокантианской, позитивистской, реалистской, прагматистской и даже религиозно-идеалистической.

<sup>26</sup> Мы видели это в нескончаемой критике со стороны представителей древнегреческой Академии, указывавших на противоречия в доктринах стоиков, а также в неколебимости эпикурейцев по отношению к любым нападкам. В древней Индии высмеивали адживиков за несовместимость их веры во всеохватывающую Судьбу с их же личным стремлением к духовному освобождению. В средневековой Индии школа ньяя-вайшешика в ответ на жесткие нападки со стороны буддизма и адвайты относительно парадоксов в ее позиции не только не отступала от своего реализма, но, напротив, усиливала и расширяла его. Эти школы продолжали существовать в течение многих поколений без изменения своих <основных> позиций.

старых группировок вместе с тремя или четырьмя новыми. Неокантианство было особенно уязвимым, поскольку, будучи господствующей немецкой школой последних двух поколений, оно заполонило пространство внимания разнообразными подчиненными позициями. Неокантианцы сами себя децентрализовали, надзирая над дисциплинарной дифференциацией и создавая темы более высокого уровня (метатемы) из проблем проведения границ между дисциплинами. Совершенно противоположным был дух редукционистских программ Карнапа и Нейрата, направленных на унификацию <естественных> наук. Их сосредоточенный на физике «империализм» имел преходящий характер, но сам этот жест указывал на глубинную тягу данного движения — к радикальному упрощению пространства внимания.

#### *Как Выплеснулись через край споры о методологии физики*

Стремление критиковать философию не характерно для физики. Предыдущим главным эпизодом такого рода были нападки со стороны ученых на *Naturphilosophie*, но они прекратились, когда была достигнута академическая автономия; воинствующие материалисты поколения Бюхнера не добились признания в среде философов и в гораздо меньшей мере способствовали реформированию философии изнутри, чем это удалось аналитическим школам XX в. Напротив, неокантианские философы быстро ухватили противоречие, суть которого заключалась в том, что антиметафизически настроенные материалисты сами продвигают некритическую метафизику материи, причем в этой критике материализма неокантианцы объединились в рамках науки благодаря феноменализму Маха. Позитивизм и неокантианство были весьма близки, особенно в 1870–80-х гг., в отрицании материализма; философия физики Кассирера 1910 г. была сходна с махистской. До 1920 г. Шлик выступал за совместимость неокантианства с феноменализмом Маха и Авенариуса. Каким же образом столь малая разница в трактовке постматериалистической физики превратилась в пропасть?

Любопытно, каким бы стало современное позитивистское движение, начнись оно в качестве внутреннего направления развития среди физиков, скорее устанавливающих методологические правила своей собственной дисциплины, чем выступающих в роли универсальных законодателей в рамках всей сферы познания или философской работы. С 1870 г. экспериментаторы в области электромагнитное<sup>TM</sup>, света и радиации формулировали математические модели, не прибегая к описанию механики физических тел. Радикальное движение физиков, возглавляемое Кирхгофом и Махом, отстаивало взгляд, что такие понятия, как «масса», «сила» и «атом», являются попросту удобными формами упрощения результатов наблюдений. Мах отвергал теоретические конструкты как излишнее умножение метафизических элементов, при этом отрицая даже существование законов природы. Виталистский «энергетизм» Оствальда объединился с позити-

визмом в утверждении того, что атомы и материя могут быть выведены из принципа экономии мышления. С другой стороны, физики-теоретики работали в направлении сохранения центрального значения механических законов движения тел; ранее данная парадигма приводила к столь значительным успехам в новых областях исследования благодаря введению принципиальных модификаций. Наиболее успешным в этом отношении был Планк, отказавшийся в своей квантовой механике 1900 г. от классической динамики благодаря постулированию резких разрывов между энергетическими уровнями; на этой основе в 1905 г. Эйнштейном была создана специальная теория относительности, объяснявшая аномальные характеристики света, а в 1913 г. Бор развил теорию атомной структуры.

Между этими лагерями происходили горячие споры [Lindenfeld, 1980, p. 80-86, 105-110; Johnston, 1972, p. 181-188; EP, 1967, vol. 7, p. 15]. В течение 1895-1905 гг. Планк и Больцман, чья статистическая механика дала основу для планковской защиты атомизма, снова и снова спорили с Оствальдом и Махом. В эту борьбу вступили также неокантианцы, указывая, что крайний индуктивизм Маха не в состоянии объяснить теоретические аспекты науки, ее способности предсказывать будущее и ее математические законы. Мах; в свою очередь, отвергал априорный характер чисел, считая, что целые числа появились из практических потребностей счета. Мах обрел репутацию экстремиста в области естествознания, утверждая, что простейший способ унификации науки основывается на главенстве физиологии: ощущения в нервной системе являются единственной реальностью, а экономия мышления сама по себе является адаптацией организма к своему окружению. Это сведение к физиологической психологии привело к новому звучанию неокантианских споров 1860-70-х гг. по поводу физиологической интерпретации априорных категорий и дало энергию новому отрицанию психологизма и защите объективности математики со стороны Фреге и Гуссерля. С 1908 г. и до 1920-х гг. Планк защищал некую версию кантианства, направленную против маховского сведения реальности к потоку ощущений; подобно Кассиреру и неокантианцам, Планк рассматривал позицию Маха как релятивистский субъективизм. Эти дебаты послужили своего рода репетицией для кампании Венского кружка по сбрасыванию метафизики со сцены Интеллектуального признания. До сих пор борьба шла по поводу того, что законно внутри самой физики; позже встал вопрос о том, что законно в любой области разума.

Данное движение начало выкристаллизовываться в период громкой славы теории относительности Эйнштейна, последовавшей за получением в 1919 г. Эддингтоном астрономического свидетельства отклонения света. Того же рода была и известность копенгагенской школы Бора и представленной в 1925 г. Гейзенбергом квантовой механики с ее принципом неопределенности. Однако философия не просто отвечала на новые открытия в физике; сходные проблемы существовали со времени создания Эйнштейном в 1905 г. специальной теории относительности и даже раньше, еще до подрыва господства неокантианских интерпре-

таций над махистским феноменализмом. Хотя примером верификации и для Шлика, и для Поппера была верификация теории относительности, это была не единственная интерпретация. Сам Эддингтон, будучи экспериментатором-верификатором, вряд ли считал свою работу основанием для полного отказа от метафизики или отмежевания (демаркации) настоящей науки от псевдонауки, более того, он даже принимал неокантианскую позицию [Passmore, 1968, p. 333]. В 1920-30-х гг. в популярных лекциях физиков-релятивистов, таких как Эддингтон и Джинс, а также самого Эйнштейна, продолжалась традиция примирения физики с религией. Физика 1920-х гг. не создавала тем для Венского кружка, хотя, обращая большее внимание на философию науки, она способствовала его славе.

Венский кружок вырастал непосредственно из сети ведущих немецких физиков (см. рис. 13.5). Учителями или учителями учителей членов этого кружка были Кирхгоф, Гельмгольц, Планк, Больцман и Эйнштейн. Также и в институциональном отношении эти физики создавали арену для последующей борьбы. Чтобы заманить Маха в Венский университет, в 1895 г. там была учреждена кафедра истории и теории индуктивных наук — своего рода переход от физики к философии. Затем заведование этой кафедрой было возложено на Больцмана (1902-1906 гг.), который использовал ее для поддержки публичных дебатов,

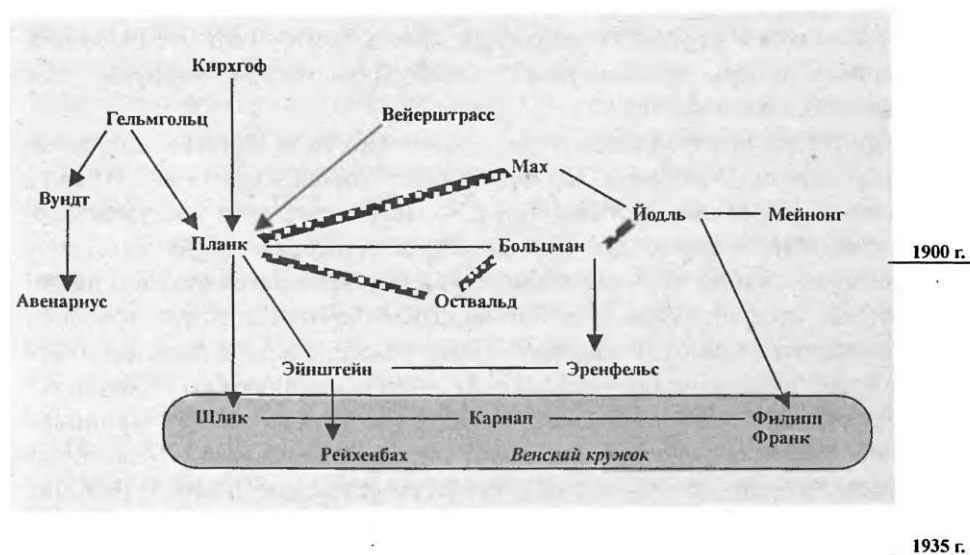


Рис. 13.5. Методологические противоборства среди физиков



направленных против махистов; третьим заведующим был Шлик, приехавший в Вену в 1922 г. сразу после своей атаки против Кассирера. Значение имеет фокус аргументации, а не наследование позиций; Шлик начинал как ученик Планка, хотя и перешел в конечном счете на сторону махистов. В Берлине еще одна группа союзников формировалась вокруг Рейхенбаха—протеже Эйнштейна,— работавшего в области математической философии над проблемами пространственно-временной относительности [EP, 1967, vol. 11, p. 355-356]. Добавление к физике иных сетевых ингредиентов привело к выделению Венского кружка. Махисты не занимались основаниями математики или реформированием логики; Карнап и Витгенштейн — вот кто в Вене поставил эти вопросы в центр внимания. Главными фигурами Венского кружка были сетевые гибриды от физики и математики, имевшие также учителей-неокантианцев.

Физиков поощряли высказывать идеи, привлекающие внимание в центральной области философии. Вскоре они начали атаку на господствовавшую школу — на само неокантианство. В ходе этой борьбы они посчитали удобным поднять знамя Маха. Когда в 1928 г. официально учреждался Венский кружок, он назывался «Общество Эрнста Маха». В определенной степени значение этого наименования было риторическим. Методы Венского кружка, особенно логические орудия, отличались от методов, используемых Махом, прежде всего от его психологического редукционизма; таким же образом физикализм 1930-х гг. был далек от нейтрального монизма Маха. Феноменализм был лишь одной из многих изучавшихся в Кружке тем. Воинственность Маха — вот что было воспринято, причем теперь она доходила до требований изгнать метафизику не только из физики, но и отовсюду.

Движущим началом этой воинственной кампании была верификация, понятие, уже запущенное Шликом в период до образования Кружка — в 1918 г., т. е. до того, как Шлик стал позитивистом. По мере вступления в Кружок Карнапа, Витгенштейна и других все больше ресурсов выделялось на выяснение того, как устанавливается научное знание и как оно отличается от форм незнания, от которых следует избавиться. Это направление оказалось золотоносной жилой, полной головоломок, поскольку каждое решение вело к появлению новых трудностей. Эмпирическая верификация завязла в вопросах о природе конечных верифицирующих элементов (*verifiers*) и о статусе самого принципа верификации. Расселовский логицизм давал критерий для отказа от некоторых форм выражения — не просто ложных, но бессмысленных; Шлик и Вайсман сместили свои позиции к признанию осмысленности в качестве демаркационной линии между наукой и ненаукой. Это, в свою очередь, подняло вопрос об осмысленности языка, в котором формулировался сам этот критерий. В конце концов Поппер перенес внутренний конфликт на отрицание верификационистской программы, сохраняя при этом демаркационистский дух, бывший идейным стержнем Венского кружка.

Соперничающие сети обоснования математики  
и происхождение теоремы Гёделя

На 1920-е гг. приходится также пик конфликта по проблемам оснований математики — наиболее активный период манифестов Брауэра, Гильберта и их приверженцев. Наряду с ними оставалась третья (а в действительности старейшая) группа — логицисты в духе Рассела и Фреге, опорным пунктом которых в 1920-е гг. стал Венский кружок. Конфликты между этими группами наложились на конфликты физиков-философов — первых организаторов Кружка, что привело к грандиозным творческим битвам до и после 1930 г.

Линия Фреге — Рассела была представлена Карнапом, приехавшим в Вену в 1926 г., и Витгенштейном, вскоре после этого начавшим дискуссии с Кружком (см. рис. 13.6). У обоих в ранний период карьеры были значимые для их профессионального становления контакты с Фреге: Карнап был его учеником в Йенском университете в 1910-1914 гг., а Витгенштейн приезжал к Фреге в 1911 г. и вновь в 1912 г. за советами относительно выбора своего интеллектуального пути; после этого Фреге постоянно вдохновлял Витгенштейна через переписку в течение Первой мировой войны — во время написания последним *«Трактата»* [Monk, 1990, p. 36, 70, 1 15-157]. Фреге, у которого до этого не было значительных профессиональных последователей, вдруг обрел сразу двоих. На обоих сильное влияние оказал Рассел. Витгенштейн был личным учеником Рассела, благословленным на осуществление логицистской программы. Карнап был вовлечен в действие в 1920 г., когда прочел расселовский программный призыв к созданию движения философов с научной подготовкой и способностью противостоять вводящим в заблуждение литературным методам, причем Карнап воспринял этот призыв — и достаточно естественно для фрегевского протеже — как адресованный лично себе [Coffa, 1991, p. 208]. Он вступил в переписку с Расселом и начал строить основания знания на основе сходного с расселовским совершенного языка, иерархизованного с помощью теории типов. Хотя Витгенштейн уже отошел от теории типов с помощью своих собственных изобретений, в работах Витгенштейна и Карнапа оставалось настолько много общего, что в конце 1920-х гг. Витгенштейн заподозрил Карнапа в том, что тот украл его идеи, и исключил Карнапа из числа тех участников Венского кружка, с которыми встречался лично [Coffa, 1991, p. 405]. Витгенштейн и Карнап — это как бы сводные братья в сети, работавшие над одним и тем же наследием, а потому являвшиеся соперниками в пространстве внимания.

Линия Гильберта представлена в сети Венского кружка несколькими его бывшими учениками, включая профессора математики Ганса Гана, который в самом начале пригласил Шлика в Вену и был главным организатором Кружка [DSB, 1981, vol. 14, p. 88-92, 281-285; Wang, 1987, p. 52-57, 76-88]. Гёдель был протеже Гана; Ган также учил Поппера, вошедшего в периферийный слой Круж-

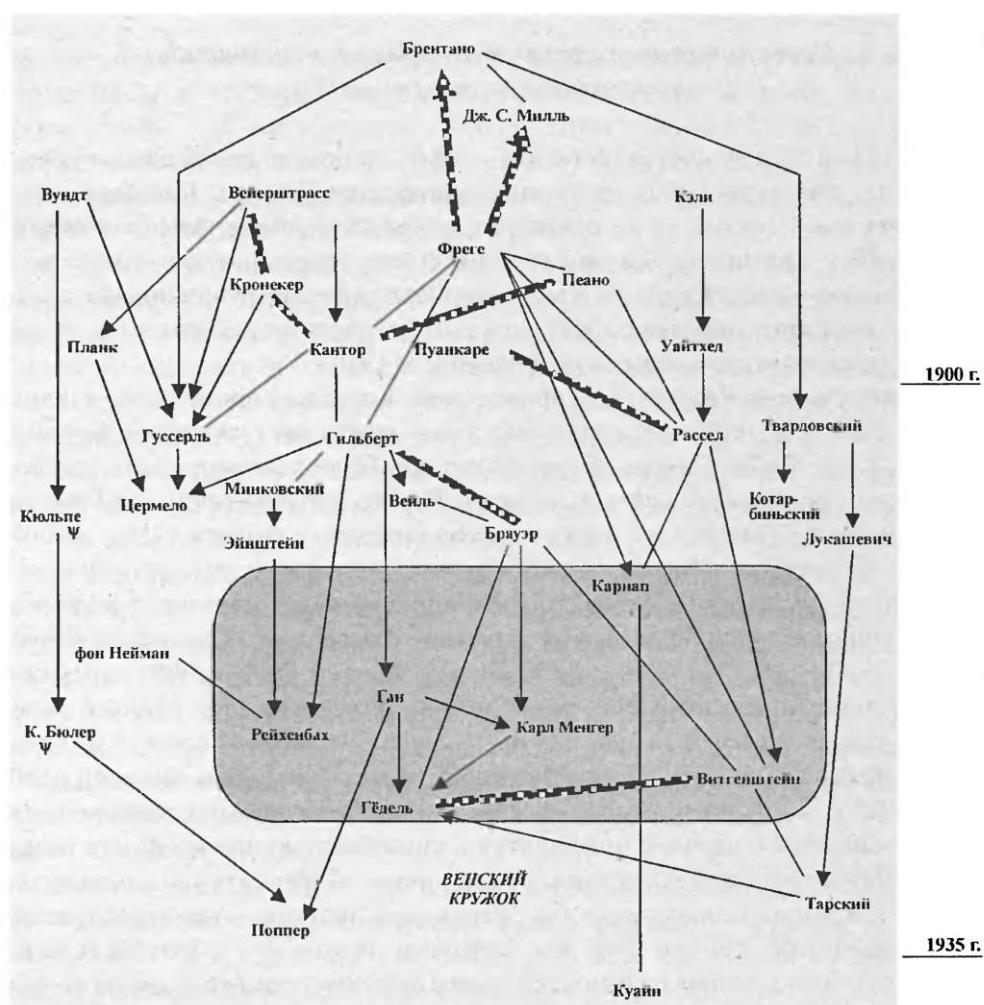


Рис. 13.6. Сеть исследователей математической логики и оснований математики

ка в тот год, когда Гёдель объявил о доказательстве своей знаменитой теоремы. В 1920-х гг. школа Гильберта напряженно трудилась над доказательством непротиворечивости арифметики; одним из наиболее активных в этой работе был фон Нейман — коллега Рейхенбаха в Берлине в 1927-1929 гг., работавший над новой аксиоматизацией, вскоре подхваченной Гёделем. Противостоящий лагерь — брауэровские интуиционисты — расположился в Амстердаме и также сплетался с сетью Венского кружка и его темами. Герман Вейль, учившийся, как и Рейхенбах, в Геттингене вместе с Гильбертом, в 1920-х гг. перешел на сторону лагеря

Брауэра, соединяя интуиционистские и формалистские методы в попытке реконструировать математику на основе интуиционизма. Те же самые математики были в это время весьма активны в вопросах обоснования новой релятивистской физики и квантовой механики, что пересекалось с основными предметами занятий физиков Венского кружка. Еще большее пересечение возникло, когда Карл Менгер — один из любимых учеников Гана — в 1925-1927 гг. отправился учиться у Брауэра, затем вернулся в Вену, вступил в Кружок и особенно сблизился с Гёделем. Когда Брауэра в марте 1928 г. пригласили читать лекции в Венском университете, это до некоторой степени напоминало решающую битву. Витгенштейн внезапно прервал свое долгое интеллектуальное молчание и сразу после лекций Брауэра стал говорить о философии, хотя вначале коллеги Витгенштейна по Венскому кружку должны были его уговаривать послушать эти лекции [Wang, 1987, p. 81; Monk, 1990, p. 249]. Летом того же года Гильберт в знаменитом обращении к Международному конгрессу математиков бросил вызов, предлагая решить четыре основные проблемы, касающиеся непротиворечивости и полноты в математическом анализе, теорий чисел и логики. Гёдель сразу же взял эти проблемы для своей диссертации; к 1930 г. он все их решил.

Конфликтующие философские школы также оказались связанными с битвой по поводу оснований математики. Гуссерль был вдохновлен идеями интуиционистов, особенно когда он в 1920-х гг. стал делать упор на существовании некоего жизненного мира до формализации, внутри которого виделось происхождение геометрии [Heyting, 1983; Coffa, 1991, p. 253-255]. Растущее чувство антагонизма между феноменологами и логическими позитивистами было перекрыто соперничеством между математическими лагерями. Тарский, происходивший, как и Гуссерль, из школы Brentano, взял от Гуссерля иерархию семантических категорий, играющих ту же роль, что и расселовская теория типов, но в более строгой манере обобщения от логики к языкам. Тарский приезжал на математический факультет Венского университета в феврале 1930 г., оказав вдохновляющее влияние на Карнапа.

Еще в большей мере троянским конем был Витгенштейн. Изначально прямой наследник программы Фреге — Рассела, к 1930 г. он явно повернул в направлении, все больше напоминавшем путь математических интуиционистов. Его мощное личное влияние вело к углубляющемуся расколу Кружка. В 1930 г. Гёдель бросил вызов Витгенштейну в сфере философских вопросов: «Как можно отличить допустимо бессмысленные утверждения, составляющие разъяснения высокого порядка у самого Витгенштейна, от бессмысленности метафизики, разрушение которой является нашим главным делом?» [Coffa, 1991, p. 272]. Вскоре и у философов, и у математиков все стало развиваться в новых направлениях. Летом 1930 г. Гёдель, которому еще не было 25 лет, представил Кружку доказательство своей теоремы о том, что любая логическая система, способная порождать арифметику, содержит предложения, не доказуемые в рамках этой системы.

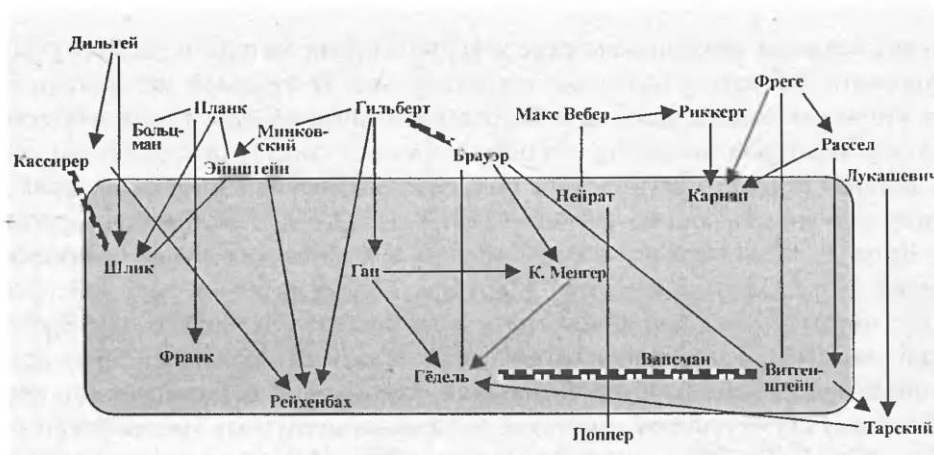


Рис. 13.7. Венский кружок: объединенная сеть

— = личное знакомство      → = связь «учитель — ученик»  
 - - - = конфликтная связь

Творчество Гёделя и позднего Витгенштейна во многом вышло из одной исходной позиции при взаимных разногласиях. Это были столкновения двух пользовавшихся большой поддержкой любимцев группы — младшего и старшего. Наставники Венского кружка из математиков поддерживали Гёделя как блестящего молодого ученика, способного разрешать самые острые и центральные проблемы; благодаря им, его результаты быстро и широко распространялись.

Все новые фейерверки вспыхивали именно в тот период, когда конфликты внутри Кружка стали наиболее интенсивными. В течение следующего года Поппер — периферийный член сети Венского кружка — провозгласил конец верификационного критерия и его замену принципом фальсификации<sup>27</sup>. В то же самое время, когда дебютировал Поппер, Гёдель развеял надежды логицизма Рассела — Карнапа на обеспечение неопровержимого обоснования и тем самым на возможное построение критерия демаркации науки от ненауки. Без сомнения,

<sup>27</sup> В автобиографии Поппер утверждает, что главная идея у него появилась уже в 1919 г. в результате разочарования в марксистской политике и энтузиастических притязаниях фрейдистской и адлеровской фракций психоанализа. Примерно в то же самое время Шлик использовал принцип фальсификации для критики идей неокантианцев; однако ни Шлик, ни Поппер в эти годы не развивали далее данную идею. В 1920-е гг. семейство и личные связи Поппера обусловили его контакты с широким кругом авангардистских политических, музыкальных и обществоведческих движений Вены; из-за этих связей интересы и карьерные мотивы Поппера оставались несфокусированными вплоть до 1930 г., когда он начал сосредоточиваться на развитии философских следствий критерия фальсификации, причем в терминах тех споров, которые как раз в то время раскалывали Венский кружок. Хотя ретроспективно Поппер рисует свой портрет, изображая себя разрушителем логического позитивизма, он стал знаменитым именно благодаря связи с Венским кружком [Popper, 1976. p. 36-38, 78-90, 107].

идеи Поппера получили быстрое и дружеское одобрение от некоторых групп Кружка, поскольку он попал в некую появившуюся брешь. Вскоре Карнап, Нейрат и Витгенштейн объявили об отходе от ранних программ к новым основным направлениям.

Характерная черта творческих кружков состоит в том, что одна инновация вызывает другую; главные творческие идеи должны развиваться в разных направлениях, подчас противоположных (см. рис. 13.7). Доказательство Гёделем теоремы о неполноте стало фундаментальным поражением логицистской программы Фреге — Рассела; при этом доказательство было сформулировано в ядре той самой группы, в которой данной программе следовали в большей мере, чем где-либо еще в мире. Работа Гёделя стала результатом сетевого смещения, составившего сам Венский кружок; это был случай творчества через наложение оппозиций. В области наиболее фундаментальных вопросов, которая и является почвой философии, творчество представляет собой плотно сфокусированный конфликт, пробивающийся, подобно буру, в суть проблем, пока не обнаруживаются глубокие изъяны; вокруг них происходит реконцептуализация. В этом смысле Поппер прозорливо усмотрел в фальсификации нечто центральное для интеллектуальной жизни — возможно, не в подлинной истории научных открытий, но в мире окружавших Поппера философов.

#### *Стимулирующее значение неразрешимых задач*

Метаматематика Гёделя, сосредоточивая в себе конфликты, выросшие в рамках Венского кружка, стала своего рода катализатором для нового этапа творчества. Парадокс Рассела был не концом движения логицизма, но началом славы последнего; теорема Гёделя не потушила пламя, а, наоборот, заставила его гореть еще ярче. Начиная именно с этого момента Витгенштейн, каковы бы ни были его опасения относительно непротиворечивости своего собственного подхода в *«Трактате»*, стал двигаться все больше и больше в направлении открытой публичной оппозиции к своей старой школе, возможно, не в последнюю очередь из-за того, что его главный соперник в Кружке — Карнап — твердо держался логицистского пути.

Теорема Гёделя не выбила из колеи позднейших логицистов, но дала им новое направление для работы. В отличие от неокантианства, программа и движение, возглавляемые Карнапом, не теряли своих позиций в пространстве внимания, а, наоборот, энергично расширяли свое влияние. Новые фундаментальные затруднения не могли победить программу, напротив, они служили зерном для этой мельницы.

В книге Карнапа 1928 г. *«Der Logische Aufbau der Welt»* (*«Логическая конструкция мира»*) все осмысленные (т. е. эмпирически верифицируемые) утверждения строились на основе расселовской иерархии: знаки для индивидуальных

элементов, классы, классы классов, снабженные знаками эмпирических элементов. В методологическом отношении данная система была солипсистской; только мой индивидуальный опыт является основанием. К 1934 г., благодаря стимулирующему влиянию Тарского и Гёделя, Карнап сместил свою позицию к признанию универсальным образом обоснованного языка с безличным синтаксисом; базовыми элементами стали теперь натуральные числа (целые), из которых последовательно строились действительные числа и четырехмерное пространство-время, являющееся множеством всех точек с численно заданными координатами. В данном языке все утверждения эмпирической науки могут быть переведены в нечто вроде «красное появляется в точке  $(x, y, z, t)$ ». Эта игра с переводами на самом деле не шла дальше обрисовки формы дескриптивных утверждений и предполагала как само собой разумеющееся, что существуют или будут выведены математические законы, которые объяснят повторяющиеся паттерны в пространстве-времени; словом, это была философская программа, запущенная в плавание с помощью риторики в пользу унификации науки. В 1940-х гг. Карнап отвечал на критику, постепенно ослабляя жесткость своей системы, вновь вводя в нее понятия высокого порядка, которые он ранее отвергал как бессмысленные и метафизические. К этому времени он разделял язык науки на язык эмпирических наблюдений и теоретический язык, или формальное исчисление для дедуцирования связей [Wedberg, 1984, p. 207-229]. Данный формализм стал, в свою очередь, объектом для критики и подвергся радикальному пересмотру со стороны Куайна и других.

Смещение Карнапа к языку физики отдаляло его от старого феноменализма, поддерживавшегося Шликом, и сближало с позициями соперничавшего лагеря Нейрата. Венский кружок<sup>4</sup> распадался не только на два, но уже на три главных направления: старая программа Шлика, теперь сведенная к направлению, возглавляемому Витгенштейном, — то, что Нейрат называл «правым крылом»; далее, продолжение развития логицизма Карнапом; и «левое крыло», в котором ведущую роль играл сам Нейрат. Витгенштейн все больше склонялся к вдохновляющей идее открытого противостояния логическому позитивизму; оставляя свой прежний логицизм Карнапу, он резко сместил позицию в направлении к Гёделю и даже превзошел его в расширении радикализма соответствующих следствий на область философии. Деятельность, удерживавшая вместе стойких приверженцев Венского кружка, сместилась теперь к спорным вопросам, располагавшимся между программами Карнапа и Нейрата.

Для Нейрата наука может быть достаточно точным образом отграничена от бессмысленных направлений философии с помощью программы унификации науки, ядром которой являются протокольные предложения в духе Карнапа и законы физики в качестве взаимосвязей. После критики со стороны Поппера и Гёделя Нейрат оставил поиск принципа верификации; наука не начинается с абсолютных оснований, но постоянно перестраивается, подобно кораблю, который

ремонтируют уже в открытом море. Даже «предложения наблюдения» подлежат пересмотру и ревизии, а все убеждения опровержимы [Coffa, 1991, p. 363]. После смерти Нейрата в 1945 г. Куайн унаследовал его ячейку в ряду противостояний позднего Венского кружка. Куайн долгое время переписывался с Карнапом, но поскольку репутации создаются путем несогласия, Куайн составил свою Интеллектуальную репутацию>, продвинувшись к следствиям, удивительным для формалистской программы: к бесконечному приспособлению языков для предотвращения фальсификации в частных эмпирических моментах, к невозможности точного перевода с языка на язык и даже к отрицанию различия между эмпирическими и логико-аналитическими предложениями. Из этих пунктов у первых двух появились аналоги в следующем поколении — в теории Куна о консервативных научных парадигмах и их несоизмеримости.

При этом Венскому кружку предстояло оставить для постпозитивистской философии следующего поколения свое позднейшее наследие. Нейрат всегда был движущим организационным началом в Венском кружке; в 1930-х гг. по мере того, как члены Кружка стали эмигрировать под давлением нацистской угрозы, Нейрат перенаправил все их публикации из «*Erkenntnis*» («Познания») в «*Encyclopedia of Unified Science*» («Энциклопедию объединенной науки»). В конце концов, он переместил это издание в Соединенные Штаты, где объединил силы с Чарльзом Моррисом и тем самым — с прагматистской линией Пирса и Мида. Последним значительным действием «Энциклопедии» и организационного ядра Венского кружка было поручение Томасу Куну — историку, ориентированному на физику,<sup>28</sup> — написать книгу «*Структура научных революций*».

Итоги показывают плодотворность жилы головоломок, открытой Венским кружком, даже притом, что каждый пункт его программы фактически был провален. Радикальные следствия, обнаруженные Нейратом и Куайном, могли быть подхвачены и антиформалистами, и антипозитивистами, вот и Куну предстояло стать любимцем марксистов и деконструкционистов. Однако главное внутреннее влияние данного движения относилось скорее к методам философии, чем к ее содержанию. Боевой порядок формальной логики создавался для исследования богатой проблемами жилы; в поколении середины XX в., прежде всего в американских университетах, господствующими стали аналитические техники. Движение логического позитивизма оказалось эффективным в захвате пространства философского внимания благодаря не решениям, но головоломкам, обнаружен-

<sup>28</sup> Первоначальная сеть Куна перекрывается с сетью Куайна: оба они были членами Гарвардского общества молодых аспирантов (Harvard Society of Junior Fellows), карьеры обоих были связаны персонально с Конантом, разрабатывавшим в Гарварде программу истории науки. Работа Куна — это наиболее известный результат соединения двух главных направлений организационного развития: с одной стороны, отделения истории науки в качестве самостоятельной академической дисциплины, с другой стороны, разработки вопросов обоснования науки в русле междисциплинарных потоков идей из математики и физики в философию, что и конституировало Венский кружок.



ным с помощью своих формальных методов. Настоящим открытием Венского кружка стало указание на местоположение глубоких проблем, а головоломки логического формализма явились просто тем, что давало членам Кружка материал для продолжения их работы.

### Анализ обыденного языка как реакция прошиб логического формализма

Школа анализа обыденного языка стала популярной как реакция, направленная против логических формалистов. В этом смысле ее появление было также частью перегруппировки позиций; на местном уровне в Англии падал интерес к идеализму, тогда как новые позиции расширяли свое влияние, чтобы заполнить освободившееся пространство внимания. Первоначально расселовский математический логицизм являлся всего лишь специальной технической ветвью на периферии британской философии. Вплоть до 1920-х гг. наибольший интерес вызывало развитие идеалистических систем. Брэдли (его книга *«Явление и реальность»* появилась в 1893 г.) имел репутацию величайшего из философов своего времени. В Кембридже лидирующую роль играл Мак-Таггарт, разрабатывавший варианты развития гегелевских идей в 1896, 1901 и 1910 гг., причем эта роль лидера сохранилась за ним до 1927 г., когда была издана, уже посмертно, его <философская> система. Мак-Таггарт вместе с другими идеалистами — Уордом и Стоутом — занимал господствующую позицию в сфере преподавания философии для сдающих выпускные экзамены.

Оппозицию составляли разнообразные версии натурализма. Вне академического мира Спенсер вплоть до 1899 г. продолжал расширять свою эволюционистскую систему, и его книги пользовались большим спросом в течение следующего десятилетия; в университетах полем битвы между натуралистическими и спиритуалистическими подходами становилась экспериментальная психология. Развивалась линия утилитаризма, здесь наиболее известными оставались работы Сиджвика из Кембриджа вплоть до его смерти в 1900 г. Однако теперь происходило значительное пересечение между школами — знак последующей перегруппировки. Сиджвик основал Общество исследования психики (Society for Psychic Research); среди его членов были Артур Бальфур, еще один выпускник Тринити-колледжа, и зять Сиджвика. Бальфур использовал скептицизм Юма для подрыва антирелигиозного рационализма и утверждал (в работе 1895 г.), что все убеждения, включая и относящиеся к природе, имеют в основе некую «атмосферу традиционных мнений» («a climate of traditional opinion»). Утилитаристы, считавшиеся когда-то яростными политическими радикалами, сдали свои позиции в интеллектуальном отношении, когда обрели статус высокой респектабельности; Бальфур в 1890-х гг. был лидером консерваторов в палате общин, а в 1902-

1906 г. — премьер-министром. В целом, именно идеализм обладал социальным престижем как утонченный и вполне современный способ примирения с религией.

Первой значительной трещиной в этой структуре пространства внимания стала вышедшая в 1903 г. книга Дж. Э. Мура *«Principia Ethica»*\*. Мур критиковал одновременно все основные школы, по крайней мере в области этической теории. Эволюционистская этика Спенсера, утилитаризм Бентама, Милля и Сиджвика — все попали под обвинение в натуралистической ошибке; идеалистические системы совершили ту же ошибку в своей версии, отождествляя добро с аспектом сверхчувственной реальности. Добро — это неопределимый предикат, поскольку оно является абсолютно простым; здесь Мур приближается к позиции, принятой Расселом в его логике, построенной на основе последних простейших элементов, в противоположность холистической логике идеализма<sup>29</sup>. Мур далее критикует все этические системы с помощью аргумента, согласно которому добро не может быть отождествлено ни с одним объектом, таким как удовольствие или моральный долг (у идеалистов); существует множественность (plurality) хороших объектов, которые вовсе не обязаны иметь между собой что-либо общее. В практическом аспекте этики Мур воспроизводит утилитаристскую тему в том смысле, что о добре или «хорошести» («goodness») конкретных поступков следует судить по их последствиям. Здесь Мур также обращает утилитаристские аргументы против их собственной традиции, делая упор на крайней трудности познания следствий поступков, кроме как по прошествии самого короткого времени. Практические выводы Мура идут вразрез с идеями всех предыдущих мыслителей в области этики, поскольку он не дает предпочтения ни конечным религиозным целям, ни моральной правильности, ни политическому активизму, направленному на достижение наибольшего добра для наибольшего числа людей. Вместо этого Мур рекомендует личный эстетизм, утверждая, что наивысшим добром является непосредственный опыт пылкой дружбы и созерцания прекрасного.

Большая часть ингредиентов концепции Мура имела у его учителей и соотечественников. Уже в 1874 г. Сиджвик модифицировал утилитаристскую этику, признавая, что моральные принципы не могут быть дедуцированы из дескриптивных утверждений. Оставаясь приверженным принципу всеобщей доброжелательности как пути к максимизации счастья, Сиджвик заключал, что мотивация поступать таким образом сильно зависит от нравственной интуиции и убежденности в реальности сверхъестественных санкций. Брэдли еще раньше подчеркивал неточность утилитаристского расчета; и конечно же, в его собственной системе добро, как и все остальное, неопределимо. Мур фактически использует аргументы Сиджвика и Брэдли друг против друга, выпячивая в каждой

\* *«Начала (основания, основоположения) этики»* (лат.), в русском переводе *«Принципы этики»*.

Тем не менее Мур проявил забывчивость относительно восстания Фреге и Рассела против субъектно-предикатной логики; неудивительно, что Витгенштейн презирал его книгу.

позиции ту сторону, которую он собирается опровергнуть: у Сиджвика — это постоянная сосредоточенность на политических и экономических расчетах, у Брэдли — морализм и включение этики в идеалистический Абсолют. Практические выводы Мура также не являются новыми; он просто защищает с помощью более формализованной аргументации эстетизм, провозглашенный в 1880-90-х гг. Патером и Уайльдом, добавив к нему более явное одобрение культа гомосексуальных отношений, ставшего популярным во времена Литтона-Стрэчи\*. Если *«Принципы этики»* и произвели немедленную сенсацию, то не из-за своей оригинальности, а поскольку данная книга символизировала сдвиг в старом строе интеллектуальных противостояний.

В этот период большая часть творческих достижений британской философии во всех ее ответвлениях была сосредоточена в рамках единственной сети с центром в Тринити- и Кингс-колледжах Кембриджского университета (см. выше рис. 13.2). Групповой характер структуры творчества уже знаком нам по другим периодам; в данном случае у нас есть богатая информация, позволяющая исследовать формирование такой группы, а также двигавшую ею динамику эмоциональной энергии.

В поколениях с 1840 по 1920 г. ведущие интеллектуалы были более тесно связаны семейными отношениями, чем фактически в любой иной период истории: существовала целая сеть браков, опосредованно соединявших Рассела, Мура, Кейнса, Вирджинию Вулф и кружок «Блумсбери» с семьями Теккереев, Макколеев, Дарвинов, Мейтлендов, Тревельянов, Бальфуоров и многих других. Все они друг для друга либо кузены, либо зятя, либо шурины, либо племянники, иными словами, составляют отнюдь не просто метафорическое «родство», образованное связями типа «учитель — ученик»<sup>30</sup>.

Данная интеллектуально-родственная сеть эпохи королевы Виктории и короля Эдуарда была основана на движениях сторонников политических и религиозных реформ, в которых участвовали представители верхушки среднего класса и часть высшего класса. Данные движения возникли в тот период, когда государственная церковь была только что упразднена, а университеты вырвались из-под

\* Литтон-Стрэчи (Litton Strachey) — английский критик и эссеист, активный участник эстетского кружка и литературного салона «Блумсбери» (1899-1908 гг.), о котором см. далее в тексте.

См. генеалогические карты в работе: [Levy, 1981, p. 22-25]. См. также: [Bell, 1972, p. xviii-xix]. Этому нельзя сопоставить что-то подобное в каком-либо другом месте или времени. В Германии Брентано вышел из семьи знаменитых писателей, сын Фихте имел определенную репутацию среди теологических идеалистов; но в целом связи между немецкими интеллектуалами имеют чисто академический характер. В Америке Джеймс и Пирс родились в семьях известных интеллектуалов, но вообще в данной интеллектуальной сети было мало родственных связей. Британские философы также обычно не были связаны между собой родством, кроме как в этих нескольких поколениях. В условиях более раннего времени большинство интеллектуалов были либо клириками, связанными обетом безбрачия, либо людьми, получавшими покровительство в аристократических домах и не имевшими возможности жениться; после гумбольдтовской университетской революции профессора стали средним классом специалистов, карьеры которых обуславливали их вхождение в альянсные сети.

клерикального управления и контроля. В обществе с высокой классовой стратификацией такие интеллектуальные отщепенцы (*dissidents*), отошедшие от своего класса, составляли относительно малую группу, сплоченную как социально, так и через сеть браков. В группу входили представители трех главных типов: богатые квакеры (таково происхождение Мура и жены Рассела); евангелисты (игравшие главную роль в идеалистическом движении); а также реформаторское крыло аристократии (в котором самым знаменитым было семейство Расселов). Для многих из этих семей стало традицией посылать сыновей в Кембридж, особенно в Тринити- и Кингс-колледжи, где последующие визиты сестер способствовали перекрестным бракам. Когда число последних превосходило некую критическую массу, внутренняя групповая культура начинала смещаться в новом направлении и утрачивать серьезное отношение к вопросам морали, характерное для исходной политической среды членов данной группы. В рамках этой элиты образовалась своя элита в форме дискуссионного сообщества, известного как «Апостолы», со строгим отбором членов. Перед ними открывались самые блестящие перспективы благодаря помощи бывших членов группы, проводивших конкурсные испытания или преподававших в знаменитых частных школах. Эта группа часто собиралась для состязаний в написании остроумных низвергающих идеалы статей, что сопровождалось ритуалом, обеспечивавшим членам группы сознание собственного превосходства и осведомленность о достижениях предшественников [Levy, 1981]. В этой атмосфере молодые выпускники, такие как Рассел (вошедший в группу в 1892 г.) и Мур (1894 г.), поощрялись на подражание линии, восходящей к Теннисону и включавшей самых знаменитых учителей вплоть до Сиджвика и Мак-Таггарта.

Благодаря публикации своих *«Принципов этики»* Мур стал идиолом для молодых «Апостолов». Именно вследствие их последующего успеха установилась высокая репутация Мура, поскольку в группу входили Литтон-Стрэчи, Джон Мэйнард Кейнс, Леонард Вулф — словом, те мужчины, которые составили образовавшийся вскоре после этого литературный кружок «Блумсбери». Иначе трудно объяснить ту лесть, которой был окружен Мур на протяжении всех последующих лет жизни. Его работа в области этики не была особенно оригинальной, а его более поздняя философия сводилась к негативной реакции, направленной против последующих инноваций. Мур стал сакральным объектом в дюркгеймианском смысле — символом идеального интеллектуала. В структурном отношении у него была отличная ситуация для этой роли: в начале 1900-х гг. он дольше всех из «Апостолов» сохранял творческую активность, славился своей хрупкостью, юношеской миловидностью и стилем спорщика, сочетавшим пылкость, остроумие и даже сексуальные домогательства [Levy, 1981, p. 213]. Мур сохранил этот образ и в средние годы, когда отрастил брюшко; как только он отделился от «Апостолов», его пылкость и аура авангардного блеска увяли, но при этом он оставался символом — излюбленным в данной группе образом ее самой.

В 1920-30-х гг. Мур обратился к защите здравого смысла. Утверждения типа «мое тело было рождено когда-то в прошлом» или «это рука, поднятая перед моим лицом» должны считаться истинными; какие бы изощренные философские альтернативы ни выдвигались с целью опровержения таких утверждений, никакие основания этих альтернатив не являются убедительными, а в целом они менее очевидны, чем суждения языка, соответствующего здравому смыслу. В своей сути позиция, защищаемая Муром, банальна; она претендовала на место в пространстве философского внимания лишь потому, что была изготовлена в противопоставлении другим позициям. Данная позиция дает основание для опровержения как идеализма, в тот момент уже находившегося на последнем издыхании, так и онтологий математической теории множеств Рассела и Карнапа, «Трактата» Витгенштейна и гуссерлианской феноменологии. На попытку создания логически совершенного языка Мур отвечает обращением к обыденному языку. Тем не менее это не стало самоубийством философии, поскольку получило свое продолжение, пусть даже негативного сорта, но с использованием ранее предложенных технических достижений. Рассел показал глубокие проблемы формальных систем, а аргументация Мура против предложений, не соответствующих здравому смыслу, восходила к принципиальному и часто высказываемому Расселом признанию того, что кажущиеся очевидными логические доказательства обычно являются предметом последующей ревизии<sup>31</sup>.

Обыденный язык, как оказалось, содержит свою проблемную жилу, которую следует изучать саму по себе. Единственность Венского кружка подталкивала к развитию таких исследований. Споры в Кружке о природе бессмысленности вели к рассмотрению множественных измерений смысла. Когда в 1936 г. Айер, вернувшийся домой из Вены, объявил, что все утверждения, не подпадающие под критерий верификации, имеют тот же статус, что и выражение «ух!», его порицание этического языка привело всех в ярость и заставляло искать пути к тому, чтобы сделать такие утверждения осмысленными<sup>32</sup>. Сильнейший импульс был дан Витгенштейном, отказавшимся теперь от своей ранней программы построения логически совершенного языка и начавшим изучение невыразимых способов, посредством которых язык не «сказывает», но «показывает». Случилось так, что невыразимое, с точки зрения самосознания философов, действительно могло привести к появлению нового царства языка; и хотя Витгенштейн играл на созвучии между своей поздней лингвистической философией и ранним интересом к

<sup>31</sup> Например, в своем Введении к «Трактату» Витгенштейна Рассел дает следующий комментарий: «Как человек, по собственному долговому опыту знакомый с трудностями логики и с обманчивостью теорий, кажущихся неопровержимыми, я не могу быть уверенным в правоте той или иной теории только на том основании, что я не могу видеть, в чем она ложна» ([Russell, 1922, p. xxii]; русск. пер.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 26).

<sup>32</sup> Доктрина Стивенсона (ученика Куайна) о том, что этические утверждения являются выражениями эмоций, имела сходное воздействие в Соединенных Штатах.

религиозному мистицизму, в этой области вскоре стало действовать более прямое направление академического исследования, связанное с речевыми актами по Остину и иллокутивными (невывразимыми) силами<sup>33</sup>.

### Тернистый путь Витгенштейна

Соблазнительно, как и в случае с Муром, объяснить такой поворот событий уникальностью силы личности Витгенштейна. Мистика и лесть, окружавшие Витгенштейна уже в 1920-х гг. в Вене и раздутые в еще большей мере после его возвращения в Кембридж в 1930-х гг., становятся более понятными, если на них смотреть социологически — как на случай взаимодействия творчества, личности и репутации. Творчество движется борьбой за место в ограниченном числе ячеек пространства внимания, а жизнь Витгенштейна как раз и состояла в движении между двумя главными сетями его времени. В каждом случае он вступал в контакт с лидером, находившимся в тот период в центре внимания: таковы были Рассел в 1912-1914 гг., Шлик в 1927-1932 гг., Мур в Кембридже в 1910-х гг. и вновь с 1929 г. и до самой его смерти в 1951 г. Каждый раз Витгенштейн становился любимцем своего спонсора, в то же время быстро радикализуя существующую позицию таким образом, что перемещал основное внимание к себе самому. Другими словами это можно выразить, сказав, что Витгенштейн наживался на уже сложившейся репутации — Рассела, Венского кружка, движения анализа обыденного языка. Он был, так сказать, вампиром эмоциональной энергии, высасывающим питательные соки из своих спонсоров и направляющим эту энергию во благо собственной позиции.

В подтверждение сказанного можно привести множество примеров [Monk, 1990; Levy, 1981]. Восторг Рассела по поводу того, что он нашел в Витгенштейне ученика, обращался в гнев и депрессию, когда Рассел чувствовал себя вытесненным, ошеломленным просьбами и периодически отвергаемым Витгенштейном в связи с причудами темперамента последнего. То же влияние Витгенштейн оказывал и на Мура, относясь к нему то как к доверенному лицу, то как к врагу, то как к мальчику на посылках. Знаменитые причуды Витгенштейна имели смысл как часть социальной динамики малой, интенсивно сфокусированной группы, постоянно напоминавшей своим членам об их элитном статусе; соперники и

<sup>33</sup> Маутнер, исследовавший философию языка в Вене в годы юности Витгенштейна, иногда считается источником ранних влияний на него или его предшественником. Тем не менее «критика языка» Маутнера не прокладывала путь, которым следовал Витгенштейн: от математической логики в теорию предложений. Случай Маутнера показывает, что время от времени замечались философские отзвуки в языке — как этого и следовало ожидать при растущем осознании роли символических систем, характерном для широкого круга направлений от неокантианцев до Фрейда. Движение за превращение всей философии в изучение обыденного языка было более специфическим и воинственным ходом в рамках философской дисциплины, и именно в этом заключаются его структурные причины.

ревнивы по поводу как своей исключительности, так и близости к фавориту напоминают участников состязаний в популярности и любовных романах в сообществе подростков — своего рода социальном клубе. Фактически это вполне подходящее описание группы «Апостолов», особенно в период гомосексуальных романов между ними (большой частью вполне платонических).

Отношение Витгенштейна к осознанной изысканности данного сообщества показательно как для их позиции, так и для его собственной. В кругу «Апостолов» репутации создавались после первоначального отбора по критерию интеллектуального блеска и бунтарских действий. Мак-Таггарт в конце 1880 гг. захватил лидерство благодаря своей статье *«Violets or Orange Blossom?»*\*, защищавшей гомосексуальную любовь; в 1894 г. Мур достиг новых высот в откровенности своим эссе *«Должны ли мы наслаждаться, ломая наши розы?»*, в котором он поддержал гетеросексуальную напускную стыдливость вкупе с мастурбацией. В 1902 г. Стрэчи занял лидирующую позицию, шокировав всех статьей о дефекации как предельном и совершенном художественном акте, поскольку он выражает единство с Природой [Levy, 1981, р. 103, 144, 231-233]. Когда в 1912 г. в это сообщество был приглашен Витгенштейн, в разгар обвинений в ревности (в адрес Рассела, за его попытки удержать Витгенштейна для себя самого, а более широко — по поводу гомосексуальных связей в данной группе) он вызвал самое сильное потрясение своим немедленным отступлением и покорностью после первой же встречи. Ранее в Вене у Витгенштейна уже был сходный опыт жизни в прямой атмосфере артистической славы, только там чью-либо репутацию человека, способного к настоящей страсти и настоящему поступку, устанавливало самоубийство; на рубеже веков прошла целая череда суицидов, включая самоубийства двух братьев самого Витгенштейна [Johnston, 1972, р. 174-179]. Вынашивание Витгенштейном суицидальных планов в течение первых десятилетий его жизни, какова бы ни была в этом субъективная составляющая, являлось также претензией на статусную принадлежность к данной элите; эта навязчивая идея исчезла после того, как Витгенштейн создал себе независимую интеллектуальную репутацию. На протяжении всей своей жизни Витгенштейн преуспевал в нахождении групп такого сорта и в совершении того или иного бунтарского хода, который выдвинул бы его в центр внимания.

Вскоре после возвращения в Вену Витгенштейн стал играть в свои излюбленные игры, скромно делая себя доступным тем, кто оказывал достаточное почтение, и вычеркивая остальных из круга своего общения [Coffa, 1991, р. 241, 404-405]. Раскол Венского кружка датируется началом посещения его Витгенштейном. В структурном аспекте именно Венский кружок был ответственен за позд-

\* Название статьи построено на игре слов: «Цветут ли фиалки (фиолетовые, лиловые, голубые) или апельсин (оранжевое)?» Кроме того, слово «violets» фразеологически ассоциируется с невинностью, а «orange» — с чем-то использованным, больше не нужным, с «выжатым лимоном».

нейшую философскую позицию Витгенштейна. Поскольку Карнап — этот главный местный соперник Витгенштейна в борьбе за внимание — исследовал проблемное пространство формалистских семантических систем, Витгенштейн принялся демонстрировать невозможность любой такой системы.

Культ личности Витгенштейна является структурным дубликатом тому способу, каким создавалась его репутация и его стиль выражения. Все опубликованное им в течение жизни ограничивалось *«Трактатом»* (вместе со статьей 1929 г., от которой он вскоре отрекся); все остальное знание о его работе шло от устного слова — способа трансляции, осуществляемого теми, у кого был к Витгенштейну привилегированный доступ в качестве поддерживавших его харизму учеников. Стиль изложения Витгенштейна не зажат канонами академических публикаций: безапелляционный, обычно лишенный подкрепляющих аргументов, но с афористическим блеском и литературной отделкой, делавшими его рукописи философским эквивалентом поэзии. Реализовав свои преимущества, Витгенштейн возвел себя на непревзойденный уровень интеллектуальной независимости. Будучи весьма состоятельным и финансово независимым (подобно Расселу и Муру), имея хорошие социальные связи, происходя из семьи, принадлежавшей культурной элите венского высшего класса, он ехал туда, куда хотел, и делал то, что его интересовало; в Англии он с легкостью был принят в круг себе подобных, и столь же легко мог всех их забросить и укрыться в горах Норвегии или в альпийском монастыре<sup>34</sup>. Имевшиеся у Витгенштейна «мандаты принадлежности» к

<sup>34</sup> Витгенштейн был просто студентом-младшекурсником в Кембридже в период своего ученичества у Рассела, ему никогда не присуждалась формальная степень, хотя для профформы при его возвращении в 1929 г. ему дали звание доктора философии (Ph. D.). У Рассела и Мура также были достаточные средства (и высокий социальный статус, особенно у Рассела) для того, чтобы они могли посвятить себя своим интеллектуальным занятиям даже в периоды отсутствия академической поддержки. Витгенштейн делал демонстративные жесты, выражавшие его презрение к материальному богатству, например обходился без мебели в комнатах, которые в 1930-х гг. занимал в колледже, так что его ученикам приходилось приносить с собой стулья. Это было чем-то вроде жертвования достатком ради статуса, к чему способны пресыщенные богачи; придерживаясь более распространенного варианта, Витгенштейн по своему возвращению в Вену в 1914 г. устраивал приемы с участием художественной элиты и дарил ее представителям крупные суммы денег [Monk, 1990, p. 109]. Нечто подобное той же самонадеянной элитарности выражалось в небрежном стиле поведения Рассела. В возрасте 27 лет он мог в споре третировать знаменитого математика Пуанкаре таким образом: «М-р Пуанкаре требует определения... Возможно, он будет шокирован, если я скажу ему, что ни у кого нет права предъявлять такое требование, поскольку все, что фундаментально, необходимым образом не определимо... Поскольку математики почти неизменно пренебрегают определениями и поскольку м-р Пуанкаре, по-видимому, разделяет это пренебрежение, я позволю себе несколько замечаний по данному вопросу» (цит. по: [Coffa, 1991, p. 130]). Полемический стиль Рассела включал насмешки, часто с внутренней интонацией классового самосознания; например, когда Рассел издевался над идеалистической концепцией чувственного опыта как состоящего из частей целого, он предлагал вообразить профессора, зовущего своего слугу для проверки того, что думает по этому поводу «простой человек», и получавшего такой ответ: «Хорошо, сэр, зелень — это для меня наименование сложного факта, факторы которого существенно и взаимно определяют друг друга. А если же Вы, сэр, решите выбрать один фактор из этого комплекса и назвать его зеленью, я не буду оспаривать этот термин, поскольку я знаю свое место, сэр» (цит. по: [Coffa, 1991, p. 96]).



высокому культурному и социальному слою давали ему быстрый доступ куда бы то ни было, тогда как его тон пылкой приверженности — той самой эмоциональной энергии, что делала максимальный вклад в плане борьбы за пространство внимания,— оправдывал его высокомерие и дурные манеры, толкуемые как черты уникального гения. Личность Витгенштейна *была* его сетевой позицией. Он стал тем единственным человеком, который побывал во всех аналитических лагерях; его творческие смещения к новым направлениям философии, происходившие в моменты смены его физического местоположения, выглядели как выражение его крайнего индивидуализма. Он был не сверхчувствительным и эгоцентричным просто на личном уровне; дело в том, что он нашел ячейку разрушителя границ и преобразователя фракций, причем место в ней есть лишь для одного такого человека, который был бы успешен в данном пространстве внимания.

Витгенштейн стал великим, поскольку центры сетей, где он подпитывался, были структурно глубокими и переживали период перегруппировки. Несколько поколений, споривших в рамках математической сети, повысили рефлексивное признание метауровней и творческой роли формальной символизации. Когда эти темы были в достаточной мере обобщены, некоторые математики переместились в философию, вмешиваясь в философские споры и давая начало нескольким ответвлениям философии XX в. Философия анализа обыденного языка была реакцией традиционных философов на вторжение в пределы их основной территории. Эта философия оставалась скорее утонченной, чем банальной, поскольку формалисты присутствовали в качестве неявного фона; напряжение между этими лагерями становилось «аналитическим» проблемным пространством.

### От кризиса оснований математики к феноменологии Гуссерля

Перегруппировка начала 1900-х гг. была повсеместной. Возвращаясь к осмыслению роста феноменологического движения, следует иметь в виду, что его сетевые и тематические истоки на рубеже веков являются во многом теми же, что и у логических позитивистов. Прежняя сеть трансформировалась как целое, и острого конфликта между этими двумя сторонами не возникало до весьма позднего времени, когда пространство внимания стало организовываться вокруг новых линий противостояния. Оба движения выросли из соединения линии ведущих математиков периода кризиса оснований с линией неокантианцев. Ингредиенты отличались тем, что позитивисты добавили сюда третью нить — методологический спор физиков, сосредоточенный вокруг Маха, тогда как феноменологи вместо этого были связаны с новой экспериментальной психологией через направление, в котором лидирующую роль играл Brentano. Это не означает, что данные интеллектуальные ингредиенты в таких новых сочетаниях оставались

неизменными. Феноменология начиналась как острая конфронтация между психологической и антипсихологической позициями. Подобным же образом укорененность феноменологии в математике пропала, когда это движение стало активно противостоять всему научному мировоззрению, причем как раз в то время, когда последнее заявляло о своих наиболее империалистских претензиях. Пути феноменологии и позитивизма в охватывающем философском пространстве — это пути усиления поляризации между крайностями.

Феноменология Гуссерля выскочила на поверхность подобно пробке, толкаемой со всех сторон математико-философскими контраверсами и противоборствами в Германии рубежа веков. Гуссерль начинал в Берлине, в самом сердце математического истеблишмента, будучи учеником Кронекера и ассистентом Вейерштрасса. Диссертация Гуссерля и его первая книга (1889 г.) совмещала позиции его учителей: Кронекер пытался свести всю математику к основанию в виде натуральных чисел, тогда как Вейерштрасс проводил арифметизацию математического анализа. В своей «Философии арифметики» Гуссерль обобщает данную тему и трактует ее с помощью психологистского подхода Brentano — еще одного учителя Гуссерля в период его *Wanderjahre*\* по немецким университетам. Фреге только что опубликовал свою главную работу (1884), устраняющую психологизм из логики; в обзоре литературы он критиковал работу Гуссерля, что привело к началу переписки между ними и переходу Гуссерля в лагерь антипсихологизма Фреге. Когда Гуссерль переехал в Галле, где стал доцентом университета, его коллега Кантор ввел Гуссерля в курс логики Больцано, склонил его к одобрению программы трансфинитных чисел и теории множеств [Tragesser, 1984, p. 6; Mohanty, 1982].

Гуссерль вышел на сцену в самый разгар противоборства относительно оснований математики и был лично знаком с большинством наиболее ярких персонажей этого драматического действия. С 1860-х гг. Вейерштрасс оставался главным ригористом; Кронекер был ведущим критиком видимых нелепостей, возникших из новых аксиоматических и теоретико-множественных методов; он был злейшим врагом Кантора, чувствовавшего опасность для своей карьеры в преследованиях со стороны Кронекера; последний был также оппонентом Вейерштрасса как главного проповедника новых коварных методов. Испытывая давление с разных сторон в этих конфликтных контактах, Гуссерль выстраивал свою собственную позицию в начале 1900-х гг. — в то же время, когда создавались соперничающие программы обоснования математики: выведение Расселом математики из логики в 1903-1910 гг., формалистический проект Гильберта, заявленный в 1904 г., и интуиционизм Брауэра 1907 г. В 1901-1916 гг., когда эта тематика вышла на поверхность, Гуссерль был коллегой Гильберта по Геттингенскому

\* Годы странствий (нем.).

университету<sup>35</sup>. В своих взглядах Гуссерль ушел от радикального конвенционализма Гильберта, задав такое направление, идеи которого были всерьез восприняты интуиционистами в их стремлении оправдать интуицию математической практики как более глубокую, чем искусственные правила логики.

«Логические исследования» Гуссерля, выросшие из логицистского лагеря, расширяли направления поиска надежных оснований за пределы математики. Честолюбивые намерения Гуссерля состояли в обеспечении основаниями всей науки и философии, а также в том, чтобы сделать философию «строгой наукой», согласно названию его статьи 1911 г. Гуссерль представлял собой гибрид математических линий преемственности и школы Brentano. Добавленный им ингредиент являлся доктриной Brentano об интенциональности сознания, но истолкованной в антипсихологистской манере, что уводило от натурализма, отстаиваемого Brentano в противостоянии с идеализмом неокантианства. Brentano пришел к славе вместе с движением за становление психологии как эмпирической исследовательской дисциплины. В своей версии «психологистского империализма» он предлагал выводить законы логики с помощью индукции. Теперь эти идеи прямо столкнулись с движением в области обоснования математики, где логика уже была не архаической дисциплиной, расплывчатой областью в программе обучения философии, но стала ареной самоценного и строгого исследования. Раскол между психологистским и антипсихологистским подходами, представленный в собственной работе Гуссерля, — причем Brentano так и не простил ему перехода во вражеский стан — проявился в философии Гуссерля в форме онтологических уровней: с одной стороны, естественная установка эмпирического «я»; с другой стороны, царство сущностей, открываемое путем вынесения за скобки вопросов о существовании данных объектов. Гуссерль создает новую философскую позицию, инкорпорируя определяющие идеи наличных сетей в содержание своей собственной философии, обращая конфликтующие доктрины в иерархию уровней анализа — своего рода дюркгеймианское отражение социальной структуры в содержании идей.

Гуссерлевское *epoсИё* не является скептическим сомнением Декарта — подготовкой к битве со всем, что дано <сознанию>; *epoсИё* оставляет поверхность феноменологической явленности как начальную точку для <обнаружения> глубокой онтологии. Сущность сознания состоит в интенциональности; объекты прежде всего представляют собой то, на что нацелена интенция, независимо от

<sup>35</sup> Организационные обстоятельства также играли свою роль. Геттингенский университет был главным центром программ объединения математики со времени обобщения Риманом неевклидовых геометрий в 1850-х гг., объединения Клейном геометрии вокруг теории групп и их инвариантов, начатого в 1870-х гг. и с 1886 г. по 1913 г. развившегося в Геттингене в настоящее энциклопедическое движение, а также усилий Гильберта на рубеже XIX-XX вв. по формальному объединению широких областей математики [DSB, 1981, vol.7, p. 396-397; Paukert, 1990]. Гуссерль разработал еще более широкую программу объединения наук на самом общем основании.

того, существуют ли они или нет в чувственном опыте. Гуссерль обращает эту характерную для Brentano доктрину в нечто соответствующее идеям своих друзей — математических логиков: Как и у Frege, у Гуссерля «быть» ничего не добавляет к описываемому объекту, но действует лишь на прагматическом, натуралистическом уровне; как и у Cantor, царство логических объектов является вечным и выходит за пределы обыденного чувственного опыта — трансцендирует его. Геометрия является примером феноменологии как науки о чистых сущностях, изучающей идеальные объекты, более высокого порядка, чем линии, начерченные мелом на доске [Roberts, 1972, p. 192, 195].

Работа Гуссерля совпадала с общим распадом лагеря Brentano (см. рис. 13.8). Мейнонг был «сетевым братом» Гуссерля, будучи также учеником Brentano; в первое десятилетие 1900-х гг. и Гуссерль, и Мейнонг являлись соперниками за центр внимания, разрабатывая проблемы с помощью одного и того же культурного капитала. В случае Мейнонга отличительный ингредиент был получен не в результате гибридизации с математическими линиями преемственности, но благодаря сближению с новым движением психологов. Мейнонг рассматривал философию как естественную науку и в своей собственной лаборатории развивал эмпирическую психологию; его изучение составляющих (или конституэнт) сознания явным образом воспроизводило модели, взятые из химии [Lindenfeld, 1980, p. 115-123, 148-157]. Между 1899 и 1904 гг. Мейнонг разработал ряд различений для решения проблем, возникших в доктрине Brentano об интенциональности и в новой эмпирической психологии. Каков онтологический статус гештальтов восприятия, конфигураций, находящихся как бы над частными качествами, которые именно в рамках таких гештальтов получают свою значимость? Каков онтологический статус отрицательных идей (каковы, например, «отверстие», «бесконечность», «некурящий»)? Дело в том, что на эти идеи также направлена интенция разума, они вызывают чувства, возможно даже более сильные, чем положительно существующие объекты. В каком смысле сознание может быть направлено на *отношение* как на некий объект? (например, на сходство между копией и ее оригиналом; или на высокого порядка отношения между отношениями, которые в недавнем прошлом приводил Брэдли в качестве примера бесконечного регресса, доказывающего непоследовательность самого понятия отношения)? И в каком смысле можно направлять интенцию на воображаемые объекты, если только они не существуют просто в разуме? Дело в том, что возможно проведение различия между Гамлетом и чьей-либо мыслью о Гамлете. Мейнонг решает эти проблемы, различая три вида бытия: существование (Existenz, existence) объектов, поддержание (Bestehung, subsistence) отношений и воображаемых объектов, даже противоречивых, как круглый квадрат, и так-бытие (Sosein, so-being) — характеристику объектов, не зависящих от конкретного существования во времени и пространстве, знаемых a priori и с очевидностью.

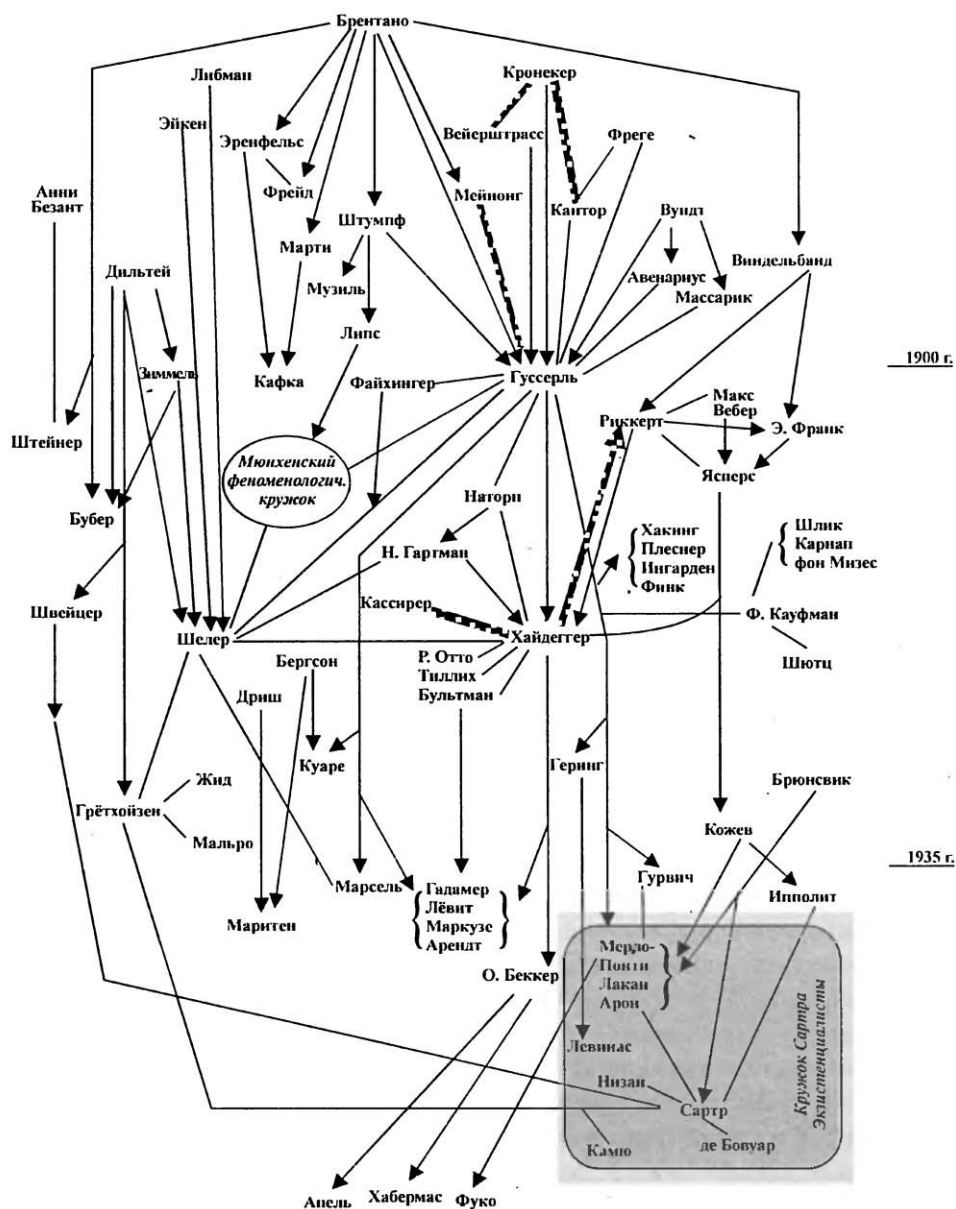


Рис. 13.8. Сеть феноменологов и экзистенциалистов, 1865–1965 гг.

————— = личное знакомство      —————> = связь «учитель — ученик»  
 - - - - - = конфликтная связь      - - - - -> = направление критики  
 i = случайная фигура

Мейнонг предлагает новую науку — *Gegenstandstheorie* (теорию объектов, предметов или тем), более общую, чем метафизику, имеющую дело лишь с бытием, тогда как поддержание и так-бытие являются «безразличными относительно бытия». Математика является наукой о так-бытии, но нуждается в дальнейшем обобщении, поскольку существуют дальнейшие царства так-бытия, не поддающиеся численному анализу, квантификации. Мейнонг выражает идеи, сходные с результатами изучения Гуссерлем областей, выходящих за пределы натуралистических объектов, а в некоторых аспектах он формулирует нечто схожее с гуссерлевскими феноменологией и обобщением математики. Неудивительно, что два этих философа, происходившие из близких мест сети, должны были взирать на идеи друг друга с ревностью и недоверием [Lindenfeld, 1980, p. 244-246]. Однако каждый соединял в своей работе собственный набор ингредиентов. Мейнонг был связан с эмпирической психологией и натурализмом, от которых Гуссерль намеренно дистанцировался. Там, где Мейнонг допускает логические парадоксы (квадратный круг) и квазионтологический статус поддерживаемых объектов, Гуссерль, ищущий, как бывший математик, сущностную дедуктивную истину, считает, что делать это абсурдно. На территории логики Мейнонг оставался последователем линии Brentano, желавшим утвердить приоритет эмпирических склонностей разума мыслить в терминах существительных как ячеек, даже если то, что мы вкладываем в эти ячейки, не является логически связным (когерентным). Гуссерль сместился в этих вопросах к союзу с математическими логиками, уходя от психологического уровня как царства поверхностных ошибок. В течение нескольких лет из них двоих более знаменитым был Мейнонг; после 1910 г. решения Мейнонга были превзойдены и начался взлет феноменологического движения Гуссерля.

В то время как лагерь Фреге, из которого вышел Гуссерль, развивался в направлении логического позитивизма Венского кружка, а Мейнонг расширял царство объектов, Гуссерль менял свои альянсы и двигался к нерелигиозному идеализму. Возникает вопрос о статусе «я» в процессе *epoche*: если сознание чисто интенционально, то каким же образом оно может быть направлено на само себя, притом что оно не объект, но лишь пустой объединитель, или рамка? Гуссерль раскрывает последовательные уровни редукции: эмпирическое «я» психологии, «я», относящееся к *epoche*, и, наконец, безличное трансцендентальное «Я», которое является последней основой для возможности сознания. Эта позиция, развитая около 1913 г. в «Идеях», приближала Гуссерля к неокантианцам; в то время он стал дружен с Риккертом, вместе с которым Гуссерль в 1910 г. основал журнал «Логос», причем Риккерт рекомендовал Гуссерля как своего преемника на место профессора во Фрайбургском университете [Roberts, 1972, p. 159].

Теперь уже росло само феноменологическое движение. Вначале оно включало два круга [Spiegelberg, 1982]. Один из них представлял собой окружение самого Гуссерля в Геттингене в период 1907-1916 гг.; здесь объектно-центри-

рованная феноменология оставалась относительно близкой к идеям Мейнонга. В этом круге находились Генрих Риккерт-младший — сын неокантианского лидера, Куаре — бывший парижский ученик Бергсона, Роман Ингарден, Хельмут Плеснер, позже развивший философскую антропологию и оказавший влияние на немецкую социологию; Вильям Эрнест Хокинг — гарвардский протеже Ройса, Жан Геринг из Эльзаса, ставший лидером страсбургской школы протестантских теологов, повлиявший на проникновение феноменологии во Францию после передачи ей Эльзаса Германией в конце Первой мировой войны. Около 1905 г. в Мюнхене формировался другой кружок, вначале из студентов Теодора Липпса<sup>36</sup>; члены этого кружка устанавливали контакт с Геттингеном, из их состава у Гуссерля набирались ученики, но в конце войны этот кружок распался.

Самой яркой новой звездой, вышедшей из этих сетей, был Макс Шелер. Несколько раньше Шелер уже встречал Гуссерля, когда в 1901 г. оба они контактировали с неокантианцем Файхингером, но главный период творчества начался у Шелера только в 1912 г., вскоре после того, как он попал в мюнхенский кружок последователей Гуссерля, установив при этом контактный мост с Геттингеном. Как и Хайдеггер, которому суждено было стать еще большей звездой, Шелер являлся учеником-ренегатом неокантианского учителя (в данном случае — Либмана, зачинателя движения «Назад к Канту!»); оба восставали против субъективной завесы неокантианских категорий, используя феноменологию как способ проникновения к самим объективным сущностям. Шелер драматическим образом расширил приложение феноменологии к эмоциональному *epoché* и интенциональности эмоциональных актов. Феноменология Шелера заключается прежде всего в приписывании внутренних скрытых мотивов: например, он утверждает, что современная этическая субъективность, воспринимающая ценности как нравственные установки индивидуального разума, является результатом *ressentiment*\* — квазиницшеанского мятежа слабых против тех объективных ценностей, которые они не могут осуществить. Вместе с иерархией ценностей, вершиной которой была церковь, это дало Шелеру репутацию «католического Ницше». И на самом деле здесь имел место сетевой контакт: учителем Шелера был Эйкен, бывший коллега молодого Ницше, в начале 1900-х гг. прославившийся благодаря своему виталистическому спиритуализму. Все трое в этой линии преемственности — Ницше, Эйкен и Шелер — выдвинулись на передний план, успешно сочетая обращение к академической аудитории и к обычной публике [Schnadelbach, 1984, p. 186-188; Gadamer, 1985, p. 29-33; Staude, 1967]. Вскоре Шелер затмил

<sup>36</sup> Липпс являлся бывшим учеником Штумпфа и, таким образом, еще одним «сетевым внуком» (учеником ученика) Brentano, чью психологию действия напоминала позиция Липпса. Последний известен также своей теорией эмпатии как активной проекции «я» на внешние объекты. Его психологическая версия феноменологии была превзойдена еще (более радикальной, заключающей объекты «в скобки» феноменологией Гуссерля.

\* Злопамятство, злоба (фр.).

славу Гуссерля, особенно для широкой публики; именно Шелер, менее техничный в своем анализе, к 1920-м гг. прославил феноменологическое движение. Он первый поехал во Францию, установил контакт с французскими философами, и его труды первыми стали переводить на французский.

Как и у многих других философов, позиция Гуссерля трансформировалась вследствие внутренней борьбы в его собственном движении, когда у него появились ученики. Наиболее напористый из новообращенных — Шелер — стал главенствовать в натуралистическом слое феноменологического анализа; как раз в это время Гуссерль, двигаясь в противоположном направлении, приближался к неокантианским позициям. Когда в 1920-е гг. стало известным возглавляемое им движение сторонников технически утонченной феноменологии, Гуссерль вновь дистанцировался от прежних позиций<sup>37</sup>. Теперь он стал отдавать приоритет «жизненному миру» и разворачиванию времени в истории, принимая при этом роль вечных сущностей. В своих ранних работах Гуссерль охарактеризовал существование — просто эмпирическую, материальную сферу — как то, что есть здесь и сейчас, в пространстве и времени. Пространство восстановимо для идеального царства (через геометрию), а время — нет; время есть locus индивидуации и материи [Roberts, 1972, p. 175]. Идею этого меньшего царства <времени> Гуссерль развивает в своих последующих работах. Пространственно-временная рамка — вот что объединяет бесконечность вещей. В конце концов, Гуссерлю предстоит выразить это через идею «окружения» (setting), или «горизонта», в котором может возникать жизнь — царство трансценденции посреди опыта. Понятия трансцендентного горизонта личного существования и первичности времени стали ключевыми моментами в экзистенциализме Ясперса и Хайдеггера.

### Хайдеггер: католический антимодернизм пересекается с феноменологическим дВиЖением

Теперь, на вершине своей мощи и привлекательности феноменологическая сеть претерпела распад, получивший публичную огласку. Соперничающий центр творческой энергии кристаллизовался вокруг Хайдеггера, чья книга *«Sein und Zeit»* {«Бытие и время», 1927) стала ответвлением от идей Гуссерля среднего периода. Как и во всех других случаях, творческая работа Хайдеггера явилась результатом слияния сетей. Суммирование этого в биографической форме

<sup>37</sup> Гуссерль, хотя и выказывал публично поддержку Шелеру, в частных беседах говорил о его работе как о «золоте дураков» <здесь имеется в виду медный колчедан, внешне сходный с настоящим золотом, но не имеющий никакой ценности>; позже Гуссерль назовет Шелера и Хайдеггера своими «антиподами» [Spiegelberg, 1982, p. 269].



неизбежно приводит к такому представлению данной истории, которое центрировано на самом Хайдеггере, поскольку мы выбрали для анализа его жизнь только ретроспективно — исходя из его последующей славы. Нужно некое переключение гештальта, чтобы выдвинуть на передний план видимое лишь мельком через замочную скважину жизни Хайдеггера и заметить, как это окружение приводит к той самой интеллектуальной трансформации, которая получает наибольшее внимание благодаря трудам Хайдеггера.

Хайдеггер начинает как блестящий молодой студент из семьи крестьян-католиков; несомненно, он был одним из множества юношей, получивших церковное образование. После краткой попытки послушничества у иезуитов Хайдеггер в 1909 г. поступает в местный университет — Фрайбургский — один из немногих в Германии с исключительно католическим факультетом богословия [Guignon, 1993; Ringer, 1969, p. 253; Kisiel, 1993]. В это время шла ожесточенная борьба против модернизма в церкви — кульминация конфликта, восходящего еще к 1860-м гг. За объединением Германии в 1871 г. последовала *Kulturkampf*\* — гумбольдтианская революция <перехода к системе> светского образования, задолго до этого свершившаяся на прусском севере, а теперь принудительно распространяемая на католические земли юга. В те же самые десятилетия объединение Италии, сломившее сопротивление папского государства, и битвы за секуляризацию образования во Франции при Третьей республике заставили папство начать воинственную защиту <религиозной> традиции против науки и светской культуры. Некоторые католические интеллектуалы сопротивлялись этому, в частности Brentano, который в 1873 г. в знак протеста отказался от сана священника. В ответ на возобновляющиеся тенденции обновления в католических школах и университетах папа в 1907-1910 гг. установил ответственность за ересь и потребовал веры в учение о чудесах и прочие элементы религии [Caputo, 1993, p. 271; Sheehan, 1993, p. 73-75]. Хайдеггер входит в данное интеллектуальное пространство как представитель движения против обновления и проводит соответствующие доктрины в своих первых работах, которые публикуются в католических изданиях.

Фрайбургский университет вовлекает Хайдеггера в орбиту других интеллектуальных движений. Благодаря учителям-неокантианцам, его внимание привлекает кризис оснований математики. Однако планируемая им карьера состоит в заведовании кафедрой католической теологии, и, чтобы получить поддержку от церкви, он отказывается от *Habilitationsschrift*\*\* на тему логической сущности числа, что было сходно с занятиями Карнапа, учившегося в те же самые годы (1910-1914) у Фреге, или даже с работой Витгенштейна, начинавшего сотрудни-

\* Культурная борьба, борьба за культуру (нем.).

\*\* Конкурсная работа на замещение преподавательской должности в университете (нем.).

чать с Расселом. Вместо этого Хайдеггер обращается к теме, заимствованной у скотистов начала 1300-х гг., техническая острота идей которых позволяет ему сохранить вид противника обновления при рассмотрении вопросов начала 1900-х гг. Этот культурный капитал Средневековья вполне соответствует современному контексту, поскольку разработан на вершине рефлексивной аргументации старых академических сетей. Схоластикой уже давно пренебрегали в пространстве <интеллектуального> внимания, ее одинаково бранили гуманисты, ученые-естествоиспытатели, протестанты и либералы. Теперь она появляется как спрятанное сокровище, причем как раз в то время, когда потребность в кадрах для современного университета выросла в такой степени, что приходилось приглашать даже идейных противников из католического болота и противоположных течений. Сеть 1300-х гг. оказалась способна удерживать свои позиции в контексте технических разработок 1900 г. У Хайдеггера нет необходимости отказываться от своей заинтересованности в проблемах кризиса оснований математики, и он описывает свою задачу в «*Sein und Zeit*» как анализ проблемы оснований, разделяющей науку так же резко, как разделяется математика формалистов и интуиционистов, как разделяются релятивистская физика, биология и теология [Heidegger, 1927/1953, p. 9-10].

Работы Brentano, наиболее знаменитой и противоречивой фигуры среди новых немецких католиков, неизбежно должны были стать частью чтения юного католика-интеллектуала; для противника обновления психология позднего Brentano была бы подозрительной, но ранняя работа Brentano «*О некоторых смыслах бытия у Аристотеля*» (1862) считалась безопасной, причем текст ее попал к Хайдеггеру еще во время его учебы в школе. В этой работе Brentano возвращал в игру культурный капитал средневековой схоластики, помещая его в контекст современного спора, начатого учителем Brentano Тренделенбургом вместе с поздними гегельянскими историками и кантианцами. В свое время Аквинат и Дунс Скот поднимали вопрос об однозначности бытия, а Brentano разработал эту проблему, используя арсенал тогдашней учености в области анализа текстов. Аристотель понимал бытие в нескольких смыслах: как случайное свойство (выражаемое связкой — *copula*), как истинное, как возможное бытие *versus* действительное бытие, как бытие в категориях (количество, качество, отношение и т. д.). Brentano считал, что данные категории, как наиболее общие предикаты первой субстанции, являются высшими родами бытия [Brentano, 1862/1975, p. 66-68]. Хайдеггер настроен критически к решению Brentano, но вопрос остается и в конечном счете вновь поднимается Хайдеггером, когда он формулирует свой собственный философский проект. Проблема смысла бытия, в полной мере поднятая Дунсом Скотом и, согласно Хайдеггеру, с тех пор забытая, состоит в описании такого бытия, которое является внутренней основой и Бога, и творения. По Хайдеггеру, данный вопрос вновь восстанавливает интерес к бытию, характерный для досократиков, и входит в число наиболее глубоких современных

вопросов: проблема реальности высших математических абстракций и невозможной «золотой горы» или квадратного круга, реальности, находившей место в интенциональности сознания по Мейнонгу и тревожившей Рассела в начале 1900-х гг.<sup>38</sup>

Нет сомнения, что другие католические студенты на периферии немецкой философии также располагали в качестве доступного культурного капитала идеями Брентано и Скота, но без какого-либо реального шанса поместить их в центр интеллектуального внимания. Собственная работа Хайдеггера не была чем-то исключительным вплоть до 1916 г., когда произошли два события: во-первых, его обходят <в плане академической карьеры> и не дают заведовать кафедрой католической теологии, во-вторых, он встречает Гуссерля, только что приехавшего во Фрайбург. Хайдеггер переходит из католицизма в новые движения протестантской теологии. Гуссерль со своим еврейским происхождением, теперь называющий себя «свободным христианином», с подозрением относится к католическим догматам и принимает Хайдеггера только после уверений последнего в своей приверженности новым убеждениям. Хайдеггер становится ассистентом и любимым учеником Гуссерля. Хайдеггер знал ранние работы Гуссерля, но только относящиеся к логике и математике, которые уже перестали интересовать Хайдеггера; и именно личный контакт дает толчок его эмоциональной энергии и приводит к усердной работе с использованием <философских> орудий Гуссерля. К началу 1920-х гг., не опубликовав ничего нового, Хайдеггер обретает неофициальную репутацию наиболее страстного и оригинального мыслителя в группе Гуссерля [Gadamer, 1985, p. 15, 46-48; Dostal, 1993, p. 150-151]. Теперь в некоторых кругах идеям феноменологического движения следуют с фанатизмом, сходным со следованием<sup>1</sup> марксизму или Стефану Георге\*. Гуссерль в программном заявлении разделил философию на частные онтологии (материальная природа, одушевленная жизнь, личности), которые следовало разрабатывать с помощью феноменологического метода. Хайдеггер взял на себя частную онтологию исторических наук. Этой работой и стала «*Sein und Zeit*», в конечном счете опубликованная в гуссерлевском ежегоднике, основанном в 1920 г. для собирания и представления результатов этих феноменологических исследований.

<sup>38</sup> Хайдеггер чересчур драматизировал степень забвения этого вопроса со времен Дунса Скота. Фактически, вопрос о бытии стал горячей темой обсуждения среди собственных сетевых предшественников Хайдеггера. Таковы были Гуссерль, «заклучавший в скобки» вопрос о бытии в целях изучения сущностей, и Мейнонг, умноживший виды бытия. Хайдеггер принял противоположное направление по отношению к сопернику своего учителя, занявшись поиском однозначного смысла бытия, лежащего в основе всех разнообразий.

\* Стефан Георге (1868-1933) — немецкий поэт эстетского, декадентского направления с идеями высокого строя жизни, тайного знания, силы, превознесения вождя и утопического государства.

Социальная ситуация Хайдеггера делала его чем-то большим, чем просто учеником в области феноменологии. Его уникальная траектория человека, отклонившегося от пути католического теолога, стала еще отчетливее, когда он переехал в Марбург, в университете которого занял место *Extraordinarily* (внештатного профессора, 1923-1928 гг.). Марбургский университет был крупнейшим центром неокантианства, к последнему лидеру которого — Наторпу — Хайдеггер испытывал огромное почтение. К Риккерт — своему собственному учителю-неокантианцу во Фрайбурге — Хайдеггер относился с пренебрежением; эпистемологические и ценностные концепции неокантианства являли собой пример обескровленной философии, которую Хайдеггер расценивал как забвение онтологии бытия. Однако стареющий Наторп отвернулся от либеральной этизации религии, возобладавшей благодаря Когену и представителям ранней марбургской школы; теперь Наторп взялся за проблему индивидуальности Бога и конкретного земного бытия. Неокантианство умирало, в то время как центр внимания смещался в самые разные области. Николай Гартман — последняя звезда неокантианской линии — был соперником Хайдеггера среди молодых преподавателей в Марбургском университете, и он также склонялся к подчинению эпистемологии и утверждению главенства онтологии; даже кантианская критика предполагает некую метафизику, а к вещи в себе можно подойти, используя орудия, заимствованные из гуссерлевской феноменологии. Гартман иначе сочетал интеллектуальные составляющие, во многом пересекавшиеся с хайдеггеровскими; однако Гартман в большей мере оставался традиционным неокантианцем, а результатом сходства их позиций стало то, что более яркая оригинальность Хайдеггера в конечном счете отодвинула Гартмана в тень [Gadamer, 1985, p. 23-26; Schadelbach, 1984, p. 209-216].

Шелер, в 1920-х гг. заведовавший кафедрой в Кельнском университете время от времени приезжавший в Марбург, смешивал культурные капиталы в манере, сходной с хайдеггеровской, но в противоположном направлении; примерно в 1910 г. став последователем гуссерлианской феноменологии, он в конце войны перешел в католичество. В 1919 г. религиозный поворот Шелера проявился в его притязаниях на раскрытие объективной иерархии ценностей: на низшем уровне — утилитарное поле удовольствий, на следующем — витальные ценности здоровья и социального благополучия; выше — духовные ценности справедливости, красоты и истины; на самой вершине — духовные ценности, воплощенные в религии. В поступках низшие ценности должны быть приносимы в жертву ради высших. После 1924 г. Шелер вновь сменил убеждения, отказавшись от католического личного Бога в пользу некоего виталистического пантеизма. Хайдеггер, сочувственно относившийся к неустанным поискам Шелера вплоть до смерти последнего в 1928 г., двигался сходным путем переработки теологии в некоторую деперсонализированную <без абсолютного верховенства личного Бога> форму. Вновь мы находим то же самое у Ясперса: технические заимствования из

феноменологии около 1913 г., в данном случае — для психиатрического описания патологических состояний; преподавание в цитадели неокантианства (1 ендельбергский университет), а в 1920-х гг. — движение к тому, что позже стало называться экзистенциализмом (в Германии — *Existenzphilosophie*). Главные работы Ясперса, появившиеся в 1931-1932 гг. и следовавшие по пятам растущей славы Хайдеггера, сохраняют традиционные христианские темы Бога, свободы и бессмертия, но не как предъявляемые истины, а как экзистенциальные вопросы и проблемы выбора за пределами научного разума.

Марбург в это время был центром контраверз и противоборств в области протестантской теологии. По традиции Марбургский университет был лидером либеральной исторической школы; из этого лагеря вышел Бультман — профессор теологии в Марбурге с 1921 г., ставший близким другом Хайдеггера<sup>40</sup>. В 1924 г. в Марбург приезжал также Пауль Тиллих — лидер христианско-социалистического движения в период послевоенных волнений, причем Тиллих как раз в это время начинал смещаться в сторону экзистенциализма. Главным двигателем развития протестантской теологии был Карл Барт, профессор Геттингенского университета с 1921 г.; в 1919 г. именно Барт, дал начало неоортодоксальному учению, отвергавшему либеральную теологию его юности как ряд ошибочных шагов, ведущих к секуляризму. Так, Шлейермахер субъективизировал путь к Богу, представив это движение как поиск человеком Бога внутри самого себя. Начиная с Канта, Бога суживали, ограничивая сферой этических и социальных проблем. Историческая и текстологическая ученость была другим ложным путем: вовсе не человек ищет Бога, но Бог ищет человека; истинная религиозность состоит в том, чтобы раскрыть себя для принятия откровения. Бультман, как ведущий толкователь Нового Завета, вступил в переписку и противоборство с Бартом в поисках пути примирения между текстологической ученостью и оживлением христианства. Перед лицом научной критики свидетельства о жизни и воскресении Иисуса не могут быть приняты в качестве исторических; однако это послание должно быть не просто воспринимаяемо в чисто нравственном плане —

<sup>39</sup> С точки зрения Гуссерля, это было просто натуралистическим использованием феноменологии, которое он тем не менее поддерживал при встрече с Ясперсом в 1913 г. В тот момент Гуссерль все еще искал союзников [Natanson, 1973, p. 160]. Для развития идей Ясперса ключевым стал его контакт с Эрихом Франком — учеником Риккерта и Виндельбанда, открывшим в 1914 г. фактически неизвестного тогда Кьеркегора и поделившимся своим энтузиазмом с Ясперсом. В 1919 г. книга Франка «*Wissen, Wollen, Glauben*» («Знать, желать, верить») вместе с работой «*Psychologie der Weltanschauungen*» («Психология мировоззрения») Ясперса положили начало немецкому экзистенциализму [EP, 1967, vol. 3, p. 218-219]. К 1923 г. Хайдеггер уже был лично знаком с Ясперсом.

<sup>40</sup> В соответствии с типичной моделью творческих групп, личные отношения между членами группы сформировались до того, как каждый из них создал свой творческий труд, сделавший его знаменитым. В тот же самый период сформировалось поколение молодых ученых, которым предстояло стать знаменитыми представителями немецкой мысли: таковы ассистенты Хайдеггера Гадамер, Лёвит и Маркузе. Ассистент Гуссерля Оскар Беккер образует промежуточное звено, будучи учителем Апеля и Хабермаса [Gadamer, 1985, p. 141, 171].

этизировано, но должно быть осмыслено как выражение универсального религиозного опыта, чувство страха и трепета, ощущение себя в этом мире пришельцем, странником, открытым чему-то вне мира сего.

Хайдеггер двигался тем же путем; в качестве реакции против своего начального пункта — католической схоластики — он перевернул прочные онтологические представления о Боге как высшем и изначальном Бытии, при этом превращая свой теологический капитал в некий ряд вопросов. Используя феноменологический язык, Хайдеггер разработал универсальную онтологию человеческого существования, лежащую глубже как греческой, так и христианской мысли: главными реальностями являются не бессмертие, но бытие-к-смерти, не спасение, но страх, забота и решение, не грех, но совершенно случайный факт заброшенности в существование в мире, причем в конкретное время и конкретное место. Эти темы возникали и у Бульмана, и у Ясперса, и у Тиллиха, и у других; после того как Хайдеггер в наиболее общей форме выразил их в *«Sein und Zeit»*, они стали в более откровенном виде защищаться в осознанно экзистенциалистском богословии, достигшем своей вершины в 1950-х гг.

Почему это движение выросло и распространилось столь широко именно тогда? Говорить о развенчании иллюзий буржуазной культуры после Первой мировой войны не особенно корректно, поскольку этого развенчания иллюзий не было ни в сферах культурной жизни (этого точно не было в популярной культуре кино и джаза, появившейся как раз в то время), ни во многих направлениях философии, например в логическом позитивизме. Определенное рассеивание иллюзий произошло относительно либеральной теологии, вот о чем здесь следует говорить. Но это также не было результатом войны, поскольку проявления данного процесса наблюдались уже в первом десятилетии XX в., наряду с другими явлениями, такими как взлет философии жизни в Германии и Франции. В течение 1910-1914 гг. в Германии были опубликованы переводы книг Кьеркегора и Достоевского, что впервые обеспечило им широкую славу, а также вышло полное издание опубликованной посмертно книги Ницше *«Воля к власти»*. Богословские ответы датского антиидеалиста 1840-х гг., а также русского противника обновлений и славянофила 1860-70-х гг. были быстро включены в состав концептуального вооружения нового поколения философов и теологов 1920-х гг. Это могло произойти только при наличии мотивов для такого восприятия. Данное движение протестовало против приспособления религии к секуляризму, против превращения религии просто в универсальную этику или социальную проповедь, против рационализации таинственности личного Бога и превращения Его в абстрактный Дух. В целом, это было движение, которое вновь утверждало эмоциональную преданность и воплощенность веры в конкретных религиозных традициях перед лицом толерантной универсализации, пересекавшей конфессиональные границы посредством сведения религиозного содержания к бесцветному общему знаменателю.

Рассмотренные в этой перспективе, консервативные и неотрадиционалистские движения в богословии, появившиеся около 1910 г., представляют собой еще один оборот весьма широко распространенного цикла приспособления и возрождения религии. Это не следует объяснять с теологическим пафосом ни как предвосхищение нацизма, ни как падение либерального секуляризма «раз и навсегда». Специалисты в области социологии религии, выявляя данный цикл для весьма широкого круга явлений как в Соединенных Штатах, так и в истории европейской церкви, раскрыли целый ряд его механизмов [Stark and Bainbridge, 1987]. Движения за секуляризацию, терпимость и свободу убеждений вызывают энтузиазм, проявляющийся как мятеж против установленного господства церквей, в особенности правящих при помощи государственной монополии. Но по мере того, как секуляризация развивается и религия становится все более личным делом, либерально настроенные церкви и обосновывающие их деятельность интеллектуалы утрачивают способность адекватно действовать в сфере специфически религиозного предложения. С одной стороны, чтобы удовлетворить этот проявившийся спрос на эмоции религиозного характера, выходят на поверхность новые религии и псевдорелигиозные культы. Круг Стефана Георге, антропософия Штейнера, оккультизм и многие другие движения поздней вильгельмовской и веймарской Германии являются аналогами культовых движений любого иного периода изменчивого религиозного рынка, например как это было в Соединенных Штатах и в 1920-х, и в 1960-70-х гг. С другой стороны, некоторые интеллектуалы старых церквей, осознавая спад влияния своих организаций, искали возможности оживить их в рамках неоконсервативного течения. Такие религиозные движения могут составлять альянсы с внешними, даже чисто политическими движениями консервативного толка, но не следует видеть в их динамике лишь политическое содержание. Протестантизм Барта, Бульмана и Тиллиха, а также родственного им экзистенциализма Хайдеггера и Ясперса, не были ни в коем случае просто окраинным завихрением фашизма, хотя у них и были пересечения с последним. Гораздо чаще религиозное движение сохраняло свою собственную позицию, противостоя посягательствам политического тоталитаризма<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> В 1960-х и вновь в 1980-х гг. шли споры по поводу участия Хайдеггера в начале 1930-х гг. в нацистском движении [Bourdieu, 1975/1991; Farias, 1987]. Ничто не дает убедительных свидетельств тому, что политическая позиция Хайдеггера определяла его философию. Анализ Бурдьё наиболее социологичен и основывается на положении о том, что интеллектуальное пространство однородно (homologous) окружающему социальному и политическому пространству. Тем самым Хайдеггеру не обязательно было сознавать, что он выражал в специфических для философии понятиях ту же позицию обиженного провинциального среднего класса, который обеспечил подъем нацизма на политическом поприще. Однако на самом деле интеллектуальное пространство не однородно социальному и политическому миру; оно управляется борьбой за внимание, подчиняясь закону малых чисел с его пределом в полудюжину эффективных фракций и структурными давлениями в отношении оппозиций и перегруппировок; при этом социальный и политический миры не действуют в соответствии с таким типом борьбы за пространство внимания и не обязательно имеют то же число фракций и оп-

## Разделение феноменологического дВшкения

Книга «*Sein und Zeit*» была работой, создавшей репутацию Хайдеггеру, а также великим трудом немецкой экзистенциальной феноменологии, поскольку в абстрактной и общей форме в ней синтезировались ключевые интеллектуальные ресурсы соответствующих сетей. Даже в предложении разрушить историю западной философии эта история реконструируется в книге вокруг центрального вопроса, привлекающего внимание к такой общей метафизической теме, которая только и может быть поднята. Поиск однозначной онтологии бытия согласуется с религиозным понятием Бога, но все же это вполне философский вопрос, причем в собственно философской области; именно потому, что Хайдеггер разрабатывает свою философскую конструкцию, теология получает некий новый ресурс. Традиция Дунса Скота не возродилась, но трансформировалась. Феноменология была унесена в такую даль, что для нее стало естественным не расширение, а появление соперничающей позиции. Неокантианство умирает, и его замещает позиция, отвергающая эпистемологические вопросы со сосредоточенностью на субъекте, противопоставленном миру, пропущенному через разум, позиция, ставящая на место этих вопросов бытие — *Dasein* (здесь-бытие), исконной природой которого является существование-в-мире. То же тематическое смещение происходит и в других областях. Существуют ли факты и как они существуют — это уже больше не проблема, проблемой отныне является онтология отношения к грубой фактуальности существования как присутствия. *Dasein* имеет доступ к бытию, но теперь выступает на первый план смысл бытия, в особенности вопрос об однозначном бытии, лежащем в основе всех его модусов. Философия, живущая этими проблемами, получает новое направление.

В техническом плане Хайдеггер продолжал проект Гуссерля. Последний долгое время занимался феноменологией времени, хотя в его ранних работах это оставалось не более чем побочной темой. В 1920-х гг., Гуссерль, подобно Хайдеггеру, все больше сосредоточивался на проблеме времени как имеющей,

позиций. Бурдьё полагает также наличие однородности (гомологичности) между фракциями в философии и структурой отношений на промежуточном уровне, составляющем в целом академическое пространство университетов. Тем не менее избыток кандидатов на занятие академических позиций после 1900 г. и громадный приток студентов в 1920-х гг. [Bourdieu, 1975/1991, p. 123, цит. по: Ringer, 1969] не являются уникальными явлениями в истории современного образования и не объясняют круг противостоящих позиций в философии этого времени. Сходный избыток существовал в 1830-40-х гг., но результатом этого был не антимодернистский консерватизм, а радикализм младогегельянцев [Toews, 1980, p. 213-216; 1993, p. 389-392; McClelland, 1980]. Внешние созвучия с философией Хайдеггера не были специфичны (тем более) для нацистов; наибольшей популярностью эта философия пользовалась среди протестантских и католических теологов, также среди французских экзистенциалистов с антинацистскими установками, а самую большую славу она получила во Франции в первые же годы после освобождения от нацизма. Попытки дискредитировать Хайдеггера посредством указания на нацистский период в его биографии являются частью интеллектуальных маневров позднейшего периода.



вообще говоря, центральное значение для бытия объектов. Гуссерлевское феноменологическое «сейчас» имеет «сохраняющий» («retentive») и «перспективный» («protentive») аспекты, причем не просто на натуралистическом психологическом уровне памяти и ожидания, но на более глубоком онтологическом уровне. В версии Хайдеггера бытие вообще является историческим, установленным в своем прошлом и в своей направленности на будущее. Хайдеггер бился, впрочем без убедительного успеха, над выработкой отношений во времени в целом, в естественном времени пространственного мира и в историческом времени человеческого сознания<sup>42</sup>. Хайдеггер ухватился за догадку о том, что человеческое *Dasein*, проявляющее себя как временное,— это ключ к пониманию бытия вообще как временного. В конце концов, Хайдеггер также увяз в трудностях прорыва из <индивидуальной> человеческой сферы в более общую.

Два этих философа различаются в нескольких ключевых моментах. Для Гуссерля субъективность остается предпочтительной точкой отсчета. Хайдеггер же хочет порвать с любыми остатками идеалистической традиции; чтобы утвердить первичность духовного субъекта, он ослабляет религиозную напряженность и фактически трактует спасение как происходящее -автоматически. Неоортодоксальные богословы ранее уже восставали против этой упрощенной формы религии, а Хайдеггер обостряет различие позиций с помощью онтологических оснований. *Dasein* есть бытие-в-мире, и скорее смертность, чем бессмертие, является здесь центральным моментом; мучительно неизвестно, может ли вообще существовать духовная трансценденция. Таким образом Хайдеггер отбрасывает феноменологическое *epoche*, которое через «заклучение в скобки» реальности мира оставляет без внимания данную фундаментальную черту *Dasein*<sup>3</sup>. В 1920-х гг. Гуссерль продвигался к тому, чтобы описывать временность как нечто центральное для феноменологии; Хайдеггер существенно превзошел своего учителя в драматизации значимости этого хода, подчеркивая, что отношение *Dasein* ко временности может быть подлинным или неподлинным, отсекающим себя от своей глубочайшей реальности через уклонение от собственного будущего — смерти. Большая часть хайдеггеровского феноменологического анализа социального мира напоминает результаты других последователей Гуссерля; и Хайдеггер,

<sup>42</sup> Гуссерль следовал Канту в рассмотрении времени как основополагающей части опыта, поскольку весь опыт имеет временной, а не пространственный характер. Для Канта все категории являются конфигурациями времени: субстанция есть постоянство во времени, причинность есть законосообразная последовательность во времени и т. д. Но в этом кантовском подходе само бытие не имеет временного характера — не является темпоральным. Гуссерль постоянно менял свои взгляды: либо время происходит из дотемпорального «я», либо наоборот, либо же на самом деле субъективность и темпоральность тождественны [Dostal, 1993, p. 147-149].

<sup>43</sup> Существует еще одна причина тому, что Хайдеггер занимает противоположную позицию по отношению к Гуссерлю. Гуссерль отождествлял бытие с натуралистическим уровнем, отличая бытие от сущностей, вскрываемых посредством «заклучения в скобки». Бытие Хайдеггера однозначно и перекрывает все уровни; таким образом, Хайдеггер устраняет «заклучение в скобки».

и Шюц видят обыденный мир составленным из рутинных явлений, принимаемых как нечто само собой разумеющееся. В книге Шюца «Феноменология социального мира» (1932) ведется вполне тонкий технический анализ, дополняющий социальное *verstehen*\* Макса Вебера, понимаемое как основание экономического действия. Для Хайдеггера это становится целью проповеди, подобно тому, как средневековый монах напоминал людям, жившим в миру, о необходимости размышлять над своей смертностью<sup>44</sup>.

Онтологический проект Хайдеггера окончился неудачей. Он так никогда и не продемонстрировал однозначности бытия. В 1962 г. он объявил, что выявление этой однозначности увязло в проблеме соединения *Dasein* с наличием пространственного мира [Dostal, 1993, p. 160]: Вторая часть книги «*Sein und Zeit*», в которой предполагалось реконструировать исторический путь западной онтологии, оказавшийся ложным, осталась неоконченной из-за неспособности Хайдеггера завершить последний раздел первой части книги, в котором нужно было перейти от временности *Dasein* к временности бытия вообще. В своих поздних работах Хайдеггер уходит от *Dasein* и, будучи настроен все более жестко по отношению к христианству, прямо рассматривает способ, которым Бытие «говорит с нами». Его поиск смысла бытия в истории принимает вид искания новой эсхатологии, возможности нового появления Бога в мире<sup>45</sup>. Даже своей неудачей онтологический проект Хайдеггера составил некий новый центр внимания и набор проблем для интеллектуального мира. Его анализ *Dasein*, предпринятый в качестве пути к общему вопросу бытия, стал определяющим пунктом для нарождавшегося движения экзистенциалистски ориентированных теологии и психологии.

\* Понимать, уметь (нем.).

<sup>44</sup> Промежуточным звеном между Шюцем и Гуссерлем был Феликс Кауфман из Вены, реализации интересов которого в математике, физике и экономике благоприятствовала периферия Венского кружка. Кауфман посещал Гуссерля начиная с 1922 г., а в 1932 г. представил ему Шюца. Последний, будучи экономистом, использовал феноменологический метод для прояснения споров по поводу оснований социальных наук, а особенно категорий Макса Вебера *verstehen* и рационального действия. Последователи Шюца, как и все позднейшие феноменологи, стали известны в качестве ярых противников логических позитивистов. Что характерно для роста интеллектуальных движений, противостоящие течения склонны отделяться от общего центра: в данной сети Шюц лишь двумя связями отделен от Шлика, Карнапа и фон Мизеса. Гарольд Гарфинкель — ученик Шюца в Новой школе социальных исследований (New School for Social Research) в Нью-Йорке начала 1950-х гг. — продолжал развивать социологическую исследовательскую программу этнометодологии, изобретая методы разрушения «само-собой-разумеющегося» повседневной жизни; эти методы являются чем-то вроде экспериментальных эквивалентов феноменологического *epoché*. В течение 1960-70-х гг. движение Гарфинкеля восстановило в американской социологии некоторые черты хайдеггеровского учения, подчеркивая нравственное звучание разоблачения сконструированной природы социального мира и пессимистически признавая при этом неизбежность таких конструкций.

<sup>45</sup> Именно в этот период жизни Хайдеггер получил философское основание для приветствия прихода нацистов к власти в 1933 г. (помимо каких-либо моментов приспособления и примыкания к победившей партии).

В конце XX в. историзирование Хайдеггера, очищенное от онтологии и эсхатологических обертонов, вошло в состав любимых текстов постмодернистов. Хайдеггер также дал дорогу еще одной грандиозной попытке продвинуться в центральную область онтологии; в руках Сартра неспособность найти бытие как таковое оказалось главным моментом системы, в которой бытие характеризуется своей негативностью, отсутствием у него оснований.

Феноменология Гуссерля, как и всякое успешное движение, разделяется на противоборствующие течения. В некотором смысле подобно Канту в его преклонных годах, Гуссерль, с одной стороны, был вознесен тем движением, которое породил, с другой стороны, его приводили в смятение направления, по которым оно развивалось. Гуссерль рассматривал свой собственный ранний формализм, свой поиск строгих научных оснований, как нечто типичное для патологического сознания, возникшего в рамках истории Нового времени. Он заявлял, что феноменология должна развиваться через «растворение предпосылки объективности» [Roberts, 1972, p. 209]; теперь он стал врагом сциентизма, в котором усматривал характерную печать своего времени, тем более что сциентизм становился знаменитым благодаря манифестам Венского кружка. У Гуссерля появился апокалиптический тон; тема его последней работы — «Кризис европейских наук» воспроизводит тему его лекции 1935 г. «Кризис европейского человека». Кризис был своего рода «товарным запасом» Гуссерля на протяжении всей его жизни. Теперь на место кризиса оснований математики, начавшегося в 1880-х гг., встал, по мнению Гуссерля, кризис, возникший вследствие безличности сциентизма — триумфа натуралистической установки над царством вечных истин. В то же время Гуссерль боролся и на другом фронте — против иррационализма, столь очевидного в идеологии победивших нацистов, и против своего протеза Хайдеггера: «Крах Европы есть ее отчуждение от своего собственного рационального смысла жизни, ее впадение в неприятие духа, впадение в варварство» (цит. по: [Natanson, 1973, p. 145]).

Однако нацизм вовсе не являлся интеллектуальным движением, а приход к власти нацистов был вызван геополитическим и экономическим кризисами, ничего общего не имевшими с философией. Это не мешало тому, что практически каждое интеллектуальное движение 1930-х гг. и нескольких последующих десятилетий обвинялось интеллектуальными соперниками в нацизме, появившемся якобы в результате неспособности людей усвоить правильные предпосылки, будь это положения марксизма, логического позитивизма, анализа обыденного языка, попперовского фаллибилизма, экзистенциализма или феноменологии. *Интеллектуальный кризис*, который к 1930-м гг. воспринимался Гуссерлем как крах всей западной культурной традиции, был обычным условием интеллектуальной жизни с ее творческими взрывами, появляющимися благодаря использованию глубоких затруднений предшествовавших движений, формирующими новые движения, которые переживают свои собственные расколы и столкновения. Бла-

годаря Гуссерлю, ключевым интеллектуальным ресурсом стало явное «вызывание кризиса» ^подобное оккультному вызыванию духов>. Это было отнюдь не самым малым из культурного капитала, воспринятого последователями Гуссерля.

### Идеология англо-континентального размежевания

Перегруппировка философских направлений удвоила силу интеллектуального конфликта. Происходила обычная полемика нового со старым, тогда как новые линии спора овладевали центром внимания. Все это нормально. В то же время каждое из нескольких движений, сложившихся после перегруппировки начала XX в., с беспрецедентным ожесточением осуждало любой иной способ философствования. Эта яростное неприятие пережило фактически все другие существенные черты их программ.

Хотя от верификации, физикализма, принципа единства науки, а также стандартов логической обоснованности со временем отказывались, центральная характеристика Венского кружка становилась определяющей для большей части философии. Этой эмблемой было воинственное отрицание всех философских направлений, которые можно было бы считать метафизическими. В данной позиции существовало свое «слепое пятно», поскольку эти воители сами имели некие онтологические предпочтения, так что в действительности произошел взрывной рост новых систем, сводящих крупные области реальности к фундаментальным началам: атомарным «положениям вещей» в *«Трактате»* Витгенштейна, платоническим реалиям, а затем чувственным опытам в ряде систем Рассела, физическим сущностям у Карнапа и Нейрата. Эти воинствующие редукционисты и демаркационисты в каком-то смысле встряхнули всех и заставили осознать глубокое изменение в основах интеллектуального производства: на место прежнего образа интеллектуала общего назначения пришел образ специалиста среди других специалистов, говорящего на особом языке и имеющего дело с проблемами, которые доступны посторонним не более, чем технические тонкости математики или химии. То же остается верным и для оппонентов логицизма; феноменологи, экзистенциалисты, а позже постструктуралисты также предпочитают говорить на внутреннем техническом жаргоне. Воинствующая идеология формализаторов, хотя и не помогла осуществить их главные притязания, породила ударную волну, прошедшую сквозь весь интеллектуальный мир, поскольку представляла в преувеличенной форме то, что становилось неизбежным для обычных условий академического труда.

Характер противостояний был различным на разных национальных сценах Интеллектуальной жизни>. В Германии в первую очередь нужно было расправиться с неокантианством; с ростом популярности к 1920-м гг. гуссерлевская феноменология также становилась мишенью критики (например, в попперовских

нападках на «эссенциализм»). Когда в 1927 г. появилась книга Хайдеггера *«Sein und Zeit»*, его упор на отрицание (негацию) был выделен Карнапом во втором выпуске журнала *«Erkenntnis»* (1931) как наглядный пример бессмысленных суждений, возникающих вследствие неправильного использования языка. В Англии и Соединенных Штатах первоначальным противником логицистского движения был идеализм предыдущего поколения, во времена которого происходила секуляризация университетов; атака на идеализм была начата Расселом в начале века и продолжалась вплоть до 1960-х гг., причем цель состояла в том, чтобы заклеить всю метафизическую философию как устаревший реликт — остаток религии. Когда во Франции в 1940-е, а в литературных кругах Германии и США в 1950-е гг. в моду вошел экзистенциализм, он заменил идеализм в качестве главной мишени для критики.

В этом поколении середины XX в. данная схема была широко принята в англоязычном мире в виде длительного размежевания между «континентальной» и «английской» философскими традициями. В целях этой полемики ранее соперничавшие логические позитивисты и философы обыденного языка вошли теперь в грандиозную коалицию «аналитической» философии, ставшей характерной для «английского» лагеря. Одна сторона этого непримиримого спора представлялась как метафизическая (и в зависимости от приверженности к тому или иному лагерю, как занятая либо бессмысленными псевдопроблемами, либо основными вопросами философии), а другая — как эмпиристская, научная и соответствующая здравому смыслу (тем самым либо рациональная, разумная, либо полная банальностей и частных ничтожных технических деталей). Это грубое и непоследовательное деление было фанатичной идеологией направлений середины века, спроецированной к тому же на предшествующую интеллектуальную историю. Согласие с такой идеологией требует, чтобы мы не принимали во внимание философов, которым случилось попасть не в тот лагерь (наиболее яркие примеры: Беркли, Грин, Брэдли, Ройс, Пирс и Мак-Таггарт для «английской» сферы; Кондильяк, Конт, Фейербах, Бюхнер, Тэн, Фреге, Мах и, конечно же, Венский кружок на континенте). В ином случае мы попадаем в лабиринты выборочного перетолкования (как, например, относительно аспектов учений Лейбница, Беркли и Пирса)<sup>46</sup>. В действительности же, взаимопроникновение науки и философии было общей характеристикой всей европейской философии, а сети значительных философов чаще пересекали Ламанш, чем разделялись этим проливом. Данная <англо-континентальная> дихотомия едва ли пришла бы в голову философам поколения Рассела или в любое более раннее время. Локковский эмпиризм был

<sup>46</sup> Проецируя это назад, на средневековый христианский мир, можно сказать, что Вильям Оккам является, по-видимому, типичным английским философом, а Дуне Скот — нет; фактически, оба эти британца провели большую часть своей профессиональной жизни во Франции и Германии. Классический метафизик Св. Ансельм был кентерберийским архиепископом.

повальным увлечением среди парижских философов; после университетской революции первоначальный немецкий идеализм, затем немецкий материализм и математика были путеводными звездами для сторонников обновления британской мысли.

Господствующей эту англо-континентальную дихотомию сделало сочетание нацизма, Второй мировой войны и эмиграции членов Венского кружка. В Соединенных Штатах, где осело большинство логических позитивистов, приток новых мыслителей совпал с расширением университетов под секуляристским надзором и с окончательным уходом поколения идеалистов. Это время было также периодом расширения научных исследований в университетах, роста факультетов социальных наук; разработка методологических канонов для социальных наук была способом профессионального продвижения таких отпрысков Венского кружка, как Гемпель<sup>47</sup>. Антифашистское настроение соединилось с позитивистской идеологией, наиболее страстно выраженной в книге Поппера *«Открытое общество и его враги»* и утверждавшей, что метафизика не только бессмысленна, но опасна. Тот факт, что гуссерлианские феноменологи также оказались в изгнании и что французские экзистенциалисты были активными бойцами Сопротивления, должен был как-то нейтрализовать подобный политический настрой, однако антикоммунизм «холодной войны» расширил данную доктрину и привел к тому, что крайности любого рода стали считаться пагубными.

По своей сути, это антиметафизическое движение было внутренней битвой философов по поводу их дисциплинарных стратегий; то, что аналитический лагерь сумел получить внешних союзников на политической почве, только добавило жару в этот конфликт. Личное политическое обвинение, импортированное в середине XX в. философскими фракциями как прием во внутренней борьбе, стало общей техникой, использованной самозванными «постпозитивистскими» движениями начиная с 1960-х гг., когда политическая обстановка изменилась, а господство аналитизма в его прежних цитаделях ослабло. Но даже здесь враждебность феноменолого-экзистенциально-деконструктивистских линий преемственности к их аналитическим соперникам не является просто, или даже в первую

<sup>47</sup> В работе [Noch, 1991] утверждается, что Венский кружок отошел от своей воинственной программы замены философии единой наукой, обратившись к реформированию движения внутри философии. из-за эмиграции членов Кружка в Соединенные Штаты. В этот период организационная основа преимущественно сместилась от физических кафедр к философским факультетам. Кафедра Карнапа в Праге являлась философской, но входила она (что было необычно) в факультет естественных наук; как и в Венском университете, кафедра философии была разделена на кафедру индуктивных наук или натурфилософии и на кафедру традиционной гуманитарной философии. Организационным фоном Венского кружка служило характерное для континентальной Европы движение за включение философии в круг академических естественных наук. Ничего подобного не существовало в Соединенных Штатах или Британии. Поэтому, когда члены Венского кружка эмигрировали, им пришлось приспосабливаться, составляя реформаторское движение внутри академической философии, а в конечном счете — входя в одну из многих технически разработанных специальностей.

очередь, выражением внешней политической вражды. В то же самое время, когда логический позитивизм и философия обыденного языка начали осуждать бессмысленность метафизики, лагерь феноменологии, религиозная неоортодоксия и их союзники развивали свою собственную критику натурализма и сциентизма. Более глубокие фракционные деления, все еще существующие на рубеже XX и XXI вв., являются теми же, что возникли вместе с перегруппировкой на рубеже XIX и XX вв.; последующей перегруппировки не было, хотя некоторые границы стали размытыми, а имена фракций сменились.

В действительности, две эти якобы противоречащие друг другу традиции являются в сетевом аспекте двоюродными сестрами, имеющими множество общих предков двумя или тремя поколениями раньше. Все стороны возникших в перегруппировке <философских> фракций XX в. возникли из битв по поводу оснований математики на рубеже веков. Работая над проблемами, доставшимися во многом из одного и того же наследства, эти направления были склонны к сходным концептуальным смещениям. В развитии психологии и феноменологии актов <сознания> от Brentano до Husserl и Heidegger мы видим сходство с изучением логических иерархий. Ряд, идущий от противопоставления «использования» и «упоминания» у Frege, через теорию типов у Russell, к противопоставлению «оказывания» и «показывания» у Wittgenstein, напоминает последовательное раскрытие уровней ероче и экзистенциалистский отказ от традиционного онтологического языка, как будто мы слышим ту же самую мелодию, только сыгранную в другом музыкальном ключе<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Это может быть причиной отказа Wittgenstein (несмотря на его обычную сварливость) вместе с членами Венского кружка осудить Heidegger [Janik and Toulmin, 1973, p. 288].

## Глава 14

### ПИСАТЕЛЬСКИЕ РЫНКИ И АКАДЕМИЧЕСКИЕ СЕТИ: ФРАНЦУЗСКИЙ КРУГ

Притом что главной движущей силой философии Нового времени были академические дисциплины, существовала и соперничающая либо дополнительная <организационная> основа. Такой основой стал общедоступный рынок писательской продукции. И то и другое появилось в результате организационных революций — реформ, избавивших университет от церковного господства и сделавших его центром развития автономных исследовательских специализаций, а также в результате отказа от патронажа как главной формы материальной поддержки писателей и их карьер. В Германии эти две революции произошли примерно в одно время; по этой причине Германия в интеллектуальном отношении стала образцом (архетипом) новой культуры — центром, из которого повсюду экспортировались ведущие идеи. В Англии и Франции данный сдвиг к открытому писательскому рынку начался несколько ранее, тогда как академическая революция запаздывала на несколько поколений, что и придавало особые черты соответствующим интеллектуальным культурам. Действительно, во Франции так никогда и не прижился университет немецкого типа, сочетающий исследования и преподавание, и до настоящего времени организационная основа интеллектуальной жизни во Франции имеет свои отличительные черты.

Философия является дисциплиной, исследующей наиболее абстрактную часть интеллектуального пространства; поэтому автономные и ориентированные вовнутрь университетские сети, где бы они ни существовали, обычно занимали основное пространство философского внимания, вытесняя из него продукцию коммерческого рынка. Тем не менее писательский рынок создал несколько уникальных ниш для интеллектуального производства, а это, в свою очередь, дало несколько разнообразных моделей отношений и смещений с академической философией. В эру патронажа, предшествовавшую появлению писательского рынка, как художественное, так и нехудожественное литературное творчество было в целом обособлено от абстрактной философии. В сетях, исследованных в данной работе, абстрактная философия обычно являлась продуктом деятельности профессиональных преподавателей, монахов и священников, причем в организационных структурах, обращенных вовнутрь и отгороженных от обыденного мира. Напротив, писательские сети более тесно связаны со статусным порядком обще-



ства и даже укоренены в нем, их культурное содержание было гораздо ближе к мирским заботам и развлечениям класса собственников, а также к темам морали и политики [Heilbron, 1994]. В структуре патронажа писатели отражают интересы своих покровителей; сюда я включаю своего рода самопатронаж литераторов из джентри, например представителей китайской знати, среди которых обмен стихотворениями был формой досужего развлечения и демонстрации собственной образованности и утонченности. С развитием писательского рынка появляется больше пространства для маневра, но властное внимание аудитории приводит к разделению писателей на тех, кто нацелен на массовый рынок, и на ориентированную вовнутрь писательскую элиту, следующую собственным стандартам технического совершенства. Последняя группа может сближаться с теми, кто строит свою академическую карьеру в сфере культуры, но такая встреча чревата определенным напряжением.

<Организационные> основы и продукты философского и литературного творчества обычно отличались друг от друга. Сети этих двух типов интеллектуалов соприкасались лишь случайно; только очень немногие авторы находились на пересечении обеих сетей и создавали остававшиеся в культурной памяти труды в обоих жанрах. Большинство добивалось успеха лишь в том или ином пространстве внимания; тем не менее в структурном плане что-то передается <из сети в сеть>, поскольку в случаях соединения сетей философов и литераторов происходили активизация энергии и взрывной рост творчества в обеих областях.

Одно из наиболее замечательных литературно-философских пересечений возникло в Германии — в поколении основателей <немецкого классического> идеализма. Кант и Фихте не были литераторами, но их творчество нельзя объяснить без учета развертывающейся борьбы и подъема энтузиазма в литературных сетях того времени. Тогда же непосредственно одна за другой прошли несколько трансформаций в материальной основе. Именно в тот период в Германии произошел бум издательского рынка. До этого момента авторам платили мало, и они могли надеяться только на нишу в сфере старомодного патронажа, которая в ситуации *Kleinstaaterei*\* тогдашней Германии включала должности в местных государственных учреждениях, а также университетские позиции. Идеалисты совершили университетскую революцию, открывшую в академическом мире возможность карьерного продвижения на основе самоуправления; поколением позже философы уже не нуждались ни в патронаже, ни в связях с литературными кругами. Однако и в этот победный момент одна из ветвей философского идеализма выражала установку интеллектуалов смешанного академически-литературного типа. Это был эстетический идеализм, вначале сформулированный Шиллером, а затем Шеллингом: художник непосредственно и наглядно вос-

\* Здесь: расчлененность на малые государства (нем.).

принимает аксиомы философии и синтезирует противоположности Природы и Идеала; эстетика дает привилегированный доступ к вещи в себе.

Эстетический идеализм был воспринят как механизм самоэкзальтации европейских авторов в тот самый момент, когда открылся рынок для их произведений. Это было также выражением чувства свободы от личной привязанности к покровителям, декларацией превосходства статуса художника над статусом любого мирского потребителя художественных произведений, независимо от того, насколько тот богат или могущественен. Формула Шелли «поэты — это непризнанные законодатели мира»\* как раз выражает данную крайнюю претензию. Ирония в том, что такое самопрославление стало возможным лишь в силу того, что существенная часть системы патронажа все еще действовала, и писатель не чувствовал себя стесненным требованиями массового рынка: Шиллер и Гете искусно пользовались обеими этими основами. По той же причине данный период крайнего художественного самовосхваления был кратким и имел переходный характер. Следующим поколениям интеллектуалов, связанных с писательским рынком, предстояло принимать более отчужденный тон во всех случаях, когда они пытались работать в соответствии с более высокими и более эзотерическими стандартами, чем те, что удовлетворяли широкую публику.

В Германии интеллектуальный мир академизировался раньше, чем где бы то ни было, и поэтому судьба эстетического идеализма была здесь иной, чем в Англии и Соединенных Штатах. В этих странах движение литературного романтизма было относительно эфемерным и позже оказалось в тени бурного развития полновесной технически изощренной идеалистической философии, когда соответствующие университетские системы окончательно освободились от церковного влияния. В Германии профессиональные ученые, использовавшие автономную организационную основу своих университетов, уже захватили контроль над пространством интеллектуального внимания; эстетический идеализм стал полем арьергардных боев, которые вели противники новшеств, а также аутсайдеры, полагавшиеся на широкий писательский рынок, а не на авторитет университетов. Вот почему столь много тематических столкновений, связанных с восприимчивостью к новому, происходило именно на немецкой орбите.

Сетевая линия преемственности идеалистов-эстетиков включает предшественников того, что позже станет экзистенциализмом — современным движением *par excellence*\*\* литературно-академических гибридов.

\* «Поэты — это жрецы непостижимого вдохновения; зеркала, отражающие исполненные тени, которые грядущее отбрасывает в сегодняшний день; слова, выражающие то, что им самим непонятно; труды, которые зовут в бой и не слышат своего зова; сила, которая движет другими, сама оставаясь недвижимой. Поэты — это непризнанные законодатели мира». (Шелли П. Б. Защита поэзии // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 348.)

\*\* Преимущественно, главным образом (фр.).

Это был, так сказать, «высоколобый» (highbrow) сектор писательского рынка. Существовали и другие философские гибриды. В странах, где университетская революция запаздывала, философию продолжали разрабатывать интеллектуалы широкого профиля, жившие на доходы от массового писательского рынка. Одним из результатов этого стало сближение философии с политическим активизмом, включая такие формы, как утилитаризм или даже, как в России, революционный радикализм. В эпоху деклерикализации и отделения церкви от государства еще более широкая рыночная ниша открывалась для работ, касавшихся взаимоотношений религии и науки. Со времени изобретения книгопечатания религиозная литература всегда была самой покупаемой. Теперь страны с соответствующим типом религиозной политики переживали период, когда самыми популярными на рынке философскими направлениями были те или иные формы витализма.

После завершения академической революции и распространения университетов <нового типа>, карьеры практически всех интеллектуалов до некоторой степени стали формироваться под влиянием академических каналов социальной мобильности. Философские направления, ориентированные на широкие писательские рынки, теперь вступали в конфликт с направлениями академической специализации. В большинстве мест академики одержали явную победу. Но в нескольких случаях данные две структуры интеллектуального производства удерживались в тандеме, не заслоняя друг друга. В результате произошло явное смешение академической изошренности <разработки философских проблем> с идеологиями, отражающими положение интеллектуалов на писательском рынке. Классическим случаем является Франция, где форма литературно-академического гибрида лежит в основе философского движения вплоть до экзистенциализма и постмодернизма.

### Борьба за секуляризацию и популярная французская философия

Во Франции в развитии виталистической науки-религии было два главных эпизода: первый — в эпоху Наполеона, второй — в конце XIX в. В институциональном отношении оба связаны с реформами французской университетской системы, а также с ожесточенными схватками между государственной религией и движением секуляризации, столь характерными для <организационных> основ культурной жизни во Франции.

До революции 1789-1794 гг. образование во Франции находилось большей частью в руках католического клира и монахинь, а все остальные учителя были под церковным надзором; исключение составляли организованные правительст-

вом технические школы военных и гражданских инженеров<sup>1</sup>. Революция отменила университеты вместе с привилегиями церкви. Новая система образования, созданная в наполеоновский период, оставляла начальную школу в ведении местных администраций, а в 1808 г., после нового сближения государства и церкви, отдала ее католическим образовательным орденам. Средние школы и высшие учебные заведения были централизованы вокруг Императорского университета, монополизировавшего обучение (с предоставлением степеней), назначения на должности, контроль за размером жалования и составление учебных программ; в этом университете была сформирована постоянная должностная иерархия преподавателей, инспекторов и воспитателей (гувернеров). Глава данной бюрократической системы назначался государством; при Наполеоне эту должность занял епископ, восстановивший в образовании католическую ортодоксию.

В отличие от немецких университетов, во Франции от профессоров высших школ не требовалось проведения самостоятельных исследований; эта деятельность была зарезервирована за сотрудниками Института Франции (Institut de France), который фактически восстановил прежние Академию наук, Академию надписей и словесности и Академию изящных искусств. Отдел Института, занимавшийся «нравственными и политическими науками», существовал с 1795 по 1803 г., но был закрыт Наполеоном из-за оппозиции, оказываемой ему сотрудниками этого отдела — членами кружка свободомыслящих «идеологов» во главе с Кабанисом. Философские факультеты прежних университетов были ликвидированы и заменены факультетами естествознания и литературы. При такой системе новаторские исследования продолжались в математических науках, где École Polytechnique (Политехническая школа) поддерживала многих ведущих ученых, но в других областях знания эта поддержка была весьма чахлой либо вовсе отсутствовала. Философия оказалась захвачена характерной для того столетия структурой, при которой творчество могло существовать большей частью лишь за счет массового писательского рынка.

В период Реставрации усилился церковный контроль, все учителя начальной и средней школы были подчинены епископам, за счет светских школ выросло число церковных, а в 1822 г. такие умеренные в религиозном отношении деятели, как Кузен, были уволены с университетских постов. Однако борьба между ультрамонтанской\* папской фракцией и роялистами блокировала наиболее крайние требования церковников, и в 1828 г. консервативные сторонники секуляризации, включая Кузена, были вновь приняты на службу. Жесткий государственный контроль над церковью толкал католических консерваторов в оппозицию к правительству, что играло свою роль в агитации за либеральные права, принципы

<sup>1</sup> Источники по институциональной структуре французского образования таковы: [CMH, 1902-1911, vol. 8, p. 52, 752; vol. 9, p. 126-129; vol. 10, p. 73-93; vol. 11, p. 23-26, 297; vol. 12, p. 92-93, 114-118; Weisz, 1983; Fabiani, 1988; Burrage, 1993; Ringer, 1992].

\* Ультрамонтанство — направление в католицизме, выступающее за неограниченную папскую власть.

проведения выборов и вело к установлению конституционных монархий в периоды 1830-1848 гг., конца 1860-х, а также к революции 1848 г. В 1854 г., при диктатуре Наполеона III, ученые степени в области истории и философии были отменены, а в университетской образовательной программе были восстановлены средневековые *trivium* и *quadrivium*. Характерная для начального образования 1840-х гг. тенденция формирования светской школы в 1860-х гг. сменилась на противоположную, и большинство начальных школ вновь стали религиозными. Воинственность католиков, в свою очередь, ожесточала правительственных приверженцев секуляризации, защищавших верховенство собственной административной власти. Эта битва разразилась в полную силу в 1870-е гг. — в период Третьей республики. Секуляристы стали хозяевами положения благодаря реформам 1881 г., изгнавшим церковников из университета и лишившим их права присуждать академические степени; в результате была установлена централизованная система обязательного начального образования на основе общедоступных (публичных) школ. Окончательное разделение церкви и государства произошло только в 1905 г., вслед за делом Дрейфуса и под угрозой народных демонстраций протеста, когда начальное обучение было выведено из-под контроля религиозных братств — конгрегаций и образование полностью отняли у церкви.

Подъемы квазивиталистической философии соответствовали моментам упадка и отступления движения секуляризации. Хейльброн указывает, что салоны старого (дореволюционного) режима, способствовавшие установлению в интеллектуальной жизни лишенного технической изощренности литературного стиля, погибли вместе с изгнанием аристократии [Heilbron, 1994]; в тот же период закрытие прежних университетов, в которых господствовала теология, и основание научных учреждений при правительстве задали новую ориентацию по отношению к специальным дисциплинам. Произошло кардинальное изменение интеллектуальных иерархий; вместо союза с аристократической литературой философы искали теперь связи с новой элитой — учеными-естественниками.

Первым шагом на пути развития французского витализма была философия воли Мен де Бирана. Он начинал в кружке «идеологов», собиравшегося вокруг Кабаниса и графа Дестюта де Траси — прямой ветви от главной линии французской интеллектуальной жизни, восходившей к энциклопедистам, а также Отойскому (Auteuil) кружку Кондорсе и мадам Гельвеций (см. рис. 14.1). «Идеологи» развивали главные темы секуляристского движения, ставшего более радикальным в ходе политической жизни 1790-х гг. Кабанис (в работах 1796-1802-х гг.) утверждал, что метод химического анализа Лавуазье может быть применен к области идей; Дестют де Траси (в 1798-1815 гг.) применял термин *Ideologie* для такой «зоологической науки», в которой идеи разлагаются на сенсорные элементы. Поскольку Дестют рассматривал свой метод как средство подрыва религии, он и его последователи стали в оппозицию Наполеону, когда тот начал возвращаться к государственной поддержке религии. Тогда практически все значитель-

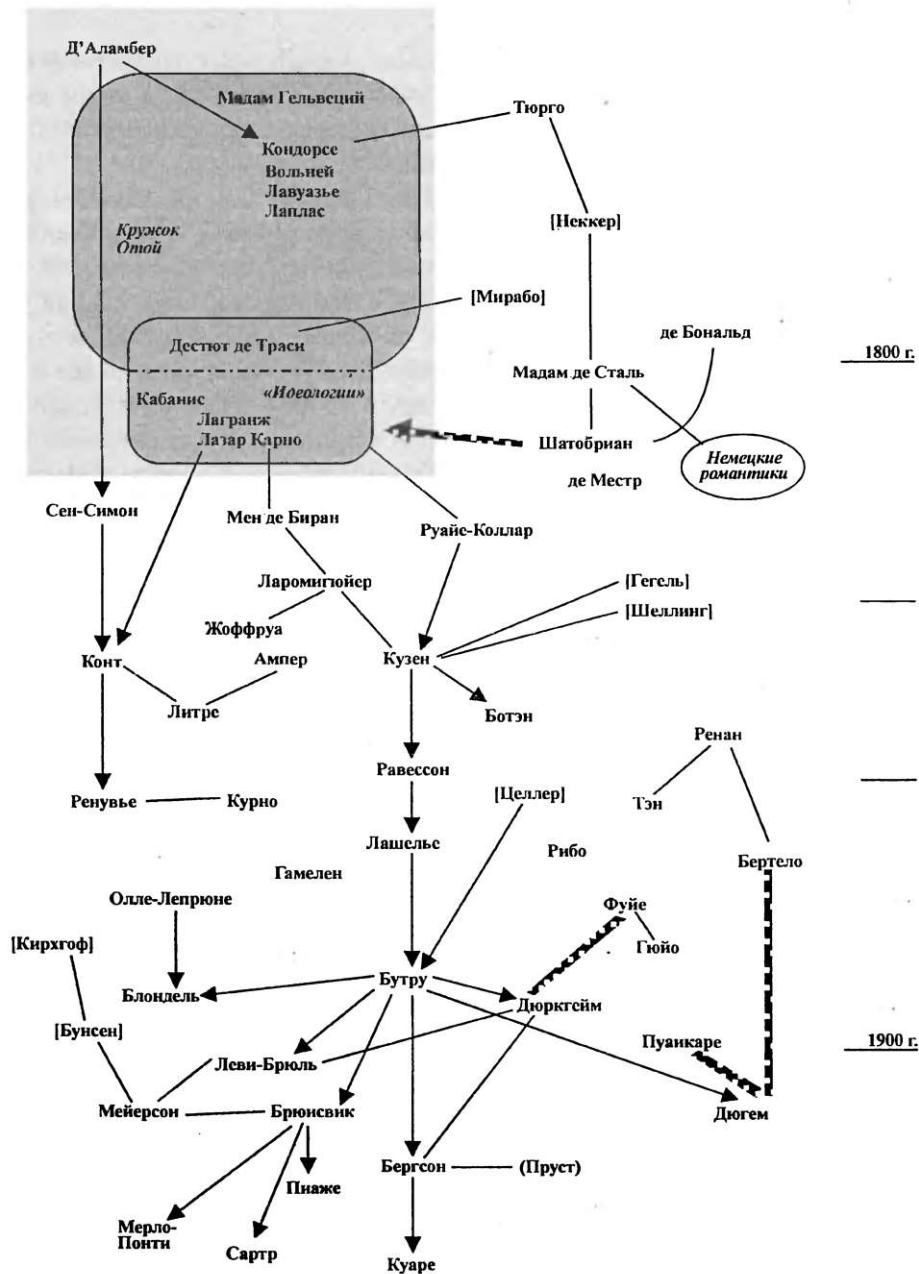


Рис. 14.1. Сеть французских философов, 1765–1935 гг.

ные философы были политическими деятелями, а философия открыто считалась оружием политики<sup>2</sup>. Именно как член Палаты представителей, а затем как сотрудник Института Франции Мен де Биран — умеренный роялист и противник Наполеона — вошел в контакт с «идеологами».

Мен де Биран начал свой творческий путь в 1802 г. с трактата о влиянии привычки на мышление. К 1812 г. он порвал с запрещенным кружком «идеологов», превратив их темы в идеи своей книги *«Опыт об основаниях психологии»*. Не ощущение, не мысль, но воля — внутреннее чувство телесного усилия — вот что является первичным опытом; формула «я желаю, следовательно, я существую» является начальным пунктом всего познания. Именно произвольное внимание и движение оживляют внешние ощущения; идущие извне впечатления становятся для Мена мишенью критики в духе Юма, поскольку не раскрывают никаких необходимых связей, так что только внутренний опыт воли делает причинность непосредственно очевидной. Философия Мена де Бирана — это манифест, направленный против ассоцианизма и механицизма; вместе с тем в своей философии Мен избегает сентиментализма и эмоционализма Шатобриана и религиозных консерваторов. Среди современников Мен де Биран получил славную репутацию «мастера философии», а его психология воли вместе с защищающим религию учением Руайе-Коллара вскоре стала официальной университетской доктриной и оставалась таковой до утверждения там схоластической эклектики Кузена [CMN, 1902-1911, vol. 9, p. 133]. После Реставрации Мен де Биран продолжал работать над системой, но не смог ее завершить до своей смерти в 1824 г. Просвет, в котором могли появиться религиозные и дисциплинарные новшества как следствия Революции, вновь оказался перекрытым, когда официальная религия восстановила свой контроль над образованием. Идеи в духе Мена де Бирана витали в воздухе, если говорить о внеакадемических литературных кругах. В период либерализации 1830-х гг. Бальзак в романе *«Peau de Chagrin»* («Шажреневая кожа») описывает полных амбиций молодых людей, которые во время относительной свободы парижской журналистики от цензуры пытаются достичь славы путем написания исчерпывающего трактата о воле. Философия воли Мена де Би-

<sup>2</sup> Политические философы включали не только «идеологов», но также Руайе-Коллара, возглавлявшего фракцию «доктринеров», которые выводили политику из непреложных самоочевидных принципов (фактически, во многом заимствованных из шотландской философии Риды, утверждавшего в противовес Юму, что человек наделен способностью к здравому смыслу); консервативную сторону представляли де Местр и де Бональд с их осознанным традиционализмом, мадам де Сталь — дочь дореволюционного министра финансов и символ изменчивых настроений роялистских изгнанников, а также Шагобриан, ранее служивший, подобно Дестюгу де Траси и Мен де Бирану, армейским офицером, а после 1800 г. игравший значительную роль в политике роялистской оппозиции Наполеону. Шагобриан создал себе репутацию в 1802 г. книгой *«Гений христианства»*, написанной для опровержения идей Кабаниса. На протяжении революционного и наполеоновского периодов появление политических собраний как мест фокусировки внимания шло параллельно с внутренним смещением в самих основах интеллектуального производства.

рана имеет оттенок новой религии, составленной из ингредиентов современной ему науки и ставшей в эпоху Бальзака и Стендаля чем-то вроде изменчивой и свободно парящей моды.

Работа Мен де Бирана созвучна открытиям новых <естественно>научных дисциплин, развивавшихся параллельно с реорганизацией интеллектуального производства во Франции в период подавления прежней университетской системы и основания Института Франции и *Ecole Polytechnique*. Структурно сходным с де Бираном является Конт, чья линия преемственности также связана с <естественно>научным истеблишментом того времени (Конт учился в *Ecole Polytechnique* в 1814-1816 гг., был исключен из-за политических неурядиц и подвизался в качестве учителя математики), а также с политическими деятелями 1790-х гг. (Конт пришел к своим первым идеям в 1817-1824 гг., когда служил секретарем у Сен-Симона — автора и пропагандиста социалистических доктрин). Конт привлек к себе внимание широкой публики в 1830-х гг. как автор классификации наук и теории последовательности их появления; он был среди первых, кто признал биологию в качестве отдельной дисциплины, и вначале Конт пользовался поддержкой ученых магистрального направления, таких как Фурье. Социология — наука, служившая, по Конт, венцом для всех остальных, — вытеснила излюбленную «идеологами» психологию. Здесь Конт также был соперником на одной «территории» с Мен де Бираном, тем более что Конт возвещал конец эры метафизики, тогда как Мен де Биран выстраивал из психологии воли некую метафизику, претендовавшую на вхождение в само ядро академической философии на место *cogito* Декарта. По-видимому, именно Мен де Биран должен был обрести репутацию классической фигуры французской философской традиции — между картезианским *cogito* и антирационализмом Бергсона и Сартра; однако Мен оказался в тени близких по духу мыслителей с их консервативным спиритуализмом, который стал господствовать в следующем поколении.

В середине XIX в. ни один из ведущих французских интеллектуалов не был академическим философом. Со времени Наполеона и до реформ 1880-х гг. университетские профессора по большей части лишь экзаменовали выпускников средних школ и выдавали дипломы учителям; до 1880-х гг. у студентов даже не было регулярных занятий в университетах. В последующее время данная система образования также скорее способствовала сохранению схоластической классики, чем инновациям. В течение десятилетий администраторы этой системы бились над вопросом о том, в каком объеме следует вводить в среднюю школу современные языки и естественные науки [Ringer, 1992, p. 40-46; Ringer, 1987, p. 26-29]. Данная структура не менялась вплоть до Третьей республики; Сартр боролся против нее еще в 1930-х гг. От академического философа, возглавлявшего единственную на весь университет кафедру <философии>, ожидалось, что он в эклектической манере преподаст студентам все знания данной области. Еще более консервативно философию преподавали в *lycees* (*лицеях*) — элитарных средних



школах, где ее давали на последнем году обучения в форме обзора философской классики [Fabiani, 1988]. Философия была призвана увенчать учебную программу, стать синтетическим единством, преодолевающим раздробленность дисциплин путем сведения воедино всей мудрости, которой уже были обучены слушатели. Большинство философов получали подготовку в элитарном учебном заведении — *Ecole Normale Supérieure (ENS)* — Высшей нормальной школе в Париже и прошли через годы преподавания в провинциальных *лицеях*, после чего они могли занять в правительственной бюрократии место школьного инспектора, администратора, проводящего централизованные экзамены, или же войти в состав комиссий, присуждавших дипломы о высшем образовании. Успешная карьера в этом роде предполагала верность консервативному интеллектуальному канону, что вело к сосредоточению ученой деятельности на составлении учебников, переводов или переизданиях классических текстов; не считалось предосудительным публиковать мало или же вообще ничего.

Инновации же происходили в просветах данной системы либо вовсе вне академического мира. Не имея официальной должности, Конт все больше обращался к популяризации культа общественных и религиозных реформ; его последователи представляли собой некую секту вне академического мира. Величайшие репутации создавались вследствие неспособности философских направлений серьезно претендовать на общую значимость. Ренан, профессор древнееврейского языка в Коллеж де Франс, начавший наиболее жесткую критику Библии, и Тэн в *Ecole des Beaux Arts* (Школе изящных искусств) стали известны как воинствующие борцы за секуляризацию, которую они поддерживали учением о фактуальной истинности, построенным по образцу естествознания. Их вдохновляли самостоятельные немецкие университеты; однако путь этих авторов к публичной известности проходил через поприще литературы для широкой аудитории и трудов по истории религии. Более тесно с философским сообществом был связан Ренувье, ранее изучавший математику в Политехнической школе и посещавший частные лекции Конта (которому запрещали выступать публично из-за его республиканских взглядов). Ренувье нашел ячейку в пространстве внимания, примирявшую либерализм и религию. Фактически Ренувье брал эклектичную программу в духе Кузена и выводил из нее некий нравственный урок. В его неокритицизме 1850-60-х гг. история философии толкуется не как прогрессивная последовательность на манер Конта, но как несводимое друг к другу противостояние односторонних позиций. Человеческое познание относительно и состоит лишь в осмыслении этих оппозиций; то, что между данными сторонами можно выбирать, выражает личную индивидуальность и является показателем человеческой свободы.

Образовательная реформа при Третьей республике коренным образом не изменила иерархию академических должностей. Под лозунгом равенства на немецкую систему, к чему с 1860-х гг. призывали Ренан и Тэн, было сделано несколько

шагов в сторону децентрализации и автономии региональных университетов. Политика по отношению к независимым католическим факультетам характеризовалась рядом возвратных движений, что к тому же осложнялось противоречиями между стремлением либеральных реформаторов к децентрализации и их кампанией в поддержку проводимой государством секуляризации. При всех этих сдвигах государственные экзаменационные комиссии по-прежнему удерживали контроль над содержанием учебных программ, а лучшей карьерой считалась такая карьера выпускника парижского учебного заведения, когда он, поработав в провинции, возвращается в одну из элитарных «витрин» образования в Париже [Fabiani, 1988; Weisz, 1983]. В период католического контроля над образованием естественные науки были исключены из программ и *лицей* в основном принадлежали к гуманитарному типу учебных заведений — с упором на классические языки, историю и литературу. Давление, направленное на реформирование учебных программ и лишение гуманитарных наук их привилегированной позиции в последовательном ряду <образовательных> требований, угрожало образу философии как интегрирующей дисциплины, узаконивающей специальные знания. Этот образ мог бы утвердиться лишь в той мере, в какой философия как предмет была бы востребована на завершающем этапе учебной программы средней школы.

Чтобы защитить свою дисциплину, философы объединялись в основном с консерваторами; большинство вошло в лагерь приверженцев спиритуализма, поддерживая субъективные и идеальные ценности в противовес естествознанию. Типичным примером был Лашелье, *normalien* (выпускник ENS), администратор в сфере образования и генеральный инспектор, который возглавлял неоспиритуалистическое движение, выражая скептическую позицию относительно доверия чувственным явлениям и миру, внешнему по отношению к мышлению. Его ученик Бутру, обогащенный общением с неокантианцем Целлером в Гейдельбергском университете в течение года, стал особенно влиятельным, когда в 1880-х гг. он вернулся и начал преподавать в ENS, отстаивая в своих лекциях вероятностный характер законов природы. В тот же период битва по поводу университетской реформы 1870-80-х гг. пробудила амбиции среди некоторых обучавшихся философии студентов, стремившихся порвать с консерватизмом. Рибо, Бине, Жане, Дюркгейм и Леви-Брюль выковывали новые научные дисциплины на арене философских битв, давая начало специализированным социальным наукам — антиметафизическим психологии, социологии и антропологии [Fabiani, 1988].

Именно в контексте данного конфликта витализм стал по-настоящему влиятельным направлением. Среди его представителей наибольшей славы достиг Бергсон, но данное движение разрабатывалось целой группой менее заметных фигур. Лекьер, будучи *polytechnicien* (выпускником Ecole Polytechnique) и скорее ученым-естественником, чем профессионально подготовленным философом, в 1865 г. написал книгу, в которой предвосхищал темы Бутру, Бергсона, Джемса, Пирса и Уайтхеда. Гамелен, входивший в неокритический лагерь, развивал

критику идей Канта с позиций Ренувье, превращая ее в дедуцирование категорий из категории отношения, а также проводил идею диалектической эволюции реальности из взаимодополняющих противоположностей (1907 г.). Фуйе, преподаватель лицея и ENS в 1860-70-х гг., по состоянию здоровья рано вышедший на пенсию, в период с 1870-х гг. по 1911 г. опубликовал ряд книг, в которых проводил концепцию *идеи-силы*, занимающей промежуточное положение между личным сознанием и объективными вещами. Гюйо, приемный сын Фуйе, в 1885 г. использовал эти *idees-forces* как основание для антиформалистского учения о нравственности: не принципы, но чувство долга является общим знаменателем всех разнообразных действий, которые люди во всем мире считают нравственными [EP, 1967, vol. 3, p. 397-398; Copleston, 1950-1977, vol. 9, p. 174-177]. Источник морали — не в духовном или рациональном царстве, заданном свыше, но в жизненных (витальных) нравственных импульсах, коренящихся в биологии. Жизнь — это деятельность, а рефлексия лишь препятствует спонтанности. Гюйо разделял антиклерикальное умонастроение своего времени; он осуждал традицию безбрачия священников (целибат) как противоречащую жизни-нравственности и предлагал некую религию зависимости от вселенной, причем в роли спасителя вселенной выступал человек.

Гюйо постоянно болел и умер молодым; его труд, во многом такой же цветистый, как работы Ницше и Бергсона, остался в тени творчества его современников. Здесь мы вновь видим, что богатое сочетание культурных капиталов, как правило, одновременно используется разными мыслителями (также можно упомянуть Мейерсона и Дриша, входивших в движение ученых-естественников против позитивизма); фокус внимания, суженный действием закона малых чисел, служил залогом того, что большая часть этих имен будет предана забвению во имя славы немногих. Гюйо находился на периферии, он выпал из академической карьеры после краткого периода преподавания в элитарном Коллеж де Франс, где учился Бергсон, а позднее преподавал Сартр. Подобно своему приемному отцу, Гюйо писал как свободный художник; у него было достаточно связей в интеллектуальном центре, чтобы развивать соответствующие темы, но работал он в изоляции, питавшей его радикализм.

В ячейке витализма Бергсон обошел всех остальных, используя во многом те же ингредиенты, на представляя их публике с высоким литературным мастерством, обеспечившим ему наиболее широкую аудиторию. Карьера Бергсона началась в организационном центре Французской академии; он учился в ENS у Бутру, в одной когорте с Дюркгеймом и Жоресом, ставшим впоследствии одним из лидеров социалистического движения. В течение 16 лет Бергсон преподавал в провинциальных и парижских *лицеях*, а в 1900 г. был избран в Коллеж де Франс; в дальнейшем Бергсон, уже став хорошо известным, читал лекции широкой публике. Он был технически изощренным философом, открытым для новых тем, которые предоставлялись появлявшимися дисциплинами; его работы в период лицей-

ского преподавания касались психологических исследований, но опирались на традиционные философские проблемы свободы воли, материи и времени. Стратегия Бергсона состояла в использовании эмпирических свидетельств для критики позитивизма, применении арсенала новейших наук для поддержки его традиционалистски настроенных современников в борьбе, которую они вели с позиций спиритуализма. Получив кафедру Коллеж де Франс, Бергсон стал настоящим виталистом; его работы *«Творческая эволюция»* (1907) и *«Duree et Simultaneite»* {«Длительность и одновременность», 1910) впервые были представлены широкой аудитории, которая с готовностью восприняла их как реабилитацию религии в век науки.

В ту же схему укладывается и карьера Жан-Поля Сартра, принадлежащего следующему поколению. Он учился в ENS (1924-1928 гг.), по окончании преподавал в провинциальных *лицеях* (1931-1936 гг.), затем — в парижских (1937-1944 г.), в конце концов войдя в мир литературы, театра и политической журналистики Парижа. Экзистенциалисты наследовали элементы обращенных к публике идей виталистов, пытаясь найти некую замену религии в тот период, когда секуляризация уже стала банальностью. Французы теперь меняли свои позиции под влиянием немецких академических сетей и в связи с появлением новых техник феноменологии. Французские философы, начиная с Мен де Бирана, конечно же, не страдали недостатком творческих способностей, особенно при исследовании онтологических проблем и движущих сил, которыми временно перестали заниматься господствовавшие в те времена течения в Германии — позитивизм и неокантианская эпистемология. Однако пути, открытые формулой Мен де Бирана «я желаю, следовательно, я существую», — углубление неокритицизма и превращение его в диалектическое выведение динамической реальности — так и не привели к установлению отчетливого центрального фокуса в пространстве внимания. С точки зрения сторонников секуляризации, преобладавших среди широкой публики, технические успехи французской философии оставались в тени более понятных доводов, защищавших религию в век науки.

### Экзистенциалисты как литературно-философские гибриды

Экзистенциализм как осознанное движение появился в 1940-х гг. в парижском кружке. Знаменитым он стал осенью 1945 г., когда в лучах прожекторов средств массовой информации оказался Жан-Поль Сартр, одновременно как философ, успешный литератор и политический активист. Движение экзистенциализма ретроспективно отождествляло себя с гораздо более широким составом авторов и текстов: прежде всего, с Хайдеггером (отвергавшим бирку экзистенциализма), а также теологами, философами, романистами, драматургами и поэтами прошлого — вплоть до 1840-х гг. Социологическая интуиция, лежавшая в

основе этого ретроспективного переименования, была достаточно точной. То, что вошло в круг этого отождествления, принадлежало традиции литературно-философских гибридов. Сартр и Камю были ключевыми выразителями данного канона, представляя собой архетип карьеры, в которой пересекаются академические сети и писательский рынок. В 1940-50-х гг. феномен экзистенциализма добавил еще один пласт к этому пересечению. Сартр был первым философом в истории, который широко публиковался в средствах массовой информации<sup>3</sup>. Сам экзистенциализм явился новым типом движения в издательской индустрии как раз в тот период, когда на рынок стали поступать первые дешевые книги в мягких обложках. Ретроспективно сформированный канон экзистенциализма стал основой для бурной деятельности по составлению антологий и подготовке репринтных изданий, популяризовавших множество фигур, в том числе неоконсервативных теологов, ранее известных только специалистам.

Ретроспективный экзистенциалистский канон включает две главные ветви: «отщепенцев» (dissidents), отделившихся от сети немецких идеалистов, и писателей, таких как Достоевский и Кафка, чьи художественные произведения существенно нагружены философским содержанием. При ближайшем рассмотрении последняя группа, оказывается, также представляет собой сетевое ответвление от магистрального течения — немецкой философской линии преемственности.

#### *Конец идеалистической сети: Кьеркегор и Ницше*

Наиболее знаменитыми из авторов, ретроспективно объявленных ранними «экзистенциалистами», были Кьеркегор и Ницше. В версии канона, предложенной Камю, — книге *«Вундтующий человек»* (1951) — вновь открытым и возведенным в ранг звезды был также Штирнер. В составе сети (рис. 13.1 и 14.2) все они отвечают от берлинских гегельянцев 1840-х гг. Штирнер был членом центрального кружка *Die Freien*\*. Кьеркегор — один из слушателей лекций Шеллинга, причем собственное творчество Кьеркегора началось именно после этого контакта (см. рис. 14.2).

<sup>3</sup> Например, в 1946 г., во время поездки Сартра по Соединенным Штатам, предназначенной для завоевания популярности, его портрет украшал обложку журнала *«Тайм»* [Cohen-Solal, 1987, p. 271]. Можно было бы считать, что достичь столь высокого уровня популярности больше всего удалось Канту, об учении которого в конце 1780-х гг. велись широкие дискуссии в немецких журналах; но тогда еще не существовали такие мощные средства массовой информации, развитие которых характерно для XX в. Сартр представлял собой нечто вроде философского эквивалента таким фигурам (своей известностью они также обязаны mass media), как Эйнштейн в естествознании в 1920-х гг., а среди писателей — Хэмингуэй в 1940-х гг. В самой Франции 1930-х гг. до некоторой степени такой популярности «лиц с обложки» достиг Андре Мальро своим удачным соединением экзотических приключений и писательства [Lacouture, 1975].

\* Вольные, свободные (нем.).

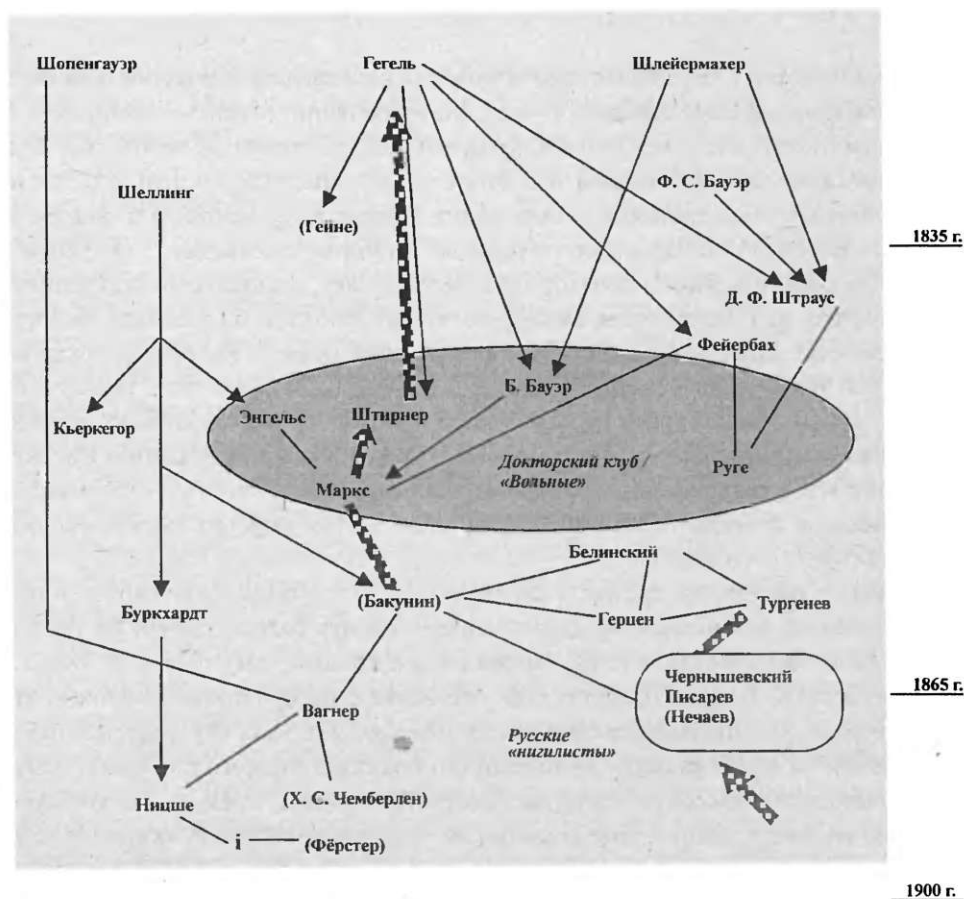


Рис. 14.2. Младогегельянцы и религиозно-политические радикалы 1835–1900 гг.: «Вольные» и нигилисты.

— = личное знакомство      —→ = связь «учитель — ученик»  
 - - - = конфликтная связь      ~~~ = направление критики  
 ( ) = нефилософ      i = случайная фигура

Отличительным признаком протоэкзистенциалистского стиля является акцент на поворотах жизни, связанных с личным выбором, и работы Кьеркегора как раз пронизаны автобиографическим содержанием [Lowrie, 1942]. Его отец, самостоятельно добившийся успеха копенгагенский купец, воспитывал детей в большой строгости, в боязни греха и страхе перед Богом. Кьеркегор был непокорным младшим сыном, который провел 10 лет в университете, изучая теологию, но предаваясь при этом бурным попойкам в качестве протеста как «против Бога», как и против своего отца. По-видимому, со временем желание получить

большое наследство возобладало, причем вместе с растущим ощущением вины: в 1838 г. в возрасте 25 лет Кьеркегор пережил обращение в веру и помирился с умирающим отцом, после чего стал независимым состоятельным человеком. Два года он посвятил своим занятиям и в конце концов получил степень в области теологии. Следуя общепринятой схеме, он предложил руку женщине из высшего класса. Вскоре после этого Кьеркегор разорвал помолвку; возможно, он чувствовал вину за свое прошлое распутство, а быть может, увидел себя увязшим в обычном браке, что напоминало ему образ жизни его отца, и отказался от того, против чего сам ранее восставал. Именно в данный момент Кьеркегор уехал из Берлина, где прослушал лекцию Шеллинга. По-видимому, для него настал момент выбора: обычный брак и карьера пастора *versus* интеллектуальная карьера на позициях мятежника в области теологии. После своего возвращения Кьеркегор стал писать и публиковаться с удивительной продуктивностью — примерно 3 000 страниц в течение 1843-1848 гг., причем это творчество подкреплялось четырьмя поездками в Берлин.

Кьеркегор постоянно тратил свое богатство на публикацию собственных книг; финансовая независимость позволяла ему -писать только то, что он желал, не заботясь об ортодоксальности. Это видно по следующему факту: с 1848 г., когда у него стало не хватать денег, он уже больше не публиковал своих книг. Теперь Кьеркегор придерживал свои последние^руды, поскольку содержащиеся в них нападки на общепринятое христианство подорвали бы его шансы на получение должности профессора теологии, занять которую он стремился в тот период. Однако он уже приобрел известность как <религиозный> оппозиционер и не получил места. После шести лет осторожного маневрирования Кьеркегор принял открытую атаку, написав памфлет, направленный против датской государственной церкви. Напряжение усиливалось; в 1856 г., в разгар данного противоборства, на пути домой из банка, откуда Кьеркегор забрал остаток своего наследства, с ним случился удар, вскоре после которого он умер.

Труды Кьеркегора являются смесью литературы и философии. Его первый прорыв к творчеству — книга *«Или — или»* (1843) открыто утверждает диалектическое отношение между эстетическим идеализмом и христианским морализмом. Большая часть его литературной энергии идет от эстетики, которую он разворачивает в таких вставных частях книги, как новелла *«Дневник обольстителя»* с поведенческими интонациями, напоминающими *«Страдания молодого Вертера»* Гете и предвосхищающими *«Записки из подполья»* Достоевского. Сюда же относятся критические размышления из части «Непосредственные стадии эротики, или музыкальная эротика», в которой философские категории используются Кьеркегором для превознесения Моцарта, и в особенности темы Дон Жуана; а также сатира на гегельянство, развивающая принцип «все люди скучны». Сексуальность играет не последнюю роль в воззвании Кьеркегора, обеспечивая преимущества литературного шока, но в то же время в своих работах он кратко

представляет как темы <немецкого классического> идеализма, так и идеи буржуазной морали. Подобно Шопенгауэру (почти неизвестному в то время), описывающему волю как одновременно сексуальное влечение и дух музыки, Кьеркегор также говорит о звуках как ключе к тому, что спрятано за внешними проявлениями [Kierkegaard, 1843/1959, p. 41, 63]. В чем Кьеркегор делает прорыв, так это в критике эстетического идеализма как концепции псевдоспасения, лишенной нравственного чувства. Одновременно он использует категории эстетического анализа против рационализированной и бесстрастной теологии. Ценность заключается в критике и напряжении; систематическая философия невозможна, а к ее темам можно подходить только с помощью использования литературных аналогий. Теология должна быть осмыслена в духе комедии; истины религии парадоксальны, даже абсурдны, их никогда нельзя продемонстрировать с помощью логики. Гегелевская диалектика, которую Кьеркегор отвергает, тем не менее используется в его *«Заключительном ненаучном послесловии»* (1846), причем здесь он реабилитирует ее, наделяя вечной открытостью. Именно у Гегеля в большей мере, чем у Шеллинга, Кьеркегор брал свое оружие, которое обращал теперь против всех <философских> позиций.

Призыв Кьеркегора к байроническому христианству прозвучал как раз в то время, когда богословы датской церкви переживали либерализацию и принимали рационализированную гегельянскую теологию. Дания, в которой долгое время правила абсолютная монархия в союзе с традиционным землевладением, к 1840-м гг. была охвачена движениями политического реформирования. Влияния добилась партия национальных либералов; на волне народных восстаний, прошедшей по всей Европе, в 1849 г. стране была дарована либеральная конституция при слабом избираемом парламенте, с принципом религиозной терпимости и отменой цензуры [Eagleton, 1990, p. 190-191]. Кьеркегор остро критиковал каждый аспект реформы. В работе *«Нынешний век»*, опубликованной в 1846 г. одновременно со своим главным философским трудом, Кьеркегор подвергает критике нивелирование современного ему массового общества, которое он обнаруживал в окружавших его <идейных и социальных> движениях. По-видимому, здесь Кьеркегор действовал не столько исходя из своего личного классового интереса, сколько против стремления к либерализации в том классе, к которому он принадлежал. Открытая им позиция, питавшая творчество, заключалась в противостоянии как самой по себе ценности. Значение политической позиции Кьеркегора, как и позиции Ницше, снизилось или даже было забыто, когда оппозиционное движение позднейшего времени сфокусировало внимание на его литературно-философском послании.

Изоляция личности образует часть содержания этих протоэкзистенциалистских философских направлений. Соответствующая этой изоляции реальность частично сводится к личной жизненной карьере, а частично — к географии. И Кьеркегор, и Ницше готовились к академической карьере, а затем выпали из этой



траектории. Не получая признания, они оба переживали периоды отчаяния, впрочем смешанного с гордостью. Их «гибридные» качества, т. е. соединение литературных и философских основ, вначале привели к тому, что они не преуспели ни в той, ни в другой сфере. К тому же оба были провинциалами, жившими вдали от центров интеллектуальной жизни; говоря точнее, они были провинциалами, которые побывали в центре, были связаны с его главными сетями, но затем отступили на периферию для разработки собственных уникальных позиций<sup>4</sup>. Их объединяла и последующая судьба их репутаций. Работы Кьеркегора были опубликованы в 1880-х гг. временно жившим в Берлине датским критиком Георгом Брандесом, который также впервые открыл для широкой публики Ницше [Bretall, 1946; p. xviii; Kaufmann, 1950, p. 16, 106]. В результате труды Кьеркегора были переведены на немецкий примерно на рубеже XIX-XX вв. и завоевали публичное признание в тех же кругах, которые приветствовали Ницше.

Ницше изображал себя одиноким исследователем границ мышления. На протяжении большей части своей творческой жизни он оставался неизвестным; как раз в то время, когда к нему пришла слава, он стал сходить с ума, что устранило саму возможность жить в качестве публичной персоны. Отказавшись в 1879 г. от преподавательской должности в Базеле, он работал в изоляции, скитаясь по итальянским и альпийским туристическим гостиницам и создав в 1880-х гг. ряд своих великих трудов. Является ли Ницше исключением по отношению ко всем мировым сетевым паттернам? Был ли он изолированным творцом, причем первого ранга? Отнюдь нет: у него были прекрасные связи с самого начала его карьеры.

Ницше учился в Лейпциге с наиболее значительными академическими филологами того времени, которые предлагали ему место, когда ему было всего лишь 24 года. Со времени учебы в *Gymnasium* Пфорты он был другом Пауля Дёйсена, знакомого Европу с индуистской ведантой в то самое время (1883 г.), когда Ницше писал своего «*Заратустру*», идеализируя еще одну нехристианскую религию<sup>5</sup>. В Базеле молодой Ницше посещал лекции Буркхардта — историка Возрождения, а с 1868 г. Ницше тесно общался с Рихардом Вагне-

<sup>4</sup> Вновь то же самое мы видим в случае Сартра, в чьем первом выдающемся произведении «*Тошнота*» внешняя фабула взята из его собственной ситуации провинциального учителя *лицея* в Гавре.

<sup>5</sup> Дёйсен стал учеником Целлера, и это косвенным образом соединяет Ницше с главной гегелевской сетью (рис. 13.1). Пфорта была также местом, где Фихте посещал среднюю школу. Школьный товарищ Ницше, несколько моложе его, Ульрих Вилламовиц-Мёллендорф, позже ставший выдающимся классицистом своего времени (и учителем учителя философа-герменевтика Гадамера), в первый раз заявил о себе критикой книги Ницше «*Рождение трагедии*», опубликованной в 1872 г. Фактически, в 1850-70-х гг. именно в Пфрте была единственная *Gymnasium* с подлинно элитарной учебной программой; большинство учащихся становились преподавателями и учеными, более чем 30 из них получили профессорские должности в немецких университетах, включая Либмана (с которого началось неокантианство) и Паульсена [Mueller, 1987, p. 29]. Ницше был продуктом самого передового края развития образования в немецкой школьной системе.

ром, которого часто посещал в соседнем Люцерне и последователем которого являлся. С уверенностью можно сказать, что это были необычные связи в сравнении с его современниками — философами; к приходу поколения Ницше в немецкой сети уже стали господствовать академические линии преемственности. Однако Вагнер и Буркхардт принадлежат той же сети; Вагнер был давнишним другом анархиста Бакунина, который, как и Буркхардт, слушал берлинские лекции Шеллинга в 1840-х гг. Сам Ницше представляет собой кульминацию линии Шеллинга и кружка идеалистов; витализм Ницше — это радикальное расширение *Naturphilosophie*, антихристианство Ницше — это дальнейшее продолжение *Atheismusstreit*\*, который велся в окружении Фихте, а контакты Ницше с Дёйсе-ном и Овербеком связывают его с историческими теологами из Тюбингена и теми, кто расширял философски осмысленную историю, включая в нее западные традиции.

Итак, <философские> бунтари населяют все тот же самый сетевой сегмент. Если мы проследим опосредованные связи сети Ницше, то увидим, что он находится в трех звеньях от Кьеркегора (и является, так сказать, его «кузеном» в экзистенциалистской сети), в двух звеньях от анархиста Бакунина и в трех звеньях от Маркса<sup>6</sup>. Ницше ни в коем случае не был последователем идей этого сетевого окружения. Творчество — это трансформация характерного для окружения культурного капитала, часто через противостояние ему. Характерно, что Ницше нашел свое собственное направление после разрыва с Вагнером и развивал свою позицию в противостоянии как учению Маркса о социализме, так и гегельянскому фону этого учения, иными словами — ключевым темам, которые разрабатывались в той же сети на расстоянии всего нескольких звеньев. Творчество состоит как раз в такого рода чувствительности к тем направлениям интеллектуального поля, в которых открываются ячейки, позволяющие разворачивать привлекающую внимание аргументацию.

Ницше писал свою первую работу *«Рождение трагедии из духа музыки»* (1872), сочетая свое классическое образование с вагнеровской идеализацией музыки и начав тем самым критику общепринятого образа древних греков как рационалистов. Подобно Кьеркегору, вдохновленному Шеллингом, Ницше обратился к творчеству после контакта с Вагнером, причем именно в апогее пропаганды последним своей музыкальной идеологии.

Выдающиеся композиторы составляли свою собственную сеть, почти полностью независимую от сетей философов; Вагнер являет собой тот редкий пример, в котором эти сети соприкасаются. Среди композиторов он был наиболее фило-

\* Спор об атеизме (нем.).

Несмотря на то, что Ницше ненавидел антисемитизм, он находился всего в двух сетевых звеньях от него: через Вагнера — к приемному сыну последнего Хьюстону Стюарту Чемберлену, а через собственную сестру — к ее деверю Фёрстеру, который был политиком-антисемитом. С сетевой точки зрения неудивительно, что философия Ницше стала ассоциироваться с этим движением.

софичным. Вагнер пытался возвысить оперу до уровня музыкальной драмы с глубокими слоями значений, включающими, как утверждал Шоу [Shaw, 1898/1967], и революционные политические идеи, возникшие под влиянием дружбы с Бакуниным. Вагнер сочинял во имя воспитания своих слушателей и ради полемики со своими противниками. Он явно воспринял идеи Шопенгауэра, как в общем смысле, так и в специальном, возвышая музыку за то, что она дает доступ к воле как вещи в себе<sup>7</sup>. Социологически ключевой момент состоит в том, что Вагнер был крупнейшей независимой звездой на музыкальном рынке; его невероятный эгоцентризм соответствовал освобождению от потребности в покровительстве, наступившему благодаря расширению аудитории слушателей оперы за счет резкого роста торгового среднего класса. Как амбиции, так и затраты Вагнера на его грандиозные творения (а также траты, связанные с его образом жизни «художника-царя») постоянно росли, поэтому он все же нуждался, помимо рыночной поддержки, еще и в покровителе. Как и Гете в литературной сфере, Вагнер нашел свою нишу, сочетая все источники материальной поддержки — и со стороны царствующего патрона, желавшего быть на равных с Вагнером<sup>8</sup>, и со стороны армии собирателей пожертвований, ставшей ядром вагнеровского движения. В тот момент, когда молодой профессор филологии был привлечен в лагерь Вагнера, шел процесс социальной трансформации публичной известности этого художника и вознесения ее на беспрецедентный уровень.

Ученичество у Вагнера вскоре стало тяготить Ницше, нуждавшегося в творческой независимости, что было довольно сходно с депрессией Джона Стюарта Милля, руководимого своим отцом. Вагнер сам правил рукописи Ницше. Ницше порвал с ним, якобы протестуя против того поворота, который сделал Вагнер в середине 1879-х гг. в своем цикле *«Кольцо Нибелунгов»*, и особенно против его религиозного мировоззрения, выраженного в *«Парцифале»* (1882). Отношения с Вагнером играли решающую роль в творчестве Ницше, и период разрыва (январь 1878 г.) был как раз тем временем, когда у Ницше появились проблемы с физическим здоровьем (глазами, головой, желудком), что в 1879 г. заставило его уйти с профессорской должности [EP, 1967, vol.5, p. 504-510]. Какими бы ни были

<sup>7</sup> Вагнер входил в первую волну тех, кто в середине 1850-х гг. признал Шопенгауэра; Вагнер послал ему с посвящением либретто своего *«Кольца Нибелунгов»*, пока еще не положенного на музыку. Шопенгауэр вежливо ответил, но сам, будучи традиционалистом в музыке, предпочитал Моцарта и Россини; он считал, что Вагнер был более гениален как поэт [Safranski, 1989, p. 347].

В 1865 г. король Баварии наследовал государство, явно слабое в геополитической ситуации того времени, обреченное на то, чтобы вскоре быть проглоченным объединенной Германской империей в войнах 1866-1871 гг. Уравнивание королем себя в статусе с Вагнером — это тот случай, когда аристократия на своем нисходящем пути встречает восходящую рыночную «звезду». Со своей стороны, Вагнер относился с оскорбительным презрением к тем музыкантам, которые позволяли широкому рынку диктовать им музыкальный стиль, в частности обвиняя Мейербера в потворстве группировкам и даже взяточничестве, в связи с успехом последнего в парижской Опеа. Антисемитизм Вагнера происходил из его соперничества с более успешным в коммерческом плане Мейербером.

иные причины подрыва здоровья Ницше, которые в конце концов привели к его сумасшествию (есть подозрение о сифилисе), симптомы вполне соответствуют стрессовой реакции Ницше на разрыв с харизматическим наставником. Ницше нашел свой путь, наполненный величайшей творческой энергией, что выразилось в его лучших книгах, написанных как раз после разрыва,— *«Утренняя заря»* (1881), *«Веселая наука»* (1882), а затем в книге *«Заратустра»* с ее острыми нападками на религию и Вагнера, причем работа была построена как четырехактная драма, подобно *«Кольцу»* последнего. Ницше был не сетевым одиночкой, но мятежником среди мятежников; он создавал и разрушал новые сочетания <идей> в тех пограничных областях, в которых философские сети его времени пересекались с широкими рынками, открывавшимися для религии, науки и развлечения. Личный стресс и бунтарство Ницше сходны с различными гранями его творческой энергии и того главного содержания, о котором он писал.

#### *Ретроспективный литературный канон*

Экзистенциалисты причислили к своему направлению те романы двух предшествующих поколений, которые наилучшим образом соответствуют типу философско-литературного гибрида. Слава Достоевского вне России стала расти в тот же период и в том же месте, что репутации Кьеркегора и Ницше. Взлет популярности их книг произошел в Германии как раз перед Первой мировой войной, и это показывает, что данная литературная мода не была следствием послевоенного разрушения иллюзий. Рассказы Кафки также были написаны перед войной (опубликованы в 1913-1916 гг.) и стали популярны вместе с его романами, опубликованными посмертно в 1926-1927 гг. Философская интерпретация этого корпуса литературных текстов была работой кружка Сартра, и именно в этом облачении произведения Достоевского и Кафки достигли вершины своей популярности в 1940-50-х гг., став издательским феноменом англоязычного мира.

Книги Достоевского кажутся неожиданным вторжением с той периферии, которая раньше никогда не была значимой в европейской культуре. Тем не менее его работы подобно зеркалу возвращали интеллектуалам главных европейских сетей драматизированную версию идей их собственных предшественников. По политическим причинам основы интеллектуального производства в России были сосредоточены на рынке романов для читателей из среднего класса — рынке, который существенно расширился примерно в 1860 г. В университетах, открытых в ходе западнических реформ 1700-х гг., было запрещено преподавать философию после восстания декабристов 1825 г.; в результате некоторой либерализации с 1863 по 1889 г. разрешенными для преподавания стали только комментарии к Платону и Аристотелю [ЕР, 1967, vol. 7, p. 258]. Роль интеллектуала широкого профиля—традиционная ячейка для философа в интеллектуальном пространстве— была занята журналистом-критиком, а затем, в связи с расширением

рынка, все в большей мере — романистом, тем более что из-за политической цензуры художественная литература была единственным средством выражения общих идей.

В ходе коммерциализации и установления связей с мировым рынком Россия становилась импортером европейской культуры; в интеллектуальном плане она попала в зону экспортного распространения <идей и организационных форм> немецких университетов — своего рода «динамо-машины» мирового интеллектуального производства того времени. Насколько позволяли российские условия, импортировались немецкие академические (научно-образовательные) структуры и идейное содержание, что дало ряд значительных результатов в математике и естествознании. Подражание немецкому культурному производству, разумеется, не ограничивалось Россией, но именно здесь оно было особенно выражено, поскольку, в отличие от Англии и Франции, соперничать этому подражанию в России могла лишь довольно слабая местная организация интеллектуального производства. Русские интеллектуалы подолгу жили на Западе и становились звеньями в немецкой сети: наиболее значительными среди них были Бакунин (в сетях Шеллинга — Маркса — Вагнера; см. рис. 14.2) и бывший гегельянец Герцен, ставший после своего бегства на Запад в 1847 г. центральным звеном в сообществе русских эмигрантов. Тургенев, получивший образование в Берлине, в своем романе *«Дым»* (1867) изобразил русских интеллектуалов в Бадене, соединявших немецкую философию с политическими сюжетами своего отечества.

Каждое течение немецкой философии быстро воспринималось в России. Возвращаясь из Европы, интеллектуалы привозили тексты, которые в условиях запрета преподавания философии и цензурных ограничений на переводы переходили из рук в руки в студенческих кружках; там же проходили соответствующие обсуждения. Этот способ организации максимально увеличивал ритуализм и эмоциональную приверженность идеям текста; интеллектуальная жизнь как таковая становилась формой политической деятельности, поскольку наказанием за недозволенное писание или даже чтение было тюремное заключение и ссылка в Сибирь, что часто применялось к интеллектуалам в середине XIX в. В 1830-х гг. в России близкую к фанатизму популярность обрели Шеллинг и Фихте; в 1840-х гг. — Гегель. Немецкий культурный капитал был приспособлен к нуждам фракций подпольной политики в России; как западники, так и приверженцы самобытных идеалов славянофилы выводили абстрактное обоснование своих построений из универсалистских или романтических линий немецкого идеализма. Материалистическая контраверза, возникшая в Германии 1850-х гг., превратилась в русский нигилизм 1860-х гг. Приходя к политическим выводам, невообразимым на Западе, Чернышевский и Писарев смешивали идеи Фейербаха, Молешотта и Бюхнера с идеями британского реформаторского утилитаризма и заключали, что нравственность не означает ничего кроме рационального эгоизма и что в политической деятельности принесение жизни в жертву, даже терроризм, оп-

равданы большим благом для будущих поколений. Еще позже, когда в 1880-90-х гг. в Германии через журналы и издательства социал-демократической партии распространился марксизм, русские интеллектуалы приспособили это учение к уже существующему стилю своего подпольного радикализма.

Достоевский вышел из студенческого поколения 1840-х гг., для которого было характерно поклонение идеализму. Арестованный, приговоренный к смертной казни в 1849 г., Достоевский был отправлен на каторгу в Сибирь, где он провел 1850-е годы. Достоевский вернулся как раз в то время, когда мог вступить в конфронтацию с новым поколением радикальных материалистов. Тургенев был первопроходцем в использовании своих соотечественников-интеллектуалов как материала для романов; книга *«Отцы и дети»* стала знаменитой своим противопоставлением политических пристрастий предыдущего и нового поколений; благодаря этому роману стал популярным термин «нигилисты» в применении к молодому поколению. Достоевский продолжил теперь свою писательскую карьеру, создав ряд исполненных горечи портретов новых радикалов. В *«Записках из подполья»* (1864) автор нападает на преклонение перед наукой (в современных терминах — сциентизм) и на материалистический детерминизм Чернышевского. В романе *«Преступление и наказание»*, создавшем писательскую репутацию Достоевского, изображен студент-революционер, оправдывающий убийство на основе аргументации Писарева. Сюжет *«Бесов»* (1871) представляет в художественной форме печально знаменитый инцидент: Нечаев, посланный Бакуниным из эмигрантского кружка в Швейцарии для организации подпольной ячейки в России, приказал убить одного студента, члена этой группы, чтобы в макиавеллевском духе утвердить революционную дисциплину. В центр романа *«Братья Карамазовы»* (1877—1881) вновь поставлен революционно настроенный интеллектуал, на этот раз сокрушенный виной, связанной с последствиями исповедуемых им учений.

Собственные открыто выраженные убеждения Достоевского, которые он, без сомнения, искренно исповедовал и которые при этом помогали делать его писания приемлемыми для правительственной цензуры, состояли в превознесении религиозной идеи пассивного страдания; однако именно злодеи движут действие его романов и создают ту атмосферу страстного философствования, которой предстояло стать столь привлекательной для интеллектуалов уже в международном масштабе. Что обеспечило Достоевскому литературный успех, так это сочетание данного идейного материала со стилем романов массового рынка, часто в форме таинственного убийства или полицейского триллера. Достоевский использовал интеллектуальный самоанализ, получивший известность благодаря Тургеневу, очищенный от салонной изысканности последнего и превращенный в мелодраму в стиле популярной беллетристики. Это также помогало книгам Достоевского соответствовать намеренно деклассированным литературным вкусам французских интеллектуалов 1930-х гг.

Кафка начинал, располагаясь еще ближе к главному потоку немецких интеллектуальных сетей. Он получил образование в начале 1900-х гг. в немецком университете в Праге; среди его учителей были Марти из линии Brentano и Христиан фон Эренфельс, чья линия преемственности восходила к Мейнонгу (см. рис. 13.8). Эренфельс с харизматической энергией отстаивал идеи главных движений того времени: он был одним из создателей гештальтпсихологии и другом Зигмунда Фрейда; Эренфельс также отстаивал философию жизненного мира как замену утерянной религиозной веры<sup>9</sup>. Кафка начинал в интеллектуальной среде, весьма близкой к феноменологии и фрейдовскому символизму сновидений. Когда в кружке Сартра в явном виде стал формироваться экзистенциализм, произведения, подобные писаниям Кафки, начали переосмысливаться в качестве текстов, которые привели к самому движению экзистенциализма. Сартр в своей книге *«Нет выхода»* (1944) стремился достичь кафкианского тона фатальной неизбежности. Мрачные и пагубные черты, которые Кафка придает обыденной жизни, становятся специальным предметом философского размышления в книге *«Тошнота»* (1938): здесь главный герой использует феноменологию для изучения собственной отчужденности. В первой части повести *«Посторонний»* (1942) Камю придумывает историю убийства чтобы представить во второй ее части судебный процесс в духе Кафки.

Камю проделал большую часть работы в переопределении предшествующего литературного канона. В его философских эссе *«Миф о Сизифе»* (1942) и *«Бунтующий человек»* (1951) описывается линия «метафизических бунтарей» — романтиков с их байроническими жестами отрицания Бога, поэтов-символистов (среди которых наиболее крайними мятежниками были Рембо и Лотреамон, чья творческая активность пришлась на время Парижской коммуны 1871 г.), а также «строющих нос» дадаистов и сюрреалистов 1920-х гг., непосредственных литературных предшественников экзистенциализма.

Сартр был в большей степени озабочен определением своих философских предшественников (Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера); он также воспринял идеи Фрейда, ответившегося от линии Brentano и имевшего широкий коммерческий успех на писательском рынке (вне сферы художественной литературы); на этой основе Сартр создавал свою версию экзистенциального психоанализа<sup>10</sup>; в 1952 г. Сартр также превратил романиста и драматурга Жене в экзистенциалистского

<sup>9</sup> [Lindenfield, 1980, p. 115-116.] Эренфельс также был страстным вагнерианцем, входившим в вагнеровскую сеть (тем самым косвенно связывая Кафку с Ницше), и другом приемного сына Вагнера — социал-дарвиниста и расиста Х. С. Чемберлена. Почувствовав неприятие антисемитизма в окружении Кафки, Эренфельс продемонстрировал свой склад ума и темперамент, заключив, что решением проблемы расовой деградации была бы сексуальная жизнь по принципу свободного скрещивания посредством полигамии.

<sup>10</sup> Лакан, член литературного кружка Сартра 1940-х гг., стал ведущей фигурой 1970-80-х гг. благодаря проведенному в дальнейшем синтезу психоанализа и литературной теории.

«святого». Драмы Сартра и Камю 1940-х гг., в аллегорической форме выражавшие призывы к мятежу в период нацистской оккупации, стилистически продолжали традицию модернистского театра, начатую в 1920-30-х гг. Пиранделло и Ануем; позже в 1950-х гг. в этот ряд вошли пьесы Беккета и Ионеско под общим, в духе Камю, обозначением «театр абсурда».

В литературе экзистенциалисты шли по хорошо проложенному пути. Идеологизируя ситуацию с помощью своей философии, они маскировали общий социальный знаменатель этого движения. Поза отчуждения, описываемая ими в качестве своей традиции, возникала в связи с появлением независимого писательского рынка. Можно быть уверенным, что отнюдь не каждый ориентированный на рынок писатель сообщал <читателю> мировоззрение, основанное на ценностях, присущих чувствительному творческому интеллектуалу; Скотт, Бальзак и Диккенс разрабатывали жилу литературной популярности, связанную с красочной развлекательностью, и выдавали новые романы с той скоростью, с какой могли их писать. Эти различия отражают раскол писательского рынка на две части, возникший после упадка традиции патронажа: между работой «высоколобой», или «высокоуточенной» («highbrow»), литературной элиты, творящей согласно собственным стандартам, и произведениями «среднеуточенных» («middlebrow») авторов, которые предназначают свое творчество среднему классу, выдерживают морально респектабельный тон, умеренно реформистски настроены в политической сфере, но при этом еще и развлекают досужую аудиторию<sup>11</sup>. То были именно ориентированные вовнутрь, на собственное сообщество, профессионально самодостаточные писатели, которые составили линию «метафизического бунта». Камю описывает именно историю интеллектуальных движений в кругу данной элиты, успешно воспринявшей эстетический идеализм, романтический индивидуализм и пессимизм, эстетство в духе идеи «искусства для искусства», характерное для технически изощренного формализма и символизма, а еще позже — жесты в стиле *Épater-le-bourgeois*\* дадаистов и их последователей.

В экономическом плане авторы «высокоуточенного» направления редко оказывались в состоянии жить на доходы от литературного рынка. Это положение еще более усугубляется там, где писатели обращаются вовнутрь и замыкаются в кругу своих профессиональных связей в сети равных себе; при этом аудитория, которой единственно дозволено устанавливать стандарты эстетического суждения, составлена из других элитарных авторов. Такая элита может выжить

<sup>11</sup> Тогда уже существовала еще одна литературная ниша, обеспечивавшая «неуточенное» («узколобое» — «lowbrow») развлечение рабочего класса, но это направление никогда не было престижным среди интеллектуалов. В рыночных условиях Нового времени и современности приверженцы «высокоуточенного» рынка смешивали все культурные ингредиенты согласно своим собственным стандартам, при этом очерняя писания, ориентированные на аудиторию среднего класса, представляя эти тексты как неотличимые от дешевых романов ужасов.

\* Шокировать мещан (фр.).



лишь при наличии внешней финансовой поддержки. Иногда это случается при «контрабандном» попадании авангардных материалов в работы, предназначенные для «среднеуточенного» рынка; такова одна из причин преклонения перед Достоевским, который непреднамеренно осуществлял соответствующее смешение, делая предметом обсуждения бунтарски настроенных русских интеллектуалов своего времени.

Сходным образом, в 1930-х гг. восхищение французских интеллектуалов досталось Хэмингуэю благодаря сочетанию в его книгах приключенческой истории, сурового стиля и квазиметафизической кодовой системы смыслов. Чаше элитарные авторы живут благодаря покровительству, иногда в форме «самопатронажа» в качестве богатых наследников (Флобер и Пруст), усиливая тем самым представление художника о себе как об истинном аристократе. Некоторые элитарные авторы заняты еще какой-то дополнительной работой (Бодлер был журнальным критиком, Т. С. Элиот — банковским клерком), презрение к которой обычно входит в тему отчуждения художника от обыденного мира коммерции, неспособного поддержать его искусство. Другой обычной внешней нишей является работа на академических преподавательских должностях, что бьет по самолюбию писателя, подчеркивая контраст между бюрократической рутинной и свободой, творческой экзальтацией, предлагаемым писательским рынком в качестве конечной награды.

Чаше всего в этих случаях происходит экономический крах<sup>12</sup>. Это приводит к появлению образа художника, голодающего на своей мансарде, готового скорее закончить свою юную жизнь самоубийством, чем вернуться в обыденный мир. Фактически же большая часть «высокоуточенных» авторов (а возможно, и «среднеуточенных») занимались чистым писательством лишь в течение короткого эпизода в юности, как, например, Рембо с 17 до 19 лет, после чего экономические реалии заставляли их возвращаться к обычному жизненному пути.

Лучшие шансы для успеха элитарных писателей существуют там, где множество честолюбивых авторов и тех, кто занимается творчеством лишь наряду с основной работой, сосредоточены в некое сообщество. Абсолютный размер такой аудитории является решающей переменной для того, чтобы получилась критическая масса поддержки по меньшей мере нескольких ориентированных на техническую изощренность эзотерических авторов — поддержки, позволяющей им продолжать свои труды. Именно Париж стал таким современным архетипом. Вырастая в течение нескольких поколений, эта поддержка в Париже достигла своей критической массы (возможно, уже к 1830-м гг.) благодаря пересечению

<sup>12</sup> Данные нашего времени также свидетельствуют о том, что большинство профессиональных писателей имеют очень малый доход и живут за счет занятости на других работах; лишь весьма малая группа может обеспечить себе достойную жизнь на доходы от писательства [Kingston and Cole, 1986].

различных интеллектуальных сообществ; к этой сфере относятся: концентрация честолюбивых студентов, еще не прошедших отбор в *лицей* через состязательные экзамены, общенациональные газеты и журналы, профессионалы и начинающие в музыке и изящных искусствах<sup>13</sup>. Это массовое скопление интеллектуальных честолюбцев вместе с неудачниками, еще не отказавшимися от своего «высокоутонченного» самосознания, а также от сетевых контактов с деловой жизнью (бизнесом) культурного производства—все это составляло особый локальный рынок, поддерживающий жизнеспособные карьеры немногих чисто интеллектуальных творцов, чьи судьбы становились символами для остальных. Такова была рыночная структура, в которой кружок Сартра составил краткий эпизод высокого творчества, объединявшего философию и литературу.

### *Сартр как символ движения*

Несмотря на характерную идеологию личного, делающегося в одиночку выбора, экзистенциализм являлся феноменом группового успеха. Вновь мы являемся свидетелями тесных личных связей, устанавливаемых в юном возрасте, поступательного усиления эмоциональной энергии и накопления культурного капитала, что ведет к появлению творческой оригинальности и господству в пространстве интеллектуального внимания. Сартр, Низан и Кангюем стали близкими друзьями уже в начале 1920-х гг. в элитарном парижском Лицее Людовика Великого и на курсах по подготовке к вступительным экзаменам в *Ecole Normale Supérieure* (ENS). Они поступают в один класс с Раймоном Ароном, будущим соседом Сартра по комнате; Арон занимает первое место в *• agregation \** в 1928 г.,

<sup>13</sup> При достижении критической массы значительное производство авангардных произведений вместе с ощутимой социальной средой, в которой внутренние сосредоточенные группы обеспечивают высокое признание интеллектуальных ценностей, превращает такой центр в Мекку для приезжих из-за границы. Города, достигшие критической массы на локальном уровне и ставшие интеллектуальными центрами в своей языковой зоне,— Лондон, Санкт-Петербург, Вена, Нью-Йорк, Сан-Франциско — обычно привлекали приезжих лишь из провинций соответствующих стран. В Париж также приезжали из провинций многие честолюбивые французы, такие как Рембо. Но только Париж стал международным центром, привлекавшим интеллектуалов-литераторов: немцев, таких как Гейне и Маркс в 1830-40-х гг.; русских, например Тургенева и Герцена в 1850-х гг.; уругвайца Изидора Дюкаса, публиковавшегося под французским псевдонимом Лотреамона в 1870-х гг.; поистине нескончаемого потока американских и британских писателей в 1920-х гг., не говоря уж об испанцах (Унамуно, Пикассо), латиноамериканцах и русских эмигрантах. Следует отметить, что в Германии существовала меньшая литературно-географическая концентрация, чем в других языковых зонах. В немецком интеллектуальном производстве университеты со времени реформирования сохранили свое господство, и это поддерживало децентрализованную сеть конкуренции, примерно с двадцатью центрами. Иностранные стажеры не стремились в какой-то один центр в Германии, но перемещались по всей этой системе.

\* Здесь: конкурс выпускников французского высшего учебного заведения на право преподавания, с публично объявляемым ранжированием (фр.).

а Сартр — в 1929 г.; примерно в то же время Сартр готовится к экзаменам вместе с Симоной де Бовуар, которая поступает в ENS после них. Мерло-Понти, поступивший в ENS несколько позже, к 1929 г. входит в ту же дружескую компанию. Симона де Бовуар, близкий друг Сартра в течение долгого времени, использует историю жизни данной группы как материал для своих романов и в конце концов сама становится знаменитой<sup>14</sup>.

Все они поддерживают друг друга в поиске возможностей для карьеры. Арон, читающий лекции по французской философии в Кельнском университете вскоре после смерти Шелера, знакомит Сартра с феноменологией и добивается для него стажировки в Берлине для изучения немецкой философии. Низам, достигший раннего успеха своими литературно-политическими писаниями и игравший значительную роль во французском марксизме, рекомендует Сартра своему новому издателю Галлимару. Этот путь к публикациям облегчается присутствием среди персонала издательства нескольких собственных учеников Сартра по *лицею*. Позже, в конце 1940-х гг., Сартр будет восхвалять Жене и прокладывать путь для его успеха в театре. Все главные труды Сартра, литературные и философские, изданы Галлимаром (в 1938 г. и позже), равно как и работы Камю (с 1942 г.), Мерло-Понти, де Бовуар, а также ключевые ранние работы Габриэля Марселя и Арона. Издательство Галлимара само по себе является сетевым центром. Камю приходит сюда работать корректором в 1943 г. Интеллектуальный директор издательства Галлимара Бернар Грётхойзен — друг Шелера — в 1920-30-х гг. играл ключевую роль во внедрении идей и работ Гегеля, Ницше, Хайдеггера, Фрейда и Кафки во французскую интеллектуальную жизнь<sup>15</sup>. Эта издательская фирма делает прорыв не только в содержании опубликованного, особенно в импорте немецкого модернизма, но также и в форме: в 1930-х гг. Галлимар пер-

<sup>14</sup> [Cohen-Solal, 1987, p. 52-75; Biemel, 1964.] Первопроходческая феминистская работа Симоны де Бовуар «Второй пол» (1949) выходит во время достижения экзистенциалистской группой вершины славы, в период ее наиболее интенсивной политической деятельности. Особая награда за творчество дается только тем, кто выделяет какую-либо отличительную область; де Бовуар, долгое время анонимно способствовавшая подъему энергии кружка Сартра, находит теперь нишу, в которой могут быть применены темы подлинности и бунта, причем без угрозы разрыва с ее друзьями. Напротив, Камю и Мерло-Понти находят свой путь к независимости лишь ценой отмежевания от этой группы.

<sup>15</sup> Это объяснение получено на основе анализа многих источников: [Boschetti, 1985, p. 88; Lacouture, 1975, p. 163-165; Lebesque, 1960, p. 165; Cohen-Solal, 1987, p. 111-116]. Грётхойзен, голландец по происхождению, учился у Дильтея в Берлине, а начиная с 1920-х гг. руководил задающим тон в литературе журналом Галлимара «Nouvelle Revue Française» — он был близким другом главных литературных фигур 1920-30-х гг. — Жида и Мальро — и играл роль политико-интеллектуального вдохновителя последнего. Именно интеллектуалы Галлимара прокладывали путь Сартру, превратив рукопись его первого романа из натуралистического эпатажа в стиле Селина — текста, полного грубой сексуальности, — в роман метафизический. Первоначальное психологическое название сартровской книги «Меланхолия» было заменено на «Тошнота» редакторами издательства Галлимара для того, чтобы прозвучала тема онтологической безосновности.

вым стал выпускать дешевые издания в мягкой обложке и открыто заявлял о себе как о создателе современного канона в интеллектуальной литературе.

В случае экзистенциализма соединение сетей и взаимной групповой поддержки, лежащей в основе всего творчества, хорошо документировано, что дает возможность легко проследить эти процессы. Почему же тогда данное явление приняло форму прославления единственной личности — литературно-философского гения Сартра? На самом деле, сказанное несколько преувеличено. Камю, который приходит в главную групп извне, хотя и приближается к ней во многом сходными путями (парижский авангардный театр, издания у Галлимара), а затем вступает в нее в момент начала ее творчества, в течение нескольких лет является вторым лидером наряду с Сартром. Тем не менее отчуждение между ними, начавшееся в 1946 г. [Cohen-Solal, 1987, p. 332], а также открытый и мучительный разрыв 1952 г., по-видимому, были предопределены данной структурой соперничества. Сартр или Камю — кто-то один добивается большей приверженности и прославляется в качестве тотемического символа. Циркуляция и взаимное усиление творческих энергий в некоем кружке персонажей характерны для периода взлета (весьма часто сжатого до десятилетия и меньше) творческого движения; для таких движений характерны и последующие расколы. Фихте, Шеллинг или Гегель; Камю, Мерло-Понти или Сартр; несколько авторов могут быть в высшей степени наполнены творческой энергией, но есть только одно место для того, кто будет персонифицировать данную группу.

Ретроспективно представляется, что личность Сартра складывается в период его детства, во время учебы в школе и долгих лет преподавания в разных провинциях. Несложно, изобразить человека, предназначенного к интеллектуальному успеху того или иного сорта. Фанатически пишущий, он выдает примерно 80 страниц в день, а во время военной службы добровольно берет на себя дополнительное дежурство для того, чтобы ему никто не мешал. Именно фокус внимания группы — вот что всегда делало его локальным центром привлечения окружающих; Сартр «расцветает» в немецком лагере военнопленных в 1940-1941 гг., организуя театральные постановки и дискуссии, вновь как бы играя роль популярного школьного шута, которая была у него в ENS. Сартр является энергетическим вихрем своей сети, читающим все и пишущим обо всем, что появляется в поле его внимания. Культурный капитал Сартра настолько велик, что почти ничего не объясняет в его пути; до своего успеха Сартр пишет целые тома, продвигаясь по всем направлениям, и только когда некий социальный механизм в форме персонала издательства Галлимара предоставляет Сартру центральные трассы пространства внимания, он становится звездой. Позже Сартру предстоит сделать то же самое с темами своего времени: послевоенной политикой, театром абсурда, марксизмом. Сартр — это поистине «небытие» жизненной энергии, не столько отрицающий и мятежный дух (что уже десятилетиями раньше было господствовавшим стилем французских интеллектуалов), сколько своего рода «чистая дос-

ка», готовая вместить любой доступный материал и превратить его в будущем в центр внимания.

Сколько было других неистовых читателей и писателей во время юности Сартра, которые могли бы встать на тот же путь? Выяснить это невозможно. Но в 1920-х гг. Франция была структурно выстроена так, чтобы порождать всплески энергии и отбирать часть таких юношей в особую организацию, которая сосредоточивала максимальное внимание на наиболее успешных. Сартр представляет собой крайний продукт централизованной французской системы образования, с ее годами подготовки к конкурсным экзаменам, с ее подготовительными курсами *khagne* и *hypokhagne* (студенческий сленг, отражающий трайбализм, или племенной сепаратизм, неформальной группы) в элитарных *лицеях*, ее экзаменационными оценками типа «пан или пропал» — на *конкурсе* поступления в ENS, с ее *agregation* — состязанием за получение преподавательского диплома с публично объявляемым ранжированием. Данная организационная структура концентрировала в одном месте самых амбициозных и накапливающих наибольший культурный капитал юношей и сталкивала их в интенсивном групповом взаимодействии при ощутимых барьерах, отделявших их от простых смертных. Это и есть формула тотемической группы в ее самом сильном выражении<sup>16</sup>.

Философский капитал, протекавший по более крупной сети во Францию, поступал из Германии. Накапливались многочисленные разнообразные связи: у Грётхойзена и Арона были прямые и опосредованные контакты с Шелером; Куаре, который ввел неокантианский *Weltanschauung*\* анализ во французскую историческую критику современной науки, был в свое время учеником Бергсона и Гуссерля (а в студенчестве даже жил в доме последнего)<sup>17</sup>; Аарон Гурвич (бывший ученик Гуссерля, Шелера и гештальтпсихологов Вертгеймера и Кёлера в Берлине) в 1928-1930-х гг. читал лекции по феноменологии в Сорбонне и вдохновил одного из своих слушателей — Мерло-Понти; Кожев (русский марксист-

<sup>16</sup> Возможно, не является удивительным то, что Дюркгейм, первый сформулировавший общую теорию группового поклонения сакральным символам самой группы, также был продуктом ENS.

\* Мирозренический (нем.).

Именно в журнале Куаре *«Recherches philosophiques»* («Философские исследования») в 1936 г. Сартр опубликовал свою первую философскую работу *«Трансценденция Эго»*. В основной линии французской академической философии Сартр, Мерло-Понти, Арон и большинство остальных членов группы учились у Леона Брюнсвика (который ранее обучал также Куаре и Пиаже). Карьера Брюнсвика была сходной с карьерой Бергсона: ученик Бутру в ENS, Брюнsvик затем в течение 19 лет преподавал в одном из элитарных парижских *лицеев*, в начале 1900-х гг. активно участвовал в группе, вовлеченной в проведение академической реформы, потом перешел в Сорбонну. Брюнsvик представлял в своих лекциях французскую традицию спиритуализма и идеалистической эпистемологии, восходящую к Ренувье, Мен де Бирану и Равессону; именно против данной версии идеализма восставало поколение Сартра. Источники о связях данной сети: [Wagner, 1983, p. 156, 161; Lindberg, 1990; p. 14-18; Boschetti, 1985, p. 83-92, 210; Fabiani, 1988, p. 20, 100, 116; EP, 1967, vol. 2, p. 545, vol. 7, p. 482; Spiegelberg, 1982].

эмигрант\* и бывший ученик Яепереа) в 1933-1939 гг. читал лекции о Гегеле, которые слушали Арон, Мерло-Понти, Лакан и многие другие, включая Бретона и тех, кто остался от движения сюрреалистов. Левинас — один из страсбургских феноменологов, ранее входивших в кружок Гуссерля, — стал участником кружка Сартра, а позже, в конце 1940-х гг., — распространителем идей феноменологии во Франции. Сартр пропустил лекции, прочитанные самим Гуссерлем в 1929 г. в Сорбонне, но начавшийся позднее взрыв интереса к феноменологии захватил Сартра через его множественные связи с промежуточной сетью. Другие становились французскими специалистами по Гегелю (к примеру, Ипполит — несколько более молодой соратник Сартра по ENS). Сартр стал по-новому применять данные идейные ингредиенты, совмещая свой собственный фанатизм относительно феноменологии (проявившийся после того, как в 1931 г. Арон обратил его в эту «веру») с новым открытием Гегеля Кожевым, который трактовал учение Гегеля уже не как замкнутую систему, но как диалектику раба и господина в *«Феноменологии духа»*. Последний ингредиент появился в 1938 г., когда в эту смесь Сартр добавил идеи Хайдеггера. Трактат *«Sein und Zeit»* {*«Бытие и время»*}, уже был самой читаемой книгой в библиотеке ENS в период с 1928 по 1934 г., но в то время Сартр был перегружен проектами, разрабатываемыми во всех направлениях; только после того как он развил собственную феноменологию, а издатели сместили его интересы к линии Кафки, хайдеггеровский идейный материал стал уже не помехой, но составной частью собственной системы Сартра и мог быть теперь переопределен как экзистенциализм.

Сартр использовал феноменологию как трамплин для взлета собственного оригинального творчества, переворачивая при этом метафизические следствия из феноменологии. Его ключевая статья об интенциональности, опубликованная в 1939 г. в *Nouvelle Revue Française*, напоминает доктрину, с которой 60 годами ранее Брентано начинал новую психологию. Поправка Сартра состоит в том, что направленность сознания на объект угрожает фундаментальности «я»; если же сознание пытается уловить само себя, подавляя интенциональность, приковываящую его к миру, то сознание уничтожает, аннигилирует себя. Это что-то вроде гуссерлевского *epoché* в обратном смысле: не объекты сознания вне зависимости от их существования, но сам характер существования помимо каких-либо объектов<sup>18</sup>. Интенциональность — это великое покрывало: хотя люди устроены так, что они интенционально направлены на объекты, в конечном счете последние случайны, лишены причины того, почему они или что-либо еще существуют вместо того, чтобы не существовало вообще ничего. Сартр стоит ближе к Геге-

Кojève — Кожев<ников> Александр Владимирович (1902-1968) скорее был неогегельянцем, чем марксистом.

Мерло-Понти отмечает то же самое в своей экзистенциальной ревизии феноменологии: «Наиболее важный урок, которому учит нас редукция, состоит в невозможности полной редукции» [Merleau-Ponty, 1945/1962, p. xiv].

лю, когда поддерживает его идею раздвоения бытия на определенное бытие-нечто и неопределенное бытие-как-такое. Бытие как «чистая неопределенность и пустота» является условием присвоения, побуждающего мир к деятельности. Сартр отделяет гегелевскую метафизику от ее всемирно-исторической системы и соединяет с идеей Angst\* модернистской литературы и теологии.

Через Гегеля Сартр вновь открыл фихтевскую сосредоточенность на отрицании и свободе. У Фихте **Я** прежде всего рефлексивно; именно **Я** есть «объект-для-меня», так же как «Я-в-себе», вытесняющее прежнюю идею сходной с объектами вещи в себе, опровергнутую идеализмом [Fichte, 1794-1797/1982, p. 10]. Фихте описывает логическую диалектику «стремления» **Я** и противостремления **не-Я**<sup>19</sup>. Возрождение экзистенциалистами, которые были вместе со своим ближайшим окружением якобы антиидеалистически настроенными, первоначального *elan*\*\* идеалистической революции получает смысл, когда мы вспоминаем, что немецкий идеализм был не просто перевалочным пунктом в движении секуляризации догматической религии, но также идеологией интеллектуалов в тот момент, когда они стремились овладеть контролем над своей организационной основой. Фихтевские темы воли, самосознания и свободы представляют собой манифест академических интеллектуалов, утверждавших свое право самостоятельно творить для самих себя; их идеализм является молчаливым признанием того, что лишь в царстве идей они являются верховными правителями. Именно это неустаревающее орудие творчества через метакритику является главным, что передали немецкие идеалисты поколениям своих последователей. Сартр и другие экзистенциалисты овладели этим орудием в момент проникновения на философско-литературный рынок своего времени<sup>20</sup>.

\* Страх (нем.).

<sup>19</sup> «Результат наших предыдущих исследований,- значит, таков: **Я** является в отношении к некоторому возможному объекту, некоторого рода *стремлением*, а именно, согласно вышеприведенному доказательству, *бесконечным стремлением*. Это бесконечное стремление является до, бесконечности условием возможности всякого объекта: без стремления нет объекта» ([Fichte, 1794-1797/1982, p. 231]; цит. по: Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 1 / Пер. Е. И. Трубецкого, СПб.: Мифрил, 1993. С. 261). А незадолго до этого Фихте утверждал, что **Я** никогда не может приспособиться к *не-Я*, поскольку это опровергло бы первоначальное отрицание.

\*\* Здесь: порыв (фр.).

<sup>20</sup> Лишь за несколько лет до Сартра во Франции была сформулирована еще одна версия такой диалектики. Мейерсон, ученый с немецким образованием, в чей кружок входили Брюнвик, Леви-Брюль и Куаре, в своих хорошо известных работах, опубликованных в 1908 и 1921 гг., утверждал, что <естественная> наука выражает безграничное стремление человеческого разума к тому, чтобы сделать реальность умопостигаемой (интеллигибельной), хотя природа всегда остается независимой; эмпирическое в конечном счете иррационально. Более того, сущность рационального объяснения состоит в причинности — принципе достаточного основания; а «принцип причинности — это просто принцип тождества, примененный к существованию объектов во времени» (цит. по: [Copleston, 1950-1977, vol. 9, p. 282]). Полностью выявить причинность означало бы дедуцировать каждое явление из его antecedентов, что было бы эквивалентно устранению независимого существования целостностей и сведению их к безвременной парменидовской неизменности. (До сих пор концепция

Утверждения Фихте немногим отличаются от сартровской идеи «тщетной страсти» человеческого бытия, стремящегося полагать себя как абсолютно обоснованное, соответственно, от желания стать Богом [Sartre, 1943, p. 708]. Однако религиозная и оценочная позиции резко сместились. Для экзистенциалиста диалектика безосновности — это трагический призыв к невозможности, побуждающий к построению обреченных планов человеческой жизни; для идеалиста же это было раскрытием чьего-то личного участия в славном космическом потоке. Идеалисты превратили догматическое христианство в мирскую духовность, утверждая пантеистическую версию бессмертия. Консервативная теология, первопроходцем в разработке которой был Кьеркегор, выросшая в 1920-х гг. в полноценное движение, нанесла ответный удар, вновь утверждая самостоятельное религиозное пространство через трактовку бессмертия и спасения не как дешевых и автоматических, но как трудных и мучительных. Хайдеггер обеспечил новейший философский фундамент для этой теологической позиции; однако он продолжал основную линию богословской надежды, наполняя Бытие смыслом, сколь бы ни был этот смысл ускользающим от понимания. Сартр радикализует данную религиозную интонацию; всей мощью модернистской традиции, характерной для *les poètes maudits*\*, он возвещает, что мир бессмыслен, а бытие пусто. Единственный смысл — тот, что создается человеческой свободой<sup>21</sup>.

Вклад Сартра состоял в том, что он поставил принимаемые позиции литературного нигилизма и теологического *Angst* на основание технически разработанной философской аргументации, выстроенной из центральных тем великих метафизиков. Дело не просто в том, что некоторые существа эмпирически случайны, в то время как остальные являются сущностями. Само бытие в своей глубине случайно; нет никакой причины, почему вообще что-либо должно существовать. Христианская теология, подобно буддийскому и индуистскому мистицизму, сталкивалась с этой темой в безответном вопросе: почему Бог (или первичная реальность) вначале сотворил мир. Сартр отвергает все трансцендентные и мистические оправдания; не только мир, но и любые метафизические пределы являются произвольными. Даже Хайдеггер не заходил так далеко, утверждая только, что именно человеческое существо является заброшенным в данный мир. Сартр замечает, что сам этот мир, существование или несуществование Бога, самого бытия «заброшены» сюда из ниоткуда. Именно это осознание драматизирует

Мейерсона напоминает буддийское учение Дхармакирти о растворении целостностей посредством всепричинности.) Но это невозможно; человеческий разум, в наиболее рациональной форме выраженный в науке, стремится к некому недостижимому единству. В своей работе 1921 г. Мейерсон открыто устанавливает связь своей аргументации с философией природы Гегеля.

\* Проклятые поэты (фр.).

<sup>21</sup> Здесь Сартр также отступает от своего убеждения, что только художник живет жизнью подлинной свободы и подлинного смысла; именно красота и искусство составляют союз сущности (essence) и существования (existence) и тем самым — единственный эквивалент Бога [Sartre, 1943, p. 244].



Сартр в своем художественном alter ego, вззирающим на уродливые корни дерева, отслаивающего и отбрасывающего слова и понятия, скрывающие грубое существующее, подобно буддийскому высвобождению нагой *шуньяты* — пустоты — из-под «имени и формы», осознающего, что нет никакой конечной причины для *этого* или для чего-либо иного. Персонаж Сартра, как и сам автор, долгое время испытывал чувство «нигилистического недоумения», которое он назвал «тошнотой»; только с течением времени феноменологический диагноз приводит его к отождествлению — через эмоциональное потрясение, соответствующее буддийскому антипросветлению, — собственной тошноты с самим миром в его метафизической безосновности<sup>22</sup>.

Как только сформировалось атеистическое экзистенциалистское движение, термин «экзистенциализм» стал ретроспективно применяться к неоконсервативным теологам. Подобно немецким линиям преемственности, приветствовавшим Хайдеггера и наполнявшим его энергией, с 1920-х по 1940-е гг. во Франции существовало свое теологическое течение. Здесь также шло перемещение лишившихся иллюзий религиозных либералов в лагерь консерваторов. Маритен вышел из движения либерального протестантизма, но был связан также с католическими социальными активистами Шарлем Пеги и Леоном Блуа; Маритен учился в Гейдельбергском университете вместе с Бергсоном и виталистом Дришем. Маритен обратился в католичество в 1906 г. и присоединился к его самому реакционному

<sup>22</sup> «Это было непредставимо: чтобы вообразить небытие, надо уже оказаться здесь, в гуще этого мира, живым, с открытыми глазами; небытие — это была всего лишь мысль в моей голове, мысль, существующая и парящая в своей огромности: небытие не могло *предшествовать* существованию, оно было таким же существованием, как и все прочее, и появилось позднее многого другого. „Какая гнусность! Какая гнусность!“ — закричал я и встряхнулся, стараясь освободиться от этой липучей гнусности, но справиться с ней было нелегко, ее было слишком много, тонны и тонны существования, без конца и края, и я задыхался в глубине этой неохватной тоски. И вдруг парк опустел, словно все провалилось в какую-то бездонную дыру, мир исчез так же, как появился, а может, я проснулся» ([Sartre, 1938/1964, p. 134]; цит. по: Сартр Ж.-П. Тошнота / Пер. с фр. Ю. Яхниной // Иностран. лит. 1989. № 7. С. 97). Камю в своем «Мифе о Сизифе» явным образом соотносит сартровскую «тошноту» с абсурдом, тем самым вторя самому Сартру [Sartre, 1938/1964, p. 129], и кратко подытоживает суть сартровской позиции (не ссылаясь при этом на него): «Понимаю я также две достоверности — мое желание абсолюта и единства, с одной стороны, и несводимость этого мира к рациональному и разумному принципу — с другой. И я знаю, что не могу примирить эти две противоположные достоверности» ([Camus, 1942/1955, p. 38]; цит. по: Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Пер. с фр. А. М. Руткевича // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 51). Эта работа была опубликована в 1942 г., до завершения Сартром своего главного труда в 1943 г. и до того, как Камю лично познакомился с Сартром. Данный идейный материал, соответствующий задачам совмещения литературной и философской традиций, должен был витать в воздухе. Сартр в своем романе 1938 г. («Тошнота») уже сформулировал литературную версию метафизической все-случайности и безосновности — еще до освоения им гегельянских и хайдеггеровских орудий, позже примененных в книге «Бытие и ничто». У обоих авторов последующее творчество состояло в разработке дальнейших следствий из этой начальной точки: у Камю — в представлении линии преемственности идей литературного и политического бунта; у Сартра — в полномасштабной феноменологической диалектике самообмана и подлинности (аутентичности).

в политическом отношении течению Action Franaise, которое выросло из борьбы по поводу дела Дрейфуса и многое восприняло от пришедшей в упадок французской католической церкви. Габриэль Марсель вышел из семьи агностиков; во время войны он подвизался на ниве светского альтруизма, участвуя в работе Красного Креста; Марсель все больше лишался прежних иллюзий по поводу рационалистической философии; в 1920-х гг. он общался с Шелером во время посещений последним Франции, а также с кружком Бердяева, состоявшим из консервативных богословов-эмигрантов; в конце концов в 1929 г. Марсель принял католичество. Работы Маритена и Марселя, ставшие «экзистенциалистской теологией», датируются концом 1920-х и 1930-ми гг., притом что их терминология не была явным образом экзистенциалистской вплоть до конца 1940-х гг. — периода вершины популярности Сартра<sup>23</sup>.

Данное движение выросло из витализма, представленного Бергсоном; но поскольку витализм был перевалочным пунктом, где встречались популярное естествознание и либеральная религия, следующее поколение теологов и философов стало трактовать науку как часть ведущего к отчуждению рационализма современного мира. Вместо того чтобы быть союзником, наука стала таким противником, в борьбе с которым могли пробуждать в себе энергию представители более эмоционально экзальтированных позиций. Для витализма также не было необходимости придавать ценность жизни, вырастающей на основе своего соб-

<sup>23</sup> Маритен в своей книге «*Существование и существующее*» (опубликованной им в 1948 г. в возрасте 66 лет) утверждает, что только томизм является подлинным экзистенциализмом [Herberg, 1958, p. 26-28, 155-157; EP, 1967, vol. 5, p. 153-155, 160-164; Boschetti, 1985, p. 89; Friedmann, 1981-1983]. Среди теологов, ретроспективно обозначенных как «экзистенциалистские», наиболее характерным является Бубер. Его академическая родословная относилась к магистральной линии: на рубеже XIX-XX вв. Бубер был учеником Brentano и Дильтея в Вене и Берлине. Будучи в 1901-1926 гг. редактором сионистского журнала, он пропагандировал хасидизм как специфически еврейский вклад в универсальный религиозный опыт. Бубер не без труда балансировал между политическими сионистами и светскими сторонниками еврейской ассимиляции, разрабатывая в своих писаниях универсалистскую жилу классической восточной и западной мистики. После 1913 г. он обратился от мистики к религии повседневного *Existenz* (тому, что Вебер назвал бы «мистицизмом внутреннего мира»), затем сместил свой интерес к диалогу между «Я» и «Ты»; черновик книги с тем же названием («*Я и Ты*») был готов в 1916 г., а сама книга опубликована в 1923 г. Опять же, лишь в конце 1940-х гг. Бубер стал знаменит в качестве экзистенциалиста и, будучи уже в преклонном возрасте, опубликовал свои работы {«*Между человеком и человеком*», 1947; «*Затмение Бога*», 1952), что подтвердило данную идентификацию. Сартр, воспитанный своими дедом и бабушкой по материнской линии из семейства эльзасских Швейцеров — либеральных протестантов, принадлежавших на протяжении целых поколений традиции светской педагогики, должен был с детства знать об интеллектуальной звезде семьи — своем кузене Альберте Швейцере. Книга последнего «*Поиск исторического Иисуса*» (1906) опровергала либеральное толкование Иисуса как морального учителя и предлагала исторический образ Христа как апокалиптического пророка. Швейцер получил подготовку в главных немецких теологических и философских сетях, будучи учеником Виндельбанда в Страсбурге, а также Гарнака, Зиммеля, Паульсена и Штумфа в Берлине. Как и его юный кузен, Швейцер был своего рода «гибридом», происходившим из объединения различных интеллектуальных областей, совмещавшим академическую ученость с выдающимися способностями к музыке, а также известностью в качестве врача-миссионера.

ственного радостного *elan*. В следующем поколении данное умонастроение было отвергнуто и природа стала ничем иным, как маршем по направлению к смерти<sup>24</sup>.

Философия Сартра решительно атеистична, но в ней сохраняется понятие Бога как рокового метафизического тупика. Эта позиция антитеизма, даже более сильная, чем атеизм, особенно явственна у Камю. Мятеж против религии становится центральным моментом во всех его произведениях. Первая работа Камю — пьеса «*Калигула*», написанная в 1938 г., но не ставившаяся вплоть до 1945-го, «года экзистенциализма», — изображает мятеж против богов, поскольку жизнь влечет смерть и несчастье. Для успеха данной темы нужно соблюдать тонкий баланс, поскольку если Бог не существует, то метафизический мятеж — не более чем подростковый жест. Амбивалентность религии и лишнего иллюзий секуляризма — вот требуемое пространство, в котором Камю ведет игру с позиций атеизма, противостоя экзистенциалистским теологам. Собственной же оригинальной позицией Камю стало утверждение тождественности Бога и современного государства. Роман Камю «*Чума*», написанный во время Второй мировой войны и опубликованный в 1947 г., вызывает чуть ли не смех теми дискуссиями, которые ведет атеист в закрытом на карантин городе, возлагая на Бога вину за пришествие чумы; однако роман ударяет по струне с мощным звучанием, поскольку представляет собой развернутую метафору нацистской оккупации и Сопротивления — жанр, в котором Сартр в условиях немецкой цензуры отметился своей театральной пьесой «*Мухи*» (1943)<sup>25</sup>.

Карьера Камю развивалась по руслу, объединявшему академическую сферу, театр, журналистику и политику. Он начинал, как обычно, с *лицея* и университета; будучи отстраненным по болезни от конкурса *agregation* в области философии, ведущего к карьере школьного учителя, Камю стал работать как актер, драматург и газетный репортер [Lesbesque, 1960; Lottman, 1979]. В 1940 г. руководство газеты посылало Камю в Париж, где он быстро освоился с тогдашними интеллектуальными темами. В 1943 г. он вновь вернулся в Париж, работал с Гал-

<sup>24</sup> «Нашлись дураки, которые толкуют о воле к власти, о борьбе за жизнь. Неужто они никогда не смотрели на животное или на дерево? Вот этот платан с пятнами проплешин, вот этот полусгнивший дуб — и меня хотят уверить, что это молодые, рвущиеся к небу силы? <...> Дряблость, слабость — да. Деревья зыбились. И это значило, что они рвутся к небу? Скорее уж они никли; с минуты на минуту я ждал, что стволы их сморщатся, как усталый фаллос, что они съежятся и мягкой, складчатой грудой рухнут на землю. Они не хотели существовать, но не могли не существовать <...> А все сущее рождается беспричинно, продолжается по недостатку сил и умирает случайно ([Sartre, 1938/1964, p. 133]; русский пер. см. примеч. 22. С. 96-97).

<sup>25</sup> Этот баланс между неверием и религией лучше всего выражен в пьесе «*В ожидании Годо*» Беккета, этой популярной постановке 1956 г. — времени, когда экзистенциализм уже умирал. Беккет, вышедший из старого кружка англоязычных эмигрантов Джеймса Джойса, подавлял экзистенциалистское политическое звучание ради религиозной ностальгии. Жене, протеже Сартра, использовал идею Камю, но в другом направлении: делая метафизический бунт главной политической темой в своих работах «*Балкон*» (1958), «*Черные*» (1959) и «*Ширмы*» (1961), причем в последней речь шла об алжирском мятеже — теме, которую Камю обходил молчанием.

лимаром и редактировал подпольную газету Сопротивления, одновременно участвуя в постановках авангардного театра и в кружке близких друзей Сартра; при всем этом его начальный выбор пал на греческую классику, которой он овладевает в модной тогда манере — как светской системой ценностей для атаки на христианство. В Камю было много от провинциального школьного учителя, нестигаемого борца за секуляризацию и врага католиков, с которыми еще недавно, в предыдущем поколении, шла битва за контроль над школьной системой.

Камю берет весьма антиакадемическую ноту: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства... Все остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенное» ([Camus, 1942/1955, p. 3]; русск. перев.: Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 24). В критическом ракурсе он приводит здесь специфически кантианские вопросы базовой школьной учебной программы. Тем не менее его собственный интеллектуальный арсенал принадлежит к академической программе; он использует неокантианский стиль аргументации, показывая, что для суждения об абсурдности жизни должен быть принят некий предшествующий ценностный стандарт (кантианец сказал бы «трансцендентальное»), в терминах которого можно строить суждение. В своем самом амбициозном трактате *«Бунтующий человек»* (1951) Камю открыто использует картезианскую логику, утверждая, что ценность, выражаемая через бунт, является всеобщей и коллективной. «Я бунтую, следовательно, я существую»<sup>26</sup>.

Фактически, Камю посвящает большую часть своего обсуждения не вопросу о том, следует ли обычному человеку совершать самоубийство, но предшествующей линии «экзистенциальных» мыслителей, составляющих как бы философский эквивалент самоубийству. Кьеркегору и Ясперсу (а также, при натяжках в интерпретации, Гуссерлю) приписано выявление напряженности между человеческим требованием разумности и смысла, с одной стороны, и бессмысленностью мира, с другой стороны; им также приписаны прыжок к метафизической трансценденции и утрата тем самым способности честно подтвердить абсурдность <мира и человеческой жизни>. Камю посвящает большую часть двух своих главных философских эссе представлению линии экзистенциалистских предшественников. Они извлечены из классической учебной программы французской школы, их идеи обновлены и объединены с темами литературных модернистов, ставших известными в период тогдашнего издательского бума. Камю наделяет своих героев самыми романтическими позами: Эпикур огораживает свой сад забором, чтобы не пустить смерть, революционер Сен-Жюст разрабатывает свою философию гильотины в закрытой ставнями комнате с черными стенами, покрытыми блестками в виде белых слезинок, здесь также (поскольку Камю не различает

<sup>26</sup> [Camus, 1951/1956, p. 22.] Камю комментирует [Ibid, p. 8], что опыт абсурда — это «экзистенциальный эквивалент философского сомнения Декарта» (Камю А. Бунтующий человек. С. 124).

вымышленных персонажей от исторических) Иван Карамазов противостоит Великому инквизитору. «Метафизические бунтари» Камю — это популярная приманка к философии, а его эссе служат в качестве экзистенциалистской педагогики.

К 1951 г. Камю был готов поставить себе на службу главный сартровский философский ресурс — Гегеля. Согласно проделанной Камю реконструкции современного интеллектуального и политического развития, Гегель — это архизлодей, предатель энергетической направленности к бунту, вставший на позиции верховенства абсолюта и победы тоталитарного государства. Вместе с тем Камю подражает гегелевской идее истории, предлагая свои стадии логики бунта; он выстраивает собственный канон, включая в него авторов начиная от Руссо и де Сада, на каждом шагу утверждая, что неизбежный логический импульс вызывает бунты и мятежи. Направленные на преодоление границ и отрицание ценности предыдущих шагов. Фактически, это всего лишь схема для выстраивания дорогих Камю поэтов, философов и революционеров в некий ряд; нет настоящей цепи логических отрицаний при переходе от одного периода к следующему. Для Камю ссылки на логику служат во многом чисто риторическим целям: «Есть преступления страсти и преступления логики» [Camus, 195-1/1956, p. 3]. Гегельянцем Камю является лишь в качестве любителя. Красота его стиля, пронизанность его работ страстью и политической злободневностью мирили читателей Камю со слабостью его аргументации.

Отмежевание Камю от Сартра происходило якобы на политической почве. Приведенное Камю картезианское доказательство коллективной нравственности стало шагом вперед по сравнению с безысходным индивидуализмом, утверждаемым Сартром, и служило оправданием моральных стандартов политического активизма. Однако фактически оба они уже долгое время были убежденными политическими активистами; даже в 1951 г. они оставались в одной и той же фракции — в группе французских интеллектуалов, пытавшихся организовать некоммунистическую левую партию. Охватывающая динамика политического конфликта обрекла данную попытку на провал: сформировались мировые геополитические блоки, вследствие холодной войны и гонки вооружений произошла их поляризация, нейтрально настроенные интеллектуалы были вынуждены выбирать между бездействием и союзом с наиболее активными сторонами. Мальро кончил тем, что присоединился к де Голлю; Камю при всех своих притязаниях представлять собой наследника бунтарей и мятежников остался «на обочине», будто парализованный мятежом на своей собственной родине — в Алжире, а затем сформулировал такую позицию политической философии, которая стала архетипической для антикоммунизма холодной войны. С другой стороны, Сартр, глубоко приверженный автономии третьей силы, неотвратимо смещался в лагерь марксизма. Мерло-Понти, вступивший в 1946 г. в конфликт с Камю по поводу отношения к коммунистам, в конце концов в 1952—1955 гг. размежевался и с Сартром, поскольку теперь он также считал невоз-

можным поддерживать сталинский коммунизм, тогда как Сартр пришел к тому, чтобы защищать последний<sup>27</sup>.

Такие силы давления исходят из внешнего политического окружения. Однако центральная тема данного социологического анализа состоит в том, что отличительные элементы содержания интеллектуального творчества являются не просто отражением общепринятых верований, но выводятся из внутренней борьбы за внимание в интеллектуальном пространстве. Размежевание между двумя «звездами» экзистенциалистского движения было предопределено динамикой творческой энергии в неизбежно замкнутом пространстве. Политика предоставила лишь повод для разрыва; однако сам разрыв и его интеллектуальная форма стали результатом оппозиционной структуры творчества.

### Заключение: погружаясь Во мглу настоящего

Здесь рукопись обрывается... как говорится в старых книгах. Фактически, мы могли бы проследживать данные сети и далее, вплоть до наших дней. Некоторые связи достаточно просты: в Америке — от Куайна и Рейхенбаха к Патнэму, от Карнапа к Рорти, от Поппера к Фейерабенду; во Франции — от Мерло-Понти к Фуко и Деррида, от Арона к Бурдьё; в Германии — от Хайдеггера через Оскара Беккера к Хабермасу. Трудность состоит в том, что мы не знаем, где сосредоточить внимание; есть множество учеников и участников семинаров, продолжающих главные цепочки прошлого, и, возможно, сейчас начинаются некие новые значительные цепочки. Но у нас нет способа узнать, о ком (если о ком-либо вообще) будут помнить как о выдающейся или второстепенной фигуре; возможно, даже тем именам, которые включены в центральные контраверсы и противоборства целого десятилетия, будет большой удачей оказаться среди упомянутых в качестве третьестепенных в будущих трудах по интеллектуальной истории.

<sup>27</sup> Размежевание между Сартром и Мерло-Понти также в конечном счете определялось их расходящимися интересами в интеллектуальном пространстве. Оба они открывали один и тот же культурный капитал — гуссерлианскую феноменологию; используя в противоположных направлениях извлеченные из нее элементы, они могли прокладывать свои собственные, особенные пути. «Однажды <Мерло-Понти> обнаружил то, что искал, — *интенциональность*... В тот же год в Берлине я также набрел на *интенциональность* в <гуссерлевских> „Идеях“, но от этого понятия мне нужно было нечто более или менее противоположное тому, что искал Мерло-Понти: я хотел очистить сознание от всех шлаков, от всех его „состояний“» (Сартр, цит. по: [Cohen-Solal, 1987, p. 343]). Напротив, Мерло-Понти использовал интенциональность как основание своей собственной концепции человеческой спонтанности, причем соперницей этой концепции позже станет сартровская диалектика свободы через отрицание. Главные феноменологические работы Мерло-Понти были опубликованы между 1942 и 1945 гг. — почти одновременно с выходом в свет основного труда Сартра («*Бытие и ничто*», 1943). Мерло-Понти занял полностью самостоятельную позицию в пространстве внимания только после прекращения сотрудничества с Сартром по изданию журнала «*Les Temps Modernes*» и после публикации своих работ «*Приключения диалектики*» (1955) и «*Знаки*» (1960).

Такова уж природа пространства интеллектуального внимания. Оно внутренне образовано потоком конфликтов и перегруппировок через поколения, а наша значимость как мельчайших человеческих узелков в этой долговременной сети производится не нами самими, но процессами резонанса, превращающими некоторые имена в символы того, что произошло в памятных поворотных пунктах данного потока.

В данной главе нас уже опасно снесло во мглу ближайшего настоящего. Поколение перед нами как бы покрыто туманом, который мы могли бы лучше назвать паром, поднимающимся над полемикой, слишком к нам близкой для проникновения; вот почему в 1990-х гг. мы как раз начинаем обретать некую научную перспективу, касающуюся споров, которые велись двумя поколениями ранее,— между логическими позитивистами и феноменологами в 1920-30-х гг. Какова же долговременная значимость этого поколения и даже поколения перед ним, несомненно, можно будет увидеть только в будущем.

Тем не менее существует некое структурное единство всего периода со времени университетской революции. Триумф исследовательского университета привел к нескольким перекрывающимся следствиям в интеллектуальной жизни. Неизбежно присутствует некоторая тенденция к схоластике, хранению и почитанию старых текстов, составлению к ним комментариев. Таков путь к стагнации, который мы видели и на примере других периодов академизированной философии в мировой истории. Представление о данной стагнации также, возможно, является лишь следствием нынешней перспективы; внутри сетей академических специалистов может осуществляться творчество, причем весьма изощренное, которое пока еще не выходит во внешнюю сферу. Однако интеллектуальные истории пишутся главным образом относительно более обширного пространства внимания с его общими вопросами и дискуссиями по широкому кругу тем, так что данная точка зрения как бы поглощает технически изощренное творчество, относя его к темам «мелкого шрифта».

Второй результат специфичен для академизации периода после 1960 г.: громадный рост числа университетов в каждом богатом обществе, а на самом деле по всему миру. Происходит нечто вроде популяционного взрыва профессоров и текстов. По закону малых чисел это создает беспрецедентное давление. Чтобы как-то выжить, интеллектуалы должны разделять пространство внимания на все более узкие специальности. Более широкие арены конфликта переполнены громадным числом конкурентов. Единственный шанс завоевать полноценную славу появляется у широких интеллектуальных движений, охватывающих многие специальности, но рассеянность этого обширного океана делает подобное движение весьма и весьма затруднительным.

При таком росте числа специальностей все еще присутствует несколько структурных источников для проведения существенных инноваций в философии. Это так, хотя пространство философии, связанное с самыми общими вопросами,

является как раз той территорией, которая, по-видимому, представляет собой наибольшее затруднение в век специализации и грандиозных интеллектуальных популяций. Но данное явление уже имело место, пусть и в меньшем масштабе, в немецких университетах с 1830-х гг., а в других странах — примерно с 1900 г. Что сохраняло философию живой, даже способствуя развитию нескольких ярких направлений в только что рассмотренные нами периоды, так это толчок к спорам о границах <между дисциплинами>.

Академические структуры способствуют этому во многих аспектах. Некоторые движения, такие как неокантианство, возникают для вынесения приговора познавательным притязаниям, предъявляемым специальными дисциплинами в процессе их роста, особенно в новых областях, когда впервые захватываются университетские кафедры или происходит выделение из какого-то прежнего факультета. Физики, спорящие о статусе своих открытий, сделанных с помощью новых исследовательских технологий, создавали пограничные альянсы с психологами и математиками, что в конечном счете породило Венский кружок. Споры математиков о методологических основаниях их науки перешли на философскую почву и оказали влияние на философские карьеры, причем ответвления этих процессов простирались вплоть до феноменологии. Экзистенциализм возникал из дальнейших поворотов в данных сетях, отчасти поскольку они переплетались со спорами о границах между ортодоксальной теологией и ее философскими гибридами. Во Франции знаменитой стала другая версия экзистенциализма, поскольку она служила посредником между академической философией и самодраматизацией литературных интеллектуалов на писательском рынке.

Нет никакого резона ожидать, что такие вопросы о границах исчезнут. Растущая плотность интеллектуальных сетей вынуждает эти сети образовывать группы и дисциплины, что как раз с неизбежностью превращает их границы в темы обсуждения. Границы смещаются внутри академических областей, между академическими мыслящими сообществами и сообществами вне академического мира. Границы между вещами всегда доставляли большие затруднения философам. Такие затруднения являются скрытым сокровищем интеллектуалов — тем самым «философским камнем», который и сохраняет философию живой.



\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## **МЕТАРАЗМЫШЛЕНИЯ**



## ГЛАВА 15 *и*

### ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ И ВЕТВЛЕНИЯ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОИЗВОДСТВЕ ИДЕЙ

Долговременная тенденция активного интеллектуального сообщества состоит в подъеме уровня абстракции и рефлексии.

#### Континуум абстракции и рефлексии

В Китае древняя *«Книга поэзии»* уже содержит иероглифы инь и ян, но только в конкретном значении тени и света. Именно философы примерно в 265 г. до н. э. придали данным терминам смысл обобщенных явлений, лежащих за пределами мира повседневных конкретных объектов. С помощью этих «строительных блоков» китайские интеллектуалы трех последующих поколений создавали некую космологическую систему с ее циклами и соответствиями между природным и политическим мирами. Конфуцианцы начали с формулирования абстрактных понятий для царства нравственности, взяв за отправную точку *ли* — правильное ритуальное поведение, и превратили его путем абстрагирования в обобщенное представление о социальной и моральной праведности. Дальнейшие уровни абстракции появлялись, когда философы осознанно обращали внимание на саму природу такого рода понятий. Школа «чистых бесед» ок. 235-300 гг. н. э. считалась вовлеченной в «сокровенное знание», поскольку ее приверженцы брали в качестве предметов своего анализа даосские и конфуцианские тексты, причем не для обычных целей утверждения приоритета излюбленных космологических и этических позиций, но для подъема к метафизическому уровню в ходе обсуждения вопросов бытия, небытия и субстанции.

После перерыва в этих дискуссиях, длившегося многие столетия, достигнутый уровень абстракции был восстановлен неоконфуцианцами. Чэн Хао придал *ли* новый смысл «принципа», причем явно осознавая наличие здесь разных уровней абстрактности. Чжу Си отождествил *ли* с космологическим происхождением *тай чжи* (Высшим пределом), отличая его от основной субстанции *ци* (эфир/энергия) и осознавая различие между логической и фактической первичностью. Еще позже, в Японии эпохи Токугава в период Ито Дзинся и Огю Сорая, неоконфуцианская метафизика претерпевала дальнейшее расчленение. Смешение

нравственного, космологического и абстрактного смыслов *ли* теперь уже подвергалось критике, после чего несколько соответствующих сфер явным образом были отделены друг от друга и открыты для самостоятельных исследований.

По мере удлинения межпоколенных цепочек на первый план выходит рефлексия (*reflexivity*) как осознание собственных интеллектуальных операций. Уровни интеллектуального самосознания потенциально бесконечны. Изменения в содержании того, что рефлексруется, меняют саму форму возможной рефлексии. Некая зачаточная рефлексия уже присутствует в обнаружении греческими софистами того, что понятия являются именами, данными человеческим мышлением. Более утонченная рефлексия осуществляется в кантовской трансцендентальной критике категорий рассудка. Диалектика Фихте и Гегеля, почти сразу же выстроенная на этой основе, делала процесс возрастающей рефлексии самостоятельной осознанной темой размышления. Но даже такое открытие не завершает данную последовательность. Развивалось множество постгегелевских философских направлений; постмодернизм 1980-х гг. был лишь очередной вехой на этом пути. Подобная гиперрефлексия — не просто упадок философии как определенной сферы мышления. Современная математика также демонстрирует последовательность Поднимающихся уровней> абстракции-рефлексии (*abstraction-reflexivity sequence*). Философия логического формализма, восходящая к революции в логике, совершенной Фреге, таким же образом питает саму себя, что видно в последующей истории расселовской теории типов.

Последовательность абстракции-рефлексии присутствовала в каждой части философского мира. Она является продуктом базовой динамики интеллектуальных сообществ, на которую накладываются еще несколько других процессов. Последовательность абстракции-рефлексии не разворачивается сама по себе, как самодвижущаяся гегелевская диалектика. В некоторых интеллектуальных сетях мира последовательность абстракции-рефлексии простиралась далее, чем в других; существовали периоды, когда эта последовательность останавливалась на некотором постоянном уровне абстракции, и были эпохи, когда она опускалась к предшествующим, более низким уровням конкретности и овеществления. Имелись и боковые ветви, в частности натурализм и эмпирическое естествознание, которые в определенный момент развивались в противоположную сторону относительно данной последовательности. Здесь нужно сделать существенное предостережение. Последовательность абстракции-рефлексии не следует отождествлять с каким-то одним измерением интеллектуального «прогресса», принимающего форму разворачивания науки эмпирических открытий. Мой анализ нейтрален в отношении к ценности высших уровней последовательности абстракции-рефлексии. Это просто преобладающая черта естественной истории интеллектуальных сообществ.

Относительно долговременных интеллектуальных тенденций также можно сделать еще одно общее замечание. Последовательность абстракции-рефлексии

способна расти из любого материала, на котором интеллектуалы сосредоточивают внимание. Начальные пункты развития философии разнообразны: вопросы ритуальной праведности в Древнем Китае, космологические мифы в Индии и Греции, богословские диспуты в раннем исламе. Философская абстракция смещает внимание с первоначальных вопросов и превращает их в иные материи. Более высокая, или «чистая», философия появляется как сосредоточение на самих по себе абстракции и рефлексии. Техники, возникающие как вспомогательные орудия споров, становятся самостоятельными целями и предметами изучения. Подчиненные темы превращаются в специализированные ответвления <в пространстве> внимания. Эпистемология рождается в диспутах относительно субстанциональных вопросов, уходит от попыток ответа на эти вопросы и становится самостоятельной ареной споров, вызывая соответствующие нарекания; суть их выразил один из критиков неокантианства, обвинив его в «бесконечном затачивании ножа, который никогда не применяется для того, чтобы что-то резать». Такова уж специфика сферы философии: будучи чистейшей формой последовательности абстракции-рефлексии, философия постоянно как бы «перекапывает» собственные основания, двигаясь не вперед, но назад, углубляя свои вопросы посредством «выкапывания» и удаления почвы из-под них.

Однако этим занимается отнюдь не каждая форма интеллектуальной жизни. Философский модус основан на старейшем и самом центральном интеллектуальном сообществе, но от него ответвилось множество специальностей, причем некоторые из них более решительно продолжали сосредоточиваться на собственных содержательных вопросах. Вместо постоянного «перекапывания» своих оснований <естественные> науки эмпирических открытий и другие сферы учености, такие как историческое исследование, накапливают факты и принципы, упорно придерживаясь одного и того же уровня абстракции. В аналитическом плане несколько модусов интеллектуальной жизни могут перекрываться; существуют особые условия, требующие специального изучения, когда некая область может избежать последовательности абстракции-рефлексии, а когда она становится полем для развертывания этой последовательности.

Далее, второй главной темой философских сетей, является смена целей. Здесь находится один из источников конфликтов интеллектуальной жизни. Возникает определенное раздражение, разочарование по поводу неспособности решить проблему или, скорее, из-за ощущения того, что ее смысл улетучивается. Это часть вечного конфликта между традиционалистами и прогрессистами, консерваторами и радикалами — не обязательно в мирском понимании этих терминов, как они могли бы применяться в религии и политике, но среди интеллектуалов, настаивающих на более высоком или более низком уровне в рамках последовательности абстракции-рефлексии. Между теми, кто стоит на разных уровнях, ведется своего рода «перестрелка»: с одной стороны, развенчание высших уровней как «<бесплодных> препирательств по поводу логики» (logic-chopping), или

бесполезных тонкостей — изучения того, «сколько ангелов могут танцевать на кончике иглы»; с другой стороны, навешивание ярлыков — линия, к которой относится и постмодернистское осуждение «фетишизма обоснованности» («foundationalism»). Каждая сторона обвиняет другую в том, что та мешает прозрениям; при этом процесс интеллектуальной истории беспощаден к ним обоим. Их раздор является еще одной манифестацией весьма общего конфликтного процесса, движущего интеллектуальное изменение. Ни консерватизм, ни радикализм любого уровня не могут указать на то, что именно возникнет, когда их позиции трансформируются в последующие уровни последовательности абстракции-рефлексии. Смена целей означает, что с точки зрения участников, последующая интеллектуальная история всегда является предметом, вызывающим крайнее изумление.

Чем же вызывается последовательность абстракции-рефлексии? Дюркгейм строил теорию, согласно которой тенденция к абстрактности и универсализму появляется и растет в коллективном сознании по мере углубления общественного разделения труда. В качестве свидетельств он указывает на тенденции в религии и праве. В изолированных племенных обществах религиозные символы конкретны и специфичны; правила овеществлены, а их нарушения искупаются посредством ритуала наказания. По мере того как общества растут, внутренне стратифицируются, организационно и экономически дифференцируются, духовные сущности религии также изменяются: они становятся менее локализованными, расширяющимися в масштабе и в конечном счете полностью покидают конкретный земной уровень, поднимаясь к трансцендентному царству. Еще дальше по тому же континууму находится «модернизм» времен Дюркгейма, причем здесь Бог считался символом всеобщего нравственного порядка, а антропоморфные черты прежней веры объяснялись как овеществление — ошибочное принятие символа за конкретную сущность. Дюркгеймианское объяснение не может быть полностью принято из-за двух трудностей. Механическая солидарность малых замкнутых групп не исчезает в дифференцированных современных обществах; конкретные символы продолжают существовать наряду с различными уровнями абстракции, характеризующими многие сферы публичной и профессиональной жизни. Кроме того, сети интеллектуалов не тождественны обществу в целом; обособление интеллектуального сообщества от мирских представлений является ключевым моментом в существовании специфически интеллектуальных тем. С должными поправками дюркгеймианское объяснение может быть применено к концептуальным тенденциям в рамках самого интеллектуального сообщества.

Интеллектуальная сеть — это сообщество имплицитного учета его членами существования друг друга: противостоящие позиции в пространстве внимания структурируют друг друга посредством своей аргументации; межпоколенная трансляция понятий и тем обсуждения устанавливает основной смысл того, чем, собственно, занимается данное сообщество. Как считал Дюркгейм, абстракция развивается так, чтобы установить единство среди разделенное™. По мере вклю-

чения в интеллектуальную сеть большего числа участников, ее коллективное сознание начинает испытывать напряжение в попытках осмыслить отличия между разными позициями. Обобщенный «другой» Дж. Г. Мида, играющий роль аудитории для интериоризированной беседы индивидуальных мыслителей, расширяется в <социальном и временном> масштабе. Идеи суть символы группового членства; для удержания смысла членства через поколения, причем в условиях возобновляющегося творчества, коллективное сознание становится более абстрактным. За пределы спора о *номосе-фюсисе*\* в период софистов интеллектуалы вышли, продвинувшись к более абстрактной позиции, согласно которой конкретные понятия морали (и, равным образом, космологии) могли быть рассмотрены внутри объемлющего царства Формы. Споры на одном уровне абстракции разрешаются движением к более высокому уровню абстракции, исходя из которого можно делать суждения о самих дебатах и перетолковывать их. Это никогда не сводит на нет сам процесс спора; интеллектуальный мир живет благодаря спорам, а каждый новый концептуальный уровень предоставляет почву, на которой могут быть развернуты новые противостояния.

Дюркгеймианская модель помогает объяснить рост абстракции. Рефлексия же-может быть объяснена как дальнейшая последовательность расширения масштаба обобщенного «другого». Разум «изошренного» интеллектуала—наследника исторически сложной сети противостояний и изменений уровней абстракции—интериоризирует невидимое сообщество разнообразных точек зрения, объединенных взглядом на них с еще более охватывающей позиции. Рост рефлексии тем интенсивнее, чем большей является история сети, требующая охвата и освоения. Растет осознание того, что индивидуальные позиции строятся как части некой «паутины», сотканной из оппозиций. В конечном счете возникает метапонятие о наличии понятий высшего порядка и об ошибочности — слишком узким осознанием — трактовки символа как чего-то конкретно существующего. Рефлексия — это развивающееся самоизучение отношений между позициями в пределах порождаемого сетью и усложняющегося разума.

Приведенная выше аргументация объясняет, почему разнообразие позиций в интеллектуальном сообществе должно повышать уровни последовательности абстракции-рефлексии, но оставляет открытым предыдущий вопрос: чем прежде всего вызывается само разнообразие позиций? Здесь я привлекаю два основных принципа интеллектуального творчества, использованных во всей этой книге: закон малых чисел, формирующий внутренние битвы в пространстве интеллектуального внимания, и двушаговую модель причинности, согласно которой внешние социальные условия действуют косвенным образом через перестройку материальной основы интеллектуальной жизни.

\* Речь идет о противопоставлении существующего «по установлению» (т. е. по закону, придуманному людьми,— *номосу*) или «по природе» (*фюсису*).



*Творчество через отрицание и через внешнее потрясение*

Интеллектуальная жизнь протекает как в горизонтальных напряжениях между современниками, так и вивертикальной последовательности поколений. Попробуем избежать обычной ошибки ретроспекции, самодовольства при объяснениях, связанного с принятием последовательности интеллектуальных позиций как чего-то само собой разумеющегося, поскольку мы уже знаем их историю, скажем, историю греческой философии от Фалеса до Эпикура. Представьте зрительно небольшое число частиц — от трех до шести, — движущихся по туннелю времени; каждая частица берет энергию от своего предыдущего состояния, возобновленную и усиленную благодаря столкновениям с другими частицами. Данный туннель — это пространство внимания интеллектуального мира; действительно, туннель создается движениями частиц и теми напряжениями, которые их связывают. Стены туннеля подвижны; туннель простирается вперед во времени лишь до тех пор, пока достаточный уровень энергии удерживается взаимоотрицающим взаимодействием этих частиц. Когда аргументация усиливается, туннель ярче светится в социальном пространстве; когда же позиции начинают стагнировать, двигаясь своими путями безотносительно друг к другу, тогда пространство внимания блекнет и угасает.

Вокруг данного туннеля располагаются обычные заботы мирского общества. Люди, находящиеся вовне, замечают этот интеллектуальный туннель лишь в той мере, в какой накал его споров делает его видимым на расстоянии. Интеллектуальная стратификация представляется как дистанция от самого центра туннеля. Стены туннеля — это не более чем смещающийся «накал» споров, вырабатываемый «изнутри». Траектории частиц и границы между светом и тенью наиболее четко видны в центре наблюдателям, расположенным на главных энергетических линиях. Чем дальше кто-то от центральной зоны, тем труднее ему увидеть, где эти стены — та самая мембрана релевантности вокруг участников контраверз и противоборств. В полусвете-полутьме «наполовину сосредоточенных» областей легко ошибиться и принять остатки старой аргументации за центральные вопросы, которые дадут пространству внимания толчок вперед. Провинциалы, самоучки, а также опоздавшие мечутся в кильватере уже прошедших споров, но не могут догнать блистающий центр энергии.

Если движение вперед во времени продолжается на достаточно высоком уровне творческой энергии, то оно подхватывает последовательность абстракции-рефлексии. В каждой точке творческого периода наличный уровень абстракции разделяется тремя-шестью фракциями, разрешенными законом малых чисел. Отрицание на переднем фронте происходит в соответствии с теми измерениями, которые с наибольшей силой подчеркнуты в аргументации ведущей школы — частицы, раскаленной до максимальной яркости, поскольку противостоящие частицы формулируют тезисы, отрицающие эту аргументацию, что сохраняет или

повышает уровень абстракции. Так происходит рост числа позиций, вызывающий напряжения, с которыми связаны возможные шаги к еще более высоким уровням абстракции.

Рассмотрим теперь внешние условия, движущие творчество. Последовательность абстракции-рефлексии не продолжается автоматически; существуют периоды, когда интеллектуальная жизнь застаивается на фиксированном уровне абстракции или даже соскальзывает к низшему уровню. Прославленные эпохи творчества — это те периоды, в которых последовательность абстракции-рефлексии движется вперед с наибольшей скоростью. Эти вспышки в туннеле времени противопоставляются периодам тусклого ровного свечения, в которых ничего особенного, как кажется, не происходит, а также сумеркам, когда теряется интеллектуальная утонченность. Применение двушаговой модели причинности дает следующее: вследствие разрушения внешними условиями пространства интеллектуального внимания происходит внутренняя перегруппировка, которая, в свою очередь, высвобождает творчество для формулирования новых позиций и создания новых напряжений среди привилегированных спорщиков в центре пространства внимания. При разрушении материальной основы какой-то ветви интеллектуальных фракций соответствующая область в пространстве внимания становится доступной для занятия новым составом позиций. При исчезновении из поля противостояний крупной частицы новые частицы меняют направление и дробятся, чтобы занять ее место, озаряя весь туннель и создавая славный эпизод творчества. В Индии, после разрушения организационной основы буддизма, победившие индуисты, возглавляемые Шанкарой, разделялись, чтобы занять весь круг философских позиций, которых в свое время придерживались их соперники. Напротив, сторона с разрушенной внешней основой спланируется в оборонительный союз, что в какой-то счастливый момент может дать взрыв Творчества^ как это происходило в грандиозной коалиции языческих философских направлений, возглавляемой Платином и направленной против поднимающегося христианства. Как только появляется и утверждается новая материальная основа для интеллектуальной жизни, сразу же возникают новые фракции, рвущиеся заполнить эту новую арену внимания противостоящими позициями, число которых — от трех до шести — допустимо по закону малых чисел. Мы видели это неоднократно: в том, что последовало за изобретением высшего образования в поколении Платона и его соперников, в реформе китайской экзаменационной системы при династии Сун (что вызвало взрыв неоконфуцианства), в подъеме средневекового христианского университета и опять же в немецкой университетской революции, открывшей новую территорию для исследовательских специализаций.

Как только потрясение внешней основы проходит и внутренняя перегруппировка фракций в пространстве внимания приобретает устойчивые очертания (процесс, занимающий несколько поколений), интеллектуальная жизнь становится

рутинной. Продолжение движения в последовательности абстракции-рефлексии зависит от возобновления потрясений во внешней основе. Динамизм интеллектуальной жизни, характерный для Европы и продолжающийся достаточно непрерывно в течение 30 поколений с 1000 г., определяется опосредованно количеством институциональных изменений в окружающем обществе, ведущих к большому количеству смещений тех самых основ, которые служили поддержкой интеллектуалам.

#### *Сосредоточенная на текстах схоластика и остановленные последовательности*

В периоды отсутствия потрясений, перестраивающих материальную основу, внутреннее разделение пространства внимания остается статичным. Что же тогда делают интеллектуалы для заполнения своего времени, завоевания внимания своих коллег и учеников? С наибольшей остротой данная проблема встает перед нами при анализе «схоластических» периодов, когда интеллектуалы являются, в первую очередь, хранителями старых текстов. Тем не менее даже ориентированный на прошлое и сосредоточенный на текстах способ поведения не обязательно является застоем. Мы обнаруживаем здесь еще одну аналитически отдельную нить: текстуально-схоластическую последовательность (*textual scholastic sequence*), которая может разворачиваться как обособленно, т. е. полностью господствуя над интеллектуальным пространством, так и в сочетании с последовательностью абстракции-рефлексии.

Есть соблазн отождествить данный текстуально-схоластический модус с азиатскими способами мышления; мы видим его в ярко выраженной форме в конфуцианстве, в индийском и китайском буддизме и в индуистских *даршанах*. Однако дело здесь не в особенностях региональной ментальности; сходная сосредоточенная на текстах схоластика существовала в периоды эллинистической и римской античности, среди арабских аристотеликов и в средневековом христианском мире. Текстуально-схоластический модус вновь усиливается в университетской учености 1800-х и 1900-х гг. как в философии, так и в других дисциплинах. Изучение классических текстов «мертвых немцев» и комментарии к ним — это значительная часть современной социологической теории; если посмотреть шире, в нынешнем академическом мире распространена полемика по поводу внимания, которое уделяется «белым европейским мужчинам», — спор, главные результаты которого состоят в расширении канона, а вовсе не в отказе от текстуально-комментаторского модуса.

Отнюдь не сама по себе деятельность по сохранению текстов и написанию комментариев к ним делает философа неоригинальным. Комментарии к текстам соответствуют модусу схоластического консерватизма, но при этом могут быть приспособлены в качестве средств обнаружения новых идей. Переписчик поль-

зается возможностью добавить проясняющие комментарии, что становится более оправданным по мере того, как углубляющаяся древность текста требует объяснения архаического языка или способов написания, ставших со временем непонятными. Мы склонны считать цепочку надстраивающихся друг над другом комментариев сущностью схоластики, но они могут представлять собой также случаи кумулятивного развития, движущего к новым уровням изощренности. С точки зрения комментатора, успех как раз и состоит в приложении своего комментария к знаменитому тексту, поскольку тогда собственной работе обеспечено широкое распространение. Великие труды китайской философии в значительной степени являются комментариями к более ранней классике, начиная с приложений к *«И цзин»* и *«Великого учения»*, толкующего *«Книгу ритуалов»*, через *«Сокровенное знание»* как комментарий к *«Дао дэ цзин»* и конфуцианской классике. Труды неоконфуцианской школы большей частью написаны в форме компиляций и комментариев к классическим текстам.

Во многом то же самое мы видим и в Индии. Великим трудом школы ньяя является комментарий Ватсьяны к *«Ньяя-сутре»*, а в школе вайшешики аналогичную роль играет комментарий Прашастапады к *«Вайшешика-сутре»*. У буддистов рост развивающейся по схоластическому пути литературы *Абхидхармы* происходит одновременно с развитием новых философских позиций: такое комментаторство и есть движитель творчества начиная с ранних реалистов сарвастивады и через идеалистов йогачары; школы, вырвавшиеся за пределы компиляций *Абхидхармы*, заменили последние разрастающимися комментариями к другим текстам, в частности логическими трактатами, которые стали движителями метафизических систем Дигнаги и Дхармакирти<sup>1</sup>. Составление комментариев должно расцениваться как способ публикации в условиях отсутствия открытого книжного рынка и в ситуации, когда главная возможность физического воспроизведения текстов предоставляется системой религиозного образования. То, что проповедовалось таким путем, определялось не способом публикации, но общими условиями противостояния и синтеза в интеллектуальных сетях.

В средневековых университетах христианские «схоласты», именем которых и назван данный стиль <мышления>, также использовали способ публикации через комментаторство, но в содержании своей работы они отнюдь не были преимущественно традиционалистами. Деятельность университетских ученых от Абеляра до Дунса Скота составила один из наиболее интенсивных творческих периодов в истории мировой философии — пример самой динамичной последовательности <повышения уровней> абстракции. Уничижительная коннотация была дана термину «схоласты» их противниками и наследниками — гумани-

<sup>1</sup> Дхармакирти описывает ученика, который изучает философию, читая тексты в доме своего учителя, повторяя их и заучивая наизусть [Stcherbatski, 1930/1962, p. 523]; этот метод обучения продолжал использоваться и в самый новаторский период буддийской философии.

тами Возрождения. Ирония состоит в том, что последние были еще большими «схоластами» в узком значении данного термина — поклонниками прошлой классики, пытавшимися скорее восстановить первоначальные смыслы, чем внести новшества в области философских абстракций.

В конфуцианской, буддийской и индуистской сетях сосредоточенная на текстах схоластика поддерживалась идеологией благоговения перед древними текстами и очернения любых отступлений от них. Это совсем не обязательно должно было приводить к удушению новшеств; появлялись анонимные или подписанные псевдонимами новые тексты высокого статуса, которые объявлялись принадлежащими настолько глубокой древности, насколько это было возможно. Книга *«Дао дэ цзин»*, вероятно написанная около 240 г. до н. э., была отнесена к прошлому и приписана мифическому мудрецу, противостоявшему Конфуцию, без сомнения для притязаний на ранг, более высокий по сравнению с тогдашними конфуцианскими соперниками. Последовательные сутры махаяны, как и современные им сутры джайнизма, были приписаны ранним воплощениям соответствующих лидеров религиозных линий преемственности; состязание по формуле «наше древнее, чем ваше» раздвигало календарный каркас, выраставший до эпох космического времени, внутри которых помещались основатели учений. Почти эмпирическим правилом является следующее: чем на большую древность претендует текст, тем более недавно он составлен. Данная «архаизирующая стратегия» сама по себе является формой инновации; вместо выражения претензий на творчество, движущееся вперед во времени, передний край творчества относят к прошлому.

В модусе комментирования текстов было вполне достаточно пространства для творчества. Каждый из соперничавших лагерей мог выбрать свой излюбленный текст для его детального разъяснения. Мы видим, насколько ярко это выражено в Японии при ее расцвете в эпоху Токугава, когда конкурировавшие школы приписывали свои взгляды старым текстам, служившим своего рода двигателями Интеллектуального творчества, и порицали при этом взгляды своих соперников как позднейшие наслоения. Школа «древнего учения» Ямаги Соко, Ито Дзинся и Огю Сорая дискредитировала ранее господствовавшую неоконфуцианскую школу как плод учености всего лишь эпохи Сун и использовала полученную таким образом независимость для решительных концептуальных инноваций. Более архаически настроенная школа «национального учения» Камо Мабути и Мотоори Норианаги, обратившаяся к японской религиозно-поэтической классике, являет собой пример еще одного подхода к освоению способов проведения интеллектуальных инноваций в рамках комментирования текстов. Наблюдается кумулятивное развитие техник работы ученого: заострение орудий критики, накопление знаний об исторических последовательностях. Притязания неоконфуцианцев на возведение вечных истин становились мишенью для соперничавших с этой школой ученых, которые могли располагать лучшим историческим аппа-

ратом. Претензия на раскрытие «истинной» традиции является инновативным ходом против преобладающих общепринятых взглядов. Борьба между японскими учеными относительно отдаленного прошлого переходила на более высокий уровень последовательности абстракции-рефлексии, что вело к созданию изощренной неоконсервативной эпистемологии, касающейся пределов рациональности и направленной на разработку аргументации о природе историчности и доступности традиции. Опять же данная динамика не ограничивается кругом лишь азиатской текстологической учености; сходная последовательность прослеживается в изучении Библии в немецких университетах после 1820 г., начиная от метафорических интерпретаций либеральной «высокой критики» и до бартовской неоортодоксии.

Модус комментирования текстов содержит несколько возможностей для инновации, включая использование комментариев в качестве способа обнародования новых идей, развитие исторических исследований и рефлексии по поводу своей исторической ситуативности, а в конечном счете, по поводу абстрактной концепции историчности самой по себе. Возникновение осознанных исторических стандартов свидетельствует об уровне изощренности более высоком, чем слепое поклонение текстам за их предполагаемую древность. Однако повышение технических стандартов исторической учености не обязательно ведет к повышению уровня в рамках общей последовательности философской абстракции и рефлексии. Школа «древних писем» появилась при династии Хань как движение хранителей книг и комментаторов текстов, раскритиковавших псевдодревние тексты ханьского конфуцианства и обозвавших его школой поддельных «новых писем». Современные ученые склонны считать представителей школы «древних писем» прогрессистами, рационалистами, боровшимися с оккультистскими космологиями, которые<sup>1</sup> были предложены их соперниками из школы «новых писем». Тем не менее подобный тип «рационализма» может быть бесплодным в плане философских инноваций. Настаивать на букве старых текстов — это менее инновативно, чем вырабатывать новые метафизические конструкции, даже если такие концепции подаются в фальшивом одеянии сфабрикованных «древних писаний». Сравнительно-исторический аргумент состоит в том, что в Индии никогда не было ничего похожего на школу «древних писем», члены которой подвергали бы сомнению притязания на древность преобладающей практики издания текстов. В индийских буддийских и индуистских философских направлениях в равной мере господствовали соответствующие версии школы «новых писем», и именно благодаря такому движителю оба течения продвинулись гораздо дальше в последовательности абстракции-рефлексии, чем китайская философия.

Сосредоточенный на текстах схоластический модус — это тот механизм, в котором может развиваться творчество сетевой конкуренции, причем в той мере, в какой присутствуют обычная динамика внутренних оппозиций и внешнее потрясение Организационных основ>. Есть еще одна версия — ее мы могли бы

назвать «классификаторской схоластикой», причем она является подлинной остановкой движения на постоянном уровне последовательности абстракции-рефлексии. В этом случае творчества нет, по крайней мере такого сорта, который прославляет имена в долговременной истории идей; здесь мы находим линии преемственности, составленные из имен, оставшихся в памяти в лучшем случае как третьестепенные. Тем не менее в классификаторской схолистике также присутствует свой динамизм, превращающий ее в деятельность, которая в течение этих периодов использует свою мизерную долю творческой энергии и фокусирует внимание на внутренних рангах интеллектуальной сети.

Рассмотрим поздних неоплатоников римского периода. Они опираются на авторитеты, среди которых прежде всего фигурируют Платон, Аристотель, халдейские оракулы, создатели орфических гимнов; постоянными ссылками у неоплатоников являются «как говорят боги», «как говорят теурги» и т. п. [CHLG, 1967, р. 280-282]<sup>2</sup>. Их метод заключается в комментировании текстов, комментировании, лишенном воображения, во многом состоящем из бесполезных тонкостей, полном повторений и специальной лексики. Однако работа неоплатоников не была stagnирующей в смысле отсутствия продвижения от одного мыслителя к другому. Со временем здесь укрепляется тенденция вести аргументацию с помощью заключений, сделанных на основе явной цепи дедуктивного вывода, как это было продемонстрировано в формальных евклидовых доказательствах. Также постоянно расширяется неоплатонистская космология — иерархия эманаций от высшего единства вниз через множество сфер более низкого порядка. Позднейшие представители данной школы увеличивали число уровней, включая дальнейшие ипостаси в три предложенные Платином уровня, подразделяя их на последующие триады, вставляя в иерархию наряду с уровнями богов и бестелесных душ также уровни демонов и героев. Неоплатонистские космологии становятся все более конкретными и частными, что представляет собой регресс в последовательности абстракции-рефлексии; этот регресс совмещается с инновативностью в плане чисто количественного роста сложности самих предлагаемых систем.

Динамика данной интеллектуальной игры состоит в том, чтобы классифицировать и перечислять. Ведические традиции полны длинных перечней. В буддийских текстах раннего периода перечисляются четыре типа Озарения, четыре типа Праведного Усилия, пять Нравственных Сил, семь Качеств Мудрости, восьмеричный Благородный Путь и т. д. Возникает соблазн интерпретировать эти рубрики просто как приемы запоминания, восходящие ко времени устного проговаривания текстов; однако склонность к перечислениям продолжается также и в

<sup>2</sup> Гиббон со своими характерными красноречием и пристрастностью выражает это так: «За тучей критиков, компиляторов, комментаторов с почерневшими от ученых трудов лицами и за полным упадком гения вскоре последовала порча вкуса» (*«История разрушения и краха Римской империи»* [Gibbon, 1776/1956, р. 52]).

период письменных текстов. Более того, данные перечни расширялись в обоих периодах, что делало задачу запоминания еще более трудной. Классификаторский модус охватывает всю индийскую ученость — и индуистские *даршаны*, и буддийские метафизические системы. Названия главных космологических систем индуизма — санхья и вайшешика — происходят от слов, означавших «классификацию» и «проведение различий». Число различных типов вещей становится темой спора — смысловой рамкой (frame), в которой поднимаются философские вопросы. Индуистские школы озабочены количеством существующих типов познания, а в школе ньяи, которая специализировалась на разработке правил спора, рассматривались вопросы числа ошибок и ложных ходов в споре, а также числа частей в силлогизме.

Таков путь к особой субдисциплине — логике. Данный «схоластический» импульс в греческой философии уже в школе Аристотеля ведет к классификации типов предикатов, фигур и модусов силлогизма таким же образом, каким схоластика в греческой математике ведет к аксиоматической классификационной системе, вершиной которой стала геометрия Евклида. Классификационная игра в конечном счете вытесняет последовательность абстракции-рефлексии, уводя от сути доводов к формальным правилам самого процесса аргументации; тем не менее это открывает арену, на которой может происходить творчество, причем в особой технической упаковке, затрудняющей вторжение чужаков. Мы склонны рассматривать классификаторскую деятельность эллинистических, а затем исламских логиков как всего лишь однообразную схоластику; и на самом деле, так же смотрели на них многие философы более близкие к ним во времени. Иногда в эти периоды в технически изощренных школах логики продолжалась творческая деятельность, но такая работа плохо поддается перемещению и не может широко распространять свою интеллектуальную энергию. Избегая оценочных суждений, мы можем просто сказать, что на классификаторский модус обычно смотрят свысока те интеллектуалы, которые работают над вопросами этического и метафизического характера, апеллируя к более широкой аудитории. Долговременное внимание, определяющее историческое представление сообщества о самом себе, отодвигает технически изощренных классификаторов на задний план, выдвигая на передний более яркие ходы в последовательности абстракции и вынуждая называть застойными те периоды, в которых доминируют эти «технические специалисты».

Классификаторский модус также может принимать форму иерархических классификаций, что получило особенное развитие в средневековом китайском буддизме. Наиболее преуспевающие школы — тяньтай и хуаянь — были вовлечены в практику пань-цзяо, выстраивавшую различные буддийские доктрины в упорядоченные перечни от самых наивных до самых изощренных. Классификация служила нескольким целям. С ее помощью вводился библиографический порядок, важный для китайского буддизма как религии с чужеземным происхождением, вынуждавшим ее последователей импортировать и переводить тексты из запу-



тайного клубка индийских сект. Классификация также сама по себе представляла область, в которой могло продолжаться интеллектуальное деление пространства внимания, пусть даже без ярких смен уровней абстракции, но зато с выработкой различных способов классификации текстов (по содержанию или по форме изложения, в хронологическом порядке), что непременно вызывало множество мелких затруднений при попытках согласовать эти разные способы. Классификация служила целям религиозной политики, способствуя заключению союза между различными приверженцами учения при одновременном указании на превосходство собственной секты. Позже, по мере ослабления буддизма вследствие политического давления, классификаторский модус делал возможными синкретические альянсы. Последний великий объединитель школы хуаянь Цзунми зашел так далеко, что включил конфуцианство в качестве первого шага в иерархическую последовательность буддизма, а также выработал специальные соответствия между многочисленными буддийскими понятиями и разнообразными рубриками китайской космологии: пять сил, пять императоров, пять священных горных пиков, пять цветов, пять добродетелей и т. д. [Gregory, 1991, p. 282]. Одновременно Цзунми обращался к последней выжившей и достаточной сильной буддийской секте, распространяя классификации на чаньские (дзэнские) доктрины (даже притом, что само учение чань, проходившее в данный период фазу расширения, было настроено весьма воинственно в отношении схоластики) и перебрасывая тем самым мост к враждебным конфуцианским и даосским принципам.

Классификаторский модус с его многочисленными перечнями иногда пересекается с нумерологией. В последней же числа рассматриваются как система оккультных соответствий, помещающих мир в некую сеть символов. Такая система может быть использована для гадания или магических действий. В этом отношении каббализм эллинистического периода сходен с космологией соответствий, сформулированной при династии Хань,— космологией, остававшейся столь существенной частью китайского <интеллектуального> репертуара вплоть до неоконфуцианцев (и мы видим, как ту же космологию объединитель Цзунми вводит в буддизм через свои текстовые классификации *пань-цзяо*). Здесь важно сделать несколько различий.

Нумерология сама по себе не является формой развития математики; дело в том, что в математике есть своя собственная последовательность абстракции и рефлексии, в отношении которой практика нумерологии представляет собой нечто вроде отклонения «в боковой ход», причем на нижнем, более конкретном уровне<sup>3</sup>. Также нам не следует считать нумерологию развитием первобытной или

<sup>3</sup> Версия арифметики, сформулированная в ранний период Римской империи в то время, когда оформилась и нумерология (на самом деле связанная с представлением о вселенной, полной числовых соответствий, и с соответствующей оккультной практикой гадания), также достигла значительных успехов в области теории чисел. Как видно, там сочетались процессы развития обеих этих дисциплин; их пересечение в творчестве Никомаха вело к некоторым математическим открытиям, тогда

народной магии. Нумерология появляется отнюдь не в начале интеллектуальных последовательностей Китая, Индии и Греции, но после некой фазы развития абстракций. Нумерология — это ответвление схоластического пути развития, сосредоточенного на текстах схоластического ряда. Сама схоластика, совмещенная с конкретностью, обусловленной обращением скорее к мирским аудиториям, чем к специализированным интеллектуалам, — вот что дает расцвет изощренного оккультизма.

Нумерология и гадания на основе космологий, построенных на соответствиях, — это некий вид занятости интеллектуалов, способ ведения игры в пространстве внимания в те периоды, когда временно отсутствуют условия, движущие творчество по «главному пути» последовательности абстракции-рефлексии. Нумерология является чем-то вроде «нормальной науки» в сфере философии; она разыгрывается на уровне овеществленных абстракций и обеспечивает скорее некий запас головоломок малого масштаба, чем глубокие затруднения, по поводу которых более яркие ходы делает <настоящая> философия.

В более общем смысле то же самое может быть сказано и о сосредоточенной на текстах схоластике. Причины появления схоластики следует искать в нормальных условиях любого сообщества преподавателей, хранителей прошлых знаний, которые должны быть переданы последующим поколениям. Схоластика является как бы «нижней линией» интеллектуальной жизни; это в аналитическом отношении совершенно отдельный процесс, наряду с которым существуют любые иные последовательности, вырабатывающие абстракции или что-то еще. При отсутствии внешних потрясений материальной основы и внутренних перегруппировок, происходящих согласно закону малых чисел, ученость «оседает» для занятий рутинной деятельностью. Численное умножение классификаций и комментариев — это бюрократизация интеллектуальной жизни.

### *Возвраты и утеря абстракции*

Как же быть с периодами обратного соскальзывания — регрессии в последовательности абстракции-рефлексии? Мы обнаруживаем несколько вариантов данного паттерна. В Китае уровень абстракции, достигнутый моистами и школой имен, вновь снизился до конкретных овеществлений в конфуцианстве эпохи Хань; возрождение абстрактной философии в период «сокровенного знания» длится лишь несколько поколений до возвращения конфуцианства (и еще в большей мере даосской религии) к уровню конкретики на многие столетия, до тех пор пока неоконфуцианцы эпохи Сун не восстановили последовательность абстракции. В позднем греко-римском неоплатонизме развивалась тенденция к

как в других частях греческого каббалистического мира и в соотносимых космологиях Китая результатом было, в первую очередь, оккультное классифицирование.

утере абстракции по мере включения конкретных божеств в строгую метафизику платиновских эманаций. В позднем индийском буддизме главной вехой разрушения абстракции является тантризм — движение, ориентированное на магические силы и их конкретные проявления. Вновь в поздней индуистской философии после 1600 г. острота аргументации ранних периодов исчезает с появлением теистических посвященных культов *бхакти* в сочетании с «философией прыжка» адвайты, выходящей за пределы концептуальных различий. Адвайта становится объединенным фронтом против политического господства мусульманских завоевателей, а позже — символом индийского национализма перед лицом европейских колонизаторов. В каждом из этих случаев сокращалась материальная основа интеллектуального производства; именно оборонительный ход в период слабости ведет к утере абстракции и снижению уровня рефлексии.

Нам следует рассмотреть данный процесс с определенной осторожностью. Не каждое ослабление внешней основы некой интеллектуальной позиции приводит к регрессии последовательности абстракции-рефлексии; в конце концов, во времена слабости такой основы иногда появляются великие объединительные позиции, резко поднимающие уровень абстракции за счет грандиозных синтезов. Лучшим примером этому служит Плотин. Нам не следует смешивать тот тип синтеза, который вырабатывается в ответ на переполнение пространства внимания (такowymi были великие синтезы Аристотеля, Фомы Аквинского, Дхармакирти), с синкретизмом, появляющимся вследствие того, что некоторое внешнее давление сближает отдельные позиции, существенно подрывая их внешнюю основу.

Оборонительный синкретизм, при котором интеллектуалы вступают в союз преимущественно с мирскими аудиториями, оказывает сильное регрессивное воздействие на уровень абстракции. Буддийский тантризм в Индии, даосская народная религия, конфуцианство как государственный культ — все они вступают в альянсы, уничтожающие внутреннее пространство внимания интеллектуалов и тем самым подрывают их профессиональное стремление к строгим и точным абстракциям. Отнюдь не само по себе содержание доктрины является ключом к пониманию утраты этой строгости и остроты мышления. Смещение к космологии энергетических сил в тантризме является частью устраняющего концептуальные различия (дифференцирующего), ориентированного на мирскую аудиторию движения в период гибели индийского буддизма; однако те же самые доктрины, взятые на вооружение растущим движением индуистских мыслителей (прежде всего, кашмирскими шиваитами), становятся платформой для повышения уровня метафизической абстракции и логической утонченности.

В целом, внешние силы давления, способствующие альянсу, скорее ведут к синкретизму, чем к синтезу. «Четыре веды» стали своего рода стандартным набором в период, когда соответствующий древний жертвенный культ находился в упадке, что и привело к созданию этой условной компиляции. В действительности, веды как тексты сохранились для интеллектуалов прежде всего потому, что

они служили способом обнародования <новых идей> в форме комментариев к соответствующим текстам. Первоначальный альянс отнюдь не отличался последовательностью и постоянством, тем более когда появились толкования на упанишады. Это был, так сказать, «альянс скученности» (lumpy alliance) — просто груды хаотичного материала, сведенного вместе под действием внешней политической ситуации. Такие «альянсы скученности» являются результатом условий, снижающих внутреннюю автономию пространства интеллектуального внимания. Внешние условия, ведущие к такой утрате автономии, детерминируют большинство исторических эпизодов регрессии в последовательности абстракции-рефлексии.

### **Три пуши: космологический, эпистемолого-метафизический и математический**

Мы подошли теперь к анализу тех путей, по которым вырабатывается последовательность абстракции-рефлексии в разных исторических случаях. Здесь видятся три подпоследовательности. Во-первых, происходит сдвиг от мифологических к философским космологиям; примером тому служит взлет к абстрактной, аргументации в Индии и Греции. Во-вторых, взаимодействуют эпистемологические и метафизические аргументы, что толкает к более высоким уровням абстракции и рефлексии. В Индии и Греции данная последовательность появлялась позже мифолого-космологической последовательности и выстраивалась над ней; далее уже над этой новой последовательностью надстраивались исламская, христианская и европейская философии. В Древнем Китае аргументативная последовательность начиналась совсем с другого материала, чем тот, по поводу которого спорили в Индии и Греции, но затем она продолжалась с перерывами во многом таким же путем; в Древнем Китае мифолого-космологическая последовательность была не изначальной, но вставленной позже (примерно в седьмом или восьмом поколении <китайских философов>) в эпистемологическую последовательность, а затем поглотившей последнюю. Наконец, есть вариант последовательности абстракции-рефлексии на почве специализированной области — математики, которая может «отыгрывать назад» к философии и продвигать соответствующую абстракцию и рефлексии к новым основаниям. Такая последовательность обнаруживается в основном в Европе; начавшись в 1600-х гг., она играет важнейшую роль в поколениях около 1900 г. Наша «современная» или «западная» философия продвинулась особенно далеко в ряде абстракции-рефлексии, поскольку выстроена на всех трех указанных последовательностях.

Почему же в разных мировых регионах последовательности начинались с аргументации по различным специфическим вопросам? Начальные элементы содержания дискуссий задавались внешними условиями. Китайская философия

возникала в контексте политических дискуссий по поводу легитимирующих ритуалов государственного культа. В Греции фоном служила децентрализация культов и храмов, что снижало значимость религиозной легитимации, причем одновременно секуляризовалась политическая и юридическая аргументация в растущих городах-государствах. В Индии внешним условием стал упадок могущества ведических жрецов и последующая конкуренция соперничавших религиозных движений. В исламе это была племенная коалиция, управлявшая завоеванными землями и регулировавшая спорные вопросы легитимной преемственности власти через формирование школ религиозного права. Как только конституируется аргументативное сообщество, причинные динамические силы начинают действовать во многом одинаково: в каждом поколении сеть расщепляется оппозициями, которые затем периодически преодолеваются через выход на новый уровень абстракции.

#### *Космологическая последовательность*

##### **От РЕЛИГИОЗНОЙ МИФОЛОГИИ К КОСМОЛОГИЯМ МИРОВЫХ ИНГРЕДИЕНТОВ**

Космологическая последовательность проходит через ряд шагов. Первым шагом являются мифологии: таковы рассказы народных сказителей, позже перерабатываемые полупрофессиональными чтецами и поэтами<sup>4</sup>. На втором шаге компоненты мироздания классифицируются как области правления специализированных богов и рассказываются истории, объясняющие происхождение этих компонентов. Затем следует период рационализации таких фрагментарных объяснений мироздания на основе их систематизации в форме генеалогий или пантеонов. Это переходит в более абстрактные концепции, отвечающие на явно задаваемый вопрос «из чего состоит мир»: вначале появляются смешанные перечни богов, элементов, физических и психологических процессов, затем возникают дискуссии о том, какой компонент (или компоненты) является главным. В конечном счете, обсуждение движется к уровню метафизической и эпистемологиче-

<sup>4</sup> Внутри самой мифологии происходят процессы концептуального развития, которые я не пытаюсь здесь рассматривать. В структурализме Леви-Стросса подчеркиваются взаимодействия поверх границы между людьми и животными. Эти темы характерны для относительно нестратифицированных, основанных на родстве племенных обществ или бродячих групп, в которых тотемические животные являются символами группового членства. Мифологии высших богов, таких как боги ведического и греческого пантеонов, типичны для политически организованных обществ с верховными правителями. Здесь фрагментарные и эпизодические нарративы племенного мифа уступают дорогу более пространному и связным повествованиям, в которых подчеркиваются психологические мотивы персонажей; появление таких сказаний предполагает работу, так сказать, профессиональных «специалистов по производству развлечений», причем ум таких людей изощрен «передней сценой» по Гофману, на которой они дают свое представление [Schneider, 1993, p. 83-113]. Таким образом, некая степень абстракции и рефлексии возникает уже в последовательности <развития> мифологий, хотя мы мало знаем о том, какого типа сети между «специалистами» в области мифологии отвечали за это.

ской абстракции; поднимаются вопросы о понятийных парадоксах и логической последовательности, решаются же эти проблемы выходом уже на явно абстрактный уровень философии.

В Индии мифологический период начинается в доведические времена, после чего следует определенная систематизация ведического пантеона, проводимая благодаря организации ведического жречества. В период упанишад центром аргументации становятся (перво)элементы, или ингредиенты, составляющие мироздание; трансцендентный монизм, отождествленный с «Я» и выведенный из текстов упанишад на 30-40 поколений позже философами адвайты, которые мыслили уже на очень абстрактном уровне, представляет собой лишь один из множества элементов в этом смешении конкурировавших мировоззрений, являвшихся по большей части плюралистическими, т. е. признававшими множественность (первозлементов мироздания. В тот же период неведические мудрецы поставили себя в центр внимания и споров благодаря переводу этих дискуссий о мировых ингредиентах на уровень связанных систем абстрактных понятий. В эпоху Будды соперничающие мудрецы проповедуют космологии четырех или семи элементов; ведется еще большая унификация при сосредоточении внимания на некой нити, проходящей сквозь все компоненты мироздания, — на карме, или судьбе. Гаутама Будда захватывает центр пространства внимания, систематизируя разнообразные мировые ингредиенты и выстраивая их в некую цепочку, группируя психологические и физические элементы в скопления-агрегаты (сканды), составляющие мир опыта. Теперь появляется противоречие (*antithesis*) между выходящим за пределы мира «последним ингредиентом» (нирваной) и составляющими (конституэнтами) самого мира, которые объединяются благодаря подъему на уровень главного понятия — причинности, управляющей отношениями составляющих частей.

Центр действия в интеллектуальном сообществе смещается теперь к абстрактному философскому дискурсу даже притом, что на протяжении столетий философия остается в окружении мифологии буддийских сутр, индуистских *пуран* и эпоса. Возникают метафизические и, в конечном счете, логические и эпистемологические вопросы, что ведет ко второй из наших последовательностей. Однако обсуждение космологических тем также может продолжаться долгое время, а в некоторых отношениях последовательность выделения мировых ингредиентов никогда не устаревает. Между космологией мировых ингредиентов и более аналитическими вопросами метафизики существуют границы; в течение долгого периода ведущие буддийские и индуистские школы — разнообразные фракции схоластики *Абхидхармы*, школы санкхья и вайшешика — развиваются на основе систематизации перечней мировых ингредиентов. В другом направлении поиск таких первоначал принимает форму, которую мы можем назвать эмпирической наукой (хотя и не в ее версии «науки быстрых открытий»); такие учения, как схема *чакр* в медицинской физиологии и системы астрологических гаданий, смешивают объяснения материального мира с оккультизмом и магией.

В Греции мифологии систематизированы в форме пантеона Гомером и Гесиодом. Боги природных сил являются уже некой системой космологической классификации, а генеалогии <богов и титанов> у Гесиода — вариант причинной последовательности мировых элементов. Дискуссия, возникшая в поколении Фалеса, представляет собой вынесение на открытое обсуждение изначальных, или первичных, элементов через новое толкование мифов или постулирование базовых субстанций. В Греции, как и в Индии, состав конкурирующих ингредиентов является концептуально разнородным: вода, воздух, огонь, число, беспредельное, вместе с различными представлениями о природных превращениях в духе того, что «все вещи-полны богов». Через три поколения после Фалеса происходит прорыв к абстрактным метафизическим концепциям в учениях Гераклита и Парменида, что ведет уже к появлению эпистемологической последовательности.

Греки быстро проходят космологическую последовательность, достигая метафизического уровня через гораздо меньшее число поколений, чем это было в индийской сетй. Однако космологическая часть греческой последовательности на этом не заканчивается, но сопровождает развертывание метафизического уровня. Часть философского сообщества, как, например, софисты, уже не интересуется космологией; однако их современники — Анаксагор и ставший еще более влиятельным благодаря своей четырехэлементной схеме Эмпедокл — успешно удерживают фокус внимания на линии космологических вопросов. Поколение Платона создает более абстрактные концепции, обеспечивающие возможность ревизии всего наследия космологических представлений. Аристотель приводит в соответствие метафизический и космологический уровни; с его учением соперничает атомизм Демокрита, закрепленный как долговременная позиция эпикурейской школой. Космологический компонент также силен в философии стоиков. Как и в Индии, космологическая последовательность в Греции продолжает существовать длительное время наряду с другими философскими дискуссиями. В одной своей ветви она конкретизировалась — и демифологизировалась, и деме-тафизировалась, превратившись в эмпирическое естествознание, например в различные системы идей медицинских школ; в другом направлении абстрактная онтология смешивается с магическим оккультизмом среднего платонизма, оккультскими нумерологиями и поздним неоплатонизмом. В обеих последовательностях, и в Индии, и в Греции, мы обнаруживаем не просто линейную траекторию развития космологической абстракции с конечным снятием в метафизике, но последовательности, разветвляющиеся по разным нишам на промежуточных уровнях между конкретикой и абстракцией.

В Китае самая ранняя последовательность философской аргументации является не космологической, но политической. Первый вопрос, разделяющий пространство внимания, касается характера человеческой природы; ведущими соперничающими позициями являются конфуцианское учение о семейно-иерархическом долге, доктрина Ян Чжу об эгоизме и всеобщий альтруизм моистов;

несколькими поколениями позже такими позициями становятся учение Мэн-цзы о человеческой сердечности, доктрина Сюнь-цзы о врожденном зле и идеология политических репрессий, отстаиваемая легистами. Китайский путь к философской абстракции прокладывается не конкуренцией между космологическими альтернативами, но развитием логики самих процедур <спора> и углублением исследования понятий; это отчетливо видно в шестом и седьмом поколениях аргументативного сообщества, с появлением парадоксов Хуэй Ши и «школы имен» Гунсунь Луна.

Взлет космологической последовательности в Китае происходит, когда в данное аргументативное сообщество вовлекаются представления наивной религии. Около 270 г. до н. э. в поколении Гунсунь Луна, как раз когда стержневая сеть переживает период перехода к метафизическому уровню спора, появляются схема инь-ян и космология «пяти процессов» Цзоу Яня, быстро захватывающие центр внимания. То же происходит и со схемами гадания, вероятно развивавшимися в провинциях и воспроизводящими мифологический слой народной магической практики. Цзоу Янь достигает большого успеха своей систематизацией «пяти элементов» (вода, огонь, дерево, металл, земля), созвучной текущим философским дебатам, а также апеллирующей к мирским интересам — политическому предсказанию и легитимации династий. В следующем поколении долговременная сеть элитарных философов отвечает на это книгой *«Дао дэ цзин»*, в которой соединялись конфуцианское понятие о поведении и праведности, о пути (*дао*) с абстрактными проблемами значения, характерными для номинализма, превратившись в некую космологию, стержневым ингредиентом которой является безымянная природная спонтанность.

С этих пор в китайской философии господствуют космологические системы, разрушая светский дух обсуждения нравственных и политических вопросов и поворачивая вспять кратковременную тенденцию развития эпистемологии и метафизики. В следующих двух поколениях (восьмом и девятом после Конфуция) главными интеллектуальными событиями становятся составление и обнародование новых космологически ориентированных текстов в рамках конфуцианской школы: *«Великого учения»* с его натуралистической направленностью на «изучение вещей»; *«Учения о середине»*, в котором конфуцианский «праведный муж» толкуется как некое мистическое согласие с космическим Путем. В это время также составляется конфуцианское приложение к старому гадательному тесту *«И-цзин»*, что означает включение его в профессиональный канон конфуцианцев. Переход к космологическим схемам закрепляется в двенадцатом поколении Дун Чжуншу, который систематизирует конфуцианство в форме объединения идей инь-ян, «пяти элементов» с гадательными системами книги *«И-цзин»* в грандиозную схему соответствий между космологией и политическим нравственным порядком. Современниками Дун Чжуншу являются ученые группы *хуайнань-цзы*, разрабатывающие соперничающую космологию природных элементов, гадатель-



ных практик и политических следствий посредством сбора и объединения элементов смешанного внеконфуцианского культурного капитала, который теперь начинает отождествляться с даосизмом.

В Китае эпоха династии Хань завершается примерно на том же уровне, который был достигнут греками в период поздних досократиков или в Индии во время старших современников Будды, хотя в китайской философии политический компонент выражен сильнее. Конфуцианская космология теперь становится относительно невосприимчивой к интеллектуальному изменению, поскольку ее носителями являются хранители канонических текстов и одновременно специалисты по ритуалам, утверждающие культ, направленный на легитимацию сильного централизованного государства. С этого времени, даже в нисходящие периоды династических циклов, когда империя распадается, конфуцианцы остаются идеологами централизации и легитимности империи. Конкуренция между интеллектуалами теряет свою автономию по отношению к борьбе между политическими фракциями и соскальзывает на конкретный уровень: разнообразные космологические элементы и цвета, наряду с климатическими явлениями и природными бедствиями, рассматриваются как соответствующие подъему и падению династий, а обсуждение этих тем приравнивается к политическому прогнозу, отдающему предпочтение той или иной государственной фракции<sup>5</sup>. Конфуцианство становится своего рода религиозным пантеоном, вовлекаемым в конкретные споры с соперниками, утверждающими свой даосский или народный буддийский пантеоны; уровень интеллектуальных дебатов падает до обсуждения того, кто кого обучал — Лао-цзы, Конфуций или Будда.

Когда изменяются внешние условия интеллектуального производства, в Китае возобновляется космологическая последовательность. В период 1030-1200 гг. появляется неоконфуцианство на основе возрождения космологий эпохи Хань, смешанных с даосскими гадательными схемами. Дискуссия вновь поднимается на более абстрактный уровень, в ее ходе формулируются охватывающие космическо-метафизические понятия мировой субстанции *ци* и сходного с *логосом* принципа *ли*. Пройдя по обходному пути, на протяжении которого конфуцианская философия остается во многом статичной и отсеченной от гораздо более абстрактного интеллектуального пространства средневекового буддизма, китайская метафизика возникает вновь примерно на уровне, достигнутом греческими стоиками.

<sup>5</sup> Знаменитое сожжение книг, происходившее как раз перед основанием\г династии Хань,— это крайний случай вторжения внешних политических сил, отвергающих автономию пространства интеллектуального внимания. Неудивительно, что в эпоху Хань интеллектуалы ответили смещением к конкретности.

## ОККУЛЬТИЗМ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ: ДВА БОКОВЫХ РУСЛА

Сравнение Китая с остальным миром показывает, что несколько вариантов последовательности абстракции-рефлексии действительно аналитически различны и хронологически могут сочетаться между собой в разном порядке. Варьирует степень продвижения каждой интеллектуальной сети по данной последовательности. Различия также касаются существа начальных периодов и длительности периодов остановки движения. Во всех трех автохтонных случаях — в Индии, Греции и Китае — космологическая последовательность разветвляется после достижения той ступени, на которой впервые появляется уровень метафизической абстракции. В одной ветви продолжается разработка онтологических вопросов в связи с метафизической абстракцией, достигнутой благодаря последовательности обсуждения эпистемологических проблем; в наиболее явной форме это происходит в Индии, а также в Греции и продолжениях ее текстовой традиции в исламе и христианском мире. Вторая ветвь склоняется к систематическим размышлениям о природном мире и соответствующим эмпирическим исследованиям, которые в конечном счете становятся естествознанием. Это направление было очень активно в Китае, а также в греческом и западноевропейском ответвлении, где формулировались специализированные космологии в астрономии, медицинской физиологии, химии и т. д. Третья ветвь, смешение конкретного эмпиризма и понятийной абстракции, трактуемой в модусе овеществления, ведет к оккультизму — системе чудесных явлений, предзнаменований и соответствий, соединяющих природное с символическим, человеческое нравственно-политико-психологическое царство с конкретной космологией природы.

Космологическая последовательность может восходить прямо к высоким уровням философской абстракции. В двух других ветвях с большей вероятностью происходит остановка последовательности абстракции-рефлексии или же она начинает двигаться вспять. На пути оккультизма это имеет место из-за приверженности его последователей нижнему из средних уровней овеществленной абстракции; оккультные силы, предзнаменования и <магические> значимости осмысленны именно потому, что они происходят от уровня концептуальной абстракции, который может быть достигнут лишь накоплением интеллектуальной изощренности на протяжении целого ряда поколений. Вместе с тем приверженцы оккультизма соединяют абстракции этого уровня с практиками, обращенными к мирской публике и мирским заботам, иногда связанными с политической фракционной борьбой или легитимацией государства, иногда — с «розничной продажей» услуг народной магии. В каждом случае теряется автономия внутренней интеллектуальной дискуссии; появляется препятствие для продвижения вперед в последовательности абстракции-рефлексии.

Подпоследовательность, ведущая к эмпирической науке, казалось бы, противоположна ветви оккультизма; и на самом деле, приверженцы этих двух путей часто открыто враждовали между собой. Ван Чун и «рационалисты» школы

«древних писем» получили энергетический заряд и сосредоточенность своего оппозиционного пространства благодаря противостоянию конфуцианским оккультистам периода Хань. Оппозиция оккультистскому овеществлению не ведет обязательно ни к дальнейшему философскому творчеству, ни к научным эмпирическим открытиям. Высмеивать истории о духах и чудесах с помощью обыденного «рационального» объяснения, как это делал Ван Чун,— значит оказаться связанным с оккультистами через сам конфликтный процесс во многом так же, как в XX в. противники парапсихологии заперты в спорах, бесплодных в плане продвижения переднего края исследований. Периоды, в которых доминирует натуралистическое, антиоккультистское движение, скорее являются периодами противостояния метафизике вообще, как мы это видим и в европейском Просвещении 1700-х гг., и в одновременном рационалистическом движении школ Дзинся и Сорая в Японии эпохи Токугава.

Сама по себе наука не составляет главного пути восхождения в последовательности абстракции-рефлексии; наука возникает в конкретной точке этой последовательности, но являет собой отдельную ветвь<sup>6</sup>. С такой точки зрения может быть кратко рассмотрен горячо обсуждаемый вопрос об отношениях между наукой и оккультной магией. Наука порождается в тех интеллектуальных сетях, главным занятием которых была философия, кроме того, наука существенным образом участвует в ее динамике.

На протяжении большей части истории эмпирическая наука была одним из вариантов классификаторской схоластики, но применяемой не столько к текстам (хотя это тоже могло иметь место), сколько к наблюдениям за природой, рассказам путешественников, коллекциям минералов и драгоценных камней и т. д. Интеллектуальная деятельность и интеллектуальная конкуренция задают направленность на количественное приращение, во многом сходное с умножением учеными-текстологами их категорий, но состоящее теперь в накоплении фактов и распределении их по рубрикам. Как и в классифицировании, связанном с текстами, уровень абстракции в такого рода деятельности остается в целом постоянным. Такой вид имеют натуралистические трактаты эпохи от Плиния до Альберта Великого; классификаторская схоластика продолжается после того, как «научная революция» добавляет еще один способ делать науку, например в форме «комнаты чудес», популярной среди поклонников науки из аристократии в 1600-х и 1700-х гг., или в форме предприятий по созданию таксономий в духе Линнея.

Наблюдения за природой частично совпадают с оккультизмом, поскольку последний принимает форму схем соответствий между различными царствами

<sup>6</sup> Как я отмечал ранее (см. примеч. 5 к гл. 10), использование современного термина «наука» является здесь анахронизмом. Однако все абстрактные термины, используемые нами при анализе истории, в той же степени анахронистичны. Важно, чтобы было ясно, о чем мы говорим. В современных обсуждениях делаются соответствующие различия.

действительности, включающими и природный мир. Оккультизм также является вариантом классификаторской схоластики, отличающимся от нее, так сказать, «чистой формы» своим сочетанием понятий, выведенных из интеллектуальной абстракции, с ответами на конкретную заинтересованность мирских аудиторий в прикладной магии.

«Научная революция» в Европе около 1600-х гг. меняет не натуралистическую сосредоточенность традиционной науки, но ее социальную динамику. Я назвал эту динамику «наукой быстрых открытий» (гл. 10). Посредством соединения интеллектуальных сетей с генеалогиями исследовательского оборудования производится поток новых явлений, по поводу которых могут быть выстроены теоретические интерпретации. Инновации и, тем самым, интеллектуальные репутации теперь зависят не от ходов в рамках последовательности абстракции-рефлексии, как это происходит в философии, но от преобразования передовой исследовательской технологии, возникшей из таких ростков, как телескоп Галилея и воздушный насос Бойля<sup>7</sup>.

Встает вопрос о влиянии оккультизма на научную революцию, поскольку взлет науки быстрых открытий наблюдается в тех же самых сетях, в которых происходил взрыв интереса к оккультизму: Парацельс, Бруно, Кеплер и Ньютон — вот знаменитые примеры такого пересечения. Оккультизм не был причиной науки быстрых открытий; он является способом мышления (причем долговременным и традиционным), тогда как наука быстрых открытий — это реорганизация социальной практики и материального снаряжения. В математике, где модус быстрых открытий начался поколением раньше (или около того), чем в физической науке, новая «машинерия» по составлению и преобразованию уравнений существенно отличалась от методов оккультистской нумерологии, не пережившей никакой революции<sup>8</sup>.

Тем не менее есть некое сходство в социальных обстоятельствах, породивших и оккультизм, и науку быстрых открытий. Оба эти направления соединяют мирские интересы с высокими абстракциями, превращая их в ориентированную вовнутрь аргументацию интеллектуальной сети. Наука быстрых открытий возникла, когда ветвь философской сети смешивалась с коммерческими и другими

<sup>7</sup> Это вовсе не означает, что развитие научных теорий никогда не меняет уровня абстракции. Большинство куновских парадигмальных сдвигов (от птоломеевской астрономии — к коперниковской, от доктрины флогистона — к химии с понятием кислорода) происходят на одном и том же уровне абстракции; однако некоторые новые теории ведут к продвижению к уровням более высокой абстракции, а иногда и вовлекают рефлексии (таковы лишённые репрезентаций уравнения электромагнитности Максвелла, теория относительности Эйнштейна, квантовая механика Гейзенберга). Сдвиги этого типа происходят, главным образом, когда научные теории основываются на высшей математике — области со своей собственной последовательностью абстракции-рефлексии.

<sup>8</sup> Такова одна из характерных черт оккультизма: будучи однажды сформулирован, он остается на фиксированном уровне в последовательности абстракции-рефлексии, а меняется (если это вообще происходит) только в связи с добавлением конкретного содержания в системы гадания и соответствий.

практиками, развивавшими генеалогии физического оборудования, такого как линзы и насосы. Оккультизм — это использование схем высшей абстракции, почерпнутых из интеллектуального мира, в качестве описания невидимого мира соответствий, с помощью которых практики отвечают на мирские интересы в магическом управлении событиями и в их предсказаниях. Период от позднего Возрождения до пост-Реформации с его подъемом материальных основ интеллектуального производства и распадом прежних схем религиозно-политической легитимации способствовал перегруппировке сетей в обоих этих аспектах. Оккультизм не был причиной научной революции быстрых открытий, но в причинах появления обоих направлений имеется глубокое внутреннее сходство.

#### *Эпистемолого-метафизическая                      последовательность*

Мы подходим теперь ко второму из главных путей повышения уровня абстракции и рефлексии.

##### АССЕРТАТИВНЫЕ, ДЕСКРИПТИВНЫЕ И КРИТИЧЕСКИЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Космологии мировых элементов, особенно в ранние периоды, утверждаются, но не доказываются. Они призваны одерживать победу своей впечатляющей силой и образностью, а позже — всеохватностью и последовательностью предлагаемой в них картины мира. Эти космологии являются доэпистемологичными. В спорах между соперничающими позициями стороны опираются на стандарты здравого смысла, наряду с риторическими приемами, такими как довод по аналогии. Во многом то же самое происходит, когда философская аргументация рождается в религиозных, этических или политических, а отнюдь не только в космологических вопросах. Когда по мере удлинения межпоколенной цепочки специалистов-интеллектуалов повышается строгость аргументации, темой и предметом обсуждения становится само познание — знак восхождения в последовательности рефлексии. Здесь также первоначальные положения представляют собой догматические утверждения о правильном способе познания. В ранних *«Ньяя-сутрах»* просто перечисляются типы познания: чувственное восприятие, вывод, аналогия, авторитет текста. Примерно на таком же уровне составил первую классификацию типов познания ал-Бакиллани (965 г. н. э.) приблизительно в восьмом поколении исламской последовательности. Неоконфуцианцы объявляют, что познание идет от изучения вещей, но причины, объясняющие, почему это должно быть предпочитаемой формой познания, не артикулируются. Где бы ни появлялось новое эпистемологическое направление, оно вначале просто утверждается: Роджер Бэкон — после эпохи острых дискуссий о познании универсалий — ратует за эксперимент и опыт, декларируя, что полную достоверность дают именно они.

Утвердительные, или ассеративные (assertive), эпистемологии могут быть развиты в описательные, или дескриптивные (descriptive), эпистемологии. Природа познания описывается в онтологическом или психологическом плане. В Индии джайны рассматривали незнание как субстанцию — некоторый вид пыли, прилипающей к душе и затемняющей первоначальную чистоту познания. На ранних этапах развития школы санкхья познание считалось основанным на особом луче, переносящем физический отпечаток от объекта к глазу. Неоплатоники и платонически ориентированные аристотелики, начиная с поздней греческой античности и до средневековых исламских, еврейских и христианских последователей, трактовали познание в описательном духе как некое царство идей, исходящих от Бога или высшего принципа; считая это само собой разумеющимся, они обсуждали, является ли человеческий интеллект частью единой мировой души. Логика возникала везде как специализированный тип описательной эпистемологии; на этой почве вариант игры схоластической классификации развивался примерно так же, как и в сфере онтологий мировых ингредиентов.

Ни одна из таких описательных эпистемологий не поднимает критических вопросов о том, являются ли эти формы познания действительно познанием. Критическая эпистемология возникла из духа антагонизма. В исламском мире в разработке такой эпистемологии первенствовали антирационалистически настроенные суфии или теологи-консерваторы, такие как ал-Газали, отвергавший весь корпус греческой философии наряду с рациональной теологией исламского *калама* и показывавший отсутствие в этих учениях эпистемологических оснований; сходную позицию выражал также Ибн Таймиййа, критиковавший силлогистическое обоснование как пустое из-за слишком легкого допущения универсальных предпосылок и самоочевидных предложений. Импульсы к началу критической эпистемологии носят эпизодический характер, возникая в определенные периоды (например, во времена Сократа, Декарта, Канта) и часто откатываясь к новым циклам описательной эпистемологии. Критические замечания Ибн Таймиййи не становятся <глубоким> затруднением; несмотря на победу богословского консерватизма, логика — почти единственное, что осталось от греческого наследства, — выжила в качестве основы учебной программы в ортодоксальных *медресе*. Строгие эпистемологические стандарты Юма на протяжении нескольких поколений теряли высокую оценку со стороны публики и вытеснялись идеями шотландской философии здравого смысла, предполагавшей, что способность к здравому смыслу (описательная эпистемология) является разрешением критических трудностей. Такой возврат к прежним уровням эпистемологического анализа является общим явлением. Этот феномен оказался в тени из-за высокого престижа эпистемологических вопросов в XX в. и возникшей в результате этого тенденции читать историю нашей <философской> классики выборочно — как движение от одного пика развития критической эпистемологии к другому.

Сама последовательность эпистемологии-метафизики является вариантом последовательности абстракции-рефлексии. Она движется в русле того же самого общего процесса противоборства в пространстве интеллектуального внимания и реорганизации на высшем уровне абстракции. Критическая эпистемология является высшим порядком рефлексии; она представляет собой эпистемологию второго порядка, структурированную сознательной рефлексией на основе методов познания первого порядка, применявшихся предыдущими поколениями.

Эпистемология переплетается с последовательными уровнями метафизической абстракции. Критическая эпистемология — это магистраль к высшим метафизическим моделям. Контраверза, начавшаяся с софистов и достигшая кульминации в учениях Сократа и Платона, которые явным образом формулировали вопрос о стандартах объективного познания, привела вскоре к созданию новых онтологий: платоновского мира Форм, более сложной аристотелевской смеси Форм с космологиями мировых ингредиентов, а также нескольких альтернативных метафизических систем. Сходным образом в Индии наиболее грандиозные метафизические абстракции, от следующих друг за другом буддийских систем и до индуистской адвайты и соперничавших с нею дуалистических учений, были созданы с помощью орудий, выработанных в непосредственно предшествовавших периодах эпистемологической строгости и остроты. Даже в Китае, где последовательность эпистемологии не продвинулась особенно далеко, за эпистемологическим вопрошанием «школы имен» вскоре последовало обретение «безымянности» как онтологической категории в книге *«Дао дэ цзин»*.

Временами развитие эпистемологии угрожает остановить продвижение метафизики. Фрэнсис Бэкон, ставящий познание на путь эмпирического накопления, собирается разрушить философскую абстракцию. Эпистемология Бэкона является ассертативной, а не критической. Декарт явным образом устанавливает критические стандарты с аналогичной целью заменить прежнюю философию новой наукой. Тем не менее результатом становится не конец абстрактной философии, но подчеркивание разделения науки и философии на отличные друг от друга направления, причем в рамках самой философии создаются орудия, в результате применения которых метафизика переживает яркое возрождение. Такую картину мы видим вновь и вновь. В Европе Нового времени, где критические эпистемологии все больше приближаются к центру Интеллектуального внимания^ появляется последовательный ряд эзотерических метафизических построений. Кант, делающий понятие «критической» философии и теории познания центральным для философского предприятия, не добивается успеха в своем прямо заявленном намерении отгородиться от сферы запрещенного спекулятивного мышления, но предоставляет такое интеллектуальное орудие, посредством которого можно успешно разрабатывать идеалистические конструкции на этой почве. Сразу после Фреге, собирающегося устранить путаницу <в языке и понятиях> введением нового логического формализма весьма общего характера, и после

Брентано, предлагающего выводить логику из эмпирической психологии, появляются метафизические конструкции, такие как мейнонговский мир «предметности», содержащий золотые горы и идеальные окружности, а также гуссерлевская феноменологическая иерархия сущностей и трансцендентального эго.

Страсть Рассела к овладению новыми логическими орудиями служит иллюстрацией некоего общего процесса в рамках последовательности абстракции-рефлексии. Головоломные парадоксы, открываемые Расселом в теории множеств, разрешаются продвижением к переднему краю высшего уровня абстракции; теория типов дает Расселу рефлексивную позицию, с которой можно взирать сверху вниз на путаницу в разнородных типах утверждений как на источник противоречий. Тем не менее новые орудия Рассела вскоре становятся основой для выстраивания новых причудливых метафизических систем, таких как представленная в *«Трактате»* Витгенштейна. Отнюдь не только ирония в том, что вслед за антиметафизическим движением логического позитивизма и аналитической философии следует новый взрывной рост метафизики<sup>9</sup>; это часть нормальной последовательности эпистемологии-метафизики.

Итак, эпистемологические системы дают пищу для метафизики, и наоборот. Фома Аквинский выводит эпистемологию из метафизических предпосылок: поскольку люди не способны воспринимать ангельский мир универсалий, их познание должно продвигаться по пути знакомства с конкретными единичностями. Дуне Скот, нападая и на августинианскую первичность познания универсалий, и на томистскую первичность познания единичностей, приходит к заключению, что первичное познание относится к единому бытию, находящемуся вне этого разделения. Здесь эпистемология соединяется с онтологией; критические вопросы об основаниях познания становятся неотделимыми от обсуждения того, что существует.

Пройдя круг и вернувшись на почву метафизики, эпистемологическая критика нередко отступает, а эпистемология вновь развивается по дескриптивному руслу. Локковский эмпиризм с его нападками на учение о врожденных идеях и преднамеренной дистанцированностью от некритически утверждаемого материализма корпускулярной <натур>философии, проистекает из эпистемологических споров в картезианской сети. Некоторые последователи трактуют данный эмпиризм как дескриптивную эпистемологию и ищут принципы познания непосредственно в эмпирической психологии. Однако Беркли, следовавший непосредственно за Локком, превращает те же самые эмпирицистские орудия в крайнюю идеалистическую метафизику. Юм начинает с более приемлемого продолжения локковского пути, пытаясь построить эмпирическую систему гуманитарных наук, но его больше при-

<sup>9</sup> Примерами работ такого рода, возникших в аналитическом лагере, являются книги Роберта Нозика *«Philosophical Explanations»* [Nozick, 1981] и Дэвида Льюиса *«On the Plurality of Worlds»* [Lewis, 1986], в которых логика возможных миров превращается в «модальный реализм» — все возможные миры реально существуют.



влекают некие боковые русла эпистемологических головоломок. Такие темы, в свою очередь, обеспечивают пространство загадок и затруднений для Канта. Богатство европейской философии Нового времени состоит в возобновляющемся круговом движении между эпистемологией и метафизикой.

Теперь мы должны рассмотреть причины развертывания последовательности эпистемологии-метафизики. Здесь могут быть выявлены три аналитически различные, иногда исторически перекрывающиеся причины: 1) скептицизм как катализатор (причем среди провоцируемый им классических противоборств находится *cogito*), 2) просто сила и продолжительность дебатов, приводящие к эпистемологической рефлексии, и 3) эпистемологические напряжения, вызванные монотеизмом с антропоморфным Богом.

#### СКЕПТИЦИЗМ КАК КАТАЛИЗАТОР

Ранний и возобновляющийся тип оспариваемой эпистемологии проявляется в форме скептицизма. Одна из ситуаций, в которой он возникает, состоит в переполнении пространства интеллектуального внимания: множество фракций нарушают верхние пределы закона малых чисел, что вызывает чувство хаоса и недостатка ясных позиций. Дело тут не только в отсутствии согласия относительно того, что истинно, но в смутности самих альтернатив<sup>10</sup>.

Скептицизм возникает во времена быстрого расширения интеллектуального сообщества в местах проведения споров между представителями многих различных позиций. Знаменитым примером являются Афины во времена софистов, когда все сети сошлись вместе, а уровень конкуренции в плане оригинальности идей был наивысшим. В последующих поколениях, при Пирроне и Тимоне, появившийся скептицизм был развит до уровня философской школы. Другим примером служит поздний период упанишад в Индии при начинающемся распаде ведических школ и множестве сект *шраманов*. Со стороны ряда критических позиций отвергалась идея кармы, со стороны других отрицалась мораль. Современная Будде школа санхья была в полной мере скептической, отвергающей познание в целом. Еще одной параллелью является конец периода Воюющих царств в Китае, когда такие центры, как академия Цзися, способствовали развитию сети «ста школ». Появляются искусные спорщики, способные защищать противоположные позиции по любому вопросу; такой стиль парадоксальной аргументации был знаменит во времена начиная от Хуэй Ши и вплоть до появления книги «*Дао дэ цзин*». В решающие периоды основания всех этих трех великих региональных

<sup>10</sup> Я использую термин «скептицизм» в специфическом смысле всеобщей критики, направленной против возможности познания,— как позицию, которая часто появляется при столкновении с неразрешимыми парадоксами. Я не использую термин «скептицизм» в широком смысле общего неприятия магических суеверий или религиозных идей о сверхъестественном; для таких установок лучше сохранить термин «светский рационализм» или «натурализм».

традиций центр внимания был выведен из состояния равновесия теми, кто предлагал на обсуждение парадоксы и тезисы о несуществовании истины<sup>11</sup>.

Воинствующий скептицизм предрекает тупик интеллектуальному сообществу как целому. Однако скептицизм возникает только в условиях заполнения поля противостоящими силами. Удивительно, что противники в споре никогда не бывают убеждены скептическими доводами и никогда не прекращают разрабатывать собственные позиции. Скептицизм — это одна фракция среди многих в спектре противостояний; он паразитирует на своих противниках и погибает вместе с ними. При Аркесилае скептицизм Академии был тесно связан с опровержением ранних стоиков и исчез при смене доктрины своих противников [Reale, 1985, p. 334].

Скептицизм — это шаг в последовательности оппозиций, ведущей к высшим уровням абстракции. После <скептических алогизмов> греческих софистов явные эпистемологические стандарты возникли у Сократа и Платона. Данная позиция в споре была институализирована мегарской школой в форме диалектической логики, после чего последовала менее склонная к придиркам логика аристотеликов и стоиков. Эпистемологические интересы греческой философии сохранялись благодаря постоянному присутствию скептиков и их непрерывным вызовам. В Греции мощнейшее развитие скептических традиций происходит в тесной связи с сильнейшим в древности развитием эпистемологической аргументации.

В Индии панскептическую позицию выдвинула санкхья. Ответ интеллектуальной сети, кристаллизованный в учении Будды Гаутамы, — это не столько сама по себе эпистемология, сколько смесь эпистемологии и онтологии в общей концепции, согласно которой мир обычных объектов есть иллюзия. Буддизм включает сильный, но не беспредельный скептицизм в свою базовую доктрину, направленную против <признания реальности> материального мира и против любого овеществления абсолютной трансценденции, а особенно против постоянства «я»; при этом кармическая причинная цепь и религиозный выход из нее не являются иллюзорными. Данное учение о мировой иллюзии становится той мишенью, в которую будущие поколения индийских философов и на буддийской, и на индуистской стороне будут направлять критические стрелы своих все более явно сформулированных эпистемологических доктрин.

В Китае скептицизм спорщиков периода Воюющих царств выражен не особенно остро; у нас нет свидетельств наличия панскептического учения о том, что истина не существует. Тем не менее в конце этого периода мы обнаруживаем

<sup>11</sup> Кришна замечает, что концепция сомнения, возникающая в спорах, является неотъемлемой в отношении к самому определению философии в индийской традиции. «Сомнение, или *самийя*, возникает, поскольку есть *випратипатти*, т. е. две противоположные позиции, как кажется, опирающиеся на одинаково весомые аргументы. Конечно же, слово „философия“ — не санскритское, но нет никаких причин думать, что в индийской традиции не найдется какого-либо санскритского аналога» [Krishna, 1991, p. 42].

сильнейший импульс к началу развития китайской эпистемологии. Данная последовательность является вершиной для многих столетий движения китайцев к высшей абстракции. В этих поколениях разрабатывается единственная в своем роде китайская логика — моистский *«Канон»*, который может быть истолкован как шаг к преодолению парадоксов Хуэй Ши и «школы имен» с помощью более тщательно выстроенных абстрактных утверждений. Этот эпистемологический стандарт во многом утерян в результате ставшего господствующим синтеза ханьского конфуцианства. Более продолжительным результатом является эпистемологическое и метафизическое смешение в онтологии «Безымянного», сформулированной в книге *«Дао дэ цзин»*. В отличие от Индии, где благодаря идее мировой иллюзии на первый план выдвигается явный эпистемологический критерий, даосская идея безымянности заключается не в объявлении неистинности обычных объектов, но лишь в тщетности попыток их ясного и четкого описания. Косвенным образом здесь утверждается конец эпистемологического спора, а также последовательности абстракции в китайской философии вообще.

Первоначально появление скептицизма на всех этих мировых сценах происходит в ситуациях, когда пространство интеллектуального внимания впервые переживает кризис переполнения. Далее, по мере накопления в сетях понятий более высокого уровня абстракции, скептицизм периодически возрождается, иногда в духе классического «чума на все ваши дома», а иногда в роли хирургического инструмента, взятого теми, кто желает отделить свою собственную «нить истины» от наслоений в соответствующей сфере идей. В эллинистической Греции и во «Второй софистике» конкурировавших между собой риториков Римской империи скептицизм является институализированной школой, противостоящей нагромождению<sup>1</sup> синкретических учений средних платоников; в то же время кажущаяся неспособность стоицизма и эпикурейства разрешить идущие между ними споры усиливает убежденность в невозможности достичь в сфере познания какого-либо согласия. В последние столетия средневекового христианства бесконечные и неубедительные дебаты томистов и скотистов питали все возраставший критический настрой среди номиналистов. Данное умонастроение усиливается к концу 1500-х гг. в связи с накоплением позиций по мере оживления гуманистами Возрождения древних философских направлений; в результате появляется еще один период, в котором закон малых чисел не структурирует внимание и нет четких каналов для течения энергии интеллектуальной жизни. Данную ситуацию осложняют внешние политические условия; все новые и новые размежевания между лютеранским, кальвинистским и сектантским протестантизмом, интриги и лавирование светских землевладельцев между реформаторскими движениями и католицизмом Контрреформации приводят ко всеобщей усталости от интеллектуальных дебатов, создающей обстановку, в которой и появляются Монтень, Санчес и Шаррон. В наше время громадное увеличение количества университетских профессоров, вызванное инфляцией образовательного

рынка начиная с 1960-х гг., привело к новому появлению скептицизма в форме релятивистского протеста приверженцев культурного историцизма и постмодернизма против фундаментального научного познания.

До сих пор речь шла о скептических течениях, возникающих вследствие переполнения пространства внимания. Другие условия приводят к менее широкому использованию интеллектуальных орудий скептицизма. Одним из подходов является фидеистское применение скептической аргументации, но не в форме панскептицизма, а в виде контратаки против критики религиозной традиции. Здесь мы обнаруживаем и католиков, использующих скептические аргументы для опровержения доводов протестантских реформаторов с их опорой на Библию, и христианских консерваторов, нападающих на научный материализм или сенсуалистский эмпиризм, и того же Якоби, защищающего веру Писания против кантианского идеализма. Как только скептическая аргументация получает существенное развитие в пространстве внимания, она, в сочетании с основными доктринами других фракций интеллектуального пространства, может быть использована последующими поколениями для разнообразных, более ограниченных задач. Самым потрясающим из способов использования скептицизма является подход *cogito*.

#### ПОВТОРЯЮЩЕЕСЯ ВОЗНИКНОВЕНИЕ *COGITO*

«*Cogito ergo sum*» — это диалектический ход, основанный на панскептицизме для построения некоторого критерия <достоверности> познания, а тем самым и установления критической эпистемологии; применяя скептицизм к самому себе, мыслитель выявляет то, что не может быть подвергнуто сомнению. *Cogito* — это классический пример движения на ступень вверх по лестнице рефлексивной иерархии. Некоторые величайшие фигуры в истории соответствующих традиций — Августин, Шанкара, Ибн Сина, Декарт, Фихте — так или иначе использовали *cogito*; иными словами, великие репутации создавались в результате открытия новых возможностей развертывания последовательности абстракции-рефлексии<sup>12</sup>.

Августин писал свои труды в конце 300-х гг. н. э., в поколении христианских отцов церкви, когда доктрины этого поколения уже были определенным образом систематизированы и кодифицированы. Как бывший профессиональный учитель риторики, оставивший свое языческое занятие и обратившийся в христианство, Августин занял позицию обоснования христианского учения с помощью накопленной интеллектуальной изоэссенности философских сетей. Заметим, что скептицизм представлял собой одну из долговременных позиций греческой философии и уходил вглубь прошлого примерно на 20 поколений. Так почему же интеллектуальный маневр *cogito* должен был появиться в первый раз только теперь?

<sup>12</sup> Вопрос о возможном распространении идейного влияния не является значимым с точки зрения наших задач, поскольку идея *cogito* используется в различных контекстах и для различных целей.

Способ защиты <от скептических нападков>, состоящий в том, что скептицизм подрывает сам себя, поскольку сомневающийся не может сомневаться в своем собственном сомнении, применялся оппонентами скептиков еще в ранний период формирования этой школы; и действительно, подобная идея была включена в детально разработанное скептическое учение Энесидема (ок. 65 г. до н. э.) как тезис о том, что скептик воздерживается от суждений обо всем, даже о самом скептицизме. В сложившейся тогда диспозиции интеллектуальных фракций аргументы и контраргументы такого рода не нарушали статичности дискуссионного поля; скептики находят путь сохранения своей основной позиции, а антискептики — удовлетворяющие их резоны для отклонения скептицизма и продолжения разработки своих систем.

Августин был заинтересован в том, чтобы сделать нечто большее: он применял скептическую аргументацию для выявления платформы соперничавших философских направлений, затем строил на ней свою собственную надежную систему, чтобы представить христианское учение как превосходящее языческие направления философии, причем согласно их сильнейшему собственному критерию. Сомнение уничтожает все, кроме одной великой истины — существования самого сомневающегося. «Я», тем самым доказанное, — сама реализующаяся здесь осведомленность <о чем-либо> — освещается чистым светом сознания, а источником этого трансцендентного стандарта является Бог. От Августина происходили многие версии христианского неоплатонизма, которым предстояло господствовать вплоть до Высокого Средневековья и даже позже; Августин также устанавливал традицию критической эпистемологии, с которой впредь должны были состязаться самые сильные стандарты аргументации.

В исламских сетях скептицизм возникает относительно поздно; политическая мощь религии не позволяет появиться настоящему панскептицизму, однако возникает учение фидеистского скептицизма, выдвинутое ап-Газали (ок. 1065 н.э.) и отвергающее ориентированную на греческую традицию *фатсафа* (арабский эквивалент «философии») и рациональное богословие исламского *калама* ради поддержки третьей возникающей партии — суфизма. Здесь исламское *сogito* появляется на несколько поколений раньше скептицизма, а не в ответ на него. Порождающая матрица состоит в формировании в начале 900-х гг. полного набора философских позиций: рационалистический *калам* противоборствует с греческой *фалсафа* растет арабо-исламский национализм, а на волне кампаний за распространение ислама исчезает терпимость к неисламским религиям. В школе ашаритов, соединяющей *калам* с более консервативными богословскими тенденциями, сформулировавший учение данной школы ал-Бакиллани (конец 900-х гг.) в схоластической манере систематизирует различные источники познания. Среди прочих он упоминает и познание самого себя, причем в таком познании, как отмечает ал-Бакиллани, невозможно усомниться. Это еще не критическая эпистемология, и она не основывается на конфронтации со скептицизмом;

познание с помощью органов чувств и на основании сведений от других людей упоминается в том же ряду, что и *cogito* ал-Бакиллани.

В следующем поколении эпистемологией гораздо более последовательным образом занимается Ибн Сина. Он полностью отдает себе отчет в появлении внешнего давления, направленного против заимствованной греческой философии. Проект Ибн Сины, принесший ему славу, состоит в том, чтобы соединить это чужое наследие с ключевой темой споров исламского рационального богословия — с темой отношений между творящей силой Бога и преходящими субстанциями сего мира. *Cogito* Ибн Сины — это ход, направленный на утверждение совершенной случайности тварного существа и тем самым на построение доказательства бытия Божия на уровнях абстракции и рефлексии, до сих пор еще неизвестных. Мыслительный эксперимент Ибн Сины с летящим в темноте человеком, сомневающимся во всем относительно телесного мира, задуман для демонстрации того, что само бытие всегда известно, даже если есть сомнение относительно типа данного бытия. Это становится платформой для различений Ибн Сины между подтипами необходимого, возможного и случайного бытия, что ведет к доказательству бытия Бога как чисто необходимого лишь в самом себе бытия.

Пример Ибн Сины показывает, что систематическое использование сомнения может осознанно применяться в интеллектуальных столкновениях для выявления новых уровней абстракции. До возрождения учения Аристотеля в середине 1200-х гг. доктрины Августина и Ибн Сины (под именем Авиценны) были двумя наиболее влиятельными заимствованиями в средневековой христианской философии. Это и неудивительно, если учесть, что они образуют две вершины господствовавшей неоплатонической традиции, отточенные до высокой степени эпистемологической строгости вследствие жесткой конфронтации с воинствующим монотеизмом. Использованию сомнения Ибн Синой будут подражать даже после триумфа христианского аристотелизма; Дуне Скот продвигается к еще более высоким уровням метафизической абстракции, чем у Фомы Аквинского и Авиценны, благодаря указанию на однозначное бытие, которое мы полагаем, даже если сомневаемся: существование ли это или сущность.

Вообще говоря, рационалистические линии исламской и христианской философии не нуждаются в панскептицизме; использование Дунсом Скотом сомнения достаточно ограничено и специфично. Полновесный скептицизм, вместе с идеей *cogito*, в действительности складывается в 1300-х гг. при бурном расцвете номиналистического движения! Здесь ситуация больше напоминает классические условия появления скептицизма типа «чума на все ваши дома», обычно возникающего при переполнении и тесноте пространства внимания, когда линии соперничества установились и нет никаких признаков их исчезновения. Жан из Мирекура (далее: Мирекур) в разгар парижских дебатов 1340-х гг. доводит до предела номиналистическую тактику подрыва томистской и скотистской позиций, а на самом деле — любых рациональных утверждений теологии. Мирекур

вышел на идею *cogito*, но трактовал ее как нечто остаточное — единственный элемент знания, остающийся достоверным, поскольку *cogito* проходит испытание упрямой самопротиворечивости. Мирекур был персонажем, так сказать, вне основного ритма средневековой христианской философии; его книги были сожжены, а учение так и не стало влиятельным. Здесь *cogito* не обретает никакой славы, поскольку не влечет за собой создания <новых философских> систем. Использование *cogito* Мирекуром имеет чисто деструктивный характер.

В Индии Шанкара своим конструктивным использованием *cogito* создал себе репутацию, которая стала господствовать на протяжении всего периода постбуддийской философии. Он в полную меру применяет аргументацию панскептицизма, чтобы очистить место от всего обыденного знания. Далее утверждается, что сомнение доказывает существование сомневающегося и светоносного основания сознания; этим основанием и является высшая реальность, существующая за пределами как дуализма, так и противостоящих ему учений. В индийской философии долгое время вообще не было традиции панскептицизма (со времени Санджаи, который принадлежал поколению, предшествующему Будде), причем Шанкара не воскрешал память о Санджае. Но дело обстоит не совсем таким образом, будто Шанкара одновременно создает и скептицизм, и преодолевающее его *cogito*. У Шанкары в распоряжении два ключевых ингредиента сети его предшественников: споры между его непосредственными учителями из реалистской школы мимансы, поднявшими острый вопрос об эпистемологических стандартах и необходимой роли сознания в познании, а также вся буддийская традиция, удерживавшая идеалистическую часть интеллектуального поля, причем сам Шанкара выступает как преемник этой позиции, но уже в рамках философии индуизма. Буддийская же философия еще раньше включила в состав своих идей институализированный скептицизм относительно мира имени-и-формы, доходивший даже до подчеркивания того, что нирвану не следует считать чем-то реальным. Шанкара мог использовать это скептическое наследие для опровержения обыденного и сенсуалистского реализма, широко распространенного в других индуистских *даршанах*. Вместе с тем для Шанкары ход *cogito* стал привлекателен потому, что несуществование «я» было одним из главных элементов буддийской догмы. Доказательство существования «я» как пути к высшей реальности позволяло Шанкаре оставаться ортодоксальным индуистом, а не буддийским мыслителем и при этом присваивать буддийское наследие для строительства индуистского идеализма.

*Cogito*, как ведущий к основанию новых систем ход, позволяет надстраивать над собой различные идейные сооружения. Августин, Ибн Сина и Шанкара использовали его для обоснования идеализма. Декарт использовал *cogito* для того, чтобы расчистить поле от схоластической философии и гуманистического возрождения философии греков, возводя начало новой науки с онтологией протяженной субстанции. В этом случае Декарт появился из сети с уже процветающим

скептицизмом; лишь несколько звеньев отделяют Декарта от Монтеня, использовавшего скептицизм как средство убеждения в необходимости выхода из полемики, связанной с религиозными войнами. Учитель самого Декарта, Верон, был католическим фидеистом, применившим скептические аргументы против полного доверия протестантов к Библии. С точки зрения тех из нас, кто получил образование в традиции европейской философии, идущей от Нового времени, именно Декарту принадлежит *то самое* знаменитое *cogito*, поскольку задачи разработки системы, для которых он использовал эту идею, а также последовавшие затем многообразные ответвления и составляют каркас, в рамках которого мы мыслим.

Впоследствии становится ясна вся значимость системообразующей траектории. Философии Декарта давались как широкая, так и узкая трактовки; последняя — особыми картезианским и антикартезианским движениями. В 1670-х гг. *cogito* Декарта стало темой обсуждения в этих кругах; оппоненты ставили вопросы следующего типа: означает ли само *cogito* что-либо большее, чем «я думал, следовательно, я думаю, что я был». Несмотря на остроту постановки такого рода вопросов, Гюз и Режи являются второстепенными фигурами в плане долговременности влияния; критика при отсутствии конструктивных альтернатив не открывает новых путей для дальнейшего развития пространства внимания.

Все-таки наиболее сильной тактикой формирования новых интеллектуальных движений является применение разных способов расширения подхода *cogito*. Кантовский трансцендентальный метод поиска необходимых оснований, предполагаемых в каждом суждении, — это обобщение самоограничивающего сомнения Декарта. В версии Фихте выпадает картезианский шаг доказательства существования эмпирического «я»; в самом бесспорном утверждении  $A = A$  предполагается постоянное  $D$  для которого оно верно. С помощью ряда сходных шагов Фихте выводит существование внешнего мира и развертывает диалектику, в которой самоопровергающие утверждения шаг за шагом ведут к разработке всей системы. Двумя поколениями позже, когда идеализм появляется в американских университетах, Ройс формулирует версию *cogito*, совмещающую картезианский и фихтеанский ходы: существование ошибки предполагает существование некоего стандарта, в терминах которого она и является ошибкой; сомнение в чем-либо предполагает, что есть нечто, каким-то образом осмысляемое более глубоким Я, чем наше сиюминутное сознание. Кант и Ройс не попадали в ситуации, где скептицизм был бы живой значимой фракцией в интеллектуальном мире; оба они обращались к скептицизму, поскольку находили ему применение в построении своих собственных систем<sup>13</sup>. Если бы скептицизма не было, его

<sup>13</sup> В случае с Кантом роль «заднего плана» играет более ограниченный юмовский скептицизм относительно причинности. В случае с Ройсом катализатором является критический аргумент Пирса о том, что картезианское сомнение невозможно, поскольку человеческое сознание находится всегда среди цепочек ощущений и знаков, в которых ясное и отчетливое сомнение является лишь искусственной конструкцией.



ледовало бы выдумать. Как это обычно бывает, упомянутые мыслители стали искать такие источники скептицизма, которые были им доступны.

Слава картезианского *cogito* привела к появлению нескольких его адаптированных версий во Франции, где Декарт становился националистически превозносимым героем образовательной программы. Мен де Биран (ок. 1815 г.) предлагает вместо картезианского тезиса формулировку «я желаю, следовательно, я существую». Перед нами уже не довод самоограничения скептицизма, но средство для того, чтобы вырваться на свободу из эмпирической ассоцианистской психологии, до этого времени господствовавшей во Франции. Обращаясь к идеям Юма, Мен де Биран утверждает, что внешние ощущения не дают необходимых причинных связей; именно внутренний опыт воли, преодолевающей сопротивление, раскрывает непосредственную очевидность причинности. Более явной аналогией картезианскому панскептицизму является экзистенциализм Камю (ок. 1940-1950 гг.), переводящий *cogito* из эпистемологии в область ценностей. На исполненном драматизма языке Камю единственным фундаментальным вопросом является проблема самоубийства, поскольку именно оно ставит под вопрос все ценности живущего человека. Однако само побуждение к нигилизму раскрывает его пределы: я отвергаю мир как бессмысленный; тем самым стандарт смысла существует. Прорываясь в социальное измерение, Камю продолжает: я бунтую, следовательно, мы — нравственное сообщество — существуем.

Идея *cogito* обнаруживается во многих мировых сетях, но не во всех. Нет сколько-нибудь заметного использования *cogito* в Китае; это и неудивительно, поскольку китайские сети не продвигались особенно далеко по последовательности эпистемологии-метафизики. Не находим мы *cogito* и в греческой философии (по крайней мере, насколько нам известно; а это, в свою очередь, означает, что оно никогда не составляло значимой части пространства внимания); идея *cogito* встречается только у Августина, т. е. в самом конце древнегреческой философской традиции — примерно через 1000 лет (30 поколений) после Фалеса. В Индии нет заметного использования *cogito* в период, соответствующий продолжительности жизни греческих сетей; если мы будем считать со времени упанишадских философов, рассуждавших о составляющих мир ингредиентах, то Шанкара появляется примерно в сороковом поколении. Этот промежуток несколько больше, чем между Фалесом и Августином, но примерно равен расстоянию между Фалесом и Ибн Синой, поскольку мы считаем исламскую *фалсафа* неким продолжением греческой сети. *Cogito* является результатом развития идей, весьма тесно связанным со средневековой частью последовательности, но это не означает, что позже *cogito* стало устаревшим; утонченные абстракции, полученные в средневековом религиозном обличьи, становились надежным приобретением для последующих светских направлений философии.

Всепроникающий панскептицизм является весьма глубоким затруднением и противовесом регулятивному идеалу, самому главному сакральному объекту ин-

теллектуальной жизни — идеалу абсолютной истины<sup>14</sup>. Вот почему скептицизм снова и снова возрождается, несмотря на то, что едва ли он вообще кого-то способен убедить. «Великие философы» — это мыслители, находящие какие-то новые варианты в той же области глубоких рефлексивных затруднений; отсюда происходит и родство предлагаемых философами решений, хотя эти решения и не единообразны, они соответствуют существующим структурам противостояния в интеллектуальном пространстве.

#### ДОЛГОВРЕМЕННОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ

##### НА ФРАКЦИИ ОТНОСИТЕЛЬНО КАТЕГОРИЙ РЕАЛЬНОСТИ

На протяжении длительного времени главной движущей силой интеллектуального развития является динамика споров, опирающаяся на организационную поддержку. Фракции, отстаивающие свою идентичность в течение многих участвующих в спорах поколений, оказываются крепко соединенными друг с другом, подобно паре партнеров в долгом танце; все более непроницаемые для внешних влияний и обращенные вовнутрь к своим взаимно конституируемым позициям в споре, они продвигают коллективное сознание данного интеллектуального пространства к новым и новым высотам абстрактной рефлексии. Чтобы показать, как при этом разворачивается последовательность эпистемологии-метафизики, набросаем общие контуры такой последовательности для Индии.

**Индийская последовательность.** Мы можем выделить пять периодов:

**1. Примерно с 700 по 400 гг. до н. э.: раздробление ведических школ и начало многосторонней конкуренции между упанишадскими мудрецами, отстаивавшими различные неортодоксальные убеждения.** Интеллектуальное содержание споров состоит здесь в соперничающих притязаниях на знание космологических ингредиентов, лежащих в основе видимого мира. В конце периода господствующей школой становится буддизм. Выигрышный ход Будды состоит в объяснении того, что кажущиеся постоянными объекты и личные «я» суть изменчивые скопления, или агрегаты, а также в отождествлении духовного освобождения с отказом от иллюзорных представлений. Линия скептицизма, ранее возникшая в переполненном пространстве внимания, вошла в буддийский синтез в качестве интеллектуальной мотивации отстранения от мира с помощью медитации. Доминирование буддизма в течение формативного периода индийской абстрактной философии включало в свой господствовавший идейный каркас скептицизм Санджаи; после организационного упадка буддизма его место заняла адвайта, но уже в стане индуизма.

<sup>14</sup> В отличие от других глубоких затруднений, особенно проблем бытия и множественности или субстанции с ее отношениями — проблем, которые обнаруживаются довольно рано в сетевых последовательностях и с этих пор вновь и вновь возрождаются на более высоких уровнях абстракции, идея *cogito* возникает в средних периодах таких последовательностей. Дело в том, что *cogito* опирается не только на распознавание абстрактных понятий, но также на значительно развитый уровень рефлексии.

С точки зрения западного мышления предпосылка об иллюзорности мира во многом сводит индийскую философию к предметам лишь узко группового или исторического интереса. Рассматривать индийскую философию таким образом — значит упустить из виду ее техническую изощренность, которая вполне может быть перенесена в области за пределами религиозного сознания. То же самое можно сказать о средневековой исламской и христианской философии, где понятие Бога отнюдь не является лишь предметом догмы; оно плодотворно в философском плане, поскольку работает в качестве эпистемологического идеала (таково совершенное знание) и идеала метафизических предельных представлений (таковы бесконечная причинная сила, предельное онтологическое основание и т. д.).

В доминирующих буддийских и индуистских школах критика иллюзии по-прежнему остается престижной в качестве пути к высшему религиозному прозрению. Это также движущая сила последовательности эпистемологии-метафизики в индийской философии. Предпосылка мировой иллюзии — основной вызов, место фокусировки аргументации. Данная предпосылка может быть рассмотрена как институализированный скептицизм относительно реальности объектов. Вначале обсуждению подвергаются лежащие в основе мира ингредиенты, которые позволяют отвергать реальность поверхностных явлений; последующие споры приводят к критике реальности самих этих ингредиентов. Индийские реалисты, идеалисты и мыслители, считавшие, что метафизические предельности невыразимы, — все они должны были иметь дело с вызовом со стороны этого институализированного скептицизма с его всегда доступным оружием, направленным против любых утверждений вообще. Утверждение о реальности *чего-либо* всегда могло столкнуться с обвинением в том, что оно ведет к уходу от религиозной просветленности.

В условиях свободы от религиозной предубежденности — а известны времена, особенно в апогее космополитических споров, когда философы, казалось, были религиозными лишь номинально, — то же самое скептическое требование приводило к некому абстрактному стандарту относительно общего порядка ведения философской игры. Фактически же, многие направления индийской философии на протяжении значительных периодов времени *не считали* мир как целое иллюзорным. Во всех индуистских *даршанах* до подъема недуализма адвайты достоверным познанием считалось чувственное восприятие материальных объектов. Буддийские философы, принадлежавшие ветви *Абхидхармы*, также в основном рассматривали разнообразные элементы мироздания как реальные, отрицая лишь привнесенные мыслью овеществления постоянных объектов и личного «я», — позиция, не так уж сильно отличающаяся от той, которой придерживаются современные физики. Даже после Шанкары противники адвайты с успехом утверждали свои позиции, делая ставку на реальность мира. Интеллектуальная жизнь разворачивается в противостояниях. Наличие вопроса о мировой иллюзии в

индийских спорах означало, что реалистические позиции также должны быть выражены с эпистемологической ясностью и отчетливостью.

Проблема иллюзии принуждала всю индийскую философию к серьезной работе над эпистемологией. Вот почему, как только мы освобождаем индийскую философию от' ее религиозного духа, она оказывается настолько же богатой в своей тематике, насколько это характерно и для сложнейших головоломок греческо-христианско-европейской последовательности.

**2. Примерно с 400 г. до н. э. по 200 г. н. э.: повторяющиеся расколы между буддийскими философскими сектами, кульминацией которых стало учение диалектического отрицания в махаяне и у Нагардэ/суны.** Расширяя данный временной период примерно до 350 г. н. э. и все еще оставаясь в рамках разворачивания соперничества между буддийскими сектами, мы можем включить сюда подъем школы йогачаров, превращающей буддизм в полновесный идеализм.

Удобно рассматривать этот период вместе со следующим.

**3. Примерно с 100 по 500 гг. н. э.: развитие основных индуистских даршан (ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса — все, кроме адвайты, расцвет которой начался позже);** это также эпоха конфронтации между буддизмом и индуизмом — время споров в уже объединенном пространстве внимания.

Теперь предметом споров становится несколько явно эпистемолого-метафизических тем. Обычно такие вопросы поднимаются вначале в дискуссиях между буддийскими сектами, затем возникают в индуистских *даршанах*, проходят через конфронтацию, превращающую поначалу аморфные школы мысли в отчетливые позиции, все более поляризующиеся уже на философской почве.

**Номинализм и реализм, универсалии и единичности** появляются в качестве тем обсуждения среди ранних буддийских школ. Каким же образом мировые ингредиенты, перечисляемые в сборниках *Абхидхармы*, проходят испытание на иллюзорность? В рамках сарвастивады — «теории того, что все существует» — считается, что все элементы (*дхармы*) реальны, свидетельством чего является направленность, или интенциональность, сознания: разум никогда не приводит к истинному познанию без какого-либо объекта. Саутрантики, будучи партнерами по спорам с сарвастивадинами, указывали на непоследовательность рассмотрения неконкретных категорий на одном и том же уровне с материальными субстанциями; они проводили номиналистическую линию по отношению к абстрактным категориям на основе представления о некоем аспекте разума, лишенном отнесения к чему-то внешнему, т. е. аспекте без референции. Как только возникло представление об универсалиях, другие буддийские школы стали нападать на него, объявляя, что реальными являются только единичности, а на самом же деле — невыразимая «таковость» (*тапхата*), которой предстояло стать символом определенных форм буддийского мистицизма. Доводя эту аргументацию до предела, Нагарджуна утверждал, что все *дхармы* (составляющие, или конституэнты мира) пусты; ни одна из них вообще не имеет какой-либо собственной сущности.

Индуистские школы кристаллизовались на сходном уровне абстракции. Ньяй-ская школа логики заняла номиналистскую позицию, придерживаясь условности общепринятых значений. В категориальной схеме вайшешики перечисляются субстанция и качество, а также там присутствует иерархия универсалий и единичностей различных уровней общности, сходных с родом и видом у Аристотеля. Теперь начался спор с буддистами, в котором поднимались критические вопросы: как могут существовать голые субстанции, лишенные каких-либо качеств? Каким образом могут иметь место отношения между субстанциями и их качествами без ухода в бесконечный регресс промежуточных посредников? Примерно к 550 г. альянс ньяй-вайшешики отошел от раннего номинализма и занял позицию все более непреклонного реализма: отношения реальны, отношения между отношениями реальны, даже несуществование реально. Спор поляризовался между расходившимися позициями мировой иллюзии и реализма множественности.

Фокусами аргументации относительно реальности и множественности субстанции становились *причинность* и *возможность {потенциальность}*. Особб подчеркнул эту проблему Нагарджуна, определяя реальное как нечто такое, что причинно действует. Таким образом, поскольку все соединено в некую цепь причин, ничто не является независимо реальным, обладающим своей собственной природой. Нет никаких универсалий и никакой субстанции. Из этой позиции школа йогачаров выводила и представляла на обсуждение полновесный идеализм: все то, что проявляется как объекты <внешнего> мира, исходит из разума, приписывающего субъективным идеям отношение «быть внешним» (отношение экстернатности).

Подобные же проблемы относительно причинности поднимались и в стане индуизма. Сильным ударом для санкхьи стала буддийская критика парадоксов в дуалистической метафизике санкхьи. Если полагается материальная мировая субстанция наряду с чистым отстраненным сознанием, наблюдающим за ней сверху, то каким же образом соотносятся эти отдельные и совершенно различные субстанции? По-видимому, в санкхье были сделаны поправки, суть которых состояла в придании еще большей отстраненности наблюдающему сознанию, а также во включении эмпирических и динамических аспектов разума в материальную субстанцию. Критики нападали и на такого рода идеи: если субстанция постоянна и находится в покое, то почему же она вообще когда-либо приводит себя в движение? Это эквивалентно глубокому затруднению, обнаруженному Парменидом,— поворотной точке к появлению высшей абстракции в греческой философии. Ответ санкхьи состоял в решении, сходном с аристотелевским: субстанция включает латентность, или возможность (потенциальность); мировая субстанция периодически как бы выталкивает видимый мир, подобно черепахе, высовывающей свои лапы.

Глубокое затруднение указывает на место плодотворного развития, где выстраиваются все новые слои дискуссий. Такого рода доводы звучат на протяже-

нии всей истории индийской философии. Появляются философские позиции на стороне *саткарьявады*, утверждающей, что следствие предсуществует в материальной причине, и на стороне *асаткарьявады*, где считается, что причины и следствия суть различные целостности и не могут быть связаны, поскольку это свело бы одну субстанцию к другой. Плюралисты (приверженцы учения о существовании множественности субстанций) вайшешики занимают вторую позицию, заявляя, что латентность не существует и что новые сочетания ингредиентов ведут к совершенно новым целостностям. Подобное разделение возникло и на буддийской стороне: ранний спор между сектами здесь состоял в том, что либо прошлое, настоящее и будущее существуют независимо, либо все они содержатся в более раннем существовании. Нагарджуна полностью устранил время и субстанцию, фактически выбрав монизм, тогда как в идеализме йогачары считалось, что вся множественность выводится из семян потенциальности, хранящихся в сокровищнице сознания. Позже, после большой перегруппировки позиций, в результате которой санкхья и буддизм исчезли из интеллектуального поля, адвайта («недуализм») восприняла от санкхьи позицию *саткарьявады* (следствия предсуществуют в причине), избавляясь от приводящих в смущение дуальных субстанций и возводя парменидовскую неподвижность к еще более чистому монизму. Здесь спор не кончается; глубокие затруднения, связанные со множественностью и изменением, вновь и вновь эксплуатировались в каждом последующем цикле индийского философского творчества. Сходные глубокие затруднения использовались и на Западе: Спиноза и Лейбниц, позже Брэдли и Рассел мыслили как бы смотря через линзы загадки *саткарьявады*; вопрос о случайности, поднимавшийся и в исламском богословии, и в посткартезианской Европе, — еще один вариант проблемы множественности субстанций.

4. *Высшая точка буддийско-индуистской конфронтации, когда их сети пересекаются, а позиции смешиваются и трансформируются (500-800 гг. н. э.).* Здесь по-новому сочетаются глубокие затруднения предшествующих поколений. Вновь плодотворной почвой становится противоборство номинализма с учением об универсалиях. Бхартрихари — космополитический индуист в буддийском лагере — напал на плюралистический реализм ньяи-вайшешики и на их отождествление каждого слова с самодостаточной реальностью. Скорее всего, считал он, за произносимым словом есть некая трансцендентная единица смысла; слова просто делают искусственные различия в бессловесной, недифференцированной реальности. Бхартрихари был профессиональным грамматиком, для которого язык являлся не просто собранием имен, но системой процессов. Совмещая грамматику с религиозной первоосновой, Бхартрихари описывает мир как конституированный брахманской речью, вводящей различия в неразличенное; время возникает в вечности благодаря грамматическим временам. Расширяясь далеко за пределы статичного номинализма, грамматика онтологизируется. Сосредоточенная на языке философия Бхартрихари разительно отличается от

платоновской эманации мира из Форм, находящихся в наивысшем Едином. В случае греческой философии вдохновение в своем техническом аспекте идет от геометрии, что дает статичный и вечный образ Форм, тогда как модель Бхартрихари основана на синтаксисе, дающем формальному аспекту реальности динамический оттенок, притом что религиозная мотивация Бхартрихари состоит в отождествлении языка с мировой иллюзией.

В буддийском стане за Бхартрихари последовал Дигнага, продолжавший нападки на реалистские и сенсуалистские эпистемологические учения индуистских школ. Чувственное восприятие всегда относится к единичностям; имена суть универсалии, а универсалии не существуют. Дигнага продолжил защиту сферы буддийских идей, растворяя реальность обыденных объектов через раскрытие их как просто «имени-и-формы». Язык — это источник иллюзии, создающий постоянства из мимолетных единичностей. Дигнага вводит отрицание как главный процесс построения мира. Понятия суть универсалии, охватывающие все примеры, которые подходят под эти понятия; но «все» никогда не могут быть продемонстрированы; корова — это, в лучшем случае, «не-некорова». Нерасчлененное единство реальности разделено на иллюзорные конкретности посредством отрицания, изначально присущего вербальному мышлению<sup>15</sup>.

Последний великий буддийский философ — Дхармакирти — объединяет темы учений Нагарджуны и Дигнаги в некий эпистемолого-метафизический синтез. Реальность — это то, что причинно действует. Сущности суть различения, которые полагаются разумом, они нереальны, поскольку причинная цепь не может быть разбита на звенья. Мир реально существует, а не конструируется разумом, но мир не следует отождествлять с обычными объектами, которые являются ментальными конструктами. Дхармакирти использует некий вариант аргумента-

<sup>15</sup> Это тема, которую не очень много изучали на Западе, где благодаря влиянию платонизма отрицание обозначается как просто свойство бытия. После распада неоплатонизма и прекращения его влияния отрицание обрело, наконец, значительность в диалектике Фихте и Гегеля, которые проложили путь для онтологического использования отрицания в экзистенциализме Хайдеггера и Сартра. Аналогом учению Дигнаги является доктрина средневекового христианского философа Генриха из Гента, который во избежание использования материи как источника индивидуации описывал суть индивидуации как двойное отрицание: отрицание всех различий в конкретной вещи и отрицание тождества с другими вещами. Поколением позже Экхарт поставил идею отрицания в центр своей, отличной от платонической, версии христианского мистицизма: Бог настолько высоко вознесен над бытием, что мы ничего не можем сказать о нем; человеческое существование настолько низкое, что фактически является ничем; оба этих ничто соединяются в божественном сиянии. Помимо таких случаев онтологического использования отрицания, параллель теориям языка Бхартрихари и Дигнаги представляет структурализм Соссюра, в котором слова являются условными маркерами различий в системе языка. (Эта параллель продолжается еще дальше, поскольку Бхартрихари придает статус онтологической первичности тому, что Соссюр называл *parole* — речью, или актами говорения, в отличие от *langue* — языка как формальной системы оппозиций, который Бхартрихари и Дигнага рассматривают в качестве источника иллюзий.) Структуралистское и постмодернистское подчеркивание «различия» добавляет онтологический тон, довольно близкий к изначальной буддийской концепции мировой иллюзии, возникающей из-за «имени-и-формы».

ции против признания реальности отношений (нечто вроде лабиринта континуума у Лейбница), чтобы прийти к позиции, сходной с представлением Канта о непостижимой вещи в себе; однако, в соответствии с буддийской точкой зрения, здесь производится онтологическое смещение в сторону отрицания какой-либо достоверности категорий рассудка. Время и пространство нереальны; категории представляют собой источник иллюзии.

В индуистском стане переход к высокому уровню абстракции и рефлексии происходил в то время, когда в круг споров включилась миманса, ранее являвшаяся ультраконсервативной школой. Миманса защищала старые ведические обряды и выступала против новейших медитативных и теистических религий. Чтобы объяснить, каким образом обряды могут приводить к магическим следствиям, причем отрицая в то же время действенность любой иной религиозной практики, философы мимансы около 600 г. сформулировали магическо-религиозную версию причинной аргументации, утверждая, что у каждого человека есть душевная субстанция, накапливающая через ритуальное действие кармические потенциальности. Этот тезис приводил интеллектуальных лидеров мимансы на поле текущих дебатов о природе субстанции. Кумарила считал, что абстракции реальны; отрицание, ставшее центральным благодаря Дхармакирти, само является некой реальной сущностью. Прабхакара, инакомыслящий в лагере мимансы, утверждал, что реальность всегда положительна, а отрицание — это не онтологический, но лишь логический вывод; нет отрицания вообще, но есть лишь отрицание единичностей. Благодаря этим дискуссиям индийская философия совершила прорыв в сферу критической эпистемологии.

Как и в других индийских школах, в мимансе чувственное восприятие принималось в качестве достоверного источника познания; поскольку данная школа была заинтересована в демонстрации того, что простирающиеся на большие расстояния причинные процессы (например, накопление кармы) также достоверны, стало важным показать, как происходят ошибки восприятия. Вопрос о достоверности был поставлен явным образом: поскольку все познается через сознание, вне сознания нет критерия достоверного познания. Прабхакара считал, что иллюзия восприятия (когда лежащую кольцами веревку человек принимает за змею) показывает не ложность воспринимающего сознания, но только обнаружение со второго взгляда (когда человек уже видит веревку), что первый взгляд (видение змеи) был не простым восприятием, а результатом вторжения элементов памяти или умозаключений. Достоверность познания не может быть подорвана, поскольку она дана лишь сама по себе. (Версия данной аргументации позже была использована Дж. Муром против идеи абстрактных сущностей, постулированных логическими формалистами, как, например, в математической теории множеств Рассела или в *«Логико-философском трактате»* Витгенштейна.) Кумарила, напротив, полагал, что ошибка восприятия происходит из-за приписывания некоего не-присутствия (воспоминания о змее) некоторой реальности (веревке); поскольку



отрицания также реальны, даже ошибки являются восприятиями реальности, относительно которой остается лишь уточнить, какую именно форму принимает данная реальность.

Спор между Прабхакарой и Кумарилой приводил к формулированию индийской версии тезиса «*cogito ergo sum*». Прабхакара считал, что «я» — это субъект, но никогда не объект и поэтому не может быть предметом познания. Кумарила утверждал, что «я» возникает из умозаключения и поэтому является достоверной формой познания. Рефлексия становится явной темой обсуждения. Теперь уже Шанкара превращает интеллектуальные маневры мимансы по защите обыденного реализма в способ утверждения трансцендентной реальности. Взяв на вооружение идею Прабхакары о самодостоверности познавательного опыта, Шанкара замечает, что даже сомнение относительно реальности предполагает некую платформу, на которой это сомнение формулируется; такое самосветящееся основание, укорененное в сознании, находится за пределами всех различений обыденного опыта.

*Cogito* Шанкары одновременно открывает и новую метафизику, и новую эпистемологию. Основание сознания — это высшая метафизическая и религиозная реальность. Принимая позицию, согласно которой следствие предсуществует в своей причине (т. е. следуя Нагарджуне и Дхармакирти в их неприятии множественности причинно-действенных субстанций), Шанкара считает, что Абсолют не отличается от мира. Мы не можем сказать, что в мире содержится какая-либо двойственность (дуальность). Но как же быть тогда с дуальностью Абсолюта и данного в опыте обыденного мира, если рассматривать их, так сказать, лицом к лицу? Шанкара разрабатывает эпистемологию уровней истины. Нагарджуна, столкнувшийся с этой проблемой с точки зрения своего панскептицизма, назвал собственную позицию «теорией не-теории». Иными словами, истина двойственна: обыденный уровень, на котором приводятся доводы, и уровень последней реальности, являющийся невыразимым. Шанкара превращает эту конструкцию в схему трех уровней: невыразимый Абсолют, о котором мы только и можем сказать, что он не двойствен; обычный мир, являющийся иллюзией только с позиции Абсолюта; наконец, уровень ошибок восприятия (если видят змей, когда это на самом деле веревки), видимых с обыденной точки зрения.

**5. С 800 г. н. э. до 1500-х гг. включительно: постбуддийский период споров между победившими индуистскими школами.** Это наиболее пренебрегаемый учеными период индийской философии, имеющий репутацию общей приверженности религиозному сектантству и вере бхакти, отвергающей рациональность. Тенденция к развитию сектантства была вполне реальной; в то время, когда в европейских сетях теология отделялась от философии, а затем претерпевала радикальную секуляризацию, индийская философия все больше и больше поглощалась спорами между богословскими позициями с весьма частной (партикуляристой) направленностью. После 1600 г. установился «рыхлый синкретизм»,

противостоящий мусульманским завоевателям и европейским колонистам, сплавающий все позиции в духе бхактизированного антиконцептуализма адвайты. Тем не менее вплоть до 1300-х гг. (по крайней мере) интеллектуальная конкуренция между школами оставалась вполне острой. Даже когда устанавливаются новые теистические культы, они обычно заявляют о своем присутствии в пространстве внимания, оспаривая метафизические принципы традиционных соперников. В течение некоторого времени сдвиг к сектантству, действуя как ряд потрясений во внешней <организационной> основе, стимулирует философское творчество. Если мы попытаемся найти интеллектуальное творчество, скрытое под религиозным обликом, мы обнаружим в этом периоде фазу зрелости индийской философии, наивысший уровень четкости и остроты в ее эпистемолого-метафизической последовательности.

В лагере адвайты Шрихарша и Читсукха заняли оборонительную позицию против реалистов, разрабатывая аргументацию, подобную идеям Беркли, Юма и Канта. Не может быть знания об объекте вне акта познания его; предположение кем-либо <существования> независимой реальности приводит его к противоречию: знание есть до того, как кто-то познает. Субстанции никогда не воспринимаются, а воспринимаются лишь качества; однако же как могут качества действовать друг на друга? Далее следовал аргумент, ставший знаменитым на Западе благодаря Брэдли: субстанция и качество не могут соотноситься друг с другом, поскольку отношения между каждым отношением и его элементами ведут к бесконечному регрессу. Все понятия — бытие, причина, отношение, качество — ведут к противоречиям. Читсукха занял позицию солипсизма, считая, что «я» — это единственный элемент, не сводимый к иллюзии. Позже, в 1500-х гг., Пракашананда формулировал учение адвайты в форме берклианского субъективизма, согласно которому объекты начинают существовать, только когда они <чувственным образом> воспринимаются.

Противники адвайты отвечали расширением наследия споров по поводу номинализма и реализма. Антиконцептуализм Шрихарши покоился на разрушении категорий, т. е. универсалий; Мадхва парировал, утверждая, что всё, даже Бог, конкретно. Основной чертой реальности является сила всего быть самим собой; эта идея сходна с идеей *haecceitas* Дунса Скота, сформулированной в ходе спора в средневековом христианстве относительно всеобщего (универсального) и особенного (конкретного) бытия. Мадхва утверждал, что универсалии непреходящих целостностей сами преходящи, что возводило учение о превосходстве конкретного (партикуляризм) к наивысшему онтологическому уровню. Опять же это сходно с позицией Скота и Оккама, состоящей в том, что универсалии суть лишь фильтр, сквозь который человеческое сознание видит мир; с совершенной эпистемологической позиции — с точки зрения Бога — всё видится в своей конкретности.

Другие индийские философы предлагали ряд изменений в связи с напряженностью, возникшей вокруг понятия фундаментальной субстанции, здесь

понимаемой как Бог или основа мира. Рамануджа обращался к эпистемологическим доводам о том, что внутренний опыт самодостоверен и что сознание всегда направлено на объект, из чего Рамануджа заключал, что сознание всегда предполагает реальную множественность. Только одна реальность — Брахман — включает множественность как отношение между субстанцией и ее атрибутами. Нимбарка на это отвечал, что дуальность не может быть атрибутом неддуальности, поскольку атрибут отличает некую субстанцию от других субстанций, даже если существует лишь одна субстанция. Решение Нимбарки — это версия спинозовского монизма с дуальностью аспектов (модусов), полученная переносом ментального и материального соответственно в аспект самотождественности и аспект, сообщающий энергию потенциальности.

Кульминационный период развития индийской философии около 1100–1300 гг., включающий Шрихаршу, Читсукху, Рамануджу, Мадхву и Нимбарку, содержит многие моменты, сходные с европейской мыслью начиная от Дунса Скота через Спинозу, Лейбница, Беркли, Юма, Канта, идеалистов, таких как Брэдли, и даже до Бергсона и Хайдеггера — период примерно с 1200 г. по 1900-е гг.<sup>16</sup> Разумеется, нет строгих параллелей в хронологической последовательности развития соответствующей аргументации. Этого и следовало ожидать, поскольку на идеи действует множество социальных причин, а в Индии и Европе складываются различные сочетания внутренних противостояний и внешних потрясений. Некоторые последовательности внешних причин разворачивались в противоположных направлениях: европейская интеллектуальная жизнь станови-

<sup>16</sup> Иными словами, в течение 200 лет индийская интеллектуальная жизнь включила тот круг аргументов, который в Европе распространялся на протяжении 600–700 лет. Это должно поставить под сомнение наш образ Запада как единственно динамичного в интеллектуальном плане. Повсюду поступь аргументации в последовательности абстракции время от времени останавливается из-за внешних факторов. Такие периоды имеются не только на Востоке (например, в Индии после 1500 г.), но также и на Западе, где в эпоху Возрождения 1400–1600 гг. наблюдался значительный отход от абстрактной философии средневековых христианских университетов. После 1600 г. европейская философия, несмотря на собственные идеологические утверждения обратного, во многом возрождала и продолжала те же высшие уровни абстракции, которые были достигнуты средневековой схоластикой. К этому прерыванию 1400–1600-х гг. мы можем добавить 1300-е гг., когда высшие уровни схоластики были затемнены и их дальнейшая передача затруднена из-за обстоятельств, объясненных в Коде к гл. 9. Для справедливости сравнения мы должны учитывать тот факт, что параллели с европейской философией Нового времени начинаются в Индии примерно в 550–750-х гг. — во времена Бхартрихари, Дигнаги, Дхармакирти, Прабхакары и Шанкары. Кажется, индийская философия примерно с 800 по 1100 г. испытывает замедление и спад по сравнению с несколькими предшествующими и последующими поколениями, что, возможно, связано с внешними условиями, действующими на <организационную> основу интеллектуальной жизни (это обсуждается в гл. 5 в отношении к условиям популярности тантрической магии). Если бы мы могли вычестить пустые отрезки из обеих последовательностей, мы бы сказали, что параллель между Индией примерно 500–1300-х гг. и Европой примерно 1200–1900-х гг. дает в остатке для обоих регионов сравнимое число поколений, на протяжении которых соответствующие сети обладали достаточной продолжительностью для поддержания движения по последовательности абстракции-рефлексии.

лась все более светской, а Индия все больше и больше втягивалась в разделенную на секты религию; поэтому территорию идеализма, являющегося промежуточным пунктом между универсалистской и частной религиозной позициями, <европейские и индийские мыслители> пересекали в самых разных направлениях. Что мы видим, так это комплекс идей на одном и том же уровне абстракции и рефлексии, характерных для противостоящих фракций в сети.

**Номинализм против реализма универсалий.** В каждой из известных в мире сетей при развертывании эпистемолого-метафизической последовательности возникают вполне определенные темы. Вопрос об универсалиях появляется и в Индии, и в Греции достаточно рано, сразу после того, как последовательность космологии поднялась до уровня абстрактного рассмотрения эпистемологии. Также и в Китае, где последовательность эпистемологии-метафизики не заходит особенно далеко, в апогее интенсивных споров в древнюю эпоху Воюющих царств *«школа имен»*, по-видимому, в течение короткого периода поднимает тему номинализма-реализма. Постулирование универсалий явно означает признание абстракции; поэтому неудивительно, что тема универсалий должна возникать практически везде как один из первых метафизических вопросов. Количество же поколений, на протяжении которых длится спор на этой почве, существенно варьирует в разных регионах' из-за различных социальных условий.

В Индии универсалии формулируются без порождения каких-либо противоречий как некая часть в перечнях буддийской *Абхидхармы*. Спор возникает тогда, когда в буддийских школах начинают нападать на идеи абстрактных сущностей, вначале как на всего лишь имена, а затем исходя из радикального партикуляризма, признающего лишь конкретные единичности и утверждающего, что только «таковость» реальности невыразима. Атака на универсалии возобновляется вновь и вновь на протяжении всего средневекового периода индийской философии. Поскольку пространство внимания было разделено между буддийскими и индуистскими школами, первые делали особенно высокую ставку на разрушение любой реалистической позиции, включая и нечеткие, компромиссные, признающие как универсалии, так и единичности. Индуистские школы разыгрывали свою партию в этой поляризации, занимая все более непреклонные позиции, овеществляя фактически каждую новую открываемую абстракцию. После исчезновения буддизма и перераспределения его культурного капитала по школам индуистского стана богословские диспуты между адвайтой и теистическими школами снова стали использовать темы универсалий и единичностей в качестве орудий аргументации относительно трудностей, присущих понятию единственной наивысшей субстанции.

В греческой философии понятие универсалий появляется рано, но противостояние ему не является ни особенно длительным, ни радикальным. Ограниченный номинализм софистов был направлен не против понятий вообще, но против более специфических понятий этических добродетелей. Этот спор побудил

Платона к формулированию самого общего понятия абстрактной Формы. Анти-сфен и его последователи — киники — какое-то время противостояли идее универсальных форм, развивая свою версию номинализма, но по большей части они исходили из недоверия ко всем интеллектуальным построениям; эти школы поглощались скептицизмом, в котором вообще не утверждались какие-либо доктрины. В компромиссном учении Аристотеля устанавливалась иерархия общности начиная от всеохватывающей универсалии через понятия ограниченного масштаба общности и вплоть до конкретных единичностей; здесь конкретные существа отождествлялись с первичной субстанцией, а универсалии — с вторичной субстанцией, которая не может существовать вне единичностей.

Вопрос о том, относительно ли реальность того или иного полюса в этой иерархии, стал темой споров в эллинистический период. Аристотелизм в целом был воспринят при разработке систем среднего платонизма, где иерархия абстракций отождествлялась с космологией эманаций от наивысшей универсалии к низшим единичностям. В неоплатонизме поздней античности статус реальности нижнего чувственного царства был настолько низок, что едва ли оно вообще рассматривалось как имеющее какое-нибудь бытие. Плотин установил новый уровень на вершине данной иерархии, над высшими Формами средних платоников, — трансцендирующие разум и бытие. Это был первый философский греческий мистицизм в буддийском смысле радикальной невыразимости; однако такая мистическая основа все еще являлась источником эманации Форм. Универсалии по-прежнему рассматривались как лучшее средство приближения к религиозной вершине, что противоположно буддийскому взгляду на универсалии как на источник иллюзии обыденного мира.

Здесь мы видим, насколько значима роль христианства в изменении направления западной философии. Вызов неоплатонизму со стороны христианства приводил к разрыву между отождествляемыми ранее универсалиями и реальностью, открывая дорогу для дебатов между приверженцами реализма и номинализма. Первую вспышку таких споров мы видим в конце языческой эпохи, когда христианские мыслители подчеркивали конкретную реальность материального мира и воплощения Иисуса, отвергая чисто интеллектуальную концепцию спасения, разработанную в языческом неоплатонизме. Был возрожден аристотелизм, являвшийся в своей первоначальной форме, по крайней мере, некоторой оппозицией по отношению к господству платонических универсалий; поднимались и вопросы о взаимоотношении универсалий и единичностей: вначале Александром Афродизийским (ок. 299 г. н. э.), а затем — в более влиятельном учебнике философии Боэция (ок. 510 г.).

После упадка письменной культуры на исходе существования Римской империи христианскую философию наполняет неоплатонический сплав идей Платона и Аристотеля. Поднимающиеся волны учености в христианском средневековье восстанавливают те же напряжения <в интеллектуальном пространстве>.

Известные нам первые споры в эпоху Каролингов велись между приверженцами еще нечеткого номинализма и крайнего реализма универсалий. За периодом резкого ухудшения внешних <религиозно-политических и организационных> условий после 1000 г. вновь последовало оживление интеллектуальной жизни, странствующие спорщики (Лафранк, Беренгар, Росцелин — непосредственные предшественники Ансельма и Абеляра) прокладывали свои пути в тематике, связанной с номинализмом и универсалиями; вершиной этих дебатов стали идеи Абеляра, который предложил компромиссное учение («концептуализм»), представляющее более сложную версию эпистемологического процесса формулирования абстракций.

Затем в развитии христианской философии происходит как бы переключение скоростей. Спор между номинализмом и реализмом велся на только-только начавшей разогреваться почве; теперь же произошел толчок к подъему на более высокий уровень абстракции и к более детально разработанным метафизическим системам. Начиная с этих систем, большей частью построенных на неоплатонической основе, идеи универсалий вновь становились преобладающими на протяжении трех поколений, а номинализм выпал из интеллектуального пространства. Это не имеет никакого отношения к внешним силам давления со стороны христианского учения. Некоторые номиналисты обвинялись в ереси за толкование трех лиц Троицы как имеющих чисто номинальный характер, но не меньшей ересью была и позиция их противников, рассматривавших Троицу как три абстрактные реалии. Диспут номинализма и реализма продвигался исключительно внутренней динамикой интеллектуальных сетей. Причиной нового обращения к этому вопросу послужило то, что споры относительно метафизики привели к выходу за пределы неоплатонизма.

Фома Аквинский отвергает вывод о том, что спасение происходит благодаря разуму через причастность сфере общих идей. Он сохраняет иерархию сфер абстракции, но подрывает их значимость, разделяя онтологическую и эпистемологическую области, а также утверждая, что человеческие существа лишены способности прямо воспринимать мир универсалий, но познают вещи лишь через единичности. Аквинат был компромиссным мыслителем, но его новая синтетическая формулировка опрокидывала онтологическую иерархию платонизма и устанавливала превосходство существования над сущностью (т. е. универсальной формой). Именно в ответ на этот ход Генрих из Гента (см. примеч. 15) сформулировал свою доктрину о том, что индивидуальность — это просто сплетение отрицаний, что было направлено против общего для того времени представления о высшей реальности Форм, существующих положительным образом. В свою очередь, Дунс Скот выдвинул свой козырный аргумент против всех соперничавших позиций, объявив, что сущность вещи не имеет ни всеобщего (универсального), ни особенного (частного, конкретного — *particular*) характера, но зависит от общего принципа конкретности (*particularity*), названной им *haecceitas* —

«этость». На данном пути христианская философия, отказавшись от неоплатонического отождествления высшей религиозной реальности с универсалиями, наконец, приобретает сходство с учениями Нагарджуны, Дхармакирти и других буддийских мыслителей, включающими представления о совершенно невыразимой конкретности. Была открыта дорога к развитию антиконцептуального христианского мистицизма и в то же время — к возрождению радикального номинализма, такого как у Вильяма Оккама.

В исламской последовательности спор по вопросу номинализма и реализма разгорается в столкновениях между традиционными мусульманскими богословами и неоплатониками, что сходно со столкновением между христианским антропоморфизмом и греческим идейным наследием. Ал-Фараби (начало 900-х гг.) заимствовал эти концепции и включил их в арсенал того ответвления исламских философов, которое продолжало греческие традиции, однако эти мусульманские *фаласифа* были обычно неоплатониками и придерживались линии признания высшей реальности универсалий; что добавил сюда ал-Фараби, так это четко сформулированное различие существования и сущности. Богослов ал-Ашари, живший в поколении ал-Фараби, утверждал, что нет никаких универсальных сущностей, но есть лишь конкретные и частные факты. Три поколения позже эти темы неоплатонизма и исламского рационального богословия были сведены вместе Ибн Синой, который сформулировал понятие случайного бытия, самого по себе лишь возможного, но сделавшегося необходимым в результате внешней причины. Иными словами, низший мир причастен необходимости, присущей царству логических универсалий, но лишь производным образом — через причинное действие единственного самого по себе необходимого бытия, а именно Бога.

Ибн Сина своей идеей о' случайности заостряет смысл, в котором реально царство конкретного бытия. Ухватив преимущество такого подхода, линия ашаритов упорно продолжала выступать против представления о реальности как структурированной универсалиями, или силами, действующими согласно всеобщим принципам. Ал-Джувайни утверждал, что если у объекта есть конкретные характеристики при возможности быть иными, то что-то должно причинно обуславливать конкретизацию этого объекта. Такая причина, которую ал-Джувайни отождествлял с Богом, может быть рассмотрена как более абстрактное понятие, чем конкретность, понятие, эквивалентное *haecceitas* Дунса Скота или буддийской «таковости». Ал-Газали, ученик ал-Джувайни, продолжал критиковать учение Ибн Сины, выступая против его концепции необходимой причины и используя при этом аргументацию против причинности, сходную с юмовской: представление Ибн Сины о случайности недостаточно радикально и должно быть расширено в такой мере, чтобы был виден частный, конкретный характер даже самой причинности, представляющей собой прямые акты Божьей воли. Способность Бога по своему произволу устанавливать или отменять вообще любые широкие принципы, которая подчеркивалась как Дунсом Скотом, так и ал-Джу-

вайни, является утверждением весьма высокого уровня, касающимся фундаментальной онтологии; то же самое утверждение вновь выйдет на поверхность в хайдеггеровской идее «заброшенности» мира, а также в тезисе Сартра о необходимости «разобосновать» природу бытия, в котором нет никакой разумной причины чему-либо существовать в первую очередь.

Эта радикальная концепция особенного, или конкретности (*particularity*), возникает в разные периоды в мировых сетях в ходе споров, направленных против тех систем, в рамках которых универсалии ставятся на онтологически центральное место<sup>17</sup>. Однако идея радикальной конкретности также никогда долго не удерживалась на интеллектуальном поле, не испытывая ответных ударов. Позиция радикальной конкретности, будучи неким пределом, тесно связанным с противоположным пределом реализма универсалий, исчезает вместе с уходом своего противника. Буддийское учение мадхьямики, известное благодаря Нагарджуне, сохраняло идею радикальной «таковости» лишь до тех пор, пока существовали для критики индуистские реалисты, но даже в своем собственном стане эта идея была поставлена под вопрос идеализмом йогачаров, в котором семена разума эквивалентны универсальным формам. Учение Дунса Скота, выстроившего вокруг своей радикальной идеи *haecceitas* целый бастион абстракций высокого уровня, в 1300-х и 1400-х гг. исчезло из фокуса интеллектуального внимания.

В Европе тема номинализма и реализма вновь начинает обсуждаться в 1600-х гг., но в довольно сглаженной форме. Крайние утверждения либо в пользу трансцендентных универсалий, либо за невыразимые конкретные единичности уступили дорогу компромиссам, посредством которых делались попытки показать, каким образом опыт восприятия единичных вещей позволяет людям формулировать имена или общие идеи, устанавливающие сходство между вещами. Терминология менялась вместе со смещением смыслового «центра тяжести» в онтологии; теперь «реализм» означал реальность не универсалий, но материального мира. Поскольку все темы обсуждения приводятся в движение конфликтом, приверженцы идеи универсалий составляли важнейшую часть поля противостояний и оппозиций в данном споре. Неоплатонизм вернулся в период Возрождения, когда метафизические достижения средневековой схоластики были отвергнуты в пользу воссоздания классической античности; и вновь, восставая против неоплатонизма, на первый план выходила номиналистическая критика.

Гоббс присоединяет разработанный им номинализм к онтологии материальной субстанции; это, в свою очередь, приводит к новым противоречиям.

<sup>17</sup> Так, радикальный партикуляризм (утверждение первичности единичного, конкретного) Хайдеггера и Сартра строился в ответ на радикальный реализм универсалий Гуссерля — гуссерлевскую программу поиска самых глубоких уровней формальных онтологических структур, обрамляющих опыт. Здесь имеет место типичный случай инновации через раскол в творческой сети — случай творчества через отрицание главной предпосылки противника.



Кембриджские платоники начали защищать религию, подвергая нападкам веру в реальность материи — веру, подразумевающую, что материю можно познавать без прохождения через субъективные идеи. Локк, появившийся на пересечении сетей, связанных как с кружком кембриджских платоников, так и с материалистами гоббсовско-картезианского толка, выдвинул свою умеренную версию сенсуалистского эмпиризма. Локк признавал не только элементы конкретного чувственного опыта, но также идущие от него конкретные единичные идеи, за которыми следуют общие идеи, возникающие через абстрагирование сходств между единичными идеями. Затруднения, которые обнаружились благодаря Локку (например, в каком смысле может пониматься сходство), становились плодородной почвой для нескольких других философских направлений в следующих поколениях его сети, включая учения Беркли (полностью отвергавшего реалистические подпорки) и Юма (пришедшего в итоге к защите реализма здравого смысла, который не основывается ни на чем другом, кроме как на психологической predispositionности). Трудности объяснения универсального аспекта опыта остались неразрешенными; после Юма пространство внимания западных философов в целом сместилось к другим спорам. Мы могли бы провести иной ряд сопоставлений индийской последовательности с другими философскими традициями в плане возобновляющихся глубоких затруднений, таких как отношения между множественными субстанциями. Подобного рода вопросы даже еще более явственным образом сопряжены с динамикой религиозных позиций. Это приводит нас к третьей основной причине, движущей эпистемолого-метафизическую последовательность.

#### МОНОТЕИЗМ КАК ГОЛОВОЛОМКА ДЛЯ ФИЛОСОФОВ

Согласно устоявшемуся традиционному взгляду, теистическая религия враждебна интеллектуальному развитию. Историческое сознание либеральной англоязычной философии использует в качестве вех развития этой вражды ряд споров, происходивших как раз на данной разделительной линии, начиная от осуждения Абеяра за еретические взгляды и до триумфа светских философских школ 1930-х гг. и позже. Такая концепция обедняет социологию идей, сводя многомерный процесс структурированных противостояний и оппозиций к однолинейной эволюции и слишком легко отождествляя основную линию эволюции с рациональностью и эмпирической наукой.

Становление в Европе науки быстрых открытий вызвало новую волну философского творчества, но по существу произошло разделение сетей и сдвиг в организационной основе, что привело к внутренней перегруппировке пространства философского внимания; вопреки идеологическим взглядам современных философов, это вовсе не было заменой прежних основных философских орудий и 'головоломок научным методом. Так случилось, что революция науки быстрых открытий совпала по времени с периодом европейской секуляризации в патовой

ситуации религиозных конфликтов; и еще позже контроль над университетской основой, силой вырванный из рук теологов и переданный в руки ученых-исследователей — философов, естествоиспытателей и представителей гуманитарных наук, вел к построению идеологии объединенного фронта сил «разума», направленной против приверженцев теологического традиционализма. Это были конъюнктурные альянсы, достаточно эфемерные в долговременном аспекте, а соответствующие идеологии не позволяли понять более глубокую структуру противоположностей, движущую философское творчество.

Споры, вновь и вновь возникающие на Западе по линии «вера против разума», ни в коем случае не являлись битвой между прогрессивными и традиционалистскими силами, какова бы ни была их сознательная самоидентификация. Последовательность абстракции-рефлексии движима конфликтом и открытием глубоких затруднений. Сам по себе рационализм часто поверхностен и является по своему традиционалистским, что проявляется, например, в приверженности средневековых авероистов своим древним текстам или же в ретроспективной направленности гуманистов Возрождения. Именно воссоздание культурного капитала высокой схоластики в эпоху Декарта и Лейбница вновь привело философию в движение. Именно *диспут* между верой и разумом стал решающим для философского и в особенности эпистемологического продвижения, а вовсе не победа одной стороны над другой<sup>18</sup>. Данная структура повторяется вновь и вновь: Кант создал новый уровень критической эпистемологии в самом разгаре битвы против теологического контроля над университетской основой интеллек-

<sup>18</sup> Вопрос об искренности веры, иногда поднимающийся в отношении знаменитых фигур при обсуждении темы разделения религии и философии, дважды бесполезен. Спрашивать, были ли Оккам или Декарт искренни в утверждении своих религиозных убеждений либо только одевали защитную маску,— значит игнорировать структурную ситуацию, в которой такие люди находились: именно потому, что они трансформировали глубокие затруднения пространства аргументации, их нельзя просто отнести к той или иной стороне. С микросоциологической точки зрения вопрос об искренности наивен. Мышление происходит благодаря течению эмоциональных энергий, фокусированных в интеллектуальных сетях, благодаря перегруппировке в разуме мыслителя идей, представляющих членство в конкретных лагерях. Творческий мыслитель создает и трансформирует альянсы в царстве символов. В борьбе веры против разума, в процессах творческого развития выплавляются понятия, пересекающие линию противостояния, принадлежащие не одной, а обоим борющимся сторонам. Разумеется, вполне возможно, что внутренняя беседа философа с самим собой могла бы включить обсуждение того, какое публичное высказывание было бы политически более выгодным. Однако долго прятаться в своих внутренних мыслях трудно, особенно в интеллектуальном мире, где ритуалы общения являются своего рода «кранами», контролирующими течение <эмоциональной и творческой> энергии. Когда философ публично заявляет некую позицию, например принцип двойственной истины или идею совместимости концептуальных новшеств с религиозной ортодоксией, ритуалистический процесс репетирувания речи перед аудиторией порождает большую эмоциональную энергию, придающую этим идеям еще более господствующее положение в индивидуальном мышлении как внутренней беседе. Достигающие успеха мыслители не могут по-макиавеллевски относиться к своему творчеству в течение очень долгого времени; результатом публичной известности их идей становится самоиндоктринация.

туальной жизни. Это было отнюдь не крайним отрицанием метафизики светских интеллектуалов просвещенческого толка, но ходом на конфликтном поле веры и разума — глубокой головоломкой, попытки решения которой вновь оказались плодотворными и вывели на более высокий уровень абстракции. И вновь, уже совсем недавно, экзистенциализм Хайдеггера появляется в результате напряжений между неоортодоксальной теологией и феноменологией как «строгой наукой».

Консерватизм, вопреки идеологическим убеждениям как своих защитников, так и противников, не может остаться вне динамических изменений. Консерватизм — это некий посредник в последовательности эпистемологии-метафизики, возобновляющийся каждый раз; когда условия способствуют развитию конкуренции между интеллектуальными фракциями. Сообщество хранителей канонических текстов всегда приводит к появлению фракции рационалистов с нормальной схоластической склонностью к систематическому классифицированию и концептуальной последовательности. Консерватизм не есть что-то врожденное. Возникновение консервативного сознания, отдающего себе ясный отчет в конкретности и частности традиции, является ответом на уже наличное существование рационалистов. Такое размежевание представляет собой часть нормальной динамики интеллектуальной жизни.

Битва между верой и разумом — это побуждение к эпистемологии, поскольку здесь в явном виде поднимается вопрос о природе и источнике познания. Часто именно консерваторы — богословские приверженцы конкретной традиции, или партикуляристы, — совершают прорыв к критической эпистемологии, нападая на самонадеянно принимаемые как само собой разумеющиеся интеллектуальные орудия тех, кто строит метафизические системы. В исламской философии именно с позиций богословского консервативного лагеря ал-Газали и Ибн Таймийя ставили острые вопросы об основаниях разума, а Ибн Халдун критиковал схоластику силлогистического метода. В Индии именно со стороны наиболее консервативной школы — мимансы, состоявшей из хранителей и приверженцев буквального понимания ведических текстов, — были сделаны самые явные ходы по направлению к эпистемологии и начат полет на высших уровнях философской абстракции индуизма.

Напряжения, продвигающие вверх эпистемолого-метафизическую последовательность, проявляются с наибольшей силой, если в роли религиозной ортодоксии выступает политически поддерживаемый монотеизм. В этом контексте возникают переплетения эпистемологии и метафизики при построении метафизических доказательств, открывается путь к постановке принципиальных вопросов о субстанции и отношении, причинности и свободной воле, бытии и случайности. Вот почему имеется столь большой разрыв в уровне абстракции между китайской мыслительной традицией и западной (включая как исламскую, так и христианскую ветви). В Китае, где никогда не было подкрепляемого государством верховенства монотеистической церкви, упущен основной путь к метафизи-

ческому развитию. В Индии обычно отсутствовала поддерживаемая государством религиозная монополия, а децентрализующие структуры, способствовавшие развитию медитативного мистицизма, приводили к движению философской аргументации по направлениям, отличающимся от пути развития монотеистического Запада. По мере того как индийская философия, начиная со своего средневекового периода, становилась все более теистической, эпистемологические и метафизические параллели с Западом также возрастали.

**Доказательства бытия Божия.** Монотеизм с идеей антропоморфного Бога дает высокую степень напряженности интеллектуальной аргументации и приводит к появлению теологических доказательств. В результате поднимается уровень философской абстракции и рождается движение по эпистемолого-метафизической последовательности. В качестве сравнительного свидетельства можно отметить фактическое отсутствие доказательств бытия Божия в китайской философии. Боги даосского пантеона и народные божества, находящиеся под сенью конфуцианских государственных ритуалов, не имеют ни качеств бесконечного совершенства, ни мирозозидающей силы и не нуждаются в какой-либо абстрактной аргументации для доказательства своего существования. Порождающий космос Высший предел в неоконфуцианстве также не является предметом доказательства; Чжу Си отвергает и бессмертие, и существование духов. Как и в других отношениях, ранняя китайская философия имела возможность встать на иной путь развития. Культ Неба у ранних конфуцианцев уже преодолевал рамки антропоморфных качеств (даже в концепции «небесного мандата» утверждается безличная космическая праведность политического правления); соединение этого культа с божественными космологиями в период династии Хань еще более усилило безличный характер культа и отождествление Неба скорее с космосом, с чем-либо выходящим за его пределы — трансценденцией. Моисты, как обычно, занимали другую позицию. В противовес безличному культу Неба и Судьбы они превозносили личного Бога, награждающего праведников и карающего грешников, а также признавали духов как мстителей за зло. Моисты критиковали концепцию Неба и Судьбы за ее фатализм, уже тогда открывая путь для развертывания аргументации, касающейся свободы воли. Возможно, в смутный средний период развития моистской школы — на протяжении пяти поколений между Мо-цзы и составлением моистского *«Канона»* — основные элементы логики моизма возникали из конфликтов по поводу религиозных убеждений и из взаимных обвинений в ереси расколовшихся фракций. Моистский монотеизм и формальная логика развивались в тесной связи друг с другом. И то и другое прекратило свое существование вследствие разрушения моистской школы в эпоху Хань — в этом поворотном пункте истории китайской философии.

Есть три великих периода развития доказательств бытия Божия: греческая философия от досократиков и до эллинистических скептиков, решающая битва между поздним неоплатонизмом и христианством в 400-х гг. н. э., а также рост

исламской (и связанной с ней еврейской) философии начиная от ранних школ в Багдаде и Басре 700-х гг. до 1200 г. с кульминацией в учениях Ибн Сины, ал-Газали, Ибн Рушда (Аверроэса) и Маймонида. В классический греческий период смешивались аргументы за и против политеизма, монотеизма и пантеизма, без особой сосредоточенности на трансцендентном, творящем мир Боге. Первые четко сформулированные доказательства в этой области появились у Прокла в конце развития неоплатонической школы, который утверждал, вопреки христианскому учению, вечность мира. Ученики учеников Прокла Симпликий (Симплиций) и Иоанн Филопон Грамматик, обратившиеся в христианство, отвергали с позиций монотеизма неоплатоническую аргументацию. Именно благодаря соединению сетей абстрактной философии и христианского монотеизма, утверждавшего антропоморфного Бога, были разработаны эти первые широкие доказательства<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Существует семь часто используемых типов доказательства бытия Божия вместе с доказательствами других шести вспомогательных вопросов [Davidson, 1987; EP, 1967, vol. 2, p. 147-155, 232-237, 324-326, vol. 3, p. 345-348, vol. 6, p. 538-541, vol. 7, p. 84-87; Sextus Empiricus, 1949, vol. 1, p. 13-194]. Распространенность этих доказательств в мировой истории мысли подтверждает значимость монотеистического контекста. Есть два доказательства, ориентированные на мирян.

*Общее согласие человечества:* Цицерон, Сенека, Климент Александрийский; эту идею широко использовали в 1600-х гг. Черберы, Гассенди, Гроций, Хукер и кембриджские платонники. В Индии подобное доказательство появляется в комментариях ньяи-вайшешики к учению Удаяны (1000 г. н. э.). Этот вполне популистский довод, предназначенный для мирян, применялся для защиты как политеизма, так и монотеизма; критику данного аргумента проводили уже греческие софисты, стоики и скептики.

*Телеология, или замысел* (гармония мира предполагает творца): Сократ (согласно свидетельству Ксенофонта), Платон, христианская патристика; это доказательство включено в компендиумы Саади, Маймонида и Фомы Аквинского; в Европе 1700-х гг. оно вышло на первый план благодаря Батлеру и Паллею. Наибольшее значение данный довод обрел в контексте примирения науки и религии. Этот тип аргументации не возникает в Азии, поскольку предполагает антропоморфного Бога и не имеет смысла в контексте мистицизма, объявляющего здешний мир иллюзией, а также в рамках представления о внутреннем мировом порядке, характерном, например, для китайских космологий. Оба этих доказательства имеют метафизическую ограниченность, ничего не предполагая ни относительно совершенства и единственности Бога, ни относительно сотворения мира ex nihilo (из ничего).

Существуют три метафизических доказательства. *Космологическое*, с подтипами доказательств *от движения*: аристотелевское доказательство существования неподвижного Движителя, схожее доказательство у стоиков; а также *от причинности*: вкупе с вспомогательными аргументами использовалось как доказательство бытия Божия средневековыми мусульманами и евреями, Фомой Аквинским, Декартом, Локком.

Доказательство *от относительного совершенства* (сравнительные степени совершенства предполагают превосходную степень): ранние стоики, Августин, Ансельм, Фома, Декарт; Шанкара дает эпистемологическую версию того же аргумента.

*Онтологическое:* вариант Ибн Сины (рассуждавшего исходя из идеи случайности), версия Ансельма, которая широко использовалась, обсуждалась и отвергалась в средневековой христианской философии, была возрождена Декартом, Спинозой и Лейбницем, критически обсуждалась вплоть до Фреге и Рассела. Технически изощренные философы нашли это доказательство более всего стимулирующим метафизическое мышление, поскольку оно позволяет со всей остротой поднять тему рефлексивности. Онтологическое доказательство не появляется в Индии из-за антиконцептуальной позиции в трактовке высшей реальности — позиции, господствующей с момента возникновения адвайты.

Исламская философия отнюдь не была лишь послушным «приводным ремнем» от греческой философии. Первое сообщество с разработкой абстрактной аргументации включало самобытное развитие *калама* — рационального богословия в школе мутазилитов. Лишь после поворотной точки 835 г., через которую прошла исламская философия, — после усиления консервативно настроенных ученых, опиравшихся на священные тексты, — мутазилитское творчество приняло оборонительный характер, оставляя вакуум в пространстве внимания, который теперь с готовностью заполнялся заимствованными греческими идеями. В первые этапы развития мусульманской философии внимание сосредоточивалось на вопросах свободной воли и предопределения, а также на доказательствах единства и справедливости Бога, возникающих непосредственно из местных богословских дискуссий. Появилось четкое осознание того, что доказано и что не доказано. Признавались различные типы доказательства существования Бога, они отличались от доказательства единства Бога и доказательств сотворения мира *ex nihilo*. Формирование консервативной оппозиции поднимало уровень абстракции, что вело к острым дискуссиям о первичных и вторичных акциденциях\*, о случайности творения, о единичности, противопоставленной универсалиям, а также о причинности. Ибн Сина разрабатывал собственную версию *cogito* в ходе интеллектуального состязания по поводу растущих стандартов строгости доказательств, добавляя сюда свои различия необходимого, возможного и случайного бытия, чтобы прийти к доказательству существования Бога как единственного чисто необходимого самого по себе бытия. Учение ал-Газали — это ответ на рационализм Ибн Сины, а учение Аверроэса — ответ на концепцию ал-Газали. Главная линия эпистемолого-метафизической последовательности исламской философии состоит из ряда ходов в пространстве споров по поводу доказательств бытия Божия. В греческих сетях и с точки зрения последующей христианской философии Симпликий и Филопон являются третьестепенными фигурами, получающими весьма малую долю внимания; в средневековой мусульманской и еврейской философии «звезды» — это именно те, кто формулировал доказательства бытия Божия.

Когда в средневековом христианстве возродилась интеллектуальная жизнь, доказательства бытия Божия стали областью общепринятых испытаний на фило-

Существует два постметафизических доказательства. *Моральное*: Кант (идеал высшего добра предполагает источник вне человеческого индивида). *От религиозного опыта*: Шлейермахер, Джемс. Эти аргументы появились вследствие кантовской критики, подрывающей метафизические доводы, особенно космологическое и онтологическое доказательства.

*Вспомогательные доказательства*: доказательства единственности, совершенства, бесконечности, бестелесности Бога; доказательства сотворения *ex nihilo*. Эти доказательства играют ключевую роль в различении между аргументами в пользу трансцендентного монотеизма и доводами в пользу политеизма и пантеизма. Некоторые из этих доказательств появились у поздних христианских неоплатоников; самое сильное развитие они получили в средневековой исламской и еврейской философии.

\* Здесь: внешние, случайные свойства и объекты тварного мира, противопоставленные единственной истинной субстанции — Богу.

софское мастерство, используемых не для обращения неверующих, но для утверждения превосходства в интеллектуальном сообществе. Это была чисто интеллектуальная игра; принятие доказательств никак не вознаграждалось, а выявление несообразностей в аргументации противника воспринималось как знак превосходства. Философы эпохи Высокого Средневековья не были зачинателями последовательности абстракции-рефлексии. Они сами усваивали доступный идейный капитал античности, но направляли его на решение специфических головомолок монотеистической теологии с антропоморфным Богом. Ансельм — спорщик с юридической подготовкой — завоевал самую высокую репутацию в Средние века, подняв стандарты аргументации в своем поиске совершенного доказательства, которое было бы основано на самом себе, без обращения к какой-либо эмпирической предпосылке. Точность и заостренность философской абстракции росла в связи с уточнением самого понятия Бога. Доказательства, предлагавшиеся Аквином, уточненные Дунсом Скотом, отвергнутые Оккамом и номиналистами, тесно переплетались с этой метафизической игрой. Хотя аргументы, как казалось, граничили с ересью, а иногда и нарушали традиционные отношения между верой и разумом, не было и речи о замене, христианской теологии на чисто светскую философию; разумно обоснованная концепция Бога, открытая и драматизированная игрой по поводу доказательств бытия Божия,— это сфера глубоких затруднений, в которой продвигается метафизика.

То же остается верным и для большей части периода секуляризации европейской философии. Начиная с Декарта до Лейбница и Беркли «Бог» — по-прежнему центральный момент в философских состязаниях, ведущихся теперь на основе новых стандартов аргументации. На этом уровне утонченной абстракции уже преодолеваются антропоморфные качества; что остается и делает возможным продвижение к дальнейшим абстрактным построениям, так это стандарты совершенства, воплощенные в понятиях бесконечного совершенства. Светская наука и философские направления чистого разума и свободы в конечном счете становились движениями, ниспровергающими теологию. Но перед нами как раз тот случай, когда выросшее дитя пожирает своего родителя; высокие стандарты всеведения, всемогущества, бесконечной свободы и беспредельного блага, разработанные в рамках теологии, являются основой тех самых концепций, место которых заняли научные и философские цели всеобъемлющего объяснения, совершенной и полной причинности, а также разнообразные предельные цели идеалистической и пост-идеалистической философии. Даже скептические и направленные против каких-либо оснований позиции формулировались в противовес тому же стандарту. Аргументы по поводу Бога — это вовсе не атакисмы в европейской философии Нового времени, но моменты главной линии эпистемолого-метафизической последовательности.

Самым важным для сравнительной проверки значимости монотеизма с антропоморфным Богом является случай Древней Греции. Здесь не было политического

давления в пользу признания единого Бога, тем более имеющего личный характер; при этом в Греции осуществлялась некоторая разработка теологических доказательств. Раннее развитие космологической философии принимало форму критики политеизма или истолкования многочисленных богов как природных элементов, или стихий. Вторая версия рационализирующих мифологий разрабатывалась стоиками, понимавшими божественность в обобщенном смысле как один из ингредиентов мироздания и развивавшими аргументацию по поводу того, что сам универсум является живым рациональным существом с разумной душой.

В третьем направлении продвигался Платон, склонный понимать трансцендентного Бога как существующего на некоем метафизическом уровне, высшем по сравнению с эмпирическим миром; Бог Платона имманентно не присущ этому миру, не обладает человекоподобными качествами разумности или провиденциальным предвидением. Платон — это всего лишь колеблющийся монотеист; подобно Аристотелю, четко разграничивающему понятия в своем доказательстве от движения <в мире> под действием Недвижимого Движителя, Платон наделяет Бога только ограниченными силами, в лучшем случае Бог у него — это демиург и правитель мира, но не создатель ни мировой субстанции, ни вечных Форм. Средние платоники ближе подошли к построению монотеизма, основанного на разуме, и представляли разнообразные модели эманаций форм из первичного Единого; однако это скорее онтологические описания, чем доказательства <бытия Божия>, тем более что здесь происходит соскальзывание в пантеизм.

Внутренняя аргументация греческой философской сети — вот один из источников концепции монотеизма. Вообще говоря, тенденция последовательности абстракции-рефлексии ведет к появлению некоторых компонентов монотеизма, включая понятия метафизического единства всего эмпирического и выхода за его пределы (трансценденции), а также понятия познавательного и нравственного совершенства. В греческой философии развивалась линия, которая могла впоследствии соединиться с полновесным христианским монотеизмом, признающим антропоморфного Бога, и даже способствовать распространению этого учения. Однако в философских сетях нет какой-либо единственной религиозной тенденции; предоставленная самой себе греческая философия могла с тем же успехом развивать идеи чистого натурализма (в течение некоторого времени), панскептицизма или пантеизма<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Монотеизм отнюдь не является исконной концепцией народной религии; и<sup>^</sup> происходит он и от деятельности профессиональных жрецов, политика которых имеет склонность к компромиссному составлению пантеонов. Для очищения понятия божества и превращения его в онтологический монотеизм требуется движение к абстракции в конкурентном интеллектуальном сообществе. Вот почему монотеизм обычно возникает в средних поколениях интеллектуальной последовательности. Однако в интеллектуальной динамике нет ничего приводящего к стабилизации в точке монотеизма с антропоморфным Богом. Там, где такое происходит, монотеизм является результатом сочетания внутренних интеллектуальных тенденций с внешними социальными условиями, типы которых были



Греческие сети особенно значимы с точки зрения мировых сравнений пространности контраргументов, направленных против существования богов или Бога. Фактически такие негативные доказательства были представлены раньше, а их постоянное приведение во многом подталкивало к последовательному развитию позитивных доказательств. Были и знаменитые атеисты, особенно среди мегариков и киренаиков. В Академии скептического периода (вплоть до Карнеада) была выстроена целая батарея аргументов против религиозных доказательств, приводимых стоиками; это, в свою очередь, стимулировало дальнейшую разработку контраргументов представителями Средней Стой. Школа скептиков пополняла свой арсенал за счет поддающихся опровержению доводов обеих сторон, находившихся в ситуации баланса сил. Эти аргументы вносили скромный вклад в повышение уровня понятийной абстракции, например когда мегарики заставляли стоиков различать относительные и абсолютные совершенства.

В целом, такая аргументация не двигала развитие философской мысли сколько-нибудь сходным образом с тем, что имело место при центральной роли доказательств бытия Божия для исламской, еврейской и христианской философии. Еще при Сексте Эмпирике (200 г. н. э.) аргументация относительно богов политеизма без какого-либо жесткого разделения смешивалась с доводами, касающимися монотеизма. Даже в отношении последнего аргументы часто имели достаточно низкий уровень абстракции, как, например, довод против стоиков, состоящий в том, что доказательство «от движения» превращает Божество в некое материальное тело, обладающее несовершенными качествами, присущими всему материальному миру. Эта конкретность была обусловлена продолжающимся политическим присутствием политеизма. Главное внешнее давление, направленное против философской аргументации, происходило из оскорбления политеистических культов, причем как в ранний период (обвинения, приведшие Сократа к смерти, а также скандалы вокруг софистов и киренаиков), так и в поздний (политеистическая оборона против наступления христианства в поздней Римской империи). Лишь когда христианство достигло политического господства, доказательства бытия Божия, выстроенные на высоком метафизическом уровне, стали продвигать вперед эпистемолого-метафизическую последовательность.

Другим полезным для сравнения случаем является Индия. Доказательства существования Бога не обладали здесь большой значимостью до 700-х гг. н. э., особенно до появления идей Шанкары. Это был период упадка буддизма, когда абстрактные области пространства философского внимания захватывались индуистскими школами. Данный случай сходен с событиями 400-х гг., когда хри-

отмечены Вебером и Дюркгеймом. Это соответственно господство имперского государства (либо же, как в случае военной конфедерации древнего Израиля,— стремление к такому государству), возвышающего первого бога в пантеоне над остальными (Вебер), и универсализация, сопряженная с ростом социальной дифференциации (Дюркгейм). Сравнительные данные, свидетельствующие об этом, представлены в работе: [Swanson, 1962].

стианство как бы отобрало философию у неоплатоников; обе ранее господствовавшие философские школы представляли собой учения неантропоморфного трансцендентального мистицизма, который в буддийской версии был откровенно атеистичен. Шанкара, захвативший лидерство в рамках индуизма, — это сетевой отпрыск школы мимансы. Данная школа буквалистских толкователей священных текстов в своей борьбе против нетрадиционных культов индуистского теизма отвергала реальность богов, считая их не более чем просто именами из ведических текстов. Именно веды являются вечными и поэтому играют роль, сходную с вечностью материи в классических греческих космологиях. Кумарила, живший поколением раньше Шанкары, усилил этот аргумент, отрицая, что трансцендентный Бог мог бы иметь какую-то заинтересованность в создании мира (довод, приводимый также греческими скептиками и цитируемый Августином). Шанкара применил эпистемологию мимансы для иной цели, фактически выбирая средний путь между буддийским атеизмом и реалистским многобожием народного индуизма. Поскольку сомнение предполагает некий стандарт, с помощью которого можно делать суждение, то доказано существование некой высшей точки зрения; это и есть Брахман — невыразимая недвойственная реальность, в сравнении с которой мир иллюзорен.

Как только адвайта перехватила у буддизма контроль над пространством внимания, все остававшиеся индуистские школы были вынуждены перегруппироваться. Ньяя-вайшешика — единственная активная школа вне адвайты — отошла от своего прежнего атеизма и расширила плюралистический реализм Множественности субстанций<sup>2</sup>, с тем чтобы включить в свой перечень Бога как еще одну метафизическую сущность. Удайна (1000-е гг. н. э.) составил целый компендиум доказательств; один из вариантов доказательства (истинное познание требует наличия внешнего источника, которым может быть только Бог) напоминает эпистемологическое доказательство Шанкары, пусть и без остроты аргументации последнего, основанной на идее сомнения, а также ставит под вопрос само существование истинного познания. Другие аргументы в перечне Удаины включают версии космологической аргументации от причинной зависимости [Radhakrishnan and Mooge, 1957, p. 379-385]. Форма компендиума позволяет предположить, что эти аргументы использовались в предыдущем поколении представителей школы ньяи-вайшешики. Удайна якобы спорит с буддизмом; однако буддийский атеизм уже не был живой школой мысли, а единственными остававшимися в то время буддистами были ориентированные на магию и теизм тантристы. Вместо мифической борьбы с безбожием мы видим ситуацию, сходную с христианским Средневековьем, когда доказательства бытия Божия становились самостоятельной игрой, предназначенной для демонстрации интеллектуального мастерства.

Между 1000 и 1400 гг., когда теистические школы (возглавляемые Рамануджей, Мадхвой, Нимбаркой) бросили вызов адвайте на интеллектуальном поле

философии, аргументация была сосредоточена не на существовании Бога-творца, но на степени реальности мира и на том, как нераздельный Абсолют мог привести к возникновению низшего <видимого> царства. Именно в контексте этого спора диалектики адвайты Шрихарша и Читсукха стали подвергать каждое понятие такому анализу, который растворял его в нереальности противоречий, оставляя недвойственный абсолют, как единственную реальность. Эпистемолого-метафизическая последовательность уже продвинулась до значительных высот, когда в средневековой Индии распространился монотеизм. В индийской мысли угол зрения и подход отличаются от исламской и христианской западной философии<sup>21</sup> где реальность мира является начальной точкой, из которой выводятся доказательства бытия Божия. В Индии, поскольку господствующей школой в постбуддийский период является безличный трансцендентный мистицизм, решающим вопросом становятся доказательства <существования> мира. В каждом случае напряженность философской аргументации порождается силой монотеизма с антропоморфным Богом.

**Глубокие затруднения: свободная воля и детерминизм, субстанция и множественность.** Глубокое затруднение (deep trouble) — это учение, содержащее некое самовозрастающее препятствие. Открываются альтернативные пути, каждый из которых содержит новые загадки. Исследование таких головоломок становится главной динамической силой на пути к более высоким ступеням последовательности абстракции-рефлексии. Интеллектуальная жизнь черпает свою энергию из противостояний. Она расцветает на почве глубоких затруднений, которые гарантированно обеспечивают предмет спора. Как только обнаруживается некое глубокое затруднение, оно получает тенденцию к возобновлению на последующих уровнях абстракции. Признание наличия глубоких затруднений позволяет более точно сформулировать некий базовый принцип интеллектуального творчества: противостояния делят пространство внимания согласно закону малых чисел не только по линиям наибольшей значимости для участников, но также по линиям доступных глубоких затруднений<sup>21</sup>.

Монотеизм плодотворен в плане продвижения по последовательности абстракции-рефлексии именно потому, что является мощным источником глубоких затруднений. Одно из ближайших затруднений состоит в вопросе о свободе воли. Эта проблема возникает лишь на таком уровне абстракции, на каком возможна выработка противоречий в рамках пары противоположных понятий. На одной стороне должно быть обобщенное представление о всеобщей причинности, а на другой — столь же абстрактное и общее представление о некоем моральном

<sup>21</sup> При этом глубокое затруднение, подобное лежащему в основе борьбы между *саткарьявадой* и *асаткарьявадой* в Индии, поделило бы пространство внимания лишь на две позиции, тогда как закон малых чисел дает возможность появления от трех до шести позиций. Глубокие затруднения представляют собой самый важный фактор, разделяющий пространство внимания, но не единственный.

принципе. Монотеизм с антропоморфным Богом фактически определяется сочетанием этих двух абстракций: единство и могущество Бога возведены в крайнюю степень; одновременно превознесение человеческих добродетелей превращает Бога в средоточие праведности и справедливости. Такая тема не возникает ни в политеизме, ни в мистицизме, направленном на трансцендентное, ни в учениях о каком-либо внутреннем космическом принципе мироздания. Вот почему вопрос о свободе воли столь важен для ислама и христианства (и в следующей за последним светской философии), но не для китайской, индийской или греческой философии.

Некая версия глубокого затруднения, связанного со свободой воли, все же возникает в немонотеистических последовательностях. Аналогично в Китае, Индии и Греции на весьма ранних ступенях последовательности абстракции-рефлексии возникает вопрос рока, или судьбы. С такими темами было связано главное возражение моистов против раннего конфуцианского культа Неба или Судьбы. Среди современников Будды сходное представление сформировалось в виде понятия кармы, которую адживики называли неизбежным Роком, а Будда и основатель джайнизма Махавира предлагали преодолевать: первый — с помощью медитативного отстранения, второй — посредством аскетизма. В Греции, вскоре после формирования концепции логической необходимости, мегарский логик Диодор Крон и вслед за ним школа стоиков утверждали, что каждое суждение о будущем либо истинно, либо ложно, а следовательно, все, что произойдет, уже является логически детерминированным. Противники этой позиции парировали, заявляя, что это оставило бы мир на произвол судьбы и подорвало бы заинтересованность отдельного человека вообще что-либо делать; в ответ на это стоик Хрисипп выдвинул вторичное возражение, согласно которому действия отдельного человека также детерминированы.

Как только появилось обобщенное представление о причинности, оно стало предметом спора, поскольку вело к формулировке столь же абстрактного понятия нравственности. Так, противоположный путь, характерный для моистов, вел к монотеизму, который может рассматриваться как некая проекция обобщенного представления о человеческой нравственности на сверхъестественный план личности Бога. В Индии Будда подверг критике несколько философов, отвергавших идею кармы, за отрицание ими нравственности; тем самым Будда устанавливал моральный стандарт, ранее неслышанный в данном интеллектуальном сообществе.

Эти споры достаточно быстро получили разрешение, когда была разработана философская концепция нравственности, устранившая напряжение, связанное с всеохватывающей причинностью: в Китае нравственный поступок человека отождествлялся либо с ритуальной и социальной традицией, либо с гармонией по отношению к космическому *дао*; в Индии причинность отождествлялась с мировым порядком иллюзии, в преодолении (трансцендировании) которой и состоит высшая нравственность; в Греции (оставляя в стороне политеистическую позицию, не ведущую к какому-либо напряжению в моральном или космическом

плане) преобладающие философские этические учения основывались на скептическом отказе от всех суждений по поводу как космоса, так и морали, либо же на стоической гармонизации «я» с неким внутренним мировым принципом, управляющим вселенной. Для греков нравственная аргументация в пользу свободы воли никогда не имела особенно большого значения, а внимание сосредоточивалось на более общем вопросе: детерминизм против антидетерминизма. Весьма influentialным было отождествление Платоном и Аристотелем свободы с действием, гармонично соответствующим разуму (отождествляемому с космическим порядком), а несвободы — с рабской подчиненностью страстям.

Во всех этих случаях напряжение снималось уже на средних ступенях последовательности абстракции-рефлексии. При монотеизме данное напряжение лишь возрастало; фактически оно становилось движущей силой развития все более высокой абстракции в рамках тех позиций, которые поначалу вообще не нуждались в интеллектуальной абстракции; это же напряжение вело к развитию фракций, становившихся откровенно враждебными по отношению к интеллектуальной абстракции, по мере выработки их собственных философских учений.

Проблема свободы воли — это глубокое затруднение лишь наполовину; оно возникает из напряжений, появляющихся при принятии конкретного богословского учения. По прошествии нескольких поколений исследование вопроса о свободе воли обнаруживает глубокие затруднения более общего характера, которые встроены в сами понятия. Такова проблема отношений между разного рода субстанциями или, более общо, — проблема онтологической множественности; она ведет к вопросам о причинности и случайности. Еще на более высоком уровне метафизической утонченности данное глубокое затруднение переформулируется как проблема необходимого и случайного бытия. То, что данное затруднение имеет характер движущей силы, ясно видно на примере исламской философии.

Первым важным вопросом, вокруг которого в начале 700-х гг. велись споры и формировались интеллектуальные сети, был вопрос примирения всемогущества Бога с моральной ответственностью за совершение зла. Фракция рационального богословия (калш) разработала концепцию Бога, обладающего рациональной природой и тем самым приверженного предельному нравственному стандарту; зло при этом приписывалось человеческой свободной воле. Возникшая противостоящая позиция сторонников буквалистского понимания священных текстов трактовала свободную волю как ограничение могущества Бога, выводя из этого идею предопределенности. В тех же кругах аргументации рождались доказательства единства и могущества Бога как всеильного творца мира, что заостряло позицию монотеизма и антропоморфизма до такой степени, при которой соответствующее глубокое затруднение проявлялось уже в самую полную силу. Именно в этом проблемном пространстве и возникли первые группы знаменитых исламских интеллектуалов.

Фракция мутазилитов, появившаяся в третьем и четвертом поколениях *ка/ш-ма*, пыталась защитить на метафизических основаниях и свободу воли, и доказательства единства и могущества Бога. Результатом этого сочетания стала доктрина божественного вмешательства в мир, состоящий из неделимых отрезков времени. Аргументация, основанная на идее свободы воли, приводила к уточнению теории причинности как способов вмешательства Бога в мир; при этом доказательства единства Бога вели к различению понятий субстанции и атрибутов. Дирар отвергал телесную субстанцию: тело — это всего лишь собрание атрибутов, причем одни атрибуты надстроены над другими (например, «быть круглым» надстраивается над «иметь форму» и т. д.). Нет различия между субстанцией и атрибутом, поскольку каждая субстанция делима до бесконечности (линия аргументации, напоминающая буддийский номинализм). Муаммар, противник Дирара, занял позицию, несколько сходную с реализмом буддийской *Абхидхармы*: атрибуты суть только скопления (агрегаты) телесных атомов, лежащих в основе всего; однако, оставаясь верным исламскому монотеизму, Муаммар считал, что Бог творит человеческие тела, создавая атомы, из которых тела составлены. Это позволяло защищать и свободу воли, и Божью справедливость, поскольку Бог лишь опосредованным образом ответствен за атрибуты человеческих тел и не несет ответственности за их качества, связанные с добром или злом. Абу-л-Худайл продолжил различение того, атрибуты каких типов существуют лишь одномоментно во времени, а каких — относительно постоянны; среди последних должны быть воля и движение, жизнь и познание, необходимые для существования во времени человека как некой облеченной ответственностью инстанции. Эти мусульманские мыслители не хотели растворять личность, что характерно при представлении ее в виде некоторого неустойчивого скопления, фактически — иллюзии, поскольку целью их была не буддийская нирвана, а нравственное спасение в согласии с антропоморфным Богом.

Следующий виток споров подтолкнул к дальнейшему анализу проблем онтологического статуса существования и изменения. Реалистскую позицию занял Бишр. Все существует лишь как некий ряд атомарных моментов во времени, которые вновь и вновь создаются и разрушаются надзирающим над миром Богом. Однако все существующее реально в то время, когда оно пребывает там, в мире. Более того, Бишр, вероятно вдохновляемый спорами, подобными тем, в ходе которых буддисты вытесняли своих противников, представителей школы вайшешики, на все более реалистскую территорию, заявлял, что разрушение — это также реальное действие, и даже «ничто», из которого Бог творит атомы времени, — это также некое реальное «что-то». В противопоставление этому крайнему реализму (и в точном соответствии с моделью интеллектуальной поляризации) ан-Наззам разрабатывал сходное с гераклитовским учение крайнего процессуализма. Субстанция не существует, поскольку может быть делима до бесконечности. Атрибуты также растворяются, поскольку к движению сводятся все остальные атрибуты, а

само движение по своей сути является чем-то переходным. Противники ан-Наззама отвечали на это, указывая на трудности, сходные с теми, что были у элеатов: поскольку любое расстояние составлено из бесконечного множества точек, то как же могут проходить через них делимые до бесконечности атомы времени?

Имена Дирара и Муаммара, Абу-л-Худайла, Бишра и ан-Наззама не являются знаменитыми; дебаты с их участием в рамках исламского рационального богословия никогда не занимали главного места в историческом сознании философов, причем даже в исламском мире, где долговременное внимание заслужили как гречески ориентированные *фаласифа* (ал-Фараби, Ибн Сина и др.), так и представители более консервативного ортодоксального направления позднейшего времени. Тем не менее ранние мутазилиты демонстрируют движущую силу монотеизма для развития метафизики и способность монотеизма к выработке из своих собственных ресурсов (причем это происходило до проникновения греческой философии в исламский мир, и нет серьезных оснований пренебрегать этими дебатами, считая их результатами заимствований буддийских или христианских идей) нескольких ключевых позиций на средних уровнях последовательности абстракции-рефлексии, позиций, окрашенных отчетливо монотеистической проблематикой.

Окказионализм, впервые сформулированный мутазилитами и подхваченный богословски более консервативными ашаритами,— это специфически религиозная версия глубокого затруднения, связанного с понятиями субстанции и множественности. Для мусульман такая позиция была связана с вопросом привлечения Бога, обеспечивающего непрерывность между моментами во множественности атомов времени. Радикальная множественность как бы вызывает к столь же радикальному высшему присутствию для объяснения опыта непрерывности. В мировой философии данная проблема возникает в более общем плане — в вопросе об отношениях между множественными субстанциями или в близкой теме отношений между любыми типами онтологических различий. В западной традиции сюда относится классическая проблема Парменида: само понятие бытия противоречит изменению или множественности какого-либо типа. Бытие как истинно существующая субстанция всегда является самим собой; как оно может стать чем-либо иным, не входя в противоречие со своей природой? Одновременно с Парменидом Гераклит формулировал другую позицию по этому вопросу: изменение предполагает, что нет никакой субстанции, нет реки, в которую можно было бы ступить дважды. Последователь Парменида Зенон Элейский превращал бесконечную делимость движения в набор парадоксальных аргументов, направленных против реальности изменения; аргументация того же типа появилась у мутазиликов, когда они обсуждали идеи делимости и реальности субстанции. В обеих сетях разрабатывалась одна и та же область глубоких затруднений.

В Греции поколения, следовавшие сразу после Парменида, отвечали целым спектром решений указанного затруднения: одним решением был демокритов-

ский атомизм, в котором в качестве парменидовских предельных сущностей брались атомы, неспособные к изменчивости, с отнесением множественности и изменения к скоплениям атомов. Другим решением стала идея платонических форм, возводящая качества онтологического постоянства на уровень абстракции и низводящая данный в опыте мир к нереальности; еще одно решение состояло в различении Аристотелем возможности (потенциальности) и действительности (актуальности). Как мы знаем исходя из длительной перспективы истории идей, ни одно из этих решений не было в принципе недоступным для новых нападков, связанных с новыми глубокими затруднениями. Могут ли демокритовские атомы действительно скапливаться так, чтобы не возникали проблемы множественности и отношения? Может ли множественность платонических Форм быть согласована с посылкой, состоящей в том, что истинная реальность присуща только единому — Форме всех Форм? В Греции испытание и разработка этих глубоких затруднений не заходили особенно далеко; средние умеренные решения господствовали в течение многих столетий, не добавляя существенных изменений в метафизические концепции<sup>22</sup>. Наиболее строгие стандарты устанавливались скептиками; но поскольку их позиция заключалась в том, чтобы подвергать сомнению все остальные позиции и воздерживаться от каких-либо положительных построений, скептики также стали частью стабильного строя позиций эллинистической философии. Вывод состоит в том, что отсутствие монотеизма удерживало греческую философию от более глубокого проникновения в суть этих трудностей, а значит, и от дальнейшего продвижения в последовательности абстракции-рефлексии<sup>23</sup>.

В Индии гораздо более значимой в качестве глубокого затруднения была проблема субстанций и отношений между ними, или же проблема множественности вообще. Это показывает, что данный вопрос действительно возникает независимо от монотеизма; единобожие лишь придает специфическую форму проблеме. Предмет спора между *саткаръявадой* и *асаткаръявадой*, возникающего в форме буддийской критики дуализма санкхьи, фокусирует внимание на все том же глубоком затруднении, причем в обеих основных формах. Как может неизменяемая материальная субстанция вдруг прийти в движение для порождения

<sup>22</sup> Например, эпикурейцы, спустившись на низший уровень конкретности, решали проблему причинных отношений между независимыми атомами, утверждая, что атомы отклоняют траектории друг друга, тем самым задавая формирование видимой вселенной.

В тот момент, когда в христианстве на обобщенном уровне начинает формироваться богословие (теология), происходит явный сдвиг. Диспуты об отношениях между частями Троицы, привлекавшие большое внимание между 190 и 530 гг. н. э., представляли собой версию теологии умеренно абстрактного плана, связанную с глубоким затруднением множественности субстанций. Первый из таких диспутов и соответствующая монархианская ересь могут рассматриваться как открытие того пространства затруднений и головоломок, на основе которого могло формироваться интеллектуальное сообщество христианских теологов. В этом свете взрыв борьбы вокруг ересей указывал не на слабость христианства, а на его институализацию.



вселенной? И как эта субстанция может соотноситься с совершенно иной субстанцией чистого сознания, которая не делает ничего, кроме того, что невозможно наблюдать за происходящим в материальном плане? Индийское решение" состояло в отделении понятия возможности (потенциальности) от понятия онтологической действительности (актуальности). В этом случае сделанный, по сути своей аристотелевский, ход столкнулся с рядом следующих глубоких затруднений. Реальна ли сама возможность? Если нет, то не возвращаемся ли мы к той же самой дилемме? Если тем не менее возможность реальна, то как эта добавочная субстанция относится к субстанции, которой она присуща?

Индийские философы довольно рано прорвались к дальнейшим уровням разработки этого глубокого затруднения. Буддисты, начальная позиция которых в данной области состояла в разрушении реальности «я» и других скоплений-агрегатов, двигались далее к разрушению всех субстанций и всех реальных. Нагарджуна нападал на умопостигаемость (интеллигибельность) отношений вообще любых типов; принимая в качестве признака реальности способность служить причиной для чего-либо, он утверждал, что бесконечная связь причин делает все нереальным; причинность как бы растворяет субстанцию. Такого рода аргументацией владели не только средневековые буддисты, например Дигнага и Дхармакирти, рассеивающие субстанции, превращая их в паутину концептуальных отрицаний, но также представители индуистского стана. Шанкара обобщил критику, исходящую из идеи причинности, обратив ее в критику каких бы то ни было отношений: в любом причинно-следственном отношении предполагается его соединение с каждым из полюсов — и с причиной, и со следствием, что в свою очередь предполагает другое отношение между самим отношением и соотносимыми в нем частями, и так далее до бесконечности. Шрихарша и другие диалектики адвайты применяли схожие аргументы против реальности любых понятий. Среди более ранних индийских мыслителей данное глубокое затруднение использовалось главным образом в буддийском стане, т. е. на стороне воинствующего атеистического мистицизма<sup>24</sup>. Индуистов же к подъему философского тезиса побуждал их антагонизм по отношению к буддизму. Точка прорыва Шанкары и его последователей из школы адвайты к высшим уровням осмысления глубокого затруднения, связанного с идеями субстанции и отношения, — это тот самый момент, когда теизм вторгается на само интеллектуальное поле философии. Брахман у Шанкары не был особенно антропоморфен, но благодаря концепции Брахмана распахнулись врата философской респектабельности для более явно выраженных теистических направлений. Соответственно именно в позднейших ин-

<sup>24</sup> В буддизме также получила развитие позиция теизма. В махаяне были добавлены поклонение бодхисаттвам, а также последовательность будущих и прошлых инкарнаций Будды, включая учение о трех телах Будды, одним из которых является тело вселенной. Однако эти сдвиги к антропоморфизму не привели к концепции Бога-творца; при этом в доктринах философских направлений махаяны отвергалось существование какой-то мировой субстанции, которую нужно было бы сотворять.

дуистских философских дебатах между адвайтой и разными вариантами теизма, признающего метафизическую множественность, в индийской интеллектуальной жизни появляется наибольшее число тем обсуждения, сходных с европейскими.

Окказионализм — это форма, которую принимает глубокое затруднение субстанции-отношения, когда в философию из религиозной догмы привносится идея антропоморфного Бога, причем Бог понимается трансцендентно — как выходящий за пределы и материального, и духовного миров. Окказионализм не возникает при наличии постепенной иерархии от материи к духу (как в неоплатонизме), или когда дух считается внутренней формой материи. В исламском окказионализме Бог привлекается для соединения временных отрезков материального мира; христианский окказионализм обращается к идее Бога для получения перехода между материальной и духовной субстанциями, которые здесь рассматриваются как одновременные в своей реальности. Сходный комплекс побочных философских вопросов обсуждался как раз в те периоды, когда центральную роль играл окказионализм. Для мусульман привлечение Бога в качестве своего рода моста было частью представления о том, что между атомарными моментами мира нет никакой природной причинности. Причинность и случайность все больше выходят на первый план в качестве тем обсуждения в течение кульминационного периода исламской философии — от ал-Ашари до ал-Газали. Ал-Бакиллани, представитель школы ашаритов конца 900-х гг., считал, что никаких законов природы нет: каждый атомарный момент уникальным образом творится Богом, причем без какого-либо необходимого повторения. В той же линии преемственности тремя поколениями позже ал-Газали разрабатывал свое знаменитое, сходное с юмовским, опровержение идеи причинности.

В Европе четыре поколения, ведущие к Юму, были заряжены энергией, исходящей от работы над аналогичным семейством глубоких затруднений. В данном контексте сходство состоит в том, что здесь также рационализированный монотеизм столкнулся с концепцией независимого существования материального мира, т. е. его появления в результате творения, а не эманации<sup>25</sup>. В исламе уже

<sup>25</sup> Традиционная практика в интеллектуальной истории при обнаружении параллелей между идеями состоит в поиске путей, по которым могло быть передано влияние (например, каким образом Юм прямо или косвенно мог узнать о том, как ал-Газали обсуждал проблему причинности). Согласно ранее приведенным основаниям (гл. 8, примеч. 6 и 15), такие влияния обычно переоцениваются; в данном подходе также упускается из виду анализ причин, объясняющих, почему интеллектуалы одного сообщества должны быть заинтересованы в том, чтобы обратить внимание на где-либо еще разработанную аргументацию. Следует отметить различие в интеллектуальной организации двух исследовательских стратегий: историки обычно работают на весьма скромном уровне последовательности абстракции-рефлексии, пользуясь конкретной концепцией интеллектуальной причинности (некая идея передается от одного человека другому). В социологическом анализе работают на несколько более абстрактном уровне; занимаясь поиском общих принципов, объясняющих интеллектуальное производство, а значит, рассматривая сходство между идеями в качестве некоего стимула для обнаружения сходства условий интеллектуальной жизни.

имелся натурализм в написанных на уровне здравого смысла религиозных текстах, утверждавших антропоморфный монотеизм, тогда как рационализм развивался вместе с философскими спорами. В Европе философский рационализм существовал длительное время, начиная с первых заимствованных текстов <из античной философии>, тогда как натуралистический материализм вышел на первый план лишь после ниспровержения неоплатонизма и аристотелизма около 1600 г. Теперь Декарт в полный голос возвестил проблему двух субстанций. Спор, который всегда начинается при новой удачной фокусировке пространства внимания, разразился вокруг плодотворных несообразностей в позиции Декарта. В результате появился целый спектр решений: Мальбранш и Гейлинкс формулировали концепцию окказионализма относительно моментов времени, постоянно воссоздаваемых Богом; Спиноза избегал дилеммы двух субстанций, полагая единую субстанцию с духовным и материальным аспектами <модусами>; Лейбниц разрабатывал концепцию множественности замкнутых самих в себе монад, соединенных с помощью предустановленной гармонии. Именно в этом поколении сконцентрированы темы, сходные с идеями, выработанными в рамках буддийской, индуистской и исламской философии в периоды, когда происходило столкновение с тем же самым глубоким затруднением.

В исламских и европейских сетях с подобным кругом проблем связано различие между первичными и вторичными качествами. Локк примиряет множественность субстанций, переводя их в идеи, возникающие из ощущений. Вместо материальной субстанции есть простые идеи, содержащие отношения протяженности и движения. Из них, в свою очередь, разум вырабатывает вторичные качества, характеризующие видимый мир. Ашариты ранее уже пришли к сходному заключению: субстанцию всегда сопровождают первичные атрибуты движения, покоя и местоположения, тогда как остальные атрибуты выводятся из первичных. Ашариты пришли к этой концепции благодаря богословским дебатам мутазилитов, от которых они откололись. Различение Локком первичных и вторичных качеств часто интерпретируется как ранняя формулировка научной точки зрения, согласно которой физическое порождает субъективные свойства человеческого опыта. Сравнение с исламской традицией показывает нам нечто более глубокое: во многом то же самое различие может быть разработано в рамках обсуждения богословских вопросов; фактически, контекстом, в котором возникла формулировка Локка, был тот же самый круг богословско-философских глубоких затруднений.

Решение Локка было недолговечным, иными словами, заключенные в самом этом решении глубокие затруднения стали выявляться и обсуждаться уже в следующем поколении. Беркли (наряду с несколькими другими фигурами, такими как Кольер и Норрис, которых он затмил) подчеркивал, что вообще нет никакого прямого свидетельства о какой-либо субстанции, лежащей в основе видимых качеств опыта, ничто не свидетельствует и о наличии голых первичных качеств,

очищенных от вторичных, таких как цвет. Вместо этого порядок мира может быть приписан постоянному вмешательству Бога. Здесь излагается, в сущности, версия окказионалистской позиции, за исключением того, что Бог теперь вмешивается для соединения последовательности субъективно испытываемых качеств, а не для установления связи между физическими и духовными событиями или субстанциями. Данная позиция эквивалентна позиции ан-Наззам в спорах мутазиликов. (Мы могли бы заметить, что и Беркли, и ан-Наззам не сумели привлечь последователей, которые развивали бы их позиции; считалось, что оба они приводили обсуждение к какой-то абсурдной крайности — а фактически они выявляли пределы того, что в данном конкретном направлении может быть сказано относительно глубокого затруднения.)

Продвигаясь по тому же пути еще далее, Юм делал следующий вывод из умозаключений Локка и Беркли: с чисто эмпирической точки зрения ничто не свидетельствует о необходимых причинах или структурах повторяемости в потоке явлений. Учение Юма стало кульминацией этого ряда споров, что во многом сходно с ролью идей ал-Газали в соответствующем периоде исламской последовательности.

Проблема субстанции и множественности вновь выходит на поверхность в самых поздних случаях возрождения метафизики в европейской философии. Эта тема проявилась и была поднята на более высокий уровень абстракции при обсуждении самого общего вопроса об отношениях. Версия идеализма, разработанная Брэдли, основывалась на демонстрации непоследовательности отношений любого вида; используя аргументацию того же типа, который применяли Шанкара и Нагарджуна, Брэдли указывал на бесконечный регресс отношений, соединяющих сами отношения с соотносимыми частями. Эта проблема привела к новому шагу в последовательности абстракции-рефлексии, когда Рассел различил внешние и внутренние отношения. Считать, что все отношения являются внутренними (как это делали Брэдли, Лейбниц и Спиноза), — значит считать, что свойства вещи настолько тесно связаны между собой, что при изменении одного из них получится другая вещь (мы явно узнаем здесь точку зрения ньяи-вайшешики, утверждавшей *асаткаръяваду*). Считать, что отношения являются внешними, — значит утверждать, что существенные свойства вещи присущи ей неотъемлемым образом и останутся теми же самыми вне зависимости от того, как могли бы изменяться отношения со всем остальным миром. Последняя позиция позволяет существовать множественности, но делает таинственным как раз то, что составляет свойства множественных вещей мира; первая же позиция сводит мир к единственной субстанции — чему-то вроде сети Индры в буддизме школы хуаянь. Различение Рассела было направлено на опровержение идеализма Брэдли посредством демонстрации того, что учение последнего зиждется на путанице; однако данное прояснение привело к открытию новой формы той же проблемы, и именно в эти глубины вскоре устремился Витгенштейн, когда писал свой *«Трактат»*.

Другое проявление данной темы в современной философии состояло в развитии мысли о встроенности этого глубокого затруднения в структуру самой реальности. Иными словами, реальность и множественна, и едина, отношения и связны, и несвязны; именно это противоречие в метафизической субстанции порождает время и вызывает изменение. Такова была позиция, которую разрабатывали Фихте и Гегель. Здесь имеется классическое глубокое затруднение, трактуемое на более высоком уровне рефлексии; последовательный ряд философов приходит к явному осознанию существования глубокого затруднения и вместо попыток решить его, занимая ту или иную сторону, создает из него некую онтологическую категорию, на основе которой могут строиться дальнейшие конструкции. За периодом такого рода диалектических систем идеализма последовали, в свою очередь, антиидеалистические направления философии. Однако оставалось фундаментальное глубокое затруднение, которое могло быть вновь использовано при любом возникновении интереса к построению новой метафизической системы. Экзистенциалисты, при всей своей враждебности к идеализму, перерабатывали диалектику Фихте и Гегеля в такую версию, в которой отвергается первичность субстанции, а первенство отдается отрицанию как преобладающей человеческой реальности. В поколении постмодернизма сторонники антиэссенциализма как доктрины, отвергающей реальность сущностей, продолжают разрабатывать ту же самую область на новый лад. Нет сомнений, что и последующие философские направления будут создаваться на основе все того же долговременного глубокого затруднения.

#### *Математические сети и своеобразие европейской философии*

Давайте подведем итоги и посмотрим, куда же мы пришли. Если внешние условия на протяжении многих поколений поддерживают творчество в интеллектуальных сетях, то содержание этого творчества движется от космологических описаний мира к рефлексивным вопросам о природе самого знания. Эпистемология переплетается с собственно метафизикой, открывая путь исследованию сферы абстрактных свойств того, что есть. Эта эпистемолого-метафизическая последовательность приводится в движение несколькими различными социальными процессами, среди которых я выделяю следующие.

Во-первых, сама плотность и продолжительность спора ведет к постановке вопросов о том, что есть знание, причем вначале на уровне просто утверждения, затем — описания. Формулирование правил ведения спора влечет за собой появление правил логики как своего рода механики для получения истины. Как обычно, возникает опасность установления какой-то побочной линии мышления, делающей конечной целью классификаторскую схоластику. Но при наличии условий, поддерживающих продвижение по последовательности абстракции-рефлексии даже за пределы этой классификаторской тенденции, логика будет

переплетаться с онтологией и станет частью абстрактного каркаса представлений о том, что вообще существует.

Время от времени плотность и напряженность спора между фракциями вызывает переполнение пространства внимания противостоящими позициями; такой избыток плотности в горизонтальных связях судьбоносен для последовательности абстракции-рефлексии, поскольку порождает эпистемологический скептицизм. Соответствующая фракция скептиков занимает метапозицию «чума на все ваши дома», отвергая с помощью рефлексивных оснований саму возможность познания. Это, в свою очередь, создает контекст для интеллектуального хода *cogito*, предоставляющего новое трансцендентальное основание для эпистемолого-метафизических систем. Такое «горизонтальное» переполнение коллективного сознания сети имеет аналог в виде «вертикального» переполнения, возникающего тогда, когда на протяжении поколений между фракциями ведутся непрерывные битвы. Такие долговременные споры продвигают последовательность абстракции-рефлексии благодаря повышению уровня рефлексии при обсуждении категорий аргументации: имен, универсалий, единичностей, радикальной случайности.

Спор наиболее плодотворен, если раскрывает глубокие затруднения. Особенно далекое путешествие к абстракциям высших уровней происходит благодаря монотеизму, поскольку это главный источник глубоких затруднений. Начиная с относительно поверхностных или частных затруднений, касающихся Троицы или свободы воли, данная сеть движется к более глубоким затруднениям, связанным с идеями множественности и субстанции, причинности и отношения. Монотеизм — это не единственный путь, по которому можно прийти к некоторым из этих вопросов, но он делает их особенно острыми и весьма рано порождает абстрактную философию в истории сети, как в случае с ранними исламскими мыслителями. Монотеистическое аргументативное сообщество разрабатывает доказательства бытия Божия, поднимаясь к высоким уровням четкости осознания того, что доказано и что не доказано; игра в такого рода доказательства высвобождается в качестве самостоятельной интеллектуальной области.

Обрисованная выше сетевая динамика происходила во всех письменных цивилизациях мира при наличии некоторых специфических акцентов: Китай не продвинулся далеко в эпистемолого-метафизической последовательности, а после эпохи Хань внимание сосредоточилось на некоторой смеси космологии и этики, причем на среднем уровне абстракции; сети ислама, иудаизма, <средневекового> христианства и Европы продвигались весьма далеко в абстракции благодаря импульсу, данному монотеизмом, что также обнаруживается в некоторой степени и в позднесредневековой индийской философии. Помимо космологической и эпистемолого-метафизической последовательности, существует третий главный путь в мировой философии: математика. Эта линия была особенно значима в Европе Нового времени, где взлет математики совпал со взлетом философии.

Следствия этого лучше всего видны в интеллектуальных сетях вокруг Декарта, Лейбница и Ньютона, а затем — с появлением в континентальной Европе Фреге, Гуссерля, Карнапа и Гёделя — с британскими линиями преемственности от Буля до Рассела и Витгенштейна. Если мы добавим сюда и представителей антиматематического стана в тех же самых сетях (например, Беркли, Хайдеггера, Мура и позднего Витгенштейна), создающих свои позиции через противопоставление, то можем сказать, что современная европейская философия движется математикой.

Будем осторожны в понимании значения сказанного. Европейская философия <Нового времени> движется *не только* математикой; она сочетает в себе все обрисованные выше главные процессы. В европейской философии продолжался ряд споров высокой интенсивности и плотности, эта философия является наследницей монотеизма и как раз в Новое время проходит через период религиозной секуляризации, тем самым вновь пересекая территорию глубоких затруднений, связанных с понятием Бога. Фактически европейская философия проходила через эту область дважды: в 1600-х гг. — в конце религиозных войн, и вновь в 1800-х гг. — в связи с распространением немецкой университетской революции, благодаря которой <университет как> бастион религиозного контроля над образованием попал в светские руки и одновременно получило толчок развитие идеалистической метафизики, служившей перевалочным пунктом для философов, обсуждавших религиозные темы. Над всеми этими процессами надстраивались революции в сфере математики Нового времени. Для остальных путей развития философии социальные условия присутствовали везде; в средневековой Индии и исламе есть много параллелей европейской мысли периода от Декарта и до Брэдли, поскольку там также имелись сообщества, ведущие постоянные интенсивные споры и пересекавшие, пусть и в других направлениях, ту же территорию между чисто рациональной религией и монотеизмом с антропоморфным Богом. Математика является тем ингредиентом, который делает европейскую философию уникальной, продвигая ее к особенно высоким уровням абстракции и рефлексии.

Не является ли математика лишь случайным внешним вторжением в философию? Нет, это не так. Мы не должны также рассматривать связь с ней как тенденцию зрелой философии стать «научной». Математика не тождественна <естественной> науке; как мы видели, сама по себе наука эмпирических открытий не продвигает последовательность абстракции-рефлексии, но склонна удерживать ее на некотором постоянном уровне, по крайней мере на протяжении довольно долгого времени, так чтобы успели произойти какие-то «побочные» для этой последовательности открытия. Математика оказывает сильнейшее воздействие на структуру интеллектуального сообщества, поскольку обнаруживает некоторые сокровенные качества самого этого сообщества.

Ключевым социальным детерминантом данного влияния является связь между математической и философской сетями. Математика существовала во всех мировых цивилизациях. Она достигла достаточно высокого уровня в Китае (осо-

бенно в форме алгебры в эпоху Сун) и Японии (аппарат вычислений в период Токугава), отдельные ее линии развивались в Индии, более высокое развитие математика получила в средневековом исламе и, конечно же, в Древней Греции. Как мы видели, соответствующие сетевые структуры весьма разнообразны. В Китае и Индии математические и философские сети были полностью отделены друг от друга, тогда как во всех четырех западных случаях <Греция, ислам, средневековое христианство и Европа Нового времени> наблюдается значительное сетевое пересечение. Это наиболее заметно в Древней Греции и Европе Нового времени, где сети математиков и философов связаны не только через второстепенных мыслителей, но также прочно соединенными являются «звезды», или сетевые центры, а иногда даже в одном человеке совпадают центры философской и математической сетей.

В Греции под влиянием связи между сетями происходили решающие сдвиги в развитии содержания философии и математики. Софисты, послужившие своего рода катализатором для скачка к высшим абстракциям в философии, были одновременно тем кружком, который популяризировал математические головоломки. Пифагорейцы начинали как разработчики космологий и основывались на представлениях элементарной математики; из их круга вышли специализированные математики, а также здесь появились ключевые глубокие затруднения, такие как проблема несоизмеримости иррациональных чисел. Именно благодаря совмещению как сетей, так и понятий софистов и пифагорейцев Платон создал свою философию абстрактных Форм. Был сделан также и обратный ход от философии к математике. Формализованная логика Аристотеля составила основу аксиоматических систем, кульминацией которых послужил евклидовский синтез геометрии. В эллинистический период технически изощренная математика проявляла склонность к отделению; философско-математическое пересечение продолжалось лишь в форме нумерологии, соединявшей классификаторскую схоластику с ориентированным на мирскую публику оккультизмом и космологией мировых эманаций. После классического периода пересечение математики и философии уже больше не способствовало продвижению последовательности абстракции-рефлексии; мы даже могли бы сказать, что именно само перекрытие сетей в течение нескольких поколений делало данный период «классическим» в обеих областях.

В Европе Нового времени математическая революция 1500-х гг. на основе слияния в течение некоторого времени наиболее творческих математических и философских сетей привела к новой форме математики и дала толчок развитию новой философии. Почему же такое сетевое слияние должно было дать такой эффект? Для ответа на этот вопрос требуется некая социология математики. История математики — это чистейший случай последовательности абстракции-рефлексии. Объекты, исследуемые математиками, суть интеллектуальные операции. Понадобилось множество поколений непрерывной интеллектуальной конкуренции, чтобы математическое сообщество пришло к пониманию этого.



Вначале математика рассматривалась как царство «объективных объектов» — таковы камушки, использовавшиеся пифагорейцами в качестве чисел, и платонические Формы. Потребовался целый ряд возвышающихся уровней рефлексии, чтобы сообщество обнаружило свою способность создавать новые операции, новые способы оперирования собственной символикой и изучать полученные следствия. Высшая математика и состоит, по сути дела, в исследовании рефлексии математических операций.

Поскольку мышление интериоризируется из общения в социальной сети, математика представляет собой изучение чистых, бессодержательных свойств мысли как интериоризированных операций общения самого по себе. Это станет яснее, если мы сделаем обзор двух революций в математике Нового времени.

#### МАТЕМАТИКИ ОБНАРУЖИВАЮТ ЧИСТУЮ РЕФЛЕКСИЮ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ОПЕРАЦИЙ

Взлет математики Нового времени в 1500-х и начале 1600-х гг. произошел благодаря превращению математики в машину по решению задач. Вербальные методы, с помощью которых ранее проводилась математическая аргументация, были заменены всеохватной символизацией, а что еще более важно — аппаратом оперирования символами в соответствии с правилами. Математика становилась технологией работы с символами на бумаге, символами, выписанными в виде уравнений; принципы перемещения символов и превращения их друг в друга механическим образом становились как средствами решения конкретных задач, так и ареной обнаружения достоверных обобщений. Были найдены методы решения задач низшего порядка (например, алгебра обеспечивает общие принципы для решения целых классов арифметических задач). Сами эти методы, в свою очередь, могли быть взяты в качестве моделей низшего порядка, для решения которых открывались принципы более высокого порядка. Иными словами, операции низшего порядка могли быть собраны вместе и обозначены неким символом (числа символизируются как алгебраические неизвестные  $x$ ,  $y$  и т. д.; сложение, вычитание и дальнейшие операции могут быть символизированы как функции; функции могут быть также собраны вместе и обозначены как функции функций), а правила оперирования этими символами высшего порядка, в свою очередь, могут быть исследованы. Когда решались первые задачи, предлагались расширения (например, после разработки правил решения алгебраических задач с кубическими уравнениями появляются новые вызовы со стороны конкурирующих математиков относительно решения уравнений четвертой, пятой степени и т. д.). Вдруг произошло настоящее извержение математических открытий. Эта интеллектуальная сеть стала все более энергично пульсировать по мере того, как обнаруживалось расширяющееся поле исследований. Открывались общие черты алгебраических уравнений и тригонометрии, что, в свою очередь, обогащало старые области математики, такие как геометрия. Внимание привлекалось к более

сложным задачам объемных фигур и конических сечений, что, как оказалось, позволяет представлять движение и открывает путь исчислению <бесконечно малых>.

Декарт был первым участником данной сети, достигшим великой славы в связи с описанной выше революцией. Он предложил общие методы для того, что впоследствии стало стандартными формами написания уравнений, обозначения неизвестных и правил оперирования ими. Аналитическая геометрия Декарта, основанная на алгебре, объединила все области математики в единое понятийное царство; разработка этой геометрии также привела к сосредоточению внимания на некоем метапространстве, в котором точки, линии, площади и измерения, выходящие за пределы всего того, что существует в физической вселенной,— все могли быть совмещены в едином процессе математического оперирования. Благодаря Декарту в интеллектуальном мире стал осознаваться метаяуровень абстракции, поскольку Декарт представлял на обсуждение не только свои конкретные результаты, но также общую теорию уравнений, указывая на высшие измерения математики. Наибольшую значимость имело обращение Декарта к другим областям познания с вестью о том, что теперь математическое сообщество обладало методом порождения потока новых и достоверных результатов — машиной по получению открытий.

Исследование области, открывшейся благодаря этой машине по получению открытий, и составило первую волну современной математики. Около 1800 г. поднялась вторая волна развития математической абстракции и соответствующих открытий. На этот раз взлету абстракции предшествовала возраставшая рефлексивность относительно того, чем же занимаются сами математики. Растущее самосознание приводило к пониманию: сама по себе математика — это изучение не вещей, но своих собственных операций. Вторая волна высшей математики была порождена неким организационным сдвигом — возникновением академических должностей, академических сетей и академических изданий, благодаря которым можно было заниматься математикой независимо от физических наук и их приложений. «Машинерия математики» стала подвергаться анализу сама по себе, помимо получаемых результатов относительно обобщений, касающихся мира природы. Практические методы предыдущего периода, когда исследовались различные области исчисления <бесконечно малых>, начали теперь подвергаться критике за отсутствие строгости, за применение таких операций, как сокращение членов или деление на нуль, а также за допущение таких понятий, как ряды, никогда явным образом не сходящиеся.

Строгость стала новым стандартом для этой состязательной игры, которая велась теперь на собственной абстрактной территории. Концептуально сомнительные методы более не могли оправдываться тем, что они ведут к хорошим результатам в физике и инженерии; в то же самое время во взаимных состязательных вызовах между математиками были установлены новые стандарты

обоснованности доказательств. Эта намеренно усложнявшаяся игра, как оказалось, привела к успеху; вместо того, чтобы остаться лишь бесполезной изощренностью, строгость открыла для исследования широкую новую область абстрактной математики. Вновь была запущена машинерия по получению открытий, на этот раз на еще более высоком уровне. Аксиоматический метод, состоящий в точном перечислении правил оперирования, применялся не только к геометрии (где набор ограничивающих и соответствующих физическому здравому смыслу принципов служил стандартом еще со времен Евклида), но также и к алгебре, а затем и к еще более абстрактным областям, таким как теория групп.

Поход в открывавшееся математическое царство оказался особенно волнующим благодаря опыту обнаружения все новых и новых парадоксов; появлялись структуры, казавшиеся абсурдными с точки зрения ранее принятых понятий математической реальности,— странные «математические существа», вызывавшие негодование у традиционалистов. Был приведен в движение самоусиливающийся цикл: конфликты вокруг парадоксов сообщали энергию упорным попыткам по их преодолению посредством более строгого исследования аксиоматических оснований и прояснения операций той математической машинерии, которая эти основания порождала. Дальнейшая аксиоматизация и возрастающая строгость позволяли исследовать наборы аксиом других типов и обнаруживать еще более охватывающие уровни абстрактного пространства, в котором могли быть найдены парадоксальные категории. Теперь уже не только пространственная наглядность, но и любое принятие самоочевидных процедур или понятий попадали под подозрение.

Открывались новые обширные области высшей математики. Вместе с тем все более обострялся конфликт между исполненными наибольшим энтузиазма исследователями областей свободного математического изобретательства — такими как Георг Кантор с его многочисленными уровнями трансфинитных чисел — и противниками подобных подходов, заявлявшими, что сама строгость должна основываться на надежном наглядном восприятии реальности. Математика — этот освященный временем стандарт абсолютной определенности и бесспорного согласия — теперь распадалась в разразившемся конфликте по поводу собственных оснований. В тот момент некоторые математики вышли в метаобласть, напоминавшую уже некую ветвь философии, и таким образом возник новый гибрид математической философии.

#### МАТЕМАТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ГИБРИДЫ ОТ ДЕКАРТА ДО РАССЕЛА

Ключевые моменты философии Нового времени наступают тогда, когда математическая сеть проникает в область философии. Это происходит естественным образом, поскольку любые темы, разрабатываемые на достаточно высоком уровне абстракции и рефлексии, удаляются от специфических задач первоначальных исследователей-практиков и сталкиваются с областью философии. Ло

своим собственным интересам и склонностям Декарт был математиком и (как бы мы это назвали сейчас) ученым-естественником. Он являлся ключевой фигурой в провозглашении начала математической революции и соответствующей консолидации сил, поскольку синтезировал средства записи (математической нотации), разработанные его предшественниками, и превратил их в машинерию явного оперирования уравнениями. Знаменитая аналитическая геометрия Декарта, опубликованная одной книгой с его же *«Учением о методе»*, показывает, насколько далеко вперед могут быть продвинуты даже самые традиционные части математики с помощью этой новой машинерии. В своих более широких философских суждениях Декарт распространяет на всю сферу познания веру в <естественно>научную и математическую революции, а также чувство, что быстрые открытия и очевидность связаны с использованием новой методологической машинерии. Математика стала и его вдохновением, и стандартом в попытках всеохватного дедуцирования всего достоверного знания; целью Декарта был дедуктивный вывод всех научных принципов из свойств протяженной субстанции или материи, заместившей теперь соответствующие категории в неоплатонистской и аристотелианской космологиях.

Благодаря идеям вводных частей системы Декарта в пространство философского внимания влились новые силы; темы *cogito* и отношений между субстанциями в его дуализме становились теми глубокими затруднениями, на основе которых затем начался взлет уже собственно философского творчества.

Второе важнейшее вторжение из математики произошло, когда Лейбниц, как наиболее напористый разработчик и пропагандист исчисления <бесконечно малых>, использовал свое господствующее положение в этой новой области математической изощренности — теперь на порядок более высокой, чем в поколении Декарта, — для разрешения тех же метафизических проблем. Подход Лейбница к головоломке двух субстанций состоял в восстановлении схоластической доктрины: сущность содержит все свои предикаты. Его система исчисления дает вполне соответствующую времени респектабельную аналогию: каждая субстанция включает свои прошлые и будущие состояния, совсем как точка, движущаяся в математической системе координат; поскольку в геометрическом представлении движущаяся точка выглядит как точка покоя, она должна содержать некое дополнительное математическое качество (позже названное «кинетической энергией»), обеспечивающее движение из прошлого в будущее. Исчисление бесконечно малых открыло путь для осмысления отношений второго порядка (и еще более высоких) между отношениями первого порядка. Лейбниц использовал эти идеи для разрешения вопроса, поднятого как в связи с Декартовой идеей протяженной субстанции, так и в противовес материалистической доктрине атомизма, согласно которой вся материальная субстанция делима до бесконечности и поэтому в конечном счете исчезает, превращаясь в ничто. С точки зрения, вдохновленной системой исчисления самого Лейбница, существует некий трансцендентный

порядок, возникающий из исследования модели бесконечных делений, показывающий, как бесконечно малые, несмотря ни на что, составляют твердый надежный континуум. Монадология Лейбница совмещает бесконечный спектр независимых субстанций, сущность каждой из которых логическим образом содержит все свои предикаты, или качества, включая причинные и пространственно-временные отношения. Так математик видит вселенную<sup>26</sup>.

Следующий крупный прорыв в метафизике и эпистемологии происходит благодаря Канту. Хотя Кант не является математической «звездой», подобно Декарту и Лейбницу, в начале своей карьеры он изучал математику и естествознание, причем его первые интересы и самые значительные сетевые контакты относились именно к области естествознания и математики. Кант также наследовал позицию Лейбница в философии, представлявшую собой часть вольфианской школы, которая господствовала в прусских университетах; творчество Канта явилось ответом со стороны этой сети при ее встрече с вызовами, прозвучавшими как из религиозного стана, так и от ньютоналинцев, составлявших на протяжении всего этого периода «противоволну» по отношению к линии Декарта — Лейбница. Опять же у Канта рассмотрение абстрактных свойств математики стало ключом к его философии. Его главным открытием было понятие синтетического априори <синтетических априорных суждений>. Вплоть до этого времени считалось, что математика резюмирует аналитическое познание — исследование предпосылок, уже заложенных в определениях и аксиомах. Однако подобное познание попросту тавтологично; Кант стремился к версии познания, которое было бы синтетическим, нетавтологичным, расширяющим то, что мы знаем, а не просто проясняющим то, что мы уже знали раньше.

Кант сделал свой решающий шаг, утверждая, что математика фактически не аналитична, но синтетична, хотя и остается при этом априорной. Отсюда следует действительное существование некой формы познания, одновременно и достоверного, и информативного, выходящего за рамки просто познания <уже известных> понятий. Кант продолжал свое рассуждение, исследуя категории синтетического априорного рассудка, заключая, что время, пространство и причинность являются теми категориями, сквозь которые непременно фильтруется весь опыт, причем в необходимых закономерностях, соответствующих этим категориям, может формулироваться все достоверное научное знание. Кантовский трансцендентальный метод открывал целое новое игровое поле — фактически два таких поля, или два пути развития — для философов, причем вполне независимо от

<sup>26</sup> Предзнаменованием этому стало учение Николая Кузанского, появившееся в середине 1400-х гг. — в самом начале математической революции. Кузанский изображает мир, растягивая геометрические формы до бесконечности, где все формы сливаются в одно целое; отсюда и возникает знаменитая формулировка, что вселенная — это сфера, край которой нигде, а центр везде. Лейбниц превращает каждое физическое и логическое качество в позиции, расположенные на континууме: покой — это бесконечно медленное движение, равенство — это бесконечно малые различия.

того, может ли какая-либо наука быть основана таким способом. Первым был путь к идеализму, конструирующему всю реальность как разработанную сознанием. Другой путь, оказавшийся более продолжительным, связан с критическим аспектом кантовского трансцендентального метода. Это метод «отработки назад» — изучения в любой области опыта необходимых предпосылок того, чтобы сам этот опыт был сформулирован.

Данный метод делает критическую эпистемологию главным философским вопросом. Вместе с тем — и именно этому аспекту было суждено обеспечить почву для мощного развития неокантианства в университетской системе, в которой отпочковывались все новые и новые специальности, — критический метод эпистемологии придает философу статус арбитра при определении условий познания в любой интеллектуальной дисциплине. В поколении самого Канта этот метод распространился со скоростью и силой урагана, поскольку в нем возвещалась автономия интеллектуалов-философов по отношению к теологии и даже превосходство над нею, причем с помощью данного метода философия занимала позицию, устанавливающую условия для познавательных притязаний теологии, как и любой иной области мышления. Кантовская критическая эпистемология была идеологией университетской революции. А поскольку исследовательский университет стал и с тех пор остается ключевой организационной основой для интеллектуалов, мы все являемся посткантианцами с сознанием, структурированным центральной ролью критической эпистемологии<sup>27</sup>.

Эти сдвиги в мышлении от Декарта до Канта были частью одной волны, бегущей от самого истока математической революции. Вторая волна высшей, или рефлексивной, самосознающей абстрактной математики стала катализатором развития философских направлений на рубеже XIX и XX вв. Волна начиналась с мыслителей, делавших (по крайней мере, поначалу) математическую карьеру, — таковы Фреге, Гуссерль, Рассел, а затем разделилась, дав не только логический позитивизм Венского кружка и в целом аналитическую философию, но также феноменологию и экзистенциализм. Математический сдвиг к строгости, рефлексии и целенаправленному созданию формальных систем высокого порядка послужил для философии стимулом в нескольких отношениях. Рефлексия и абстракция высокого порядка становились самостоятельными темами обсуждения, ведущими к таким конструкциям, как расселовская теория типов и гуссерлевские слои феноменологической редукции, или *epoche*. Высшая математика вдохновляла создание новых языков, причем первопроходцем в логике стал Фреге, а его последователи пытались проводить такого рода работу во всех языковых областях. В

<sup>27</sup> Несмотря на многие параллели между высшими уровнями последовательности абстракции-рефлексии в Индии и Европе, в индийской философии нет различий между *a priori* и *a posteriori*, между аналитическим и синтетическим [Potter, 1963/1976, p. 259]. Таково следствие расхождения между математической и философской сетями в Индии и их схождения в Европе.

результате обнаружили новые глубокие затруднения в споре по поводу оснований математики, который был теперь обобщен и переведен на философскую почву, что сообщило новую энергию интеллектуальному действию в Кембридже, Гёттингене и Вене.

История высшей математики — это восхождение по уровням абстракции по мере продолжения поиска все более широких обобщений. Фактически, арифметика создавалась как обобщение принципов счета, в котором подводится итог правилам получения результатов при совершении операций разного рода (объединение вещей, удаление некоторых, разделение на части, перегруппировка). Алгебра предоставляет обобщения более высокого порядка, касающиеся целых классов операций, которые могли быть выполнены в арифметике (соответственно всегда можно проверить алгебраическое уравнение на конкретном числовом примере). Суть взлета высшей математики примерно во времена Тартальи и Кардано заключалась в формулировании принципов еще более высокого порядка относительно решения целых классов уравнений; это в свою очередь привело к возникновению дальнейших вопросов, в частности о том, возможны ли общие решения в различных областях (например, знаменитая, проблема возможности общего решения уравнений пятой степени — своего рода момент начала взрывного развития высшей математики в 1820-х гг.). Революция высшей математики состояла в переходе к еще более высоким уровням абстракции для работы с такими метаматемами, как теория групп. Это оказалось революционным, поскольку математиков теперь осенило, что их делом является исследование последовательных уровней абстракции и что они могут по своей воле создавать абстрактные системы либо для решения собственных задач, либо же для свободного творческого изучения этих областей. Неевклидовы геометрии появились, когда было осознано, что геометрические построения больше не нужно связывать с приемлемыми физическими репрезентациями; в то же самое время были изобретены альтернативные алгебры на основе целенаправленного варьирования аксиоматических наборов операций, составляющих фундамент общепринятой алгебры.

Повышение рефлексии, продолжавшееся вместе с этим движением, шло в двух направлениях: восхождение к еще более высоким уровням абстракции, а также возврат и извлечение на свет тех понятий, которые в предшествовавшей истории математики использовались как само собой разумеющиеся — в неретфлексивной манере. Высшая алгебра была создана, когда математики осознали, что набор аксиом, лежащих в основе элементарной алгебры, — это лишь один из возможных абстрактных наборов. Еще более углубляясь, исследователь сталкивается с арифметикой, а затем и с понятием самого числа. Здесь уже консервативная математика провела ограничительную линию, что проявилось в заявлении Кронекера: «Бог создал целые числа, а человек придумал все остальное!» и в нападках на несообразности и парадоксы революционной математики в самых ее крайних формах. Тем не менее эта область также была открыта благодаря агрес-

сивному напору со стороны Кантора и Фреге. Экстраполируя путь прежних революционных перестроек, Фреге осознал, что числа — это не элементарные вещи, они возникают в системах операций, причем на самом деле эти операции имеют множество измерений. Как Кантор различал несколько типов бесконечности с помощью нескольких способов счета, так и Фреге различал кардинальные и порядковые свойства чисел. Исследуя в более общем смысле операции, лежащие в основе использования знака равенства ( $=$ ) в уравнении, Фреге обнаружил множество аспектов в понятии равенства, принимаемом нами как нечто само собой разумеющееся; при дальнейшем обобщении это стало различием между смыслом и значением (референцией). В том же духе Фреге провел реформу всей системы обозначений и операций, составлявшей традиционную логику. Он заменил принимавшиеся как очевидные понятия субъекта и предиката, смоделированные по языковым образцам, на некую формальную систему, причем данная система делает явными множественные аспекты операций, выявленных в математическом исследовании чисел. Перед нами именно та машинерия, в которой Рассел увидел революционную роль уже для философии, подобно тому как с помощью машинерии уравнений Декарт привел к взлету и мощному развитию математику Нового времени.

И вновь, вместо движения по прямому пути решения всех задач с помощью нового орудия, творчество стало разветвляться на увиденном в новом свете базовом уровне. Философски плодотворным движение Фреге и Рассела сделала не столько его признанная направленность — техническое упражнение по переводу философских проблем на новый формальный язык и тем самым прояснение их и окончательное избавление от путаницы, сколько именно обнаружение на этом пути глубоких затруднений. Рассел стал более знаменит благодаря своей теории типов — механизму преодоления глубоких затруднений, а не своей логицистской программе самой по себе. Настоящая слава пришла к данному движению с появлением Витгенштейна, построившего некую метасистему, с помощью которой он боролся с общими трудностями иерархических программ, таких как теория типов; слава эта также была связана с деятельностью Венского кружка, воспринявшего расселовский логицизм в качестве революционного оружия для устранения раз и навсегда всех ошибок и заблуждений философии. После фейерверков ярких идей на первых этапах интеллектуальной битвы, в качестве новой области философствования установилась следующая проблематика: какие типы вещей высказываемы в различных видах систем обозначений, или символизации? В некотором смысле Витгенштейн развил кантовское открытие синтетического а priori: то, что ранее было принято как просто условные и тавтологичные символы, оказалось целой областью с собственными контурами, неизведанной землей, которую нужно исследовать и в которой могли быть сделаны открытия далеко за пределами само собой разумеющегося, характерного для прошлой истории или для «здравого смысла». Здесь происходит во многом то же самое, что делает



высшая математика во всей полноте своего рефлексивного сознания; вот почему мы можем сказать, что математическая последовательность абстракции-рефлексии стала побудительным началом для философской последовательности абстракции-рефлексии в Европе Нового времени.

ПРОТИВОСТОЯНИЯ НА ВЫСШЕМ УРОВНЕ РЕФЛЕКСИИ:

ФОРМАЛИЗМ И АНТИФОРМАЛИЗМ ГУССЕРЛЯ И ВИТГЕНШТЕЙНА

Немалая часть европейских философов Нового времени и современности была бы удивлена, услышав, что в качестве движущей силы философии этого периода рассматривается математика. Однако интеллектуальный мир структурируется противостояниями; в современном пространстве внимания существует не только нематематическая философия, но и крыло воинствующих антиматематических философов. Эти философские направления обязаны интеллектуальным оружием больше своим врагам, чем устойчивости позиции, которую противники всегда друг другу обеспечивают. Рефлексивность -высшей математики играла главную роль в самых разных ответвлениях антипозитивизма; в постмодернизме последних десятилетий 1900-х гг. отзвуки темы кризиса, оснований математики достаточно хорошо слышны тем, кто имеет уши <sup>28</sup>.

Именно продвижение математических сетей к высшей абстракции и рефлексии дает характерное острие западной философии Нового времени и современности. Разумеется, последовательность абстракции-рефлексии и в общем случае ведет к повышению уровня рефлексивности, но на Западе благодаря долговременным тенденциям двух дисциплинарных сетей этот процесс обрел гиперускорение. Именно это привело к недавнему новому этапу осознания символических систем, которое, как кажется, полностью выбивает почву из-под ног.

Примерно с 1700 г. интеллектуальная ситуация Запада в этом отношении исторически уникальна. Развитая здесь антиматематическая линия была бы непонятна большинству греческих, исламских и средневековых христианских философов<sup>29</sup>, для которых математика представлялась не сферой низких мирских расчетов, но сущностью трансцендентальной, даже мистической иерархии. Математика являлась союзником религии и веры. Лишь после великой смены альянсов, в период секуляризации интеллектуального мира в конце 1600-х гг. сложился антинаучный и антиматематический фронт. Более того, этот фронт включал не только религиозных реакционеров, но также и светскую оппозицию по отношению к главной линии развития философии.

<sup>28</sup> Есть нечто большее, чем совпадение или намек, в том факте, что Деррида является выходцем из поздних поколений сети Гуссерля и что его первая публикация [Derrida, 1962] посвящалась работе Гуссерля по философии геометрии.

<sup>29</sup> В китайской и индийской традициях не было философских течений со специальной антиматематической направленностью, поскольку математика никогда не являлась значительной частью в соответствующих философских сетях.

Перелом начался с противостояния картезианско-гоббсовской онтологии протяженной субстанции. Ньютон — эта героическая фигура научного движения — имел корни, однако, в антикартезианской и антигоббсовской сети кембриджских платоников; раздор между ньютонианской идеей действия на расстоянии (что противниками называлось «окультными качествами») и картезианской физикой плотно заполненного пространства был тем самым столкновением, которое открыло новые линии борьбы. Именно философы, вышедшие из ньютонианской сети, — Беркли и Юм — продолжали наносить наибольший ущерб притязаниям математической науки на роль всеохватной философии. С этих пор каждый рывок в развитии математически движимой последовательности высшей абстракции и рефлексии получал некий противовес в антиматематическом стане: кантовский трансцендентализм приводил как к появлению эстетического идеализма, так и к очернению математики Гегелем, считавшим ее устаревшим и поверхностным сознанием на уровне простых расчетов. Вдохновенное противостояние математической и антиматематической линий превращалось в глубокие затруднения философского творчества.

После 1900 г. борьба за и против математической формализации стала главной разделительной линией в философии. Гуссерль выдвинул феноменологию как «строгую науку» для разрешения кризиса современного мышления, под которым он первоначально подразумевал кризис оснований, как раз тогда разразившийся в открытых программных баталиях между формалистами и интуиционистами. Затем феноменологическое движение большей частью сместилось к другой стороне интеллектуального поля, причем сам поздний Гуссерль и его экзистенциалистские сетевые отпрыски стали считать формализацию тупиковой ветвью развития мышления, так сказать техникой «мертвой руки»\*. Против этой ветви направлены антитехницизм Хайдеггера и отождествление Сартром существования (экзистенции) с чисто логической безосновностью. Сходная диалектика противостояний имела в лагере логицистов — среди прямых сетевых потомков Фреге и Рассела. Философия обыденного языка формулировалась как реакция на попытки найти логически совершенный язык. Витгенштейн, ставший господствующей фигурой в интеллектуальном пространстве благодаря своему умению наживаться за счет глубоких затруднений, умудрился с помощью ряда переключений стать главным игроком почти в каждом лагере.

Не исчерпал ли себя математический стимул? Поскольку математика является другим вариантом последовательности абстракции-рефлексии, пусть даже тем, что срывает одежды абстракции и рефлексии, освобождая чистейшие сущности, можно с уверенностью сказать: два этих потока вновь сольются в той точке, где самосознающая метаматематика станет математически вдохновленной философией. А

\* Владение без права передачи (*dead hand* — юридический термин от старофранцузского *main-morte* и среднелатинского *mortua manus*).

поскольку математика по-прежнему обладает своей собственной областью исследований — той самой линией преемственности операций, производных в итоге от счета и измерения, траектория метаматематики напоминает выскальзывание воздушного шара из удерживавших его нитей и полет к высшему уровню обобщения, который, однако, является законной наследной собственностью философии.

### Будущее философии

Есть ли у философии будущее? А почему бы ему не быть? Сказать, что философия приходит к своему концу, равносильно утверждению, что заканчивается последовательность абстракции-рефлексии. Это значит сказать, что нет больше глубоких затруднений, способных приводить к противостояниям, что пространство внимания больше не разделяется согласно закону малых чисел, что больше не происходит перегруппировок в ответ на сдвиги в организационной основе интеллектуальной жизни.

Явно пристрастной является позиция, объявляющая конец эпохи фундаментальных вопросов, ведь это только ход в нормальной борьбе между противостоящими позициями за пространство интеллектуального внимания. Возглас о конце философии повторяется вновь и вновь — это стандартный тактический шаг в перегруппировках при смене поколений, в перестройке, обычно являющейся прелюдией к появлению нового круга глубоких затруднений и новой вспышки творчества. Версия тезиса о конце философии 1980-90-х гг. формулируется с точки зрения высокой рефлексивности данной эпохи. Такая позиция, однако, не смогла достичь уровня социологической рефлексии, достаточно высокого для понимания природы философии. Поиск постоянных оснований — это еще один повторяющийся тактический ход, устанавливающий стандартную терминологию для притязаний на определенную область интеллектуального поля боя. Ни одна сторона не понимает того, что философия — это область борьбы, что именно глубокие затруднения, а вовсе не устойчивые решения являются теми сокровищами, которые представляют собой скрытый фокус противоборства за обладание пространством внимания. Философия — это область деятельности тех интеллектуалов, которые постоянно извлекают, «раскапывают» свои концептуальные основания. Именно основания суть область работы философов, но не потому, что основания являются монолитной твердью, а потому, что они составляют всегда ускользающее острие последовательности абстракции-рефлексии, отступающее не только вверх, в небеса, но также вниз и внутрь. Такое бесконечное «раскапывание» отнюдь не растворяет философию, не обращает ее в ничто, подобно тому, как исчисление бесконечно малых у Лейбница вовсе не превращает континуум в нечто нереальное.

То же самое можно сказать по поводу известного диагноза, утверждающего исчерпанность философии и превращение ее освободившегося содержания в область эмпирических наук. Эта концепция покоится на недостаточно четком осознании наличия разветвляющихся путей в последовательности абстракции-рефлексии, на чисто полемическом отождествлении философии с одной только космологической последовательностью. Такой взгляд искажает характер пространства философского внимания и свидетельствует о неспособности понять, что науки находят свою нишу на более низком уровне абстракции. Направления социальной практики в современном естествознании как науке быстрых открытий отличаются от практики интеллектуальных сетей в философии, а их ниши в интеллектуальном пространстве не вытесняют друг друга. Конец философии был вновь возведен, когда от философских сетей откалывались современные социальные науки. Как мы уже видели, в содержании современной философии получили отражение отзвуки обоих этих разрывов. Было бы неверно видеть в этом нечто большее, чем приносящие новую энергию потоки, возникающие в интеллектуальных сетях при изменении окружающих их организационных основ и при соответствующем открытии фракционного пространства для творческих перегруппировок.

Совсем недавно организационная революция современного университета сделала возможным появление многих новых специализированных дисциплин, а каждая новая перегруппировка предоставляет новые темы аргументации в наиболее абстрактном интеллектуальном пространстве. Философия — это нечто большее, чем материнская утроба, порождающая дисциплины, и нет опасности опустошения ее до такой степени, что в ней ничего собственного уже не останется. Напротив, отмежевание узких эмпирических дисциплин обнажило центральные темы и глубокие затруднения последовательности абстракции-рефлексии.

До тех пор пока будут оставаться интеллектуальные сети, способные к автономной деятельности по разделению собственного пространства внимания, будет существовать и философия. Если бы мы знали только социальную структуру интеллектуального мира с настоящего времени до конца существования человеческого или сходного с ним сознания во вселенной, мы могли бы прочертить на всем этом протяжении будущие поколения философов.

## **ЭПИЛОГ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ**

Часто считается, что социальный конструктивизм подрывает идею истины. Если реальность социально сконструирована, то нет ни объективности, ни реальности. Я отвергаю этот вывод. Социальный конструктивизм — это социологический реализм, а социологический реализм влечет за собой широкий круг реалистских следствий.

### **Социологическое *cogito***

Традиционно считается, что сильнейший в философском отношении аргумент — это тот, что имеет основание в самом себе, самоочевиден и не нуждается в подтверждении эмпирическими наблюдениями. Классический аргумент такого типа, основанный на идее *cogito*, направлен на поиск неопровержимых истин через испытание утверждений посредством «всеразъедающей кислоты сомнения». Тезис «я мыслю» неопровержим, поскольку утверждение «я не мыслю», тем не менее, представляет автора данного утверждения мыслящим.

Известным выводом из идеи *cogito* является существование «я». Однако такой способ аргументации оказывается не самым плодотворным. То «я», существование которого доказано, оказывается двусмысленным, поскольку понимается только как моментальное и несубстанциональное. Рассмотрим, что еще доказывается с помощью идеи *cogito*. Прежде всего, существует время. Сомневаться в этом («время не существует») значит делать утверждение во времени. Сознательное себя мышление занимает, так сказать, саму седловину настоящего, незаметно сливающегося с прошлым и будущим.

Во-вторых, существует мышление. Такое неопровержимо доказанное мышление происходит в языке; оно представляет собой некий тип разговора, когда я говорю что-то самому себе<sup>1</sup>. Идея *cogito* выявляет говорящего и аудиторию. До-

<sup>1</sup> Есть и другие типы мышления, такие как <невербальное> воображение, но об этом здесь не идет речь; именно мышление с помощью словесных суждений — вот что порождает некоторые неопровержимо истинные утверждения.

казательство проводится через отрицание. Мысль о том, что «говорения нет», уже как бы произносится неким говорящим; утверждение о том, что «для данного утверждения нет аудитории», воспринимается некоторой аудиторией. Мышление имеет социальную форму.

Мы еще не доказали существование других людей. Оно также дано в словесном мышлении. Язык существует в словах, несущих значения, и подчиняется грамматике, которая является практически неизбежной, если утверждения делать осмысленными. Я не изобретаю свой собственный язык; мое мышление зависит от форм, пришедших ко мне уже готовыми, откуда-то извне относительно данного момента сознания. Принуждающие ограничения, связанные с использованием языка, наряду с его способностью передавать смыслы, предполагают существование коммуникативных существ вне меня самого. Отрицать, что другие люди существуют, — в этом специфическом смысле — значит отрицать передаваемость и объективность, фактически, саму осмысленность своих же суждений.

Реальность других людей может быть выведена еще из одного аспекта языка, на котором мы мыслим. Слова являются прежде всего универсалиями. Понятия (кроме указательных имен) выходят за пределы единичностей; они позволяют человеку говорить об объекте или качестве как появляющихся вновь в разные моменты времени и в различных контекстах — короче, понятия обобщены. Применим здесь испытание сомнением; тезис «универсалии не существуют» — это суждение, использующее универсалии. Однако общее понятие предполагает и обобщенную точку зрения. Просто фрагментарный, временный осколок сознания не может иметь опыт «дерева» или даже «опять того же дерева»; это должно быть сознание, имеющее как непрерывность, так и общность. Как же может мой конкретный мимолетный опыт привести к возникновению идеи универсалий? Она должна прийти ко мне извне.

Существование универсалий предполагает существование общества. Понятие несет с собой социальную позицию: не просто представление о каком-то другом человеке, но открытую и универсализирующую точку зрения множества других людей. Сколько именно людей предполагается — здесь не дано. Их больше, чем двое; фактически же число людей должно быть явным образом **не уточнено**, поскольку в понятиях предполагается осмысленность вообще для любой и каждой личной позиции. Понятия, проходящие через мой разум, являются чем-то большим, чем мимолетностями, они имеют более высокую значимость и существуют за пределами конкретного момента моего мышления. Общность перспективы является ядром нашей способности мыслить, и эта общность предполагает коллективную, всеприсутствующую социальную точку зрения.

В-третьих, существует пространство. Хотя пространство и не является одним из элементов, изначально данных через социологическое cogito, оно быстро может быть из него выведено. Если есть другие люди, не тождественные друг другу в их конкретности, они должны существовать вне друг друга. Такое

«существование вне» не может быть только во времени, поскольку время — лишь одно измерение, не дающее места для одновременной множественности. Должно быть какое-то другое измерение, в котором существует множество «я»; мы можем назвать это измерение *пространством*<sup>2</sup>.

Теперь у нас есть существование времени-пространства как надежной реальности. Перед нами материальный мир косных объектов повседневного опыта, оказывающих друг другу внешнее сопротивление. Одним из таких объектов, наиболее очевидным среди всех, является собственное тело человека. Множественность «я» существует, причем все они в пространственном отношении находятся вне друг друга. Между мной и ними имеются границы; таким барьером, воспринимаемым изнутри, является мое тело. Вот другой аргумент, ведущий к тому же следствию (изысканная мысль Мен де Бирана): я чувствую сопротивление, оказываемое моей воле; это сопротивление есть пространственно-временное существование, а сталкиваюсь я с ним прежде всего как с присутствием моего тела.

Таким образом, социологическое *cogito* удостоверяет нас в существовании нескольких составляющих реальности: мышления, языка\* других людей, времени и пространства, материальных тел. Это не означает, что иллюзий не существует или что не могут быть сделаны иные ошибки относительно вещей такого рода. Однако зрительные иллюзии и другие ошибки могут быть раскрыты и исправлены обычными способами; конкретные ошибки случаются внутри некоторого каркаса социального языка, времени, пространства, но не ставят под вопрос реальность самого каркаса. Тезис может быть пояснен с помощью метода картезианского сомнения. Сказать «это не реальный человек, а манекен (или компьютер)» — означает тем не менее, что язык существует, причем со своей социальной основой, и т. д. Возможность того, что я сплю или грежу, когда делаю такого рода утверждения, тем не менее, формулируется в предложениях, имеющих те же следствия; грежу я или нет в данный конкретный момент, язык и общество тем не менее существуют<sup>3</sup>.

Кажется, мы уже вышли за пределы строго априорной аргументации. Мои доводы о том, что находится за пределами сомнения, что переживает собственное отрицание, привели к утверждению существования сферы эмпирического опыта. Такой ход представляется неизбежным. Различие между чисто концептуальным мышлением и эмпирическим опытом не является абсолютным, и на самом деле его трудно ухватить. Области эмпирического и концептуального смешиваются особенно сильно, когда утверждается социологический способ

<sup>2</sup> Что не доказывается с помощью данной аргументации, так это наличие у пространства именно трех измерений. Разные количества измерений, о которых строятся догадки в физике, в частности в теории струн, совместимы с развитой здесь до этого момента аргументацией.

<sup>3</sup> А поскольку мышление зависит от смысла понятий, невозможно сформулировать понятие сновидения, если не быть вовлеченным в некий дискурс, отличающий сновидение от опыта бодрствования. Сновидение не могло бы существовать, если бы не существовало не-сновидения.

мышления; например, такое смешение происходит в каждый конкретный момент опыта мышления. Процедура картезианского сомнения — это методологическая игра; мы используем ее ради самой аргументации, предоставляя нашему воображаемому скептическому оппоненту максимально возможные уступки, чтобы показать, что может быть установлено на высшем уровне очевидности. Пирс считал картезианское сомнение невозможным, поскольку фактически человек никогда не сомневается во всем, но лишь фокусирует луч прицельного сомнения на каких-то специфических вопросах. Пирс имел в виду, что картезианский философ уже погружен в поток языка. Я и выводил социологические реалистские следствия именно из такой погруженности.

Давайте теперь выйдем за пределы методологического *cogito*. Нас может вести второй методологический принцип: мы всегда находимся *in medias res* — среди вещей. Мы всегда обнаруживаем себя во времени, пространстве, речи, среди людей. *In medias res* означает, что нашему мышлению всегда предшествует другое мышление, как наше собственное, так и других людей. Где бы мы ни были — это всегда место, из которого пространство простирается к бесконечному горизонту. *In medias res* — первичный опыт, существующий до того, как мы начинаем стремиться к достоверности или точности. История философии и математики полна глубоких затруднений, возникающих при поиске точных границ и внешних пределов. Трудности возникают также с бесконечно малыми и бесконечностью во времени и пространстве, а концептуально — с фундаментальными основаниями, первым принципом и последним аргументом. Неприятности появляются потому, что приведенные выше формулировки также возникают *in medias res*.

*In medias res* может считаться эмпирическим наблюдением. Тем не менее оно имеет высокий уровень общности, поскольку, по-видимому, для него нет исключений. *In medias res* также представляется частью неизбежного концептуального каркаса — той областью, в которой сливаются эмпирическое и концептуальное<sup>4</sup>.

Рассмотрим теперь эмпирическую сторону проведенной мною аргументации в пользу социологического реализма. Откуда же я взял идеи предыдущих абзацев, чтобы выстроить именно такую линию аргументации относительно социологического *cogito*? Очевидно, из предшествующих глав данного труда, из эмпирической и теоретической работы, которая велась в сетях философов и социологов и составила материал книги. Я не прятался в печи подобно Декарту, внезапно и невыразимым образом решив усомниться во всем, а затем вдруг спонтанным образом обнаружив невозможность усомниться в том, что мыслю в социальном языке. Я выстроил свою аргументацию, усвоив доводы интеллектуальных сетей, история которых простирается в прошлое на многие поколения. Было бы искусственным отрицать существование тех исторических систем, причем не только

<sup>4</sup> *In medias res* проходит испытание картезианского сомнения. Отрицать *in medias res* — значит утверждать его пример в самом мысленном акте этого отрицания.



развертывающихся во времени идей, **yo** также систем, включавших тела реальных человеческих существ, которые жили в материальном пространстве. Поскольку я принимаю собственную аргументацию вполне серьезно, я должен согласиться, что я обдумываю некий внутренний разговор, пытаюсь выстроить коалицию интеллектуальных аудиторий, и что эмоциональная энергия, вдохновляющая меня на написание текста, поступает из моего собственного опыта участия в интеллектуальных сетях. Непосредственная реальность моей собственной деятельности предполагает охватывающую реальность,— мир дискурса, общества и телесного существования.

Незачем проводить какие-либо резкие границы, которые отделяли бы только те реальности, что поддерживаются подобным признанием. Я не могу отрицать реальность интеллектуальных сетей, и я не нахожу никакого разумного основания предполагать, что эти сети находились в одиночестве как тончайший слой исторического существования, простирающийся на столетия в прошлое, но без более широкого окружающего социального и материального мира.

Теория социального конструктивизма относительно интеллектуальной жизни далека от того, чтобы быть антиреалистской, и представляет нам целое изобилие реальностей. Социальные сети существуют; также существуют и их материальные основы — церкви и школы, аудитории и покровители, которые кормили и одевали интеллектуалов; кроме того, существуют экономические, политические и геополитические процессы, составляющие внешнюю сферу причинности. Последовательные уровни контекста, в котором существовали умы философов, не разделены между собой какими-то жесткими границами. Нет критерия для произвольной остановки в признании такого рода: «Я согласен, что социальная реальность существует; однако мир материальной природы не существует». Все это одно целое, все принадлежит тому же континууму *in medias res*.

Выводы, к которым мы приходим, следуя по эмпирическому пути *in medias res*, усиливают полученные априорные следствия из социологического *cogito*. При движении в каждом направлении социальный конструктивизм ведет к социологическому реализму.

Фактически никто и не сомневается в реальности мира обыденного опыта. Только лишь в специализированных интеллектуальных сетях поднимался вопрос: «может ли эта банальная реальность быть доказана в соответствии со строгими стандартами аргументации?» Да и сами интеллектуалы, будучи «не на службе», всегда возвращаются к признанию реальности обычного пространственно-временного мира. Социологический реализм показывает, что даже на самом высоком уровне рефлексии в интеллектуальном споре можно поддерживать банальный реализм. Отсюда не следует, что тем самым утверждается существование каждого типа онтологической реальности. Есть несколько видов реализма и антиреализма; давайте теперь посмотрим, что предполагается в социологическом реализме относительно областей, выходящих за пределы обычной повседневности.



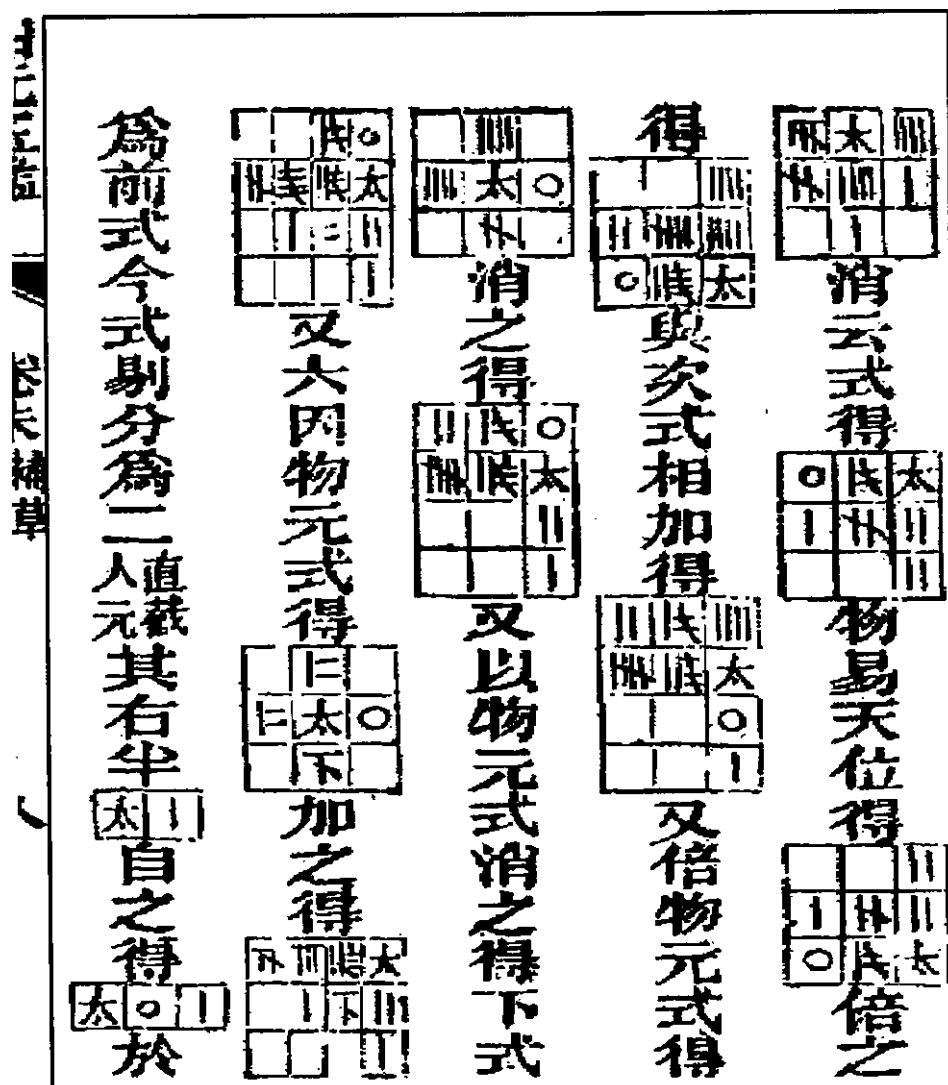


Рис. 9.1.

Для сравнения рассмотрим утверждение, сделанное в китайской математике — алгебре эпохи Сун (рис. Э.1). Трудность заключается не только в том, что мы (если принадлежим западному миру) не знаем отдельных символов, подобно тому как представители западного мира обычно не могут понять уравнения  $4 + 5 = 9$ , если оно записано так:

$$m + \text{жс} = K.$$

Дело в том, что мы не знаем операций, определяющих, как работать с этими знаками. Китайская математика представлялась на счетной доске, разделенной на квадраты (описанные в данном тексте как матрицы  $3 \times 3$  или  $3 \times 4$ , что зависит от того, какая часть доски использовалась). Сунская алгебра, названная «методом небесного элемента», являлась набором процедур для представления выражений, обозначающих константы и неизвестные, возведенные в различные степени путем помещения числовых знаков на конкретные места доски, расположенные вокруг центрального элемента. Например, в общепринятой европейской системе обозначений рамка в середине первого правого столбца может быть записана так:  $xu^2 - 120y - 2xu + 2x^2 + 2x$ . Китайские иероглифы между рамками представляют в словесной форме некое рассуждение (читается сверху вниз и справа налево), объясняющее, как одно алгебраическое выражение может быть преобразовано в другое. Таков словесный способ хранения математических результатов; в живой практике математик использует набор стандартных процедур манипулирования фишками на этой доске — процедур, состоящих в преобразовании одного выражения в другое. Физические операции и символическая структура (а не просто отдельные символы) отличаются от картезианских правил переноса выражений из одной стороны относительно знака равенства ( $=$ ) в другую; сходство есть в общей форме данной практики, позволяющей выводить строки математических выражений одну из другой.

Приверженец платонизма сказал бы, что форма данного утверждения нерелевантна, иными словами, вывод одного математического выражения из другого верен независимо от того, записан ли он в виде словесного рассуждения на латыни, в посткартезианской символизации, в сунской алгебре или еще каким-либо образом. Однако платонизм — это лишь теория; в нем предполагается то, что должно быть доказано, — будто математические истины существуют в некотором особом царстве, никак не соотносящемся с человеческой деятельностью по формулированию математических утверждений. Это можно показать с помощью квазиматематического *cogito*: если я отрицаю, что математическое утверждение должно существовать в форме какого-то конкретного типа дискурса, то в самом высказывании я представляю утверждение в некотором дискурсе. Если я отступаю назад, утверждая, что математика должна быть трансцендентной, поскольку может быть переведена с одного языка на другой, то я основываю мое утверждение на существовании переводов — операций, соединяющих между собой

несколько дискурсов; такой ход не только не позволяет избежать дискурса, но добавляет еще один его вид<sup>5</sup>.

Математика обладает социальной реальностью в том смысле, что она неизбежно является дискурсом в некотором социальном сообществе. Это может показаться каким-то минимальным уровнем реальности. Тем не менее не следует думать, что социальный дискурс не имеет никакого объективного, твердого качества, сильного принуждения того типа, который соответствует понятию «истины». Чтобы показать, почему математический дискурс имеет такое качество, мы должны исследовать отличительные характеристики математических сетей.

Математические сети определенного периода исторически связаны с предшествующими математиками. Дело здесь не только в генеалогической преемственности, типичной для всех творческих интеллектуалов, когда центральная сеть знаменитых творцов одного поколения порождает следующие поколения тех, кто будет делать открытия. Математики особым образом сосредоточены на своей истории, поскольку главный путь математического открытия состоит в превращении в предмет исследования методов, уже использованных на предшествующих уровнях математики (при этом разрабатывается такая символическая система, которая делает явными некоторые ранее молчаливо предполагавшиеся операции), а также в изучении следствий на полученном более высоком уровне абстрактного символизма. В алгебре обобщаются правила арифметики и формулируются методы, которыми могут решаться целые классы арифметических задач. На последующих высших уровнях алгебры! разрабатываются общие правила разрешимости различных типов алгебраических уравнений. Сходные-последовательности имели место в математическом анализе, теории чисел, геометрии и разнообразных смешанных областях.

В ходе развертывания таких последовательностей создаются новые понятия, в которых обобщаются и суммируются целые области предыдущей работы. Общепринятые алгебраические символы для неизвестных  $x, y$  могут означать какое угодно число; на более высоком уровне знак функции  $f(x)$  пригоден для обозначения выражений целиком и какой угодно формы. Еще более высокую абстракцию представляют функции функций; таковыми являются группы, кольца, поля и т. д. Это не означает, что абстрагируемое непременно считается в конечном счете числом, неизвестным или операцией; на более высоком уровне операции обычной арифметики абстрагируются как класс операций, которые могут отбираться и разрабатываться различными способами, что приводит к возникновению

<sup>5</sup> Я не обсуждаю здесь вопрос, всегда ли подобный перевод может быть выполнен фактически; дело лишь в том, что перевод не является чем-то вне дискурса. В социальном опыте перевод — это соединение двух сетей. Аргумент Куайна, состоящий в существовании множественности различных возможных переводов с одного языка на другой, возможно, не вполне применим к математическим переводам по причинам, которые далее будут ясны.

альтернативных арифметик, альтернативных алгебр — короче говоря, к появлению высшей математики.

Математика — самая историчная из дисциплин в том смысле, что ее главной темой является углубление, движение вспять к тому, что считалось само собой разумеющимся в работе предшественников. Не только алгебра предполагает арифметику; также и высшие уровни алгебры, математического анализа и т. д. просто предполагают ранее исследованные более низкие уровни абстракции в соответствующих областях. В каждой точке истории математики символическая система последней отсылает к типам операций, разработанных на более раннем уровне ее развития. Невозможно избежать исторического накопления прошлых результатов, заключенных в значении любого математического выражения. Сама история математики воплощена в таком символизме.

После Декарта машинерия обращения с уравнениями состояла из процедур переноса символов из одной стороны уравнения в другую и перегруппировки членов до тех пор, пока уравнение не примет форму того, что уже следует решать или доказывать. Ключ такого метода — обратимость. Результаты выполнения операций могут быть взяты как начальные точки через приписывание им символов, которыми теперь можно оперировать в данном уравнении. Символические обозначения неизвестных чисел  $x, y$ , удовлетворяющих конкретным уравнениям, рассматриваются, как будто они уже известны; таким же способом и выражения любого иного класса, включая то, что должно быть найдено, представляются как некие позиции в уравнении. Работе данной машинерии не мешает наше незнание какого-то конкретного факта; метод символизации целых классов, включающих прошлые результаты, будущие результаты, возможно даже недостижимые или невозможные результаты, позволяет приводить в движение процедуры преобразования уравнений и приходиться к заключениям о том, как соотносятся между собой члены уравнений.

В некотором смысле такой способ символизации — это реификация, или овеществление. Используемые элементы рассматриваются здесь как вещи, поскольку они символизируются подобно символическому обозначению вещей; символизация придает видимую твердость этому  $x$  или этой функции  $f(x)$ , что является еще одной попыткой относиться к математическим объектам, как будто они являются платоническими реальностями. Однако такая реификация носит лишь временный характер и делается ради осуществления технологии преобразования уравнений. Система символизации принадлежит продолжающейся истории. Символизация отсылает как назад в прошлое, так и вперед в будущее: назад, поскольку самый очевидный референт (обозначаемый объект) символической позиции принадлежит к тому же типу, что уже был обнаружен на более конкретном уровне. Так,  $x$  может быть заменен числом, являющимся решением некоторой арифметической задачи; для  $f(x)$  может быть представлен пример конкретного алгебраического выражения. Поскольку данная система символизации имеет

абстрактный и общий характер, она обращена вперед к охватывающим областям математики: не только ко всем конкретным неизвестным, которые могли бы быть заменены каким-либо символом, но и к внешнему пространству абстрактных возможностей во всем семействе родственных операций. На этом пути при разработке новой системы символизации, что всегда означает появление новых систем практики и процедур оперирования группами символов, обнаруживаются новые области для открытий, новые математические уровни, подлежащие изучению. Таким образом, последовательные порядки символизации обращены не только вспять к той предшествующей работе, на которой они основаны, но также и вперед — к новым типам проблем.

Итак, математика социальна в двух смыслах, второй из которых еще сильнее первого: прежде всего, каждый, кто причастен к математике, даже на уровне понимания уравнения элементарной арифметики, включен в некую форму социального дискурса и некоторую сеть учителей и исследователей, делающих открытия. Символы и процедуры, составляющие математику, рефлексивным образом воплощают историю этой творческой сети на всем протяжении вплоть до самых ранних ее связей; рефлексия над собственными прошлыми операциями — вот само здание высшей математики.

Следует подчеркнуть другой аспект, еще более ярко показывающий, что математика насквозь социальна. Предметом математики являются операции, а не вещи. Математика не является той областью, где исследуется, какие типы вещей существуют в нашем мире либо в каком-то ином мире за пределами этого. Вернемся к нулевому уровню математики — числам. Поскольку некое число может трактоваться как существительное в предложении, поскольку легко полагать число вещью. Однако первоосновой числа является просто счет; он состоит в выполнении жестов, словесных или иных, относительно чего-либо при произнесении последовательности «1, 2, 3...». Ответом на вопрос «сколько?» является число, на котором человек останавливается, когда завершает свое указание жестами на то, что подсчитывает. Числа изначально являются деятельностью (или операцией) перечисления.

В этом отношении числа сходны с другими символами, составляющими человеческий дискурс. Универсальность чисел происходит из их универсального использования, а не из какого-либо характера объектов, для которых они используются. Перечисление — это процесс разделения и указания. Он может быть применен к чему угодно: к материальным объектам, среди которых могут наблюдаться очевидные разделения, но также и к вещам, чьи контуры расплывчаты и изменчивы (к облакам, например), либо же к таким «вещам», которые вообще вещами не являются, но могут быть операциями, абстракциями или воображаемыми предметами. Перечисление — это операция, делающая элементы (единицы) эквивалентными друг другу через их подсчет; они становятся единицами, поскольку к ним относятся как к таковым. Сказанное не означает, что числа иллюзорны. Они реальны как операции, выполняемые человеческими существами,

как деятельность, осуществляемая в каком-то определенном времени и месте. Они также могут быть обобщены и перенесены из одной ситуации в другую, поскольку являются операциями, которые могут применяться вновь и вновь. Общность чисел происходит из того, что они суть операции человеческого дискурса.

Операции математики социальны, начиная от элементарного уровня счета. Дело не просто в том, что мы учимся считать всегда у кого-то другого и что умение считать широко распространено в большинстве обществ. Здесь следует применить принципы социологии мышления. Счет может быть социальной деятельностью в явном виде: я считаю эти вещи, находящиеся перед нами, я предлагай) и вам тоже их посчитать или же согласиться с результатами моего счета, поскольку при выполнении тех же самых процедур вы придете к тому же заключению<sup>6</sup>. Поскольку понятийное мышление интериоризировано из внешнего дискурса и становится осмысленным только благодаря допущению возможности внешней аудитории, мой счет про себя — это также операция в некоторой социальной рамке. Вывод, сделанный ранее, можно в данном случае еще раз повторить: счет ведет к появлению универсалий, поскольку осуществляется в некоторой универсальной позиции — позиции любого человека вообще, который следует данному соглашению, или конвенции, в дискурсе.

То, что было сказано о счете, можно утверждать и о любых более абстрактных формах математики. Арифметика обобщает результаты счета: сложение дает правила сокращения операций, указывая, например, что будет при подсчитывании одной группы вещей, затем другой группы, затем при подсчете их всех сразу и т. д. Элементарная алгебра обобщает результаты решения различных типов арифметических задач. Такова цепочка обобщения и рефлексии от одной формы математики к другой, от операций подсчета к изучению операций над операциями и к дальнейшим замысловатым ступеням абстрактной математики. На каждом уровне в математике исследуются и классифицируются операции. Математики делают операции эквивалентными друг другу, рассматривая их как эквивалентные, подчиняя их какому-то систематическому набору операций более высокого порядка. Мы делаем числа эквивалентными в некоторой системе счета, вводя соглашения об их сложении и вычитании. Для математики смешать яблоки с апельсинами — не проблема; математик придумывает какое-нибудь новое понятие для того, что является в них эквивалентным. Причем вовсе не обязательно, чтобы сам эквивалент был «естественным», так сказать понятием *in rebus*\* (например, «фрукт» для данного случая), напротив, должна быть лишь такая эквивалентность, которая задается операцией, введенной для обращения с этими предметами.

<sup>6</sup> Если фактически мы не приходим к одной и той же сумме, то предполагаем, что кто-то из нас ошибся — неверно выполнил данную операцию; иными словами, мы оба не следовали данному соглашению, или конвенции <о самой операции — порядке ведения счета>.

\* В вещах (лат.).



Если счет состоит в осуществлении ряда жестов, что тем самым конституирует нечто как ряд, то арифметика состоит в выполнении жестов по отношению к числовым операциям, элементарная алгебра — в выполнении жестов по отношению к арифметическим операциям, высшая алгебра — в выполнении жестов по отношению к элементарным алгебраическим операциям, рассматриваемым как эквивалентные.

Эти жесты делаются сообща, причем "Ъ" сообществе математиков. Некто становится членом такого сообщества, усваивая конвенции общения. Социальная структура математики имеет вид пирамиды. В основании находится огромное сообщество всех использующих конвенции счета и арифметики. На каждой ступеньке выше располагаются сообщества все более специализированных и эзотерически мыслящих математиков — сети, в которых коммуникативные операции и конвенции более низкого уровня берутся в качестве предмета абстрагирования и рефлексивного обобщения.

Математические объекты реальны в том же смысле, в каком реально человеческое общение. Речь идет о реальности процессов деятельности реальных человеческих существ, выполняемой во времени и локализованной в пространстве. И это вдвойне мощная, упрямая реальность социального, основанная на широко распространенных соглашениях (конвенциях) дискурса, т. е. на процессах деятельности, выполняемой сообща, что и составляет сообщество как раз из тех людей, кто принимает такие условные (конвенциональные) операции. Можно даже сказать, что здесь имеется втройне мощная реальность, поскольку сеть математиков — это сеть, выросшая вокруг главной деятельности конструирования способов построения метаопераций, предметом которых являются предыдущие операции того же сообщества. †

Устоявшийся в течение долгого времени взгляд на математику как на царство платонистских идеалов ошибочен. Некоторые греческие философы и математики утверждали, что объекты математики должны быть идеальными, поскольку доказываемые в них истины о геометрических фигурах относятся к идеальным окружностям и прямым, а не к несовершенным линиям, начерченным на песке<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Сравнительная социология сетей проливает свет на то, как возникает такая концепция математики. В греческих сетях фракция Платона представляла собой альянс между математиками и философами, творчество которых являлось результатом напряженного противостояния фракциям эмпирицистов, материалистов и скептиков-релятивистов. В последующих платонических и неоплатонических религиях были разработаны поддерживающие друг друга аргументы на основе концепции трансцендентного Бога, иерархии уровней всеобщности и математического платонизма. Позже это сочетание понятий восприняли главные течения христианской, исламской и еврейской философии, а в эпоху секуляризации европейской мысли оно оставалось доступным в качестве традиционной философии математики. В Индии и Китае такого рода математический платонизм не возник, даже в условиях преобладания идеалистической философии в Индии в послепуддийский период. Причиной тому послужил факт (обоснованный в гл. 10) очень малых пересечений математических и философских сетей в Индии и Китае, в противоположность Греции и Западу.

Другие утверждали идеальность математики, используя в качестве объекта критики эмпиризм; числа — это не вещи, наблюдаемые нами в мире, поскольку именно с помощью чисел мы можем вещи перечислять. В обеих линиях аргументации делается одинаковая ошибка (то же относится и к тем, кто полагает, что математика возникает на основе индукции из опыта восприятия вещей): допускается, что реальность должна состоять либо из субстантивных вещей, либо из самостоятельных идей. Однако математические объекты не являются ни теми, ни другими; они суть символы действий — операций математического дискурса. Универсалии и идеалы — это формы деятельности социального дискурса; они столь же реальны, сколь и сам дискурс, иными словами, столь же реальны, сколь реален обыденный соразмерный человеку мир действия. Нет нужды приписывать их какому-то иному миру.

Другая ошибка состоит в том, чтобы считать математику состоящей из тавтологий. Тождественность между элементами на одной и на другой сторонах математического уравнения — не тот же тип тождественности, которая устанавливается при приписывании чему-либо имени; перед нами не пустая тавтология, примером которой может служить объяснение «тяжести» как «стремления к падению». Математическая эквивалентность и словесная тавтология укоренены в различных языковых играх — в разных системах операций. Произвольные тавтологии обыденного языка никуда не ведут, тогда как математическая процедура — это машина по получению открытий. Машинерия математических уравнений действует в различных направлениях, как замечал Фреге в своем различении смысла и отнесенности к предмету (референции). Устанавливающие эквивалентность математические конвенции приводят к обнаружению последовательных классов абстрактных операций, свойства которых могут изучаться. Конвенции произвольны, но математическое открытие состоит в исследовании неких устойчивых структур, или паттернов, обнаруживаемых при принятии разнообразных типов конвенций. Математика — это особая область эмпирических открытий, причем в той мере, в какой «эмпирическое», или «опытное», означает изучение опыта во времени; именно исследовательский опыт математической сети — вот что предполагается в принимаемых этой сетью конвенциях относительно символических обозначений.

Теории о том, что математика должна быть неким трансцендентным царством платонистских объектов или по крайней мере — собранием априорных истин, заключенных в тавтологиях, привлекательны, поскольку помогают объяснить ощущение того, что математика представляет собой нечто достоверное, что ее результаты обладают такой высокой степенью неопровержимости и истинности, какую только люди могут достичь. Эту достоверность можно объяснить особым социальным характером математических сетей. Поскольку содержание математики выстроено в некую цепь во времени — от самых высоких и утонченных абстракций назад к обычным операциям счета, — можно сказать, что все это

здание внутренне скреплено самым тесным образом. Дело не состоит лишь в том, что результаты лениво переходят от одного поколения к другому как некая устоявшаяся традиционная парадигма, которую никто не удосуживается поставить под вопрос. Напротив, данная связность глубока и неизбежна, поскольку темы все более абстрактной математики были основными моделями операций предыдущего периода развития математики. В математике, в ее процедурах использования символических обозначений воплощена ее собственная история, причем в такой степени, которая не обнаруживается ни в какой иной области. Самый наивный пользователь математических средств приходит к тем же результатам, что и любой другой, поскольку каждый, кто учится следовать данным конвенциям, может повторить соответствующую цепь аргументации. Математика достоверна, поскольку она надежно воспроизводима, что означает воспроизводимость в цепи социальных конвенций.

### Объекты науки быстрых открытий

Социальный конструктивизм в социологии науки обычно ассоциируется с антиреалистской позицией относительно предметов, или сущностей, науки (*entities of science*). Давайте посмотрим, до какой степени это оправданно. Деятельность в области естествознания, а может быть, даже и само это название, существовали в интеллектуальных сетях многих частей мира с древних времен. На протяжении большей части истории (как было описано в гл. 10) эти сети подчинялись закону малых чисел, разделяясь на противостоящие позиции в рамках астрономии, медицинской физиологии и даже математики. Предметы науки формировали множественные и конкурирующие реальности для тех сетей, в которых разрабатывались и осмысливались соответствующие сущности. В поколениях европейских ученых между 1500 и 1700 гг. одна из ветвей интеллектуальных сетей претерпела такую реорганизацию, что характер науки изменился: она стала наукой быстрых открытий с конечным достижением высокого уровня согласия. В данной сети внимание сместилось к цепи открытий, продвигающих науку вперед. Споры стали более скоротечными, теперь они редко тянутся более чем одно поколение. Разделение между противостоящими позициями, соответствующее закону малых чисел, было сведено к временным разногласиям на исследовательском фронте, которые постоянно оказывались позади по мере смещения внимания к переднему краю открытий.

То, что здесь представлено,— это уровень социальной реальности данных сетей ученых-естествоиспытателей; такая социальная реальность связана с предметами науки лишь постольку, поскольку они являются теми содержаниями, которые утверждаются, принимаются, оспариваются и транслируются благодаря поддержке сети. Сеть ученых в период революции быстрых открытий была по

большей части ветвью существовавшей издавна философской сети. Постепенно отделяясь от философов, естественнонаучная сеть в своей собственной области становилась двойной сетью: с одной стороны, сетью интеллектуалов — цепочками учителей и учеников; с другой стороны — цепочками исследовательского оборудования, которое модифицировалось с каждым новым поколением.

Носителями генеалогий исследовательской технологии являются сети людей; именно живые люди совершенствуют линзы в телескопах и микроскопах, а затем в лабораторном оборудовании оптики и спектрографии. Оба эти типа сетей как бы паразитируют друг на друге. Быстрая смена модификаций исследовательского оборудования — вот ключ к тому способу быстрых открытий, которому так доверяют ученые-естественники; они чувствуют, что открытия следует делать исходя из определенной ориентации исследования, поскольку благодаря предшествующим поколениям исследовательской технологии явления (феномены) оказались повернуты таким образом, что стали доступными для изучения в интеллектуальной жизни человеческой сети. В самом выгодном положении находится часть научной сети, имеющая непосредственный доступ к предыдущему поколению оборудования, с помощью которого делались успешные открытия; такие люди могут усовершенствовать или модифицировать данное оборудование, продвигая тем самым ранее достигнутый фронт открытий. Это относится и к приросту мелких открытий в рамках успешной парадигмы, что обычно происходит при частных модификациях или расширении применения существующей техники, и к главным новым сериям открытий, появляющимся обычно при скрещении разных линий развития оборудования или при изобретении совершенно новой исследовательской технологии: создание электрической батареи и ее совмещение с оборудованием химических опытов, а потом уже — с астрономическим оборудованием и т. д.<sup>8</sup> Для такого процесса нет видимого предела во времени; комбинаторные перекрестные смещения генеалогий исследовательского оборудования, по-видимому, будут по-прежнему порождать явления для научных открытий до тех пор, пока будут существовать социальные сети, продвигающие развитие этих генеалогий оборудования.

Линии преемственности исследовательского оборудования реальны в том же смысле, в котором реален во времени и пространстве весь мир соразмерных человеку объектов. Перед нами линии преемственности материальных вещей.

<sup>8</sup> Поскольку математика — это также некая генеалогия технических приемов, взлет которой можно считать собственно математической революцией быстрых открытий в период поколений между Тартальей и Декартом, развитие математико-экспериментальных парадигм в науке Нового времени стало еще одним типом гибридизации — скрещивания генеалогий различных техник. Преемственные линии математики разветвлялись и по-разному соединялись между собой, что приводило к появлению богатого экологического набора математических «видов» (в смысле эволюционной биологии — «species»), которые различными путями скрещивались со сходным же образом скрещенными «видами» из генеалогий исследовательского оборудования.

Иногда дается следующая интерпретация: научные эксперименты являются воплощенными теориями, поэтому исследовательское оборудование имеет в первую очередь ментальную реальность. Здесь делается существенное преувеличение. Генеалогия оборудования осуществляется и сохраняется во времени сетью ученых-интеллектуалов, выращивающих и\* скрещивающих между собой элементы своего технологического «урожая», чтобы получить эмпирические результаты, которые могут быть «привиты» к текущей линии интеллектуальной аргументации. Сказанное вовсе не означает, что ученые всегда проводят эксперименты в свете теорий, дающих приемлемые толкования тому, что делается с помощью используемого оборудования. Наладка и модификация оборудования, скрещивание его с другим или изобретение нового оборудования — все это может делаться при самом малом обращении к теоретическим темам, которые затем разворачиваются из уже полученных результатов и представляют ретроспективную теоретическую интерпретацию того, что, собственно, с помощью созданного оборудования делается. Имеют или нет интеллектуалы-естественники ясную и защищаемую теоретическую концепцию для своего оборудования, они вовлекаются в практическую телесную деятельность всегда, когда это оборудование используют. Сеть ученых-естественников действует в самом банальном материальном пространственно-временном мире, а обсуждаемые ими и передаваемые в качестве содержаний своей науки теоретические сущности, или предметы, укоренены в этом соразмерном человеку мире людских тел и исследовательского оборудования.

Чем же тогда является реальность теоретических предметов науки? Будучи невидимыми структурами, или субстанциями, они подвержены всем философским неприятностям, которые всегда возникают, когда кто-то пытается сделать шаг за пределы *in medias res*. В царство совершенной точности и абсолютно надежной субстанциональности. Тем не менее это не делает данные предметы непременно иллюзорными или нереальными. Теоретические конструкты могут обладать твердыми, упрямыми качествами, как и части мира банальной действительности, поскольку они соединены с ней по крайней мере двумя путями. Во-первых, они являются реальным центром внимания и, с течением времени, становятся центром согласия в реальных сетях ученых. Здесь возникает социальный консенсус вполне определенного типа, он ориентирован на некую преемственность открытий относительно упрямой реальности, поскольку, во-вторых, научные предметы также основаны на материальных генеалогиях исследовательского оборудования; хотя научные предметы имеют свою интеллектуальную сторону, у них также есть и неинтеллектуальная сторона — те явления, что возникают из способов поведения самого оборудования.

Оба эти соединения с банальной реальностью соразмерного человеку материального опыта простираются вовне во времени; для обоих можно указать на поколения предшественников, и оба они несут прошлый опыт предыдущих поколений; в них обоих предполагаются исследовательские практики, которые в

будущем вновь будут работать. Для генеалогии оборудования это особенно существенно; исследовательские технологии подвергались как раз таким манипуляциям и изменениям, чтобы они давали воспроизводимые результаты. Устойчивость научных предметов — вот интеллектуальный эквивалент той стабильности, которая создана практикой работы с применением исследовательского оборудования. Такую устойчивость можно рассматривать как стабильность взаимодействия между телами экспериментаторов и оборудованием. Совершенство оборудования и стабилизация теоретического предмета, или сущности (скажем, электрона), зиждется на таком способе изменения генеалогии оборудования, что обращаться с оборудованием становится все легче и легче. Особенно высокий уровень устойчивости достигается тогда, когда стандартизированное оборудование или какой-либо его «отпрыск» выходят за пределы лаборатории; электрические цепи становятся проводкой, которая используется миллионами людей в повседневной жизни<sup>9</sup>; детекторы электромагнитных волн становятся радиоприемниками. Когда это происходит, социальная сеть, осваивающая данный теоретический предмет, придает ему внешне безупречную реальность. Специализированная интеллектуальная сеть, склонная к созданию эзотерики вне повседневного мира, здесь уже перестает оказывать влияние; электричество становится так тесно связанным с само собою разумеющимися реальностями человеческих тел и окружающих соразмерных им вещей, что начинает казаться продолжением повседневной реальности.

И действительно в некотором смысле так оно и есть. Хотя мы редко осознаем этот факт, но электрические выключатели, детекторы радиоволн и прочие приборы являются современным поколением техники, уже прошедшей долгий путь развития; ее начало относится к генеалогиям лабораторного оборудования. Именно эта длинная цепь, простирающаяся как назад, так и вперед во времени, — вот что делает некоторые научные сущности столь устойчивыми; они так тесно и многообразно связаны с повседневной действительностью, что уже трудно отделимы от нее.

Устойчивая реальность, обретенная некоторыми предметами науки, в большей мере происходит из их материальной укорененности в оборудовании, чем из теоретической концептуализации. Электричество стало широко распространенной практической реальностью примерно с 1850 г.<sup>9</sup>, при том что в центре иссле-

<sup>9</sup> Это произошло потому, что появление телеграфа (1837 г.), а затем электромоторов, телефонов, электрического освещения и прочего сделало электричество частью обыденной реальности. Прежде электричество обладало более ограниченной лабораторной реальностью для исследователей, с тех пор как в 1740-х гг. была изобретена лейденская банка и особенно с появления вольтовой электролитической ванны (1799 г.), надежно дававшей постоянный ток. В течение промежуточного периода, до того, как лабораторное оборудование стало широко распространяться в повседневной жизни, появлялось множество популярных интерпретаций реальности электричества (например, учение Месмера, а также религиозные толкования), лишенных того чувства нормальной обыденности, с которым позже стало восприниматься электричество.

довательской сети теоретическая интерпретация электричества менялась несколько раз. Таким же образом концепции Нового времени и современности относительно элементарных составляющих химии и физики по прошествии поколений менялись — от атомов через электронные орбиты к последующим новым и новым упорядочиваниям семейств субатомных частиц и античастиц, наконец, к «струнам»; изучение стандартных учебников через каждые 30 лет дает модель продолжающейся эволюции, и нет никакого разумного основания предполагать, что сегодняшние сущности окажутся когда-то в будущем, приняты как нечто большее, чем грубые приближения<sup>10</sup>. Эта историческая текучесть концептуальных построений науки является как раз тем, чего мы и должны ожидать от конкурентных интеллектуальных сетей. Устойчивость и упрямая реальность «электричества», «бактериальной инфекции» и других знакомых теперь сущностей гарантируются их укорененностью в генеалогиях материальной практики, получившей распространение среди неинтеллектуалов. Высшая реальность, приписываемая концепциям науки быстрых открытий, является результатом того, что двойственные, паразитирующие друг на друге сети этого сообщества—генеалогии <лабораторного> оборудования и люди-интеллектуалы — породили третью ветвь таких генеалогий оборудования, которые нашли свое пристанище вне идейного состязания интеллектуалов, беспрестанно сдвигающих фронт своего поиска. Значение имеет уже не то, как в конкретный момент на эзотерическом интеллектуальном фронтире толкуется «электричество»; данное некритично используемое слово служит маркером для устойчивой и упрямой реальности повседневной жизни, <в которой электричество широко, постоянно и надежно используется>^

Социальная конструкция предметов, или сущностей, науки ведет, по крайней мере, к квазиреализму. Хотя не все научные предметы как интеллектуальные конструкты имеют одинаковые притязания на то, чтобы считаться реальными, некоторые из них настолько тесно переплетены с соразмерной человеку обыденной реальностью, что между ними трудно провести границу. При том что эпи-

<sup>10</sup> Прослеживается некое непрерывное «семейное сходство» между соседними поколениями развития таких понятий, хотя именно то, что составляет данную непрерывность, оказывается не раскрытым ни вообще, ни каким-либо специальным образом. Кун утверждал, что даже в крупных концептуальных сдвигах, называемых им парадигмальными революциями, сохранялась математика [Kuhn, 1961]. Как мы видели в предыдущем разделе, математику следует рассматривать как некую практическую систему приемов для получения открытий относительно формальных интеллектуальных операций; сказанное опять же означает, что при смене поколений сохраняются не сами по себе идеи, но непрерывность еще одной генеалогии исследовательского «оборудования». Математическая непрерывность и обоснованность естественнонаучных предметов (сущностей) — вот еще один случай непрерывности практической пространственно-временной деятельности. Вновь мы видим некий эпистемологический разрыв между надежной, материально существующей, но скрытой практикой, вербальными конструкциями, с одной стороны, и соразмерным человеку воображением, включая сюда овеществленные (реифицированные) существительные и субстанции, приписанные теоретическим естественнонаучным предметам,— с другой.

стемологическое оправдание таких научных предметов более сложно, чем утверждение неопровержимых реальностей непосредственного социального опыта, реальности этих двух типов находятся между собой, по меньшей мере, в близком родстве.

Как возможно то, что математика столь часто оказывается применимой к естественному, нечеловеческому, несимволическому миру? Почему она стала настолько полезной в естествознании? Это будет уже не столь таинственным, как только мы осознаем всю силу того факта, что математика зарождается в социальных сетях, являющихся частью природного мира. Отличительная черта сети занимающихся математикой состоит в том, что они сосредоточивают свое внимание на чистых, свободных от конкретного содержания формах человеческих коммуникативных операций: на жестах обозначения единиц как эквивалентных, друг другу и составлении из них ряда, на операциях более высокого порядка, с помощью которых рефлексивно изучаются сочетания предыдущих операций. Первичные операции — счет и измерение — имеют свое начало в жестах, направленных на обычные соразмерные человеку телесные объекты и процессы деятельности в пространственно-временной реальности. Подобная деятельность имеет такое же качество реальности, как и все остальное на уровне этого банального обыденного мира. Абстрактная математика, рефлексивно возникающая на основе упомянутых операций, остается частью природного мира; фактически это эмпирическое исследование некоторого аспекта данного природного мира, той его части, которая состоит в коммуникативной деятельности математиков по созданию новых форм оперирования своими же предыдущими операциями. Математика возникает *in medias res* и сохраняет гладкую непрерывность перехода от одного уровня собственной абстрактности к другому. Нет жесткой границы между объектами математики и миром естествознания. Применимость в науке математических процедур не должна восприниматься как нечто удивительное.

Высокий уровень согласия относительно объектов естествознания появляется только в сетях быстрых открытий; они же, в свою очередь, составлены из паразитирующих друг на друге генеалогий исследовательского оборудования и аргументативной сети интеллектуалов-естественников. Математизированная наука быстрых открытий добавляет сюда третью сеть — преемственную линию манипулирования формальными символами, представляющими классы коммуникативных операций. Математика не открывает в нас какое-то магическое око, с помощью которого мы видим объекты, трансцендентно существующие за пределами феноменальной поверхности опыта, — невидимые сущности научных теорий. Математика соединена с двумя другими сетями в том же самом феноменальном мире опыта.

С одной стороны, измерения, проводимые с помощью исследовательского оборудования, превращаются в математические реальности, поскольку люди используют последние в качестве маркеров, в том же смысле, в каком элементарная



математическая операция счета представляет собой социальную процедуру указания жестом на единицы опыта (тем самым установленные в качестве эквивалентных друг другу). Как сказал бы Сёрль, в исследовательском оборудовании нет гомункулуса [Searle, 1992]; именно люди-математики — вот кто использует это «оборудование» как расширение их собственной способности делать жесты. Такие жесты одновременно обращены и к нечеловеческому миру, и к социальному сообществу, которое выстроило репертуар надежных методов превращения одного набора символических жестов в некий иной набор.

С другой стороны, генеалогия математических техник соединена с сетью интеллектуалов-естественников, в которой вырабатываются осмысленные предметы и аргументы, составляющие знакомое содержание естествознания. Генеалогии оборудования производят явления в мире опыта; интеллектуалы-естественники превращают эти явления в интерпретации, полезные для ведения аргументации и привлечения сети к дальнейшим темам исследования. «Невидимый» мир сущностей науки происходит от интеллектуалов, а не прямо от оборудования. Математическая техника становится значимой для ученых-естественников, поскольку позволяет им придавать особенно устойчивый характер по крайней мере части их аргументации; но эта часть аргументации представляет собой именно ту устойчивую и упрямую реальность определенных сетей рефлексивных коммуникативных операций, которая ранее и стала для математиков предметом их исследовательской деятельности. Кристаллически жесткая социальная реальность математиков образует, так сказать, хребет аргументации научных коалиций, которую они ведут в своих социальных переговорах.

Математика — это мост: ее общность с сетью естествознания состоит в том, что она также имеет характер социального бытия; ее общность с генеалогиями оборудования заключается в том, что она также является преемственной линией развития техник. Поскольку линия математической техники — это линия преемственности открытий, касающихся процессов пространственно-временной реальности (т. е. математических операций), она прекрасно совмещается с порождаемыми при помощи оборудования феноменами — такими многомерными процессами, формы которых не могут быть интерпретированы на низких уровнях абстракции и рефлексии, характерных для обычной грамматики типа «существительное-прилагательное-глагол» или для обыкновенной арифметики. (Вот почему изучение высшей алгебры — кватернионов, векторов, матриц — было столь плодотворным для развития современной физики.) Здесь мы вновь обнаруживаем социальную реальность математики, которая соединяется без каких-либо видимых швов с нечеловеческой природной действительностью феноменов, порождаемых с помощью оборудования.

Главной социальной сетью в науке остается сеть людей-интеллектуалов. Наука, чтобы быть успешной, в конечном счете излагается с помощью слов и образов. Чисто математический замысел, такой как теория струн, не обретает

полную, социально принятую «реальность», пока не появится словесная интерпретация его основных моментов теории, переводящая их в знакомые, обозначаемые существительными «предметы» или «сущности», считающиеся высшей реальностью в обыденном языке. Однако здесь мы должны отметить, что математика также укоренена в словах<sup>11</sup>. Сказанное напоминает о том, что «математика» является двумя сетями в одной сети — генеалогией техник и человеческой сетью, причем последняя, с одной стороны, включает умение работать с данными техниками, а с другой стороны, вовлечена в обычный интеллектуальный контекст разработки аргументов и контраргументов. Вербальный дискурс — это самая широкая рамка, основной дом интеллектуальной жизни. Если математика действительно является важным мостом между человеческими и нечеловеческими сетями, составляющими <естественные> науки, то это происходит потому, что сами математики суть гибриды, имеющие все человеческие черты, начиная от словесного дискурса и кончая своими собственными специальными формами освобожденной от содержания рефлексивности.

Математика одновременно эмпирична и концептуальна. Она охватывает опытные наблюдения во времени и пространстве, причем данный опыт всегда конкретен и ситуационно локализован. При этом математика имеет дело с универсальным и общим, с теми моделями, которые действительно неопровержимым образом обнаруживаются среди универсальных понятий, поскольку темой математики является чистая общность человеческих коммуникативных операций. Таковы действия, устанавливающие эквивалентность между вещами и надстраивающие их друг над другом. Данная тема универсальна, поскольку включает операции полагания вещей как универсалий. Одновременно эта тема является эмпирической, она возникает в опыте и применяется к опыту, поскольку заниматься математикой — значит совершать деятельность во времени и в некоторой социальной сети. Универсальные черты математики обнаруживаются эмпирически через труд математиков, изучающих различные системы операций. Тема математики — это система коммуникативных соглашений (конвенций) между математиками. То, что они открывают в данной сфере, является объективной, упрямой реальностью. Если мы говорим, что такая реальность социально конструируется, то подразумеваем эмпирическое изучение устойчивых и упрямых качеств социальной конструкции. Математическая реальность столь реальна именно потому, что она целиком социально сконструирована.

<sup>11</sup> С одной стороны, каждая математическая статья начинается со словесно выраженного заглавия и углубляется в словесные объяснения, пусть эзотерические, неких проблем до того, как погружается в свою символизацию и соответствующее преобразование формул; с другой стороны, успешная математика становится частью словесного дискурса, посредством которого математики обобщают свои прошлые достижения и указывают на будущие темы. Данные, иллюстрирующие этот момент на материале математических журналов, приведены в работе: [Collins, 1984].

### Почему интеллектуальные сети должны подрывать сами себя?

В социально-конструктивистской теории интеллектуального мира утверждаются несколько неизбежных типов реальности: другие люди и общение между ними, пространственно-временной мир, соразмерные человеку материальные вещи, среди которых находятся и наши собственные тела. В математике делаются открытия относительно упрямых реальностей интеллектуальных операций — вложенных цепочек жестов, с помощью которых мы обозначаем отношения эквивалентности и преобразуем одни утверждения в другие. Генеалогии научно-исследовательского оборудования стали частью неизбежной обыденной реальности. Эффективность этого оборудования в производстве и воспроизводстве специальных феноменов в обычном пространстве-времени — явлений, интерпретируемых сетью ученых-интеллектуалов, — весьма тесно, если не прямо, связывает сущности, лишенные непосредственной наглядности, с самой обыденной реальностью.

Каким же образом все-таки возникает далеко идущее сомнение относительно столь многих из этих реальностей? Отчасти это просто продолжение главной динамики творчества — закона малых чисел. Интеллектуалы, так сказать, расцветают на разногласиях, разделяя пространство внимания на несколько фракций (от трех до шести), выискивая возможные направления творчества через отрицание ключевых принципов своих соперников, собираясь посредством перегруппировок в различные альянсы или расходясь из-за разногласий по мере усиления или ослабления той или иной фракции. Конфликт относительно места в пространстве внимания — таков фундаментальный факт жизни интеллектуалов. Отсюда следует, что интеллектуалы производят множество конкурирующих между собой взглядов на реальность. И это несогласие будет продолжаться в будущем до тех пор, пока будут существовать интеллектуальные сети.

В интеллектуальном мире несогласие относительно фундаментальных реальностей было нормальным явлением с тех самых пор, когда в древние времена появились специализированные сети; только лишь на протяжении последней дюжины поколений европейских сетей Нового времени и современности появилась социальная структура, приводящая к интеллектуальному согласию относительно некоторых тем. Данная сеть интеллектуалов раскололась на несколько ветвей: во-первых, философы и интеллектуалы «общего назначения», динамика интеллектуальной жизни которых продолжала определяться законом малых чисел; во-вторых, ученые, продвигающие науку быстрых открытий, которая выросла из искусства ускользания от закона малых чисел; в-третьих, математики, нашедшие свою нишу в кумулятивном исследовании, содержащем внутренние переплетения, посредством которого вырабатывается некое ядро виртуальной достоверности в данной преэмиссионной линии познания. Наряду с этим, в проме-

жутке между наукой быстрых открытий и философией находятся социальные науки и гуманитарные дисциплины; они напоминают естественные науки своей направленностью на эмпирическое (включая сюда и историческое) исследование, но их социальная структура сохраняет общность с философией в том, что ведет к разделению на интеллектуальные фракции\*согласно закону малых чисел.

По мере дальнейшего ветвления интеллектуальных сетей, особенно в связи с ускоренным расширением академических популяций начиная с 1900 г., в новую фазу вступила и критика реальности тех объектов, которые изучаются в рамках конкретных областей познания. В некоторых областях в качестве предметов исследования берутся другие сферы познания. Такого рода перекрытия дисциплин являются нормальным источником расширения познания. Со времени академической революции 1800-х гг. философское творчество во многом побуждалось борьбой, связанной с проведением новых дисциплинарных границ. Появление истории науки, истории познания, литературной теории текстов, наряду с множеством других реализованных и возможных сочетаний, повышает рефлексивность интеллектуального сообщества как целого. Поиск проблем, энергетически богатых точек сосредоточения внимания и противоборства, являющийся самой жизнью интеллектуальных сетей, обернулся предъявлением различными специализированными областями собственных внутренних критериев истинности к альтернативным взглядам других областей.

Теперь многое в интеллектуальной деятельности происходит из междисциплинарных столкновений, но данное социологическое наблюдение еще не является эпистемологическим суждением относительно реальности объектов, изучаемых соответствующими конкретными дисциплинами. Анализ — не то же самое, что критика. Сама по себе рефлексивность — не обязательно подрыв собственных оснований. Сказать «я лгу» — парадоксально, но сказать «я говорю истину» — нет. Почему же тогда столь легко предполагается, что социологическая рефлексия подрывает истинность всего того, на чем сосредоточивается социально производимое познание?

Широко распространенное допущение состоит в том, что истина детерминруется реальностью; суждение истинно, поскольку отвечает критериям истинности, а не по какой-либо иной причине. С данной точки зрения, если истина социально детерминирована, то она не может быть детерминирована самой истиной. Это все равно что сказать: правильно видит вещи только тот, кто видит без помощи глазных яблок, поскольку познание должно, дескать, происходить без участия какого бы то ни было человеческого познавательного аппарата.

Истина характеризует утверждения. Реальность представляет собой то, что делает утверждения истинными, но сама реальность ни истинна, ни ложна; она просто есть. Утверждения неизбежным образом являются человеческими; истина, когда она есть,— это неизбежно некое явление человеческого мира. Интересующие нас здесь абстрактные истины, обнаруживаемые в утверждениях интел-

лектуалов, возникают в специализированном дискурсе социальных сетей. Сама концепция истины и критерии распознавания последней возникают в человеческих сообществах; они менялись, подвергались абстрагированию и уточнению на протяжении многих поколений участников интеллектуальных сетей. Это просто исторический факт. То, что концепции истины являются человеческими и историческими, вовсе не отдаляет автоматически истинные утверждения от реальности.

Истины не возникают в изолированных мозгах или бестелесных умах. Главный тезис, или послание, этой книги состоит в том, что разум не является субстанцией или сущностью; интересующее нас здесь вербальное мышление — это разговоры, как внешние, так и внутренние. Мысль всегда включена в некий поток словесных жестов от одного человеческого тела к другому, между взаимно сфокусированными нервными системами, вибрирующими в общих ритмах внимания. Соответствующие символы представляют общие и абстрактные точки зрения, поскольку являются сообщаемыми обозначениями, процессами деятельности по принятию позиции всех членов сети. Мыслительные аргументы насыщены эмоциональной энергией, возникающей благодаря ритуальной плотности взаимодействий в ядре интеллектуальных сетей, где внимание фокусируется на разногласиях и где составляются альянсы. Индивидуальный мыслитель, запертый в своей частной жизни, мыслит что-либо значимое для данной сети, лишь поскольку его (или ее) внутренний разговор является частью более крупного разговора и представляет некий вклад, связанный с соответствующими проблемами. Если чей-то мозг вдруг словно вспыхивает и начинает светиться от утверждений, являющихся истинными, то вспышки эти случаются только потому, что мозг пульсирует в связи с прошлым и ожидаемым будущим некой социальной сети. Истина возникает в социальных сетях; она и не могла возникнуть где-либо еще.

Социальная конструкция науки не подрывает естественнонаучные истины. Интеллектуальные сети — это часть пространственно-временного физического мира; сказать, что социальные сети производят науку, — значит сказать лишь то, что мир природы дает возможность возникнуть познанию относительно мира природы. В социальной сети математиков исследуются чистые свойства человеческого общения; человеческое общение представляет собой часть мира природы; опять же некая часть реальности исследует и открывает что-то относительно себя самой. Социология и другие социальные и гуманитарные дисциплины, при всех тех уровнях рефлексии, которые использовались при построении их объектов, тем не менее изучают нечто реальное именно потому, что объекты их социальные.

Социальная рефлексивность противоречит нашим допущениям, лишь когда мы концептуализируем Истину как существующую вне людей либо как отношение между лишенным телесности бескачественным наблюдающим Разумом и жестко отделенной от него Реальностью. Мы сделали познание эквивалентным Богу трансцендентной религии. Дюркгейм помещает это в следующую перспективу: высший сакральный объект, символически обозначенный как Бог, есть об-

щество. Для интеллектуалов общество, значимое для них более всего, дающее им творческую энергию, являющееся источником и ареной развертывания их идей,— это их собственная социальная сеть. Понятие трансцендентной Истины выражает ощущение автономии внутренних процессов деятельности интеллектуальной сети<sup>12</sup>.

Вторжение социологической рефлексии воспринимается как оскорбление по отношению к сакральному объекту истины. Это оскорбление чувствуется острее всего членами конкретных интеллектуальных сообществ, которые сами работают на не очень высоком рефлексивном уровне. По мере отделения от философии различных дисциплин и их дифференциации философия стала заниматься такой областью, как открытие глубоких затруднений и продвижение их по <уровням> последовательно возрастающей абстракции и рефлексии; областью естественных наук стало изучение эмпирических предметов с помощью концепций умеренного уровня абстракции. Поскольку уровень абстракции этих наук остается в основном постоянным, ученые-естественники не озабочены проблемами рефлексии, в особенности глубокими затруднениями высоких степеней самосознания, достигнутыми в философии с 1900 г. Со времени Шелера, Лукача и Манхейма в 1920-х гг. и через влияние философии Витгенштейна и этнометодологии на социологию науки в 1970-1980-х гг. специалисты по социологии познания являлись своего рода гибридами, вышедшими из философских сетей и сохранявшими с последними общность <высокой> рефлексивности<sup>13</sup>. Эта рефлексивность сталкивается с относительно более конкретными концепциями ученых-естественников. Многие из таких ученых, особенно при представлении своих находок «мирским» (непрофессиональным) аудиториям (включающим политиков и про-

<sup>12</sup> В одной версии социологии познания или социологии науки делается попытка свести знание, получаемое интеллектуалами, к идеологическим требованиям внешних по отношению к сети групп, например, попытка считать это знание отражением классовых интересов, имеющихся в окружающем обществе. Действительно, иногда знание строится таким образом. Но «мирская» аудитория не является главным источником социального конструирования специфически интеллектуального знания. Идеи обыденного социального дискурса принадлежат более низкому уровню абстракции, чем идеи, произведенные интеллектуалами; творчество интеллектуальных сетей происходит от порождения тем и проблем, возникающих отнюдь не в обыденном мире, но в первую очередь под воздействием динамики борьбы за внимание во внутреннем социальном пространстве интеллектуалов. Экстерналистская социология познания начинается с концепции идеологии и тем самым со склонности рассматривать социологию как объясняющую источник ложных убеждений. Как только в социологии началось исследование внутренних социальных сообществ интеллектуалов, ее предметом стало социальное конструирование верных убеждений. Остается подозрение, что социология означает сведение обоснованных и считающихся истинными убеждений к ложным, хотя это и прямо противоречит тому, что утверждается: социальное конструирование верных убеждений относится именно к верным убеждениям.

<sup>13</sup> «Сильная программа» Блура представляет собой программу витгенштейнианского философа [Bloog, 1978]; локальный социальный конструктивизм лабораторных исследований (например, [Latour and Woolgar, 1983]) произошел из сети, связавшей феноменологов с этнометодологами через Шюца и Гарфинкеля. Ранняя социология познания Маркса и Энгельса возникла в гегельянском кружке 1840-х гг.; социология познания Дюркгейма происходила из его личной конфронтации с неокантианством и эмпирицистским психологизмом его непосредственных предшественников.

мысленников, финансирующих их исследования), говорят о своих теоретических объектах, как будто бы они были природными, или естественными, объектами того же уровня, что и банальные реальности повседневной жизни. Изопращенные в своем деле и прагматически приспособленные к своим собственным " исследовательским сообществам ученые при общении с посторонними часто встают на позиции наивного реализма, доходя при этом до овеществления сложно опосредованных абстракций.

Некоторая горячность данного спора вызывается смущением прежде всего со стороны престижного крыла современных интеллектуалов — ученых-естественников. Специалисты по социологии науки раскрыли и отбросили те идеализации, с помощью которых ученые традиционно представляли свои результаты, скрывая действительные поиски и переговоры друг с другом, как будто бы они производят научные истины, вообще не тронутые человеческими руками. Отсюда отнюдь не следует с необходимостью, что «грязная» работа естествознания и ее обычные процессы конструктивной деятельности подрывают истину науки. По другую сторону этого конфликта многие социологи производили исследования иных дисциплин с тем же разоблачительным настроением, что опять же в социологическом плане неудивительно, поскольку социальная энергия интеллектуальной жизни происходит из раскрытия линий разногласий. Повторим выводы, к которым пришли: сама по себе социальная конструкция не подрывает непременно истину, поскольку нет другого пути возникновения истинных суждений, кроме как через процессы деятельности социальных сетей. А так как сам социальный конструктивизм является формой реализма, он также вполне может составить союз с реализмом в естествознании и математике.

Сказанное пока не затрагивает область интеллектуального мира, в которой социологический реализм, возможно, не дает нам особенно далеко продвинуться. Закон малых чисел продолжает определять устойчивую структуру (паттерн) творчества в философии, социологии и других гуманитарных и социальных исследовательских дисциплинах. Значит ли это, что в данных областях нет единственной реальности, нет истины?

Одним из способов уйти от такого вывода является возможность того, что множественные реальности и конкурирующие истины окажутся взаимодополнительными — комплементарными. Мы можем надеяться, что здесь имеет место ситуация множества слепцов, ощупывающих разные части одного и того же слона; поскольку такой образ слишком статичен, точнее будет сказать так: мы можем надеяться на то, что данные конкурирующие фракции философов или социологов следуют множеством троп, продвигаясь в одной и той же чаще. Но возможно, что и это не верно; вполне может оказаться, что так никогда и не будет составлена объединенная карта, поскольку тропы могут никогда не пересечься.

В социальном процессе интеллектуальной жизни предполагается, что в будущем произойдет еще большее расхождение, а не схождение путей. Новые темы

строятся путем совмещения предыдущих цепочек интеллектуальной работы. Темы исследования и теоретические перспективы предыдущего поколения всегда могут быть соединены для порождения новых исследований<sup>14</sup>. Пересечение дисциплинарных границ еще больше расширяет возможности. Рефлексивные методы трактовки некоторой темы с точки зрения ее истории, феминистской критики, социального производства, текстовой риторики и с других позиций приводят к дальнейшим разветвлениям с перестановками и новыми сочетаниями элементов. Возможно создание еще большего числа тематических областей по мере того, как высшие уровни абстракции и рефлексии, воспринятые из долгой последовательности существования философии, позволят заново исследовать более ранние проблемы на постепенно возрастающих уровнях последовательности абстракции и рефлексии. Бесконечное разветвление интеллектуальных сочетаний не происходит механически и не исключает возможности появления таких работ, которые будут восприняты как потрясение и источник подлинного прозрения. Это большой дар — быть способным формировать новые гештальты, сводящие вместе разные ингредиенты. Как и повсюду, разделяющий пространство внимания закон малых чисел мотивирует творчество, иногда направленное на создание совершенно новых позиций через отрицание ключевых посылок противостоящих точек зрения.

В практической реальности нет опасности того, что в будущем интеллектуалы исчерпают темы для творчества. Неважно, до какой степени в дальнейшем расширится высшее образование с поднимающейся волной инфляции дипломов, неважно, скольким профессорам нужно будет писать статьи или книги для академического продвижения,— всегда найдутся темы, о которых можно писать. Для роста перевернутой пирамиды публикаций, выстраивающейся на основе предыдущих публикаций, нет внутреннего предела.

Означает ли веер расходящихся сочетаний интеллектуальной продукции, что гуманитарные и социальные науки будут в дальнейшем бесконечно разделяться на множественные реальности? В социальных процессах заложено, что интеллектуальная атомизация не может заходить слишком далеко. В каждом конкретном интеллектуальном сообществе закон малых чисел ограничивает количество позиций, которые могут пользоваться широким вниманием. Это по-прежнему могло бы оставить нас с полудюжиной, так сказать, герметически закупоренных позиций в каждой специальности. Но границы не будут резкими, особенно потому, что столь многие публикации составлены из сочетания ингредиентов, взятых из нескольких прошлых линий творческой работы. Чем большее число интеллектуалов находится под давлением — принуждением писать оригинальную работу,— тем большим будет побуждение к пересечению границ в поиске новых сочетаний.

<sup>14</sup> В одной подборке рукописей для журнального обозрения я прочитал о пересечениях между концепциями Макса Вебера и Достоевского, а также между учениями Дюркгейма и Шопенгауэра. Очевидно, что появятся и дальнейшие перекрестные сочетания идей самых разных авторов. Причем каждое поколение пишущих делает возможными новые комбинации в последующих поколениях.



Чувство общей реальности выковывается там, где лоскутки интеллектуальной продукции сшиваются вместе кусочек за кусочком в полотно со множеством узоров-паттернов. Это не приводит к появлению «объективной реальности», относительно которой все интеллектуалы некой фракции разделяли бы единственный взгляд на мир или полагали бы мировую субстанцию одного и того же типа, характеристики которой ими всеми изучались бы. Основанная на сочетаниях (комбинаторная) конструкция интеллектуальных тем, если не преобразуется другими социальными чертами интеллектуального мира, не производит ни какой-либо главной концепции, ни ограничивающего каркаса относительно того, что исследователи считают предметом своего изучения. При всем этом, такая конструкция ведет не к бесконечно дробящимся индивидуальным реальностям, но к некой децентрированной сети перекрывающихся реальностей.

В философии, поскольку ее главной территорией остается скорее концептуальная сфера, чем историческая или эмпирическая, конструкция множественных реальностей кажется особенно обреченной на разделенность. Философия рассматривает как сферу своего исследования раскрытие глубоких затруднений — самораспространяющихся проблемных областей. Такие глубокие концептуальные затруднения являются скрытыми сокровищами первоклассного философского творчества, открытие которых приносит славу тем, кто вынес их на свет. Возвращать и культивировать глубокие затруднения — значит добиваться несогласия. А это значит сохранять действенность закона малых чисел, переносящего таким образом фокус внимания на аргументацию, сопряженную с особенно острой борьбой, что и сообщает энергию дальнейшему концептуальному продвижению.

При этом даже в самой сердцевине философии есть некая общая для философов реальность. В самом понятии глубокого затруднения совмещается некий элемент реализма с неизбежным расколом реальностей, следующим из этого затруднения. Глубокие затруднения раскрываются философской сетью, а не просто измышляются; они устойчивы, упрямы и неподатливы; они направляют и формируют траекторию движения философской сети при смене поколений. Подобным же образом последовательность абстракции и рефлексии, в социальном отношении подрывающая себя на высоких уровнях саморефлексии, также является упрямой реальностью — некой принуждающей связью, формирующей долговременную траекторию данной сети. Абстракция и рефлексия, которые составляют область, исследуемую данной сетью с ее самым острым ^самосознанием и наиболее выраженной внутренней обращенностью среди всех остальных сетей, являются реальными, поскольку они суть деятельные процессы, возникающие благодаря историческому существованию самой социальной сети. Даже философия, эта архетипически конфликтная дисциплина, подчиняющаяся закону малых чисел, область с творчеством, расцветающим благодаря самораспространяющимся затруднениям, делает некие открытия относительно самой по себе реальности.

Приложение 1  
*III*

**КОНЦЕНТРАЦИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА  
СРЕДИ СОВРЕМЕННОКОВ**

Типичная для всех мировых сетей модель состоит в том, что философы с близкими уровнями творческой значительности группируются в одних и тех же поколениях. Для Китая главные исключения таковы:

| <i>Первостепенные</i> | <i>Год</i>      | <i>Второстепенные</i> |
|-----------------------|-----------------|-----------------------|
| Конфуций              | 480 г. до н. э. |                       |
|                       | 450             | Цзэн-цзы              |
| Мо-цзы                | 420             |                       |
|                       | 380             | Ян Чжу                |
|                       | 80 г. н. э.     | Ван Чун               |
|                       | 950             | Чэнь Туань            |
|                       | 1480            | Чэнь Сяньчжан         |
| Ван Янмин             | 1520            | Ло Циньшунь           |

Не считаются аномалиями-те случаи, которые возникают только из-за условного проведения границ ранжирования или границ между поколениями.

Наиболее важными одиночками являются два самых ранних выдающихся философа в данной схеме — Конфуций и Мо-цзы, а также последний — Ван Янмин. Это действительно выдающиеся фигуры, особенно первые два, чьи имена господствовали в китайской мысли в одном случае в течение нескольких тысяч лет, а в другом — несколько столетий. Но здесь мы можем оказаться жертвами ретроспективной иллюзии. Как я утверждал в гл. 4, у обоих этих мыслителей философская работа имела, скорее, зачаточный характер; именно в последующих линиях преемственности постепенно были возведены их величественные репутации. Конфуций и Мо-цзы более значимы как основатели организаций и символические главы направлений\*, чем творческие интеллектуалы. Так, в следующем поколении после Конфуция самым заметным именем обладает Цзэн-цзы (ранжированный по значимости на границе между второстепенными и третьестепенными философами), которого просто лучше всего помнить среди лидеров семи-восьми организационных линий преемственности, вышедших из этой точки.

\* Figure-heads (англ.) — дословно: фигуры, украшающие нос корабля.

Конфуций, Цзэн-цзы, а также третьестепенные фигуры этого времени должны рассматриваться как некое движение, ни одна личная репутация в котором не выжила бы без других.

Мо-цзы, отделившийся от одной из этих конфуцианских школ в следующем поколении, выстраивал свою интеллектуальную позицию в противостоянии конфуцианскому «истеблишменту». Значимость Мо-цзы структурно сходна со случаем Конфуция, особенно потому, что и там и там остается неясным, какая часть их учений — и соответствующих канонических текстов — принадлежит самим основателям, а какая выполнена их последователями. Есть основание считать, что многое в философских уточнениях последней части трактата *«Мо-цзы»* было сделано главным учеником Мо-цзы — Цинь Гули (№ 28 на рис. 4.1). Это проливает свет на ситуацию Ян Чжу, появляющегося в этом поколении как изолированная второстепенная фигура. Однако Ян Чжу поднимал в свое время волны возмущения своим учением о том, что Путь Неба состоит скорее в удовлетворении жизненных потребностей индивида, чем в подчинении общественным обязанностям. Более того, Ян Чжу структурно заперт в своем антагонизме с конфуцианцами, а особенно — монетами, поскольку известен своими дебатами с Цинь Гули. Принимая во внимание вероятность того, что «индивидуалистическое» или «основанное на сельскохозяйственном самообеспечении» учения отделились от моистской линии преемственности примерно в то же самое время (например, Сю Син в следующем поколении после Цинь Гули), можно обнаружить, что здесь имеется еще один случай, когда творческие альтернативы формулируются в противостоянии друг другу.

Оставшиеся главные случаи горизонтальной изоляции включают одну первостепенную фигуру и несколько второстепенных. Первостепенным философом является Ван Янмин, придавший жизнь мертвому ортодоксальному учению периода династии Мин. Но даже при отсутствии у него соперника столь же высокого статуса, Янмин принадлежит к группе (cluster) представителей более молодых и более зрелых поколений (т. е. 1465-1500 гг. и 1500-1535 гг.), куда включаются несколько второстепенных фигур как из господствовавших неоконфуцианцев традиции Чэн — Чжу, так и из оппозиции им и к тем, кто вышел из собственной школы Вана. Здесь есть по меньшей мере частичная значимость в противовес его выдающейся значимости. Таким образом, остаются две второстепенные фигуры. Чэнь Туань был пограничной третьестепенной фигурой, даосским космологом, жившим около 950 г. н. э. — времени, когда помимо деятельности третьестепенных фигур чаньских линий преемственности особенно ничего не происходило. Чэнь Туань не является вертикально изолированным мыслителем, поскольку ведет к тому, что в конечном счете четырьмя поколениями позже становится неоконфуцианской космологической школой.

Самой изолированной фигурой во всей китайской схеме [личных связей между философами] является Ван Чун — единственное сколько-нибудь значитель-

ное имя на протяжении четырех поколений позднего периода Хань (т. е. всего периода с 35 по 165 г. н. э.). Ван Чун является также одной из самых необычных фигур в интеллектуальном плане — откровенным рационалистом и противником предрассудков. В темах своих рассуждений он продолжает критическую традицию школы «древних писем», возникшей в противовес оккультизму, приверженности ложным древностям и прямым подлогам, характерным для так называемой школы «новых писем». Это была, так сказать, битва внутри конфуцианства между движением оккультистского синтеза, которому около 130 г. до н. э. придал значительность Дун Чжуншу, и движением критически настроенных ученых-текстологов, обретших значимость около 1 г. н. э. благодаря Лю Синю [Fung, 1952-1953, vol. 2, p. 133-167]. Однако у Ван Чуна нет значительного соперника среди современников в стане оккультистов. Здесь мы, по-видимому, сталкиваемся с исключением по отношению к устойчивой структуре, или паттерну, творчества среди соперников.

Среди греков видимыми исключениями являются следующие:

| <i>Первостепенные</i> | <i>Год</i>      | <i>Второстепенные</i> |
|-----------------------|-----------------|-----------------------|
| Карнеад               | 180 г. до н. э. |                       |
|                       | 120 г. н. э.    | , Кальвен Тавр        |
|                       | 220             | Ориген                |
| Плотин                | 250             | Мани                  |
| Порфирий              | 280             |                       |
| Прокл                 | 450             |                       |

Опять же я не принимаю здесь во внимание аномалии, основанные лишь на малых различиях в ранжировании и временном соотношении. Пифагор и Платон, хотя и не имеют в своем зрелом возрасте современников, по-настоящему сравнимых с ними по статусу, тем не менее окружены изрядным количеством соперников. Платон — это не только самый значительный греческий мыслитель, но он также жил в поколении, наиболее богатом в смысле появления новых направлений развития, и противостоял шести философам, которые на рис. 3.4 фигурируют как второстепенные. Аркесилай и Хрисипп были современниками и спорили друг с другом; Карнеад — великий скептик Академии — следует по пятам Хрисиппа. Что здесь имеется, так это последовательность, или сукцессия, перекрывающихся поколений в школах стоиков и академиков, пикирующих на протяжении примерно тридцати лет. Карнеад признает это в таких словах: «Если бы не было Хрисиппа, то не было бы и меня» [Tarrant, 1985, p. 127].

Плотину, как может показаться, не соответствует гностик Мани — второстепенная фигура для философии, и у Порфирия в следующем поколении нет значительных соперников. Однако параллель становится более близкой, если мы осознали, что Мани был основателем манихейской ереси, которой предстояло привлечь большое философское внимание в христианстве, тогда как Плотин основал

религиозную версию платонизма, под философским знаменем которой язычники затем объединились в своей борьбе против христианства. Более того, времена жизни Оригена, Плотина и Порфирия перекрываются, сами взлеты этих мыслителей стали возможны благодаря почве, подготовленной их старшими современниками, а Порфирий впервые в неоплатонической традиции превращает антихристианский мотив в открытую полемику. Тесный личный контакт между этими основателями соперничавших позиций подтверждает их обоюдную ориентацию на общее разделение <тогдашнего интеллектуального> поля. Августин, живший на западе, является современником восточных отцов церкви — Григория Нисского и Григория Назианзина, хотя работа Августина в области философии не имела того соперничества, которое происходило в области богословия. Прокл по-прежнему ускользает из данного структурного обобщения: это выдающаяся фигура без значительных соперников или современников. Хотя он и связан со всеми значительными цепочками прилегающих поколений, последние включают лишь третьестепенные с точки зрения долговременной значимости фигуры.

Стоит провести краткое сравнение списков философов, горизонтально изолированных от современного им творчества, со списками первостепенных или второстепенных философов, которые вертикально изолированы от значительных цепочек типа «учитель — ученик»:

**Китай:**

Шэнь Бухай  
Шан Ян  
Автор книги «Дао дэ цзин»  
Ван Чун

**Греция:**

Мелисс  
Лукреций  
Нумений из Апамен  
Мани  
Псевдо-Дионисий

Автор «Дао дэ цзин», возможно, не входит в данный список. Этот человек, вероятно, принадлежал сети последователей Чжуан-цзы и последователей Гунсунь Луна и жил, скорее всего, при дворе царства Вэй; однако я не буду на этом настаивать. Учтем, что анонимные моистские «Каноны» явно были сочинены в сети известных фигур, принадлежавших школам моизма.

Есть относительно немного незначительных фигур, изолированных от важных цепочек «учитель — учению» или других типов личных связей между известными интеллектуалами. Возможно, Лукреций является здесь самым заметным исключением.

Сетевые паттерны греческих и китайских философов вполне репрезентативны в сравнении с тем, что мы обнаруживаем во всей мировой истории. В средне-

вековом исламе, иудаизме, христианском мире и Европе Нового времени эпизоды творчества имеют место среди соперничающих современников и в значительных межпоколенных цепочках. Есть относительно немного исключений. Среди философов, которым присвоен ранг выдающихся, мы находим следующие исключения:

**Горизонтальные изоляты**

**(отсутствие значительных соперников):**

|                     |               |            |
|---------------------|---------------|------------|
| Ибн Сина (Авиценна) | 1120 г. н. э. | Иран       |
| ал-Газали           | 1180          | Ирак, Иран |

**Вертикальные изоляты**

**(отсутствие связей в интеллектуальных сетях):**

Таковых нет

Выдающийся еврейский философ и естествоиспытатель Леви бен Герсонид (начало 1300-х гг.), насколько нам известно, не был прямо связан с третьестепенными еврейскими философами южной Франции того времени; однако он был связан с папским двором в Авиньоне как раз в тот период, когда это место было центром, привлекавшим множество христианских философов, и таким образом Леви был опосредованно связан с последующей сетью [DSB, 1981, vol. 8, p. 279-280].

Даже это, возможно, не является исключительным. Среди современников Ибн Сины нет значительных философов, кроме второстепенной фигуры Ибн Мискавайха, но Ибн Сине противостоят настоящие «звезды» среди ученых в области естествознания, а его собственная работа также в значительной степени посвящена естественным наукам (см. рис. 8.2 и обсуждение в гл. 8). Ал-Газали жил в то время, когда исламский интеллектуальный мир сжимался, превращаясь в религиозный догматизм; тем не менее весьма близко от него во времени и пространстве жил знаменитый математик и философствующий поэт Омар Хайям.

Среди второстепенных философов исключений больше:

**Горизонтальные изоляты**

**(отсутствие значительных соперников):**

|                   |              |                  |
|-------------------|--------------|------------------|
| Хасан ал-Басри    | 720 г. н. э. | Ирак             |
| Абу Ханифа        | 750          | Ирак             |
| Ибн Таймийа       | 1320         | Дамаск           |
| Ибн Халдун        | 1380         | Алжир, Египет    |
| Басуи             | 1380         | Япония           |
| Иккю              | 1450         | Япония           |
| Алан Лилльский    | 1180         | Париж            |
| Николай Кузанский | 1450         | Германия, Италия |

**Вертикальные изоляты****(отсутствие связей в интеллектуальных сетях):**

|                  |               |                          |
|------------------|---------------|--------------------------|
| Бахья ибн Пакуда | 1050 г. н. э. | Испания                  |
| Ибн Хазм         | 1080          | Кордова                  |
| ИбнХалдун        | 1380          | Алжир, Египет            |
| Басуи            | 1380          | Япония                   |
| ПетрДамиани      | 1050          | Италия                   |
| Луллий           | 1280          | Испания, Франция         |
| Бруно            | 1580          | Италия, Англия, Германия |
| Бёме             | 1620          | Германия                 |
| Вико             | 1720          | Италия                   |
| Палей            | 1780          | Англия                   |
| Мах              | 1880          | Прага                    |

Возможно, Бруно не входит в этот список, поскольку он фактически был связан с неаполитанской сетью, происходящей от Телезио в предыдущем поколении, либо же контактировал с радикальными доминиканцами, из среды которых вышел Кампанелла (см. рис. 9.6 в гл. 9).

В целом, лишь относительно немного философов в мировой истории оказываются изолированными в обоих указанных отношениях. В шести долговременных сетях (Греция, Китай, Япония, ислам, христианский мир и Европа) 114 философов ранжированы как выдающиеся фигуры; среди них от четырех до восьми философов (Конфуций, Мо-цзы, Ван Янмин; Карнеад, Порфирий, Прокл; Ибн Сина, ал-Газали) лишены значительных соперников среди современников (нижняя грань проводится, если мы признаем значительность ближайших современников Ван Янмина, Карнеада, Ибн Сины и ал-Газали). На этом уровне значительности философов еще меньше имеется сетевых изолятов: лишь один из 114 — автор «*Дао дэ цзин*», причем даже в этом случае, как указывалось, может быть прослежена его вероятная сетевая связь.

Здесь не приводятся данные по Индии, поскольку датировки в этом случае весьма сомнительны, а информация о сетевых связях отсутствует. В схемах на рис. 5.1-5.5 перечислены фигуры скорее по каждому веку, чем по поколениям. Но даже здесь есть только два очевидных горизонтальных изолята (и то среди второстепенных фигур), лишенных соответствующих соперников в своем столетии (Арьядэва — 200-е гг. н. э., Рагхунатха Широмани — 1400-е гг. н. э.). Первые два значительных упанишадских философа появились вместе и спорили друг с другом; основатели трех великих организованных движений аскезы — Будда Гаутама, Махавира и Маккхали Госала—появились одновременно в сети тогдашних спорщиков; позже буддийские и индуистские философы обычно довольно тесно общались и противостояли друг другу. Однако в Индии вертикальные связи от одной значительной фигуры к другой гораздо более редки, чем в

других философских сетях. Хотя эти связи довольно плотны в стане буддистов и в определенные ключевые периоды — среди индуистских философов (как в случае центральных мыслителей мимансы и философов адвайты-веданты вокруг Шанкары), о значительном количестве индуистских философов неизвестно, входили ли они в значимые сети либо в какие-нибудь сети вообще.

Что касается второстепенных философов, то в целом у нас есть 313 имен из шести мировых сетей; 14 из них являются горизонтальными изолятами, а 18 или 19 — сетевыми (вертикальными) изолятами. Философы, изолированные от творческого соперничества среди современников, включают мыслителей тех ранних поколений, когда философские традиции еще только создавались; сюда попадают некоторые из ранних фигур в Китае (Цзэн-цзы, Ян Чжу, ситуация которых сходна с положением Конфуция и Мо-цзы) и исламе (Хасан ал-Басри, Абу Ханифа), а также философы, которые оказываются в изоляции, будучи остатками разрушенных сетей (Ибн Таймийя, Ибн Халдун в поздний период исламской философии; Алан Лилльский в поколении «междоусобия» между двумя великими сетями средневекового Парижа, Николай Кузанский в середине 1400-х гг.). Сетевые изоляты с большей вероятностью появляются на периферии переполненных периодов, часто для них характерно некое отклонение в <социальном> происхождении: таков странствующий рыцарь Раймонд Луллий среди университетских теологов Парижа, башмачник и мистик Бёме в маленьком городке Силезии, Вико из Неаполя в период когда в философии господствовали сети французского и английского вольнодумства, а Италия находилась под властью консервативного католицизма. При этом остаются горизонтальные совпадения как в творчестве, так и в содержании; «Новая наука» (1725) Вико не очень далека по своему материалу и тематике от гораздо более успешной книги Монтескье *L'Esprit des Lois* («Дух законов»), написанной в 1731-1748 гг. Изолированный в сетевом отношении утилитаристско-деистский теолог Палей был превзойден своим современником Бентамом, находившимся в центре одной из самых значительных межпоколенных сетей. Такие изоляты как бы вносят структурную плату, поскольку вытесняются в течение продолжительного времени из круга внимания более вовлеченными в сетевые связи мыслителями.

Если мы сопоставим оба списка изолятов, горизонтальных и вертикальных, то не найдется почти никого, кто был бы изолирован в обоих отношениях. Во всей мировой истории есть только три значительных философа, отвечающих такому критерию: Ван Чун в Китае, Басуи Токусё в Японии, Ибн Халдун в исламе. Все они являются второстепенными фигурами по оказанному ими влиянию на соответствующие философские сообщества. Басуи — один из немногих значительных дзэновских монахов в период (1365-1600 гг.), когда духовное новаторство японского буддизма находилось в упадке. Ван Чун предстает как некий оазис в пустыне — при полном отсутствии интеллектуальных сетей в поздний период династии Хань. Тем не менее и здесь имеет место некая конкуренция между



темами размышлений, в ситуации которой его агрессивно секуляризаторский рационализм вырабатывался в противостоянии оккультизму того времени и продолжал битву школы «древних писмен», которая велась несколькими поколениями ранее. Ибн Халдун представляет собой нечто схожее: это противник схоластического обучения, которое в то время в течение нескольких столетий господствовало в исламских *медресе*. Как Ван Чун, так и Ибн Халдун были защитниками эмпирических методов; Ибн Халдун дополнил эту позицию своими обширными достижениями в области истории и сравнительной социологии. В данных структурных обстоятельствах успешность их творчества является загадочной. Однако творчество этих мыслителей может быть отчасти понятным с точки зрения круга выбранных ими тем. Без философских сетей и значительных соперников среди современников представляется невозможным работать на более высоких уровнях метафизической абстракции; критицизм и эмпиризм, возможно, являются единственным открытым направлением, в котором могло быть сделано что-либо заметное.

## Приложение 2

### НЕПОЛНОТА НАШЕЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ

Исторические источники, особенно для отдаленных периодов, часто фрагментарны, а все предприятие по реконструированию интеллектуальных сообществ может показаться подобным поиску дорожных вешек в густом тумане. Однако сама история была не туманом, но структурой, какой бы она ни казалась нам, пытающимся уловить ее отблески на отдаленном расстоянии. При всех недостатках и при всей тенденциозности наших источников я, тем не менее, сохраняю некую уверенность в том, что включил большинство творческих философов в свое собрание вместе с немалой долей более рутинных и поверхностных интеллектуалов, составлявших окружающие сообщества. Например, для одного среза истории каталог Лю Синя для императорской библиотеки около 20 г. до н. э. включал всего 198 авторов (53 из которых обозначены как *жу*, или «ученые», т. е. конфуцианцы, 37 — как «даосы», 21 — как приверженцы учения «инь-ян», 10 легистов, 6 моистов, 7 логиков, 64 прочих [Knoblock, 1988, p. 65-66]). Около четверти из этих книг сохранилось до сегодняшнего дня. Мои сети для этого периода древнего Китая, охватывающие около 15 поколений, включают 75 имен — немного более трети всех тех, кто был достаточно выдающимся, чтобы его работы сохранялись в течение столь долгого времени.

Более полные исторические данные (и большее терпение в работе над деталями доступного материала) могли бы добавить еще сотни фигур к представленным мною сетям; в идеальной ситуации неограниченной полноты данных мы могли бы представить сети, включающие всех активных интеллектуалов (возможно, для некоторых эпох это были бы уже тысячи имен). Однако, как показал Прайс [Price, 1963/1986; p. 69, 107-108, 257] для современных данных по цитированию и публикациям (восходящих к ученым 1600-х гг.), доля публикаций одного автора и доля ссылок на интеллектуалов (тем самым их влияние) резко падают по мере удаления от центрального ядра. Этот вид работы добавил бы только детали распределения Интеллектуальной продукции, более ярко демонстрируя диспропорциональный успех малого центрального фрагмента <сети интеллектуалов>. Множество имен оказались забытыми, поскольку они на самом деле были третьестепенными.

Поэтому я сомневаюсь, что новые археологические открытия заставят нас резко изменить взгляд на главные события нашей интеллектуальной истории. Разумеется, нам бы очень хотелось получить дополнительную информацию. Кто написал *«Дао дэ цзин»*, среди каких сетевых связей и каким образом этот труд оказался запущен в обращение? Кто написал моистские *«Каноны»* и в чем в точности состоял спор между тремя «еретическими» фракциями моизма, продолжавшийся в этот период? Возможно, эти имена уже есть на нашей схеме (см. № 57–61 в ключе к рис. 4.2), но так хотелось бы выяснить обстоятельства происхождения этой кульминации китайской рационалистической логики и математической философии. Кто именно в рамках конфуцианских школ ответствен за *«Учение о середине»* и *«Великое приложение»* к книге *«И цзин»*! В случае с Индией нам еще больше хотелось бы выяснить обстоятельства жизни Нагарджуны, больше узнать об Асанге, об обоих Васубандху, восполнить изобилие второстепенных и третьестепенных фигур, которое имеется в других регионах; мы бы хотели выяснить, что стоит за редкими именами философов в уййнишадах, узнать, когда и кем были сочинены буддийские сутры, которые часто в форме священного писания заслоняли технически изощренные философские учения.

В целом для Греции и Запада (включая исламских философов) анонимность не является особенно большой проблемой; несмотря на иногда возобновляющийся культ древности, продукты интеллектуального творчества обычно распространялись с указанием собственного имени автора. В этом плане главная наша проблема связана с христианско-оккультистским синкретистом Псевдо-Дионисием — второстепенной фигурой (ок. 450 г. н. э.). Нам бы хотелось также узнать больше о некоторых таинственных фигурах: Аммонии Саккасе, который обучал как Плотина, так и христианина Оригена (мог ли быть Аммоний «гимнософистом» из индийского круга? впрочем, ученые так не думают); об александрийском скептике Энесидеме; об интеллектуальной среде Филона Александрийского, который высказывает как бы ниоткуда, занимая позицию выдающегося мыслителя в нашей схеме; о Лукреции — великом римском эпикурейце, жизнь которого совершенно неизвестна. Нам бы хотелось больше узнать о ранних фигурах, узнать, что на самом деле совершил Фалес, а что приписано ему легендой. В чем состоял собственный вклад Пифагора, а что было результатом продолжения работы в организации пифагорейцев? И конечно же, мы бы хотели получить полные тексты книги Гераклита, знаменитых поэм Парменида и Эмпедокла, других работ досократиков.

Было бы также полезно больше узнать о недостающих сетевых связях значительных персон. Кто были учителя философов Хуэй Ши и Чжуан-цзы? У кого, обучался Гераклит, если он вообще получал образование? При этом отсутствие информации о данных фигурах означает, что на самом деле они были третьестепенными мыслителями; возможно, через них можно было бы провести связь к какой-то другой интеллектуально значимой среде. Такая информация могла бы

подтвердить первое впечатление, состоящее в том, что некоторые творческие фигуры «приходят ниоткуда», появляются помимо существующих цепочек интеллектуальной значительности, хотя я подозреваю, что тенденция будет состоять в добавлении связей к еще более незначительным фигурам. Что касается нисходящих связей, то такая информация могла бы подкрепить мое утверждение о второстепенной значительности как результате передачи культурного капитала. Например, если бы мы знали, кто были анонимные последователи, составившие трактат «*Чжуан-цзы*», мы приписали бы им долю той репутации, которая вместо этого досталась самой книге.

И все же мы должны спросить себя: изменило ли бы решительно получение такого рода информации нашу картину интеллектуальных структур? Заставило бы это нас изменить ранг значительности для конкретных философов? Демокрит, написавший много книг, которые были все потеряны, вероятно, еще больше вырос бы в наших глазах (возможно, благодаря освещению ранних процессов развития математики), но в любом случае мы уже ранжируем его как первостепенную фигуру. То же касается и Хрисиппа, имеющего репутацию наиболее строгого и технически утонченного мыслителя в школе стоиков. Для Китая то же касается Хуэй Ши, «чьи книги наполняли пять повозок», или Гунсунь Луна — другого знаменитого логика. Разумеется, новая информация обогатила бы нас, но само распределение значительности философов в сетевой схеме не изменилось бы. Понятно, что ранг некоторых фигур мог бы быть повышен, например, таких как Левкипп — признанный основатель атомизма, которого, однако, начиная с ранних источников и по сию пору удостаивают лишь упоминанием как предшественника Демокрита. Мы, наверное, восхищались бы утерянными работами логиков мегарской школы, а некоторые из академиков Цзися могли бы очень вырасти в наших глазах; иными словами, некоторые второстепенные фигуры могли бы приблизиться к границе ранга первостепенных философов, а некоторые третьестепенные фигуры — к границе ранга второстепенных. И все-таки наши представления о сделанном этими лицами, кажется, уже отражены в их репутациях, зафиксированных в памяти поколений. В общем, я верю, что мы уже понимаем стратификацию <философского> творчества такой, какой она и была в действительности.

## Приложение 3

### Ключи к РИСУНКАМ

Во всем данном приложении используются следующие сокращения (см. для рис. 10.2 специальную систему обозначения):

номер = третьестепенный философ на соответствующем рисунке;

+ = лицо, не указанное в сетевой диаграмме из-за отсутствия известных сетевых связей; такие лица перечисляются здесь, чтобы показать преобладание конкретных философских позиций в каждый временной период;

i = случайное (incidental) лицо (неизвестное помимо зафиксированного контакта с известным философом);

(номер в скобках) = нефилософ;

[имя или номер в квадратных скобках] = иностранец, указанный в другой сети (например, на рис. 7.1-7.3 таковы китайские философы, связанные с японской сетью);

? = точная дата неизвестна;

«имя в кавычках» = возможно, мифическое лицо;

{ } = ученый-естественник или математик;

\* = выдающийся ученый.

**Рис. 2.1**

**Сеть китайских философов,  
400-200 гг. до н. э.**

- 10 Цзе Юй; Чукуан Цзе Юй (Tzu-yu),  
ученый-отшельник, основатель школы  
конфуцианских учеников
- 11 Цзы Чжан (Tzu-chang), основатель школы  
конфуцианских учеников
- 19 Цзы Сы (Tzu-ssu), внук К'нфуция,  
основатель школы учеников
- 21 Дуаньгунь Му (Tuan-kun Mu),  
конфуцианец
- 28 Цинь Хуали; Цинь Гули; Цинь Цюйли  
(Ch'in Ku-li), главный ученик Мо-цзы
- 30 И Чжи (Yi Chih), моист
- 35 Гунду-цзы (Kung-tu Tzu), ученик  
Мэн-цзы
- 39 Шунью Гунь (ShunyU Kип), спорщик
- 43 Пэн Мэн (P'eng Meng), сторонник  
«равновесия»
- 45 Цзе-цзы (Chieh Tzu), сторонник  
«недеяния» в управлении
- 46 Хуань Юань (Huan Yuan), сторонник  
«недеяния» в управлении
- 47 Вэй Моу; Вэй-гун Цзымоу;  
Чжун Шань-гун Цзымоу (Wei Мои),  
гедонист-индивидуалист
- 49 Юэчжэн Цзычжунь; Юэчжэн Кэ  
(Yo-cheng Tzu-chun), конфуцианец, шкоЯа  
Цзэн-цзы
- 50 Кун Чжуань (K'ung Chuan), потомок  
Конфуция
- 54 Цимун-цзы (Ch'imu Tzu), ученик Гунсунь  
Луна
- 56 Фань Суй (Fan Sui), дипломат, спорщик,  
первый министр в царстве Цинь
- 57 У Хоу (Wu Hou), глава фракции моистов
- 58 Сянли Цинь (Hsiang-li Chi'in), глава  
фракции моистов
- 59 Тэнлин-цзы (T'eng-ling Tzu), из южной  
фракции моистов
- 62 Цзоу Ши (Tsou Shih), сторонник учения  
инь-ян из Академии Цзися
- 63 Юй Цзин (YU Ching)
- 64 Люй Бувэй (LU Pu-wei), первый министр  
в царстве Цинь

**Рис. 2.2**

**Сеть греческих философов от  
Сократа до Хрисиппа**

- 39 Нессос Хиосский (Nessos of Chios),  
атомист
- 40 Метродор Хиосский  
(Metrodorus of Chios), атомист, скептик
- 48 Антипатр Киренский  
(Antipater of Cyrene), киренаик
- 49 Аретия (Arete), киренаик
- 50 Эпитимид Киренский  
(Epitimide of Cyrene), киренаик
- 51 Парабат Киренский (Parabates of Cyrene),  
киренаик
- 52 Аристипп из Кирены  
(Aristippus the Younger), киренаик
- 53 Анхипил (Anchipylos), из элидской школы
- 54 Мосх (Moschus), из элидской школы
- 55 Плистен Элидский (Plistenos of Elis),  
из элидской школы
- 57 Анаксарх (Anaxarchus of Abdera), атомист,  
скептик
- 58 Навсифан (Nausiphanes), атомист
- 62 Алексин (Alexines), мегарик
- 68 Памфил (Pamphilus), из Платоновой  
академии (далее — академик)
- 78 Полемарх (Polemarchus), математик
- 80 Автолик Питанский (Autolicus of Pitane),  
математик
- 87 Крантор (Crantor), академик
- 88 Кратет (Crates), академик
- 91 Филон из Мегары (Philo of Megara),  
мегарик
- 97 Лакид (Lacydes), академик

**Рис. 3.1**

**Формирование сети греческих  
философов, 600-465 гг. до н. э.**

**600 г. до н. э.**

- (1) Алкман (Alcman), поэт, писавший о  
космологии
- (2) Питтак (Pittacus), один из  
«семи мудрецов»
- (3) Клеобул (Cleobulus), то же

- |      |                                                 |      |                                                           |
|------|-------------------------------------------------|------|-----------------------------------------------------------|
| (4)  | Периандр (Periander), то же                     | 38   | Кратил (Cratylus)                                         |
| (5)  | Мисон (Myson), то же                            | 39   | Нессос Хиосский (Nessos of Chios), атомист                |
| (6)  | Эпименид (Epimenides), то же                    | 40   | Метродор Хиосский (Metrodorus of Chios), атомист, скептик |
| (7)  | Анархарсис (Anarcharsis), то же                 | 41   | Теэтет (Theaetetus), академик, математик                  |
| (8)  | Биант (Bias), то же                             | 42   | Менехм (Menaechmus), академик, математик                  |
| (9)  | Хилон (Chilon), то же                           | 43   | Филипп Опунтский (Philip of Opus), академик               |
| 10   | Демокед из Кротона (Democedes of Croton), медик | i 44 | Гемодор (Hemodorus), академик                             |
| i 11 | Аминий (Ameinias), пифагореец 500 г. н. э.      | i 45 | Гистей (Histaeus), академик                               |
| 12   | Эпихарм (Epicharmas)                            | 46   | Феод (Theudus), академик, медик, скептик                  |
| 13   | Гиппас (Hippasus), пифагореец                   |      |                                                           |
| (14) | Гекатей (Hecataeus), географ                    |      |                                                           |

Рис. 3.2

Централизация греческой сети в Афинах, 465-365 гг. до н. э.

465 г. до н. э.

- |      |                                                           |
|------|-----------------------------------------------------------|
| 15   | Коракс (Corax), оратор                                    |
| 16   | Тисий (Tisias), то же                                     |
| 17   | Энопид Хиосский (Oenopides of Chios), математик, космолог |
| 18   | Клейдем (Cleidemus), космолог                             |
| i 19 | Гераклид (Heraclides), медик, отец Гиппократа             |
| i 20 | Геродий (Herodias), медик из Книды                        |
| i 21 | Эгисидем (Aegisidemus)                                    |
| 22   | Гиппон (Hippon), эклектик                                 |
| 23   | Гикет (Hicetas), пифагореец, астроном                     |
| 24   | Экфант (Ecphantus), пифагореец                            |
| 25   | Эврит (Eurytas), пифагореец                               |
| 26   | Эхекрат (Echecrates), пифагореец                          |
| i 27 | Симмий (Simmias), пифагореец                              |
| i 28 | Кебес (Cebe), пифагореец                                  |
| 29   | Алкидам (Alcidamas), софист                               |
| 30   | Ликофрон (Lycophron), софист                              |
| 32   | Идэй Гимерийский (Idaeus of Himera), физик-эклектик       |
| 33   | Фрасимах (Thrasymachus)                                   |
| 34   | Ксениад (Xeniades), софист                                |
| 35   | Феодор (Theodorus), математик                             |
| 36   | Критий (Critias), покровитель софистов                    |

400 г. до н. э.

- |    |                                                |
|----|------------------------------------------------|
| 37 | Диагор Мелосский (Diagoras of Melos), «атеист» |
|----|------------------------------------------------|

Рис. 3.4

Распространение и перегруппировка греческих школ философии, 400-200 гг. до н. э.

365 г. до н. э.

- |      |                                                                        |
|------|------------------------------------------------------------------------|
| i 47 | Этиопс из Птолема (Aethiops of Ptolema), киренаик +                    |
| i 48 | Антипатр Киренский (Antipater of Cyrene), киренаик                     |
| 49   | Аретия (Arete), киренаик, дочь Аристиппа                               |
| i 50 | Эпитимид Киренский (Epitimides of Cyrene), киренаик                    |
| i 51 | Парабат Киренский (Parabates of Cyrene), киренаик                      |
| 52   | Аристипп из Кирены (Aristippus the Younger), киренаик, сын Аретии (49) |
| 53   | Анхипил (Anchipylos), из элидской школы                                |
| 54   | Мосх (Moschus), из элидской школы                                      |
| 55   | Плистен Элидский (Plistenos of Elis), из элидской школы                |
| i 56 | Диоген из Смирны (Diogenes of Smyrna) +                                |
| 57   | Анаксарх (Anaxarchus of Abdera), атомист, скептик                      |
| 58   | Навсифан (Nausiphanes), атомист                                        |
| 59   | Аполлоний (Apollonius), мегарик                                        |
| 60   | Апполоний Крон (Apollonius Cronos), мегарик                            |
| 61   | Анникерид (Anneceris), киренаик                                        |
| 62   | Алексин (Alexines), мегарик                                            |
| 63   | Филиск (Philiscus), киник                                              |
| 64   | Онесикрит (Onesicritus), киник                                         |

- i 65 Асклепиад (Asclepiades),  
из элидо-эретрийской школы
- 66 Брисон (Bryson), мегарик, математик
- 67 Поликсен (Polyxenus), мегарик
- i 68 Памфил (Pamphilus), академик
- i 69 Спинфар (Spintharus)
- 70 Нихарк (Nicharchus), медик +
- 71 Праксагор (Praxagoras), медик из Коса +
- 72 Аристоксен (Aristoxenus), аристотелик
- 73 Эвдем (Eudemus), то же
- 74 Дикеарх (Dicaerchus), то же
- 75 Метродор Афинский  
(Metrodorus of Athens), медик +
- 76 Диокл (Diocles), (медик) +
- 77 Клеарх (Clearchus), аристотелик,  
оккультист
- 78 Полемарх (Polemarchus), математик
- 79 Каллип (Callipus), математик
- 80 Автолик Питанский (Autolicus of Pitane)  
математик
- 81 Метрокл (Metrocles), киник
- 82 Гиппархия (Hipparchus), киник,  
жена Кратета
- 83 Мони́м (Monimus), киник
- 84 пять третьестепенных последователей  
Аристотеля
- 300 г. до н. э.**
- 85 14 третьестепенных последователей  
Теофраста
- (86) Деметрий Фалерейский  
(Demetrius of Phalerum), политик
- 87 Крантор (Crantor), академик
- 88 Кратет (Crates), академик, *схоларх*
- 89 Бион (Bion), киник
- 90 Эвемер из Мессины (Evemerus of Messina)
- i 91 Филон из Мегары (Philo of Megara),  
мегарик
- 92 Дионисий Отступник (Dionysius the  
Renegade), неортодоксальный стоик
- 93 Герилл Карфагенский (Herillus),  
неортодоксальный стоик
- i 94 Аполлофан (Apollophanes), стоик +
- 96 Арат Солский (Aratus of Soli), стоик, поэт,  
писавший об астрономии
- 97 Лакид (Lacydes), академик
- (98) Ктесиб (Ctesibus), механик
- (99) Аристарх Самосский (Aristarchus  
of Samos), математик, астроном
- 100 Иероним Родосский (Hieronymus  
of Rhodes), аристотелик
- 101 Ликои (Lyco), то же
- 102 Аристон (Ariston), то же
- (103) Эратосфен (Eratosthenes), математик,  
литературный критик
- 104 Филотим (Phylotimus), медик из Коса +
- 105 Плистоник (Plistonicus), то же +
- 106 Ксенофон (Xenophon), то же +
- 107 Герофил (Herophilus), медик из  
Александрии +
- 108 Эрасистрат (Erasistratus), медик,  
основатель медицинской школы в Косе  
и Музея в Александрии +
- 109? Менипп из Гадары (Menippus of Gadara),  
киник
- 110 Сфер (Sphaerus), стоик
- 111 Полиен Кизикский (Poliaenus of Cyzicus),  
эпикурец, из школы Евдокса
- i 112 Зопир (Zopyrus), медик из Александрии
- i 113 Метродор из Лампсака  
(Metrodorus of Lampsacus), эпикурец
- 114 Герма́х из Митилены  
(Hermachus of Mytilene),  
первый последователь эпикурейства
- 115 Леонтий из Лампсака (Leonteus  
of Lampsacus), оказывавший эпикурейцам  
финансовое покровительство +
- i 116 Идомений из Лампсака (Idomeneus),  
то же +
- 117 Тимократ (Timocrates), отступник от  
эпикурейства, брат Метродора
- 118 Леонтия (Leontion), эпикурейка, афинская  
*гетера* +
- 119 Колот (Colotes), эпикурец
- 120 Менедем (Menedemus), киник
- 121 Керкид (Cercidas), киник
- 122 Телес из Мегары (Teles of Megara), киник
- 123 Полистрат (Polystratus), эпикурейский  
*схоларх*
- i 124 Гиппоклид (Hippoclydes), эпикурец
- 125 Дионисий (Dionysius), эпикурейский  
*схоларх*
- i 128 Гегесий (Hegesius), академик
- 133? Кратипп (Cratippus), аристотелик,  
ушедший из Академии +



**Рис. 3.5**

**Перегруппировка философских школ в период римского завоевания, 200 г. до н. э. — 1 г. н. э.**

**200 г. до н. э.**

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>126 Басилид (Basilides), эпикурейский <i>схоларх</i></p> <p>127 Зенон из Тарса (Zeno of Tarsus), стоик</p> <p>128 Критолай (Critolaus),<br/>материалист-аристотелик, пифагореец</p> <p>129 Диоген Вавилонский (Diogenes of Babylon), <i>схоларх</i> в школе стоиков</p> <p>131? три стоика после Хрисиппа: Евдром (Eudromus), Крин (Crinus), Басилид (Basilides)</p> <p>132? пять аристотеликов: Сотнион (Sotion), Сатир (Satyrus), Антисфен Родосский (Antisthenes of Rhodes), Гераклид Лемб (Heraclides Lembus), Агатархид (Agatharchides)</p> <p>134 Диодор Тирский (Diodorus of Tyre), аристотелик, материалист-эклектик, эпикуреец</p> <p>135? Каллифон, Диномах (Callipho, Dinomachus), синкретично соединял аристотелизм и эпикурейство</p> <p>136 Формион (Phormio), аристотелик</p> <p>137 Аристокл из Александрии (Aristocles of Alexandria), иудейский богослов, аллегорически толковал греческие мифы +</p> <p>138 Боэт (Boethus), стоик</p> <p>(139) Аполлодор из Селевкии (Apollodorus of Seleucia), стоик, ритор</p> <p>(140) Аполлодор Афинский (Apollodorus of Athens), то же</p> <p>141 Архедем из Тарса (Archedemus of Tarsus), основатель школы стоиков в Вавилоне</p> <p>142 Антипатр из Тарса (Antipater of Tarsus), <i>схоларх</i> в школе стоиков</p> <p>143-144 Алкей (Alceus), Филиск (Philiscus), римские эпикурейцы</p> <p>145 Протарх Баргиллийский (Protarchus of Barghilia), эпикуреец</p> <p>146 Деметрий Лаконский (Demetrius of Laconia), эпикуреец</p> <p>147 Аполлодор «Тиран Сада» (Apollodorus «the Tyrant of the Garden»), эпикуреец</p> | <p>148 Филонид Лаодикейский (Philonides of Laodicea), сирийский эпикуреец, математик</p> <p>149 Клитоммах (Clitomachus), академик-скептик</p> <p>150 Метродор из Стратоникеи (Metrodorus of Stratonicea), академик, из эпикурейской школы</p> <p>151? Мелеагра из Гадары (Meleagra of Gadara), кирик +</p> <p>152 Хармад (Charmadas), академик-ритор</p> <p>153 Мнесарх (Mnesarchus), стоик</p> <p>(154) Полибий (Polybius), историк</p> <p><b>100 г. до н. э.</b></p> <p>i 155 Гераклид Тарентский (Heraclides of Tarentum), медик-эмпирик</p> <p>156 Дион Александрийский (Dion of Alexandria), академик</p> <p>i 157 Арист (Aristus), академик, брат и преемник Антиоха из Аскалона</p> <p>i 158 Теомнест (Theomnestus), академик +</p> <p>159 Элий Стилос (L. Aelius Stilo), стоик, ритор</p> <p>160 Варрон (Varro), эклектик, стоик</p> <p>(161) Лукулл (Lucullus), политик, покровитель</p> <p>162 Рутилий Руф (Rutilius Rufus), стоик</p> <p>163 Александр Полигистр (Alexander Polyhistor), пифагореец, эклектик</p> <p>164 Нигидий Фигул (Nigidius Figulus), пифагореец</p> <p>165 Асклепиад Вифинский (Asclepiades of Bythynia), римский медик и эпикуреец</p> <p>166 Зенон Сидонский (Zeno of Sidon), эпикуреец, математик</p> <p>167 Федр (Phaedrus), римский эпикуреец</p> <p>168 Патрон (Patronus), то же</p> <p>169 Амальфин (Amalfinus), итальянский эпикуреец</p> <p>170 Скирон (Sciro), римский эпикуреец</p> <p>(171) Кальпурний Пизон (Calpurnius Piso), отчим Юлия Цезаря</p> <p>i 172 Филострат (Philostratus), ритор, скептик, академик-софист</p> <p>173 Тирранион (Turranius), редактировал рукописи Аристотеля</p> <p>174 Андроник Родосский (Andronicus of Rhodes), то же</p> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

- 175 Ксенаρχ (Xenarchus), академик  
 176 Арий Дидим (Arius Didymus), академик-стоик, аристотелик  
 i 177 Афинодор Кананит (Athenodorus Cananites), стоик  
 178 Страбон (Strabo), стоик, географ, историк  
 179 Боэт Сидонский (Boethus of Sidon), аристотелик

**Рис. 3.6**  
**Синкретические слияния**  
**и скептицизм, 1-200 гг. н. э.**

- 1 г. н. э.**  
 180 Евдор (Eudorus), александрийский платоник и неопифагорец  
 181 Анаксилай из Лариссы (Anaxilaus of Larissa), пифагорец, оккультист +  
 182 Квинт Секст; Квинт Туберон (Quintus Sextus), стоик  
 183 Сотнион (Sotion), александрийский стоик, неопифагорец, эклектик, доксограф  
 183a? Агриппа (Agrippa), скептик, ок. 1-200 гг. н. э.  
 184 Трасилл (Thrasyllus), неопифагорец-платоник  
 185 Потамон Александрийский (Potamo of Alexandria), платоник, эклектик  
 186 Мусоний Руф (C. Musonius Rufus), стоик  
 i (187) Эпафродит (Eraphroditus), секретарь Нерона, хозяин Эпиктета  
 187 Дион Хрисостом (Dio Chrysostom), ритор-стоик  
 188 Корнут (L. Annaeus Cornutus), стоик  
 (190) Персей (Perseus), поэт  
 (191) Лукан (Lucan; Lucanus), римский поэт  
 192 Деметрий (Demetrius), киник +  
 i 193 Агафин (Agathinos), медик  
 194 Архиген (Archigenes), медик, эклектик, стоик  
 195 Симон Маг (Simon Magus), гностик +  
 196 Аполлоний Тианский (Apollonius of Tyana), пифагорец, оккультист +  
 i 197 Аммоний Александрийский (Ammonius of Alexandria), платоник  
 197 Луций (Lucius), пифагорец

- 199 Никострат (Nicostratus), платоник, стоик, ритор, антиаристотелик

**100 г. н. э.**

- i 200 Флавий Арриан (Flavius Arrianus), стоик  
 201 Магн Эфесий (Magnus Ephesius), медик  
 202 Соран Эфесский (Soranus of Ephesus), разработчик методов в медицине  
 203 Фаворин (Favorinus), ритор, стоик  
 i 204 Сталлий Аттали (Stalilius Attalios), медик  
 204 Феодас, или Теодас (Theodas), медик-эмпирик +  
 206- Менодот Никомедийский (Menodotus of Nicomedia), скептик, медик-эмпирик  
 207 Геродит из Тарса (Heroditus of Tarsus), медик-эмпирик  
 208 Аристокл (Aristocles), аристотелик, стоик, платоник  
 209 Гай (Gaius), аристотелик, не путать с юристом Гаем  
 i 210 Нумисиан (Numisianus)  
 i 211 Сатир, или Сатирус (Satyrus), медик  
 i 212 Пелопс (Pelops), медик  
 (213) Гадриан Тирский (Hadrian of Tyre), ритор  
 (214) Деметрий Александрийский (Demetrius of Alexandria), ритор  
 i 215 Диогнет (Diognetus), стоик  
 216 Корнелий Фронтон (M. Cornelius Fronto), ритор, противник философии  
 i 217 Афинагор (Athenagoras), христианин  
 i 218 Демонакс (Demonax), стоик  
 219 Лукиан из Самосаты (Lucian of Samosata), скептик-эклектик  
 220? Сатурнин Антиохийский (Saturninus of Antioh), гностик +  
 221? Карпократ Александрийский (Carpocrates of Alexandria), гностик +  
 222? Кердон Сириец (Cerdon the Syrian), христианин-гностик +  
 223? Керинф (Cerinthus), христианин-гностик +  
 224 Басилид Сирийский (Basilides of Syria), александрийский гностик +  
 225? Демонакс Кипрский (Demonax of Cyprus), известный в народе киник +  
 226? Эномай из Гадары (Oenomaus of Gadara), то же +

- 227? Перегрин (Perigrinus Proteus), то же, бывший христианин +
- 228? автор *псевдопифагорейских текстов* 1-200 г. н. э. +
- 229? *корпус герметический трудов (Corpus Hermeticum)*, анонимный текст +
- 230? Кроний (Cronius), неопифагорец +
- 231 Никомах из Герасы (Nicomachus of Gerasa), математик, неопифагорец +
- 232 Теон из Смирны (Theon of Smyrna), математик, платоник +
- 233 Геллий Авл (Aulus Gellius), афинский платоник
- 234 Цельс (Celsus), платоник, антихристианин +
- 235 Татиан (Tatian), христианин +
- 237? Аристид (Aristides), защитник христианства +
- 238 Мелиттон из Сардиса (Melitto of Sardis), то же +
- 239? Аполлинарий из Гиерополя (Apollinaris of Hieropolis), то же +
- 240 Маркион из Понта (Marcion), римский христианин-гностик +
- i 242 Панен (Panaenus), бывший стоик, христианин
- 243 Теофил (Theophilus), христианин
- 244 Ираней (Iraeneus), христианин, противник гностицизма
- i 245 Гипполит, или Ипполит (Hippolytus), то же, Рим
- 245 Юлиан (Julianus), гностик, оккультист, сфабриковал будто бы древнюю книгу «Халдейские оракулы» +
- 247 Бардесан Месопотамский (Bardesanes of Mesopotamia), гностик+
- 248 Марк (Marcus), гностик, оккультист, ученик Валентина
- 249 Теодот (Theodotus), гностик, ученик Валентина
- 250 Птолемей (Ptolemaeus), то же
- (251) Элий Аристид (Aelius Aristides), ритор
- 252 Гарпократион Аргосский (Harpocraton of Argos), неопифагорец-эклетик
- 253 Максим Тирский (Maximus of Tyre), ритор, платоник, аристотелик, эклетик +
- 254 Север (Severus), платоник-стоик, антиаристотелик +

### Рис. 3.7 Решающий бой между неоплатониками и христианами, 200-400 гг.

200 г. н. э.

- i 255 Сатурнин (Saturninus), скептик, медик
- 256 Тертуллиан (Tertullian), христианин, противник философий и\* гностицизма
- 257 Мануций Феликс (Manucius Felix), христианин +
- 258 Диоген из Эноанды (Diogenes of Oenoanda), эпикуреец +
- (259) Диоген Лаэртский; Диоген Лаэртский (Diogenes Laertius), доксограф +
- 260 «О мире», анонимный текст, синкретическое объединение стоицизма и аристотелизма +
- 261 Аммоний Саккас (Ammonius Saccas), неопифагорец, платоник, эклетик в Александрии
- i 262 Геренний (Herennius) +
- 263 Кассий Лонгин (Cassius Longinus), афинский ритор и платоник
- 264 Ориген Язычник (Origen the Pagan), платоник
- i 265 Олимп Александрийский (Olympus of Alexandria), маг-звездочет
- 266 Амелий Гентилиан (Amelias Gentilianus), представлял публике Плотина
- i 267 Тифон (Typho), стоик, платоник
- 268 Анатолий Александрийский (Anatolius of Alexandria), христианин, аристотелик, математик
- i 269 Лукиан (Lucian), христианин в Антиохии
- 300 г. н. э.
- 270 Арнобий (Arnobius), христианин +
- 271 Лактанций (Lactantius), христианин +
- 272 Евсевий Кесарийский (Eusebius), христианин, противник Порфирия
- 273 Гедали (Gedalius), неоплатоник
- 274 Хрисаорин (Chrysaorinus), неоплатоник
- 275 Доксипп (Doxippus), платоник-аристотелик, языческий богослов в Сирии
- i 276 Евгений (Eugenius), отец Фемистия (278)
- 277 Феодор Азинский (Theodorot of Asine), афинский платоник

- 278 Фемистий (Themistius), аристотелик-платоник в Константинополе
  - 279 Саллюстий (Sallustius), сирийский неоплатоник, составитель языческого катехизиса в Пергаме
  - 280 Сосипатра (Sosipatra), оккультистка в Пергаме
  - 281 Эдисий (Aedisius), афинский неоплатоник и оккультист
  - 282 Максим (Maximus), оккультист
  - (283) Либаний (Libanius), ритор
  - i 284 Гимерий (Himerius), ритор
  - 285 Иоанн Златоуст (John Chrysostom), христианин, последователь Оригена в Антиохии и Константинополе
  - 286 Василий Великий; Св. Василий Каппадокийский (St. Basil of Cappadocia), христианин-платоник
  - 287 Аполлинарий (Apollinaris), христианин, приверженец ереси, противоположной арианству +
  - 288 Симпликиан; Симплициан (Simplicianus), христианин-неоплатоник
  - 289 Макробий, Амбросий Феодосий (Macrobius), платоник-неопифагореец +
  - 290 Мартиан Капелла (Martianus Capella), платоник, энциклопедист +
  - 293 Хераск (Heraiscus), Александрийский синкретичный религиозный автор
  - 294 Асклепиад (Asclepiades), то же, брат Хераска(293)
  - 295 Исидор (Isidorus), Александрийский неоплатоник
- Рис. 3.8**  
**Неоплатоники в период триумфа христиан, 400-600 гг.**
- 400г. н.э.**
- 291 Теон Александрийский (Theon of Alexandria), математик, платоник
  - 293 Хераск (Heraiscus), Александрийский синкретичный религиозный автор
  - 295 Исидор (Isidorus), Александрийский неоплатоник
  - 296 Гипатия; Ипатия из Александрии (Hypatia), математик, неоплатонистка
  - 297 Синезий Киренский (Synesius), математик, платоник, позже христианин
  - 298 Плутарх Афинский (Plutarch of Athens), неоплатоник-аристотелик
  - i 299 дочь Плутарха Афинского (298), занималась теургией — общением с духами и магией
  - 300 Сириан Александрийский (Syrianus), афинский платоник-неоплатоник и аристотелик
  - 301 Домнин из Лариссы (Dominus of Larissa), математик, оккультист, неоплатоник
  - 302 Гьерокл (Hierocles), Александрийский тайный неоплатоник
  - 303 Марин из Сихема (Marinus), афинский математик, неоплатонистский *схолярх*
  - 304 Аммоний, сын Гермия (Ammonius, son of Hermias), платоник, аристотелик, математик, астроном
  - 305 Дамаский (Damascius), афинский неоплатоник
  - 306 Симпликий, или Симплиций (Simplicius), афинский неоплатоник
- 500 г. н. э.**
- 307 Олимпиодор Младший (Olympiodorus), Александрийский неоплатоник
  - 308 Эней (Aeneas), христианин-платоник в Газе
  - 309 Георгий из Скифополя (George of Scythopolis), христианин, противник ересей +
  - 310 Иоанн из Скифополя (John of Scythopolis), то же +
  - 311 Захарий Схоластик (Zacharias), христианин-платоник, противник Аммония (304)
  - 312 Прокопий (Procopius), брат Захария (311)
  - 313 Кассиодор (Cassiodorus), итальянский христианин, автор учебника
  - i 314 Леандр (Leander)
  - 314 Исидор Севильский (Isidore of Seville), энциклопедист
  - 315 Стефан Александрийский (Stephanus of Alexandria), византийский аристотелик, оккультист, математик
  - 317 Максим Исповедник (St. Maximus; Maximus Confessor), византийский платоник-христианин

**Рис. 4.1**

**Возникновение китайской сети,  
500-365 гг. до н. э.:  
соперничающие конфуцианские  
линии, монеты и «приверженцы  
простоты»**

**500 г. до н. э.**

- 1 Тэнси (Teng Hsi), правовед и спорщик
- 2 Янь Хуэй (Yen Hui), конфуцианец
- 3 Цзы Лу (Tzu-lu), конфуцианец
- 4 Цзы Гун (Tzu Kung), конфуцианец, дипломат
- i 5 Янью (Jan Yu), политик
- i 6 Чжунгун (Chung Kung), конфуцианец
- i 7 Ю-цзы (Yu Tzu), солдат
- i 8 Цзе Юй (Tseng Hsi), конфуцианец
- 9 Цзы Ся (Tzu-hsia), основатель школы учеников Конфуция
- 10 Цзе Юй (Tzu-yu), также
- 11 Цзы Чжан (Tzu-chang), также
- i 12 Ми Цзычзянь (Mi Tzu-chien), конфуцианец
- i 13 Цзычи (Tzu-ch'ih), конфуцианец
- i 14 Цзыхуа (Tzu-hua), конфуцианец
- 15 Шиши (Shih Shih), конфуцианец
- 16 Ци Дяокай (Ch' i Tiao-K'ai), основатель школы учеников Конфуция
- 17 Гунсунь Ни-цзы (Kung-sun Ni-tzu), конфуцианец
- 18 Фу Цзычзянь (Fu Tzu-chien), конфуцианец
- 19 Цзы Сы (Tzu-ssu), внук Конфуция, основатель школы учеников
- 19a? Чжунлиан (Chung-liang), основатель школы конфуцианских учеников
- i 20 Тянь Цзыфан (T'ien Tzu-Fung), конфуцианец, преподаватель техники дыхания
- i 21 Дуаньгунь Му (Tuan-kun Mu), то же
- i 22 У Ци; У-дзы (Wu Ch'i), конфуцианский полководец
- i 23 Гунмин-цзы (Kung-meng Tzu), конфуцианец
- 23a Ли Куй; Ли-цзы (Li K'uei), политик-«агрικультуралист»
- i 24 Чэн-цзы; Цзы Хуа-цзы (Ch'eng-tzu), конфуцианец
- 25 Гэнчжу (Keng Chu), моист

- 26 Суй Чаоди (Sui Ch'ao Ti), моист

**400 г. до н. э.**

- 27 У Лу (Wii Lu), «агрикультуралист», сторонник самодостаточности
- 28 Цинь Хуали; Цинь Гули; Цинь Цюйли (Ch'in Ku-li), главный ученик Мо-цзы

**Рис. 4.2**

**Пересекающиеся центры  
в эпоху Воюющих царств,  
365-200 до н. э.**

**365 г. до н. э.**

- 29 Цзы Хуа-цзы; Чэн Бэнь, Чэн Цзыхуа, Чэн-цзы (Tzu Hua Tzu), последователь Ян Чжу
- i 30 И Чжи (Yi Chih), моист
- 31 Сюй Фань (Hsu Fan), выходец из школы моистов; неоконфуцианец, возможно, также известен под именем Сюй Сян (Hsu Hsing)
- 32 Чэньсян (Ch'en Hsiang), «агрикультуралист», «приверженец простоты»
- i 33 Чэнь Лян; Чэнь Тунфу, Лунчуань сяньлиэн (Ch'en Liang)
- 34? Шичуй (Shih Ch'ui), индивидуалист наподобие Чэньчжуна
- i 35 Гунду-цзы (Kung-tu Tzu), ученик Мэн-цзы
- i 36 Ваньчжан (Wan Chang), то же
- i 37 Мэнчжи-цзы- (Meng Chi Tzu), то же
- i 38 Гунсунь Чоу (Kungsun Ch'ou), то же
- 39 Шуньюй Гунь (Shunyü Kün), спорщик при дворе царства Вэй, затем при Академии Цзися
- 40 Чэньчун (Ch'en Chung), «агрикультуралист», «приверженец простоты» при дворе в царстве Ци
- 43 Пэн Мэн (P'eng Meng)
- 45 Цзе-цзы (Chieh Tzu), Академия Цзися
- 46 Хуань Юань (Huan Yuan), Академия Цзися
- 47 Вэй Мой (Wei Moü), князь царства Вэй, гедонист и индивидуалист
- 49 Юэчжэн Цзычжунь; Юэчжэн Кэ (Yo-cheng Tzu-chun), представитель школы Цзэн-цзы, конфуцианец

- 50 Кун Чжуань (K'ung Chuan), потомок Конфуция
- 300 г. до н. э.**
- 51 Хуань Туань; Хань Тань; Хуань Шань (Huan T'uan)
- 52 Тянь Ба (T'ien Pa)
- i 53 Маогун (Mao Kung), ученик Гунсунь Луна
- i 54 Циму-цзы (Ch'imu Tzu), то же
- i 55 Чжань-цзы (Chan Tzu)
- 56 Фань Суй (Fan Sui), дипломат из царства Вэй, спорщик, первый министр в царстве Цинь
- 57 У Хоу (Wu Hou), глава фракции моистов
- 58 Сянли Цинь (Hsiang-li Ch'in), глава фракции моистов
- 59 Тэнлин-цзы (T'eng-ling Tzu), представитель южной фракции моистов
- 60 Гухуо (Ku Hui), то же
- 61 цзичи (Chi Ch'ih), то же
- 62 Цзоу Ши (Tsou Shih), Академия Цзися
- 63 Юй Цзин (Yü Ching), первый Министр при дворе Пинъюань; покровитель издания *«Летописей весны и осени учителя Лю»*
- 64 Люй Бувэй (Lü Pu-wei), первый министр в царстве Цинь; покровитель издания *«Летописей весны и осени учителя Лю»*
- 65 Фучуй Бо (Fu-ch'ui Po)
- 66 Мао Хэн; Да Маогун (Mao Heng), ученый, специалист по писаниям
- 70 Мао Чжан (Mao Chang), ученый, специалист по писаниям
- 71 Чжан Цан (Chang Ts'ang), сторонник подхода инь-ян, составитель календаря при дворе династии Хань
- 72 Фу Шэн (Fu Shang), ученый, специалист по писаниям, по памяти восстановивший уничтоженные тексты
- 73 Чжан Лян (Chang Liang), приверженец «даосской» магии бессмертия, действовал при дворе династии Хань
- 74 Цзя И (Chia I), школа инь-ян; знаменитый поэт
- 75 Сяхоу Шичан (Hsiang-shih Ch'ang)
- 76 Сяхоу Шэн (Hsiang-sheng)
- 77 Сяхоу Цянь (Hsiang-shen)
- 78 Оуян Шэн (Ouyang Sheng), концепция пяти сил; оккультные знамения; школа нового учения
- 79 Оуян Гао (Ouyang Kao), то же
- 80 Ху Кан (Hu Kan), ученый, специалист по писаниям, *«Летописи»*, *«И цзин»*
- 80a Чэн Ху-у (Hu-wu Cheng), *«Летописи»*, ученый-знаток
- 80b Гунсунь Хун; Гунсунь Цзи (Kung-sun Hung), глава кружка ученых-знатоков, первый министр при императоре У
- i 80c' Лу Пучжоу (Lu P'ou-chou), ученик Дун Чжуншу (Tung Chung-shu); отдан под суд при Лю Ане (Lü An)
- 81 Шугуан (Shu Kuang), так же как 80
- 82 Мэн Си; Мэн Чанцин (Meng Hsi), так же как 78 и 79, представитель школы Ланьлина
- 83 Кун Аньгуо (K'ung An-kuo), последователь Конфуция; начал изучать древние писания
- 84 Цоу Ба (Ts'ou Pa), *«Труды по истории»*
- 85 Шусунь Дун (Shu-sun Tung), конфуцианский придворный ритуал
- 86 Ли Шаоцунь (Li Shao-chun) «даосская» магия, действовал при дворе династии Хань
- 87 Минь Цзи (Min Chi), то же
- 100 г. до н. э.**
- 88 Лю Бичжан (Lü Pi-chiang)
- i 89 Лю Дэ, хэцзяньский Сянь-ван (Lü Te)

### Рис. 4.3

Переходный период при династии Хань и формирование государственного конфуцианства, 235 г. до н. э. — 100 г. н. э.

**200 г. до н. э.**

- 67 Мэн Цин (Meng Ch'ing), представитель школы Сюнь-цзы в Ланьлине
- 68 Шэньбэй (Shen Pei), учитель многих чиновников и ученых-знатоков в эпоху Хань
- 68a Гуньян Цю (Kung-yang Chiu), передал *«Летописи весны и осени учителя Лю»* за пределы семейного клана Конфуция
- 69 Лю Цзяо (Lü Chiao)

- 9 Г Сима Цянь (Ssu-ma Ch'ien), историк .  
 92 • Цзяо Ган (Chiao Kan), гадания  
 93 Цзинь Фан (Ching Fang), то же  
 94 Янь Цзюньбин (Yen Chiin-ping), гадатель;  
 ученый — специалист по «*Дао дэ цзин*»  
 и «*Чжуанцзы*»

## 1 г. н. э.

- 95 Аньцю Ванжи (An-ch'iu Wang-jih),  
 лекарь-шаман, ученый — специалист  
 по «*Дао дэ цзин*»  
 96 Цзя Куэй (C'ia K'uei), эклектик,  
 комментатор, школа «древних писем»  
 97 Цао Бао (Ts'ao Pao), глава группы  
 нумерологов

## Рис. 4.4

Распад империи Младшая Хань  
 и школа «сокровенного знания»,  
 100-300 гг. н. э.

## 100 г. н. э.

- 98 Ма Жун (Ma Jung), конфуцианец,  
 комментатор, школа «древних писем»,  
 скептик — противник оккультизма  
 99 Ван Фу; Ван Цзесинь (Wang Fu),  
 сторонник конфуцианской политической  
 философии, скептик — противник  
 оккультизма  
 100 Вэй Боян; Вэй Ао; Юнь Янзы; Тайсу  
 Чжэньжэнь (Wei Po-Yang), даос, автор  
 первой книги по алхимии +  
 101 Юй Цзи; Гань Цзи (Yu Chi), сторонник  
 народного даосского культа  
 102 Чжан Даолин (Chang Tao-Ling), даосский  
 культ исцеления, член военной  
 организации, Сычуань  
 103? Хо Шангун (Ho Shang Kung),  
 комментатор «*Дао дэ цзин*» +  
 i 104 Чжанхэн (Chang Heng), так же как 102  
 105 Чжанлу (Chang Lu), последователь  
 даосской церкви  
 (106) Чжан Цзюэ (Chang Chueh), *дао* великого  
 мира, участник восстания «желтых повязок»  
 107 Хо Сю (Ho Hsiu), конфуцианская религия +  
 107Ь Юй Фань (Yü Fan), конфуцианец,  
 комментатор «*И цзин*», нумеролог +

- 108 Сюнь Шунь (Hsün Shuang)  
 109 Сюнь Юэ (Hsün YUeh), конфуцианец,  
 противник даосизма,  
 скептик — противник оккультизма  
 110 Цай Юн (Ts'ai Yung), скептик — противник  
 оккультизма, астроном  
 i 111 Ван Кай (Wang K'ai), завещал библиотеку  
 сыну (117)  
 i 112 Лю Бао (Liu Pao), покровитель ученых —  
 представителей школы «древних писем»  
 из Академии Цзися

## 200 г. н. э.

- 113 Ван Лан (Wang Lang),  
 скептик — противник оккультизма +  
 114 Цзо-цзы (Tso Tzu), маг-даос  
 115 Госюань (Ko Hsüan), представитель  
 религиозного даосизма, южный Китай  
 i 116 Ван Цань (Wang Ts'an), унаследовал  
 библиотеку от 110  
 i 117 Ван Е (Wang Yeh), отец Ван Би  
 118 Оуян Цзянь (Ouyang Chien)  
 119 Ван Дао (Wang Tao)  
 120 Инъжун, или Сюньжун (Yin Jung,  
 or Hsün Jung)  
 121 Сяхоу Сюань (Hsia-hou Hsuan)  
 122 Ван Су; прозв. Цзыюн (Wang Su),  
 конфуцианец, высокопоставленный  
 чиновник в царстве Вэй; школа «древних  
 писем», автор? «*Гунцун-цзы*»  
 123 Жуань Цзи; Жуань Сыцзун (Juan Chi),  
 поэт, «Семь мудрецов из бамбуковой рощи»  
 124 Шан Тао; Шао Юн (Shan T'ao),  
 государственный деятель, полководец,  
 «Семь мудрецов»  
 125 Жуань Сянь (Juan Hsian), «Семь  
 мудрецов»  
 126 Ван Жун (Wang Jung), то же  
 127 Люлин (Liu Ling), то же  
 128 Ван Дэн (Wang Teng), школа «чистой  
 беседы», кружок нудистов  
 129 Ван Янь (Wang Yen), то же  
 130 Жуань Чжань (Juan Chan), то же  
 131 Сюй Гунь (Hsu Kün), то же  
 132 Хуму Яньгуо (Нити Yen-Kuo), то же  
 133 Бичжо (Pi Cho), то же  
 134 Юэ Гуан (Yueh Kuang), учение об имени  
 и принципе

- 134а Се Сюань (Hsieh Hsuan), то же  
 135 Пэй Вэй; Пэй Иминь (P'ei Wei), скептик, антинигилист  
 135а Сыма Пяо (Ssu-ma P'iao), синкретизм «Чжуан-цзы», моистские «Каноны» +  
 136 Жуань Фоу (Juan Fou), свободомыслящий (libertine), школа «чистой беседы»  
 137 Вэйцзе (Wei Chieh), школа «чистой беседы»  
 138? Лу Шэн; Лу Шуши (Lu Sheng), комментатор моистских «Канонов»  
 139 Цзюэ Гунцзэ (Chueh Kung-tse), буддийская школа «Чистой земли» +  
 140 Вэй Шиду (Wei Shih-tu), то же +  
 141 Дхармаракша (Dharmaraksha), буддист в Дунхуане, Центральная Азия +

**Рис. 5.1**  
**Индийская сеть,**  
**800-400 гг. до н. э.:**  
**исходное соперничество**

**800-600 г. до н. э.**

*В «Брихадараньяка-упанишаде»:*

- (1) Царь Джанака (King Janaka)  
 2 Царь Аджаташатру (King Ajatashatru)

*В «Чхандогья-упанишаде»:*

- 3 Царь Правехана Джайвали (King Pravehana Jaivali), победил Аруни в споре  
 4 Царь Ашвапати (King Ashvapati), спорил с Аруни и с 11-15  
 5 Санаткумара (Sanatkumara) +  
 6 Шандилья (Shandilya) +  
 7 Райква (Raikva)+  
 8 Сатьякама Джабали (Satyakama Jabali) +  
 9 Чакраяна Ушасты (Chakrayana Ushasti) +  
 10 Гхора Ангираса (Ghora Angirasa) +  
 11 Аупанаява (Aupamanayava)  
 12 Прачинайогья (Prachinayogyu)  
 13 Вайсяграхпадья (Vaisyagrapadya)  
 14 Шаркаракшья (Sharkarakshya)  
 15 Будила (Budila)  
 16 Паршванатха (Parshvanatha), последний из 24 предшественников джайнизма, фигура несколько мифическая

**600-400 г. до н. э.**

- 17 Брихаспати (Brihaspati), добуддийский скептик и материалист-локайтик?  
 18 Санджая (Saṅjaya), скептик  
 19 Алара Калама (Alara Kalama), мастер медитации  
 20 Уддака Рамапутта (Uddaka Ramaputta), аскет  
 (21) Бимбисара, Царь Магадхи (King Bimbisara of Magadha)  
 22 Последователи Будды, спорили с Махавирой  
 23 Последователи Махавиры, спорили с Буддой  
 24 Пурана Кашьяпа или Кассара (Purana Kashyapa or Kassara), скептик, отрицавший карму и мораль, обращен Буддой  
 25 Пакудха Каччаяна, или Катъяяна (Pakudha Kassapa or Kakuda Katyayana), приверженец учения о семи (перво)элементах, отрицал карму  
 26 Аджита Кешакамбала (Ajita Keshakambala), приверженец учения о четырех (перво)элементах, материалист-локайтик?  
 27 Пайяси (Payasi), материалист-локайтик  
 28 «Канада» («Kanada»), из ранней вайшешики  
 29 Сарипутра (Sariputra), лучший ученик Будды  
 30 Моггаллана, или Маудгальяяна (Moggallana, or Maudgalyayana), то же  
 31 Девадатта (Devadatta), участник «бунта» в раннем буддизме

**Рис. 5.2**  
**Индия, 400 г. до н. э. — 400 г. н. э.:**  
**эпоха анонимных текстов**

**400-200 г. до н. э.**

- 32 Могалипутта-тисса (Moggaliputta-tissa), организовывал буддийские миссии  
 33 Нагасена (Nagasena), буддист-спорщик +  
 34 Катъяяна, или Катъянинпутта (Katyayana, or Katyānirputra), предшественник сарваствивады +



- 35 Дхарматрата (Dharmatrata), ранний разработчик учения сарвастивады +

**В средних упанишадах:**

- 36 Начикитас (Nachikitas), в «Катха-упанишаде»  
 Ъ1 Шветашватара (Shvetashvatara), в «Шветашватара-упанишаде»  
 38 «Калила» («КарПа»), то же  
 39 «Асури» («Asuri»), обращен из лоаяты и адживики +  
 40 Варуна (Varuna), в «Тайттирий-упанишаде»  
 41 Махачамасья (Mahachamasya), то же  
 42 Пиппалада (Pippalada), в «Праиноупанишаде»  
 43 Пратардана (Pratardana), в «Каушитаки-упанишаде»

**200 г. до н. э.**

- 44 Махадэва Буддист (Mahadeva Buddhist), основатель секты чайтнийя, поклонение ступам +  
 45 Кумаралабдха (Kumaralabdha), основатель саутрантики? +

**1 г. н. э.**

- 46 Упатисса (Upatissa), составитель палийского собрания текстов тхеравады +  
 47 «Панчашикха» («Panchashikha»), глава или символический герой ранней санкхьи? +

**100 г. н. э.**

- 48 Кумаралата (Kumaralata), сарвастивадин  
 49 Матрачета (Matracheta), буддийский придворный поэт  
 50 Буддхадэва (Buddhadeva), сарвастивадин +  
 51 Бхаданта Гхошака (Bhadanta Ghoshaka), сарвастивадин +  
 51a «Гаутама» («Gautama»), из Митхилы? основатель ньяи +  
 52 Упаварша (Upavarsha), из веданты-мимансы, первый комментатор «Брахмасутры» +  
 (53) Чарака (Charaka), составлял компиляции медицинских текстов +

- 54 Лакулиша? (Lakulisha), основатель шиваитского дуализма +

**200 г. н. э.**

- 55 Дхармашри (Dharmashri), сарвастивадин +  
 56 Упашанта (Upashanta), сарвастивадин +  
 57 Паурика? (Paurika), самый ранний приверженец санкхьи как самостоятельного учения +  
 58 Панчадхикарана (Panchadhikarana), то же +  
 59 Пантанджали (Pantajtjali), не путать с йогом, представитель ранней санкхьи +  
 60 Варшаганья? (Varshaganya), ясно сформулировал учение санкхьи +  
 61 Шабара? (Shabara), мимансак, комментатор «Джаймини» +

**300 г. н. э.**

- 62 Хариварман (Harivarman), саутрантик +  
 63 Сарамати (Saramati), йогачар +

**Рис. 5.4**

**Конфликт между буддийскими и индуистскими школами, 400-900 гг. н. э.**

Лица, указанные здесь и в ключе к рис. 5.5, включают философов кашмирского шиваизма и продолжение всех индийских сетей до 1500-1800 гг., не показанных на рис. 4.4-4.5

**400 г.**

- 64 Сангхамитра (Sanghamitra), из Шри-Ланки, критик тхеравады +  
 65 Буддхадатта (Buddhadatta), из Шри-Ланки +  
 66 Дхаммапала (Dhammapala), из Шри-Ланки +  
 66a Шриладдха (Shrilabdha), саутрантик +  
 67 Буддхамитра (Buddhamitra), саутрантик  
 68 Виндхьявасин (Vindhyavasin), изменил прежнюю санкхью, спорил с Буддхамитрой (67)  
 69 Мадхава (Madhava), «еретик» в санкхье, спорил с Гунаматти (73)

- i 70 ученик Васубандху, близкий родственник Васураты(71)
- i 71 Васурата (Vasurata)
- 72 Чандрамати (Chandramati), неортодоксальный вайшешик +
- 500 г.**
- 73 Гунамати (Gunamati), сарвастивадин, критиковал санкхью, вайшешику и джайнизм
- 74 Ашвабхава (Ashvabhava)
- 74a Васуварман (Vasuvargman), сарвастивадин +
- 75 Гуньяпрабха (Guftaprabha), обратился из йогачары в сарвастиваду, критиковал махаяну +
- 76 Арья-Вимуктасена (Arya-Vimuktasena), йогачар +
- 77 Бхаданта-Вимуктасена (Bhadanta-Vimuktasena), йогачар +
- 78 Бхавивикта Ньяя (Bhavivikta Nyaya), соперник Дхармакирти за репутацию +
- 600 г.**
- 79 Шилабхадра (Shilabhadra), брахман, глава монастырского центра в Наланде, йогачар
- 80 • Яшомитра (Yashomitra), сарвастивадин, критиковал Васубандху II как саутрантика +
- 81 Саматхадева (Samathadeva), сарвастивадин +
- 82 Пуриавардхана (Purnavardhana), сарвастивадин +
- 83 Джнянапрабха (Jftanaprabha), саутрантик +
- 84 Гунабхадра? (Gunabhadra), сторонник махаяны +
- 85 Симхабхадра (Simhabhadra), то же +
- 86 Праджнягупта (Prajtagupta), то же +
- 87 Джняначандра (Jftanachandra), в Наланде +
- 88 Ратнашимха (Ratnashimha), сторонник махаяны +
- 89 Дивакарамитра (Divakaramitra), то же +
- 90 Татхагатагарбха (Tathagatagarbha), то же +
- 91 Нагабодхи (Nagabodhi), приверженец тантризма ваджраяны +
- 92 Джина (Jina), йогачар, логик +
- 93 Джинендрабуддхи (Jinendrabuddhi), буддийский логик +
- i 94 Ишварасена (Ishvarasena)
- 95 Девендрабуддхи (Devendrabuddhi), буддийский логик +
- 96 Йогасена (Yogasena), из персоналистской школы саммитья +
- 97 Пурандхара (Purandhara), последний известный материалист-локаятик +
- 98 Бхамана (Bhamana), грамматик, критиковал буддийскую логику
- 99 Шанкарасвамин (Shankarasvamin), Q точки зрения ньяи комментировал логику Дигнаги +
- 100 Притичандра (Pritichandra), ньяйский «соперник Дхармакирти» +
- 101 Авидхакарна (Aviddhakarna), ньяик +
- i 102 Говинда (Govinda)
- 103- «Вьяса»? («Vyasa»), первый значительный комментатор книг «Йогасутры» +
- 104 Бхартрипрапанча (Bhartriprapancha), первый представитель бхедабхедавады — дуализма-и-недуализма +
- 700 г.**
- 105 Харибхадра (Haribhadra), йогачар-матхьямик-саутрантик +
- 106 Ваджрободхи (Vajrabodhi), приверженец тантризма ваджраяны
- 107 Амогхаваджра (Amoghavajra), практиковал тантристско-сексуальные ритуалы, перебрался в китайский императорский двор
- 108 Домби Херука (Dombi Heruka), приверженец тантрической сексуальной йоги +
- 109 Анандагаваджра? (Anandagavajra) +
- 110 Джнянагарбха (Jftanagarbha), приверженец йогачары-матхьямики и тантризма ваджраяны; эмигрировал в Тибет +
- Карнакагомин (Karnakagomin), приверженец матхьямики или йогачары, буддийский логик +
- 112 Арчата (Archata), то же +
- ИЗ Джинендрабуддхи (Jinendrabuddhi), комментатор трудов Дигнаги +
- 114 Патракесари (Patrakasari), отвергал логику Дхармакирти

- 115 Шакьямати (Shakyamati), буддийский комментатор логики Дхармакирти
  - 116 Винитадева (Vinitadeva), буддийский логик, комментатор трудов Дхармакирти
  - 117 Шакьябуддхи (Shakyabuddhi), буддист +
  - 118 Прабхабуддхи (Prabhabuddhi), буддист +
  - 119 Шубхакара (Shubhakara), буддийский логик, тантристский антиидеалист; эмигрировал в Китай
  - 120 Акаланка (Akalanka), главный джайнский логик, критиковал Дхармакирти
  - 121 Маллавадин (Mallavadin), джайн, комментатор буддийской логики +
  - 122 Харибхадра Сури? (Haribhadra Suri), джайн, сформулировал концепцию *«Шести даршан»* +
  - 123 Шаликанатха (Shalikanatha), с точки зрения мимансы критиковал логику Дхармакирти
  - 124 Маходадхи (Mahodadhi), мимансак
  - 125 Умвека (Umveka), мимансак, комментатор трудов Манданы
  - 126 Тотака (Totaka), грамматик, мимансак, обратился в адвайту +
  - 127 Васугупта (Vasugupta), кашмирский шиваит +
- 800 г.**
- 128 Царь Индрабуддхи (King Indrabudhhi), бенгальский тантрист +
  - 129 Лакшминкара Дэви (Lakshminkara Devi), сестра Индрабуддхи (128), сторонница сексуальной йоги +
  - 130 Пандита Ашока (Pandita Ashoka), буддийский логик, сторонник мадхьямики или йогачары +
  - 131 Дурвека (Durveka), буддийский логик +
  - 132 Видьянанда? (Vidyānanda), джайнский логик +
  - 133 Яшовиджа (Yashovija), то же +
  - 134 Вишвапура (Vishvapura), наяик +
  - 135 Дхайрьяраши (Dhairyarashi), то же +
  - 136 Чандрананда? (Chandrananda), вайшешик +
  - 137 Бхасарваджна (Bhasarvajna), кашмирский наяик
  - 138 Сомадэва (Somadeva), первым систематизировал кашмирский шиваизм +

- 139 Уграджйоти (Ugrajyoti), критиковал монашеский шиваизм +
- 140 Садьюджйати (Sadyojyati), кашмирский приверженец дуалистического шиваизма +
- 141 Брихаспати (Brihaspati), кашмирский шиваит +
- 142 Шанкарананда (Shankarananda), кашмирский брахман, шиваит; комментатор буддийской логики +
- 143 Бхатта Каллата (Bhatta Kallata), кашмирский шиваит +
- 144 Анандавардхана (Anandavardhana), кашмирский брахман; разработчик поэтики, комментатор буддийской логики +

## Рис. 5.5

**Линии противостояния в индуизме, 900-1500 гг.: реалисты ньяи, идеалисты адвайты и вишнунитские дуалисты**

**900 г.**

- 145 Праджнякарагупта (Prajñatkaragupta), буддийский логик, тантрист, законник в монастырском центре Викрамашила (Бенгалия) +
- 146 Рави Гупта (Ravi Gupta), буддийский законник, тантрист, переехал из Бенгалии в Кашмир +
- 147 Джина II (Jina II), буддийский логик, тантрист, законник; критиковал Раето Гупту (146) +
- 148 Джиянашри (Prajñatanashri), буддийский логик, тантрист, законник; кашмирский брахман +
- 149 Джитари (Jitari), буддист, критиковал вайшешик, мимансу, джайнизм; жил при дворе-Бенгалии +
- 150 Чандрогамина (Chandragomin), буддийский логик при дворе Бенгалии +
- 151 Праджнякаратами (Prajñatkaramatī), мадхьямик, критиковал идеализм йогачары +

- 152 Видьякарашанти (Vidyakarashanti), буддийский логик +  
 153 Ратнавахра (Ratnavajra), буддист +  
 154 Дхармадэва (Dharmadeva), буддист в Наланде, эмигрировал в Китай +  
 155 Трилокана (Trilocana), нааяк  
 156 Санатани (Sanatani), нааяк, в Бенгалии? +  
 157 Вьомашива (Vyomashiva), сторонник ньян-вайшешики и шиваит, в Кашмире? +  
 158 Адхьяяна (Adhyayana), нааяк +  
 159 Виттока (Vittoka), то же +  
 160 Нарасимба (Narasimha), нааяк +  
 i 161 Лакшманагупта (Lakshmanagupta), ученик Утпалы, учитель Абхиванагупты +  
 162 Бхатрираджа (Bhatiraja), кашмирский грамматик +  
 163 Хелараджа (Helaraja), то же +  
 164 Рамакантха (Ramakantha), кашмирский шиваит-дуалист +  
 165 Девабала (Devabala), шиваит-дуалист +

В Кашмире:

Первостепенный: АБХИНАВАГУПТА (ABHINAVAGUPTA), шиваит, философия панэнергетизма Шакти +

Второстепенный: Утпала (Utpala), шиваит, астроном, критиковал буддистов +

1000 г.

- 166 Джияншримитра (Jyānashrimitra), буддийский логик, тантрист, законник из Кашмирской школы, переехал в Викрамашилу (Бенгалия) +  
 167 Ратнакарашанти (Ratnakarashanti), классифицировал все буддийские секты и представил их учения как части тантризма ваджраяны +  
 168 Ратнакирти (Ratnakirti), буддист, сторонник солипсизма +  
 169 Абхаякара-гупта (Abhayakara-gupta), настоятель Наланды и Викрамашилы; тантрист +  
 170 Сарахапада (Saraha-pada), сторонник сексуальной йоги, поэт +  
 171 Адваяваджра (Advaya-vajra), распространял буддийский тантризм в Тибете +

- 172 Дэвачандра (Devachandra), член секты махамудра в тантризме ваджраяны +  
 173 Маноратханандин (Manorathanandin), буддийский логик +  
 174 Мокшакарагупта (Mokshakaragupta), то же +  
 175 Ануруддха (Anuruddha), тхеравадин в Шри-Ланке +  
 176 Сарипутта? (Sariputta), тхеравадин +  
 177 Прабхачандра (Prabhachandra), джайнский логик +  
 178 Анандабодха? (Anandabodha), адвайтин-солипсизист +  
 179 Куларка Пандита (Kularka Pandita), сторонник логического формализма — махавидья — в адвайте +  
 180 Бхавадэва (Bhavadeva), мимансак, в Бенгалии? +  
 181 Шриватса (Shrivatsa), нааяк, в Митхиле?  
 182 Анируддха (Aniruddha), нааяк +  
 183 Уттуньга (UtturTga), шиваит-дуалист+  
 184 Царь Бходжа (King Bhoja), комментировал йогу и санхью, организовывал разносторонние матхи (школы); шиваит-дуалист +  
 185 Бхаскара? (Bhaskara), вместе с Лакшмидхарой (186) они являются величайшими фигурами в шактизме +  
 186 Лакшмидхара (Lakshmidhara) +  
 187 Видьякантха (Vidyakantha), сын и ученик Рамакантхи (164) +  
 188 Нараяна Кантха (Narayana Kantha) +  
 189 Рамакантха II (Ramakantha II), отвергал взгляды грамматиков +  
 190 Ядавапракаша (Yadavaprakasha), вишнуит, приверженец теистического дуализма-и-недуализма  
 i 191 дядя Рамануджи  
 i 192 отец Рамануджи

1100 г.

- 193 Хемачандра (Hemachandra), джайн-энциклопедист, поэт, грамматик, логик +  
 193a отец Шрихарши  
 i 194 брат Мегханадари (195)  
 195 Мегханадари (Meghanadari), секта Рамануджи; отвергал возражения против

- самоочевидности интуиции, критиковал  
ньяю
- 96 Агхорашива (Aghorashiva),  
шиваит-дуалист +
- 97 Басава (Basava), из секты вира-шива  
(Vira Shiva), использовавшей  
фаллические символы; сторонник  
дуализма-и-недуализма +
- 98 Ревана (Revana), из вира-шива,  
критиковал нигилистический монизм,  
джайнизм, буддизм и локайту +
- 99 Упамая (Uparama), сторонник  
волонтаристско-шиваитского монизма;  
критиковал нигилистический монизм +
- 00 Сомешвара (Somesvara), мимансак +
- 01 Апаракдева (Aparakadeva), наяик +
- 02 Шрикантха (Shrikantha), то же +
- 03 Вадараджа (Vadaraja), наяик,  
в Кашмире? +
- 04 Валлабха (Vallabha), приверженец  
ньяи-вайшешики в Митхиле
- 05 Шивадитья (Shivaditya), приверженец  
ньяи-вайшешики; силлогизмы *махавидья*  
в сочетании с адвайтой
- 1200 г.**
- 06 Шри Рама Чандрабхарати (Shri Rama  
Chandrabharati), единственный  
буддийский поэт бхакти; в Шри-Ланке +
- 07 Маллисена (Mallisena), джайнский  
логик +
- 08 Партахасарати Мишра (Parthasarathi  
Mishra), мимансак; критиковал логику  
Дхармакирти +
- 09 Вадиндра (Vadindra), наяик, отвергал  
избыточные силлогизмы *махавидьи*
- 10 Бхатта Рагхава (Bhatta Raghava), наяик
- 1 Дивикара (Divikara), митхильский наяик
- 2 Кешава Мишра (Keshava Mishra),  
митхильский сторонник ньяи-вайшешики
- 3 Вад Вагешвара (Vadi Vagishvara),  
наяик +
- 4 Нараяна Сарваджия (Narayana Sarvajita),  
то же +
- 5 Анандахубхава (Anandahubhava),  
то же +
- 6 Анандаджняна (Anandajitana), адвайтин;  
критиковал атомизм вайшешики +
- 217 Вимуктатман (Vimuktatman), адвайтин;  
критиковал Мандану,  
дуализм-и-недуализм и Бхартрихари +
- 218 Ватся Варада (Vatsya Varada),  
приверженец теизма Рамануджи; отвергал  
идею Шрихарши о мировой иллюзии +
- 219 Пиллай Локачарья (Pillai Lokacharya),  
возглавлял фракцию при расколе  
вишнуизма +
- 220 Маруа (Маша), приверженец секты вира-  
шива +
- 221 Экорама (Ekorama), то же +
- 1300 г.**
- 222 Раджашекхара Сури (Rajashekhara Suri),  
джайнский комментатор «*шести даршан*» +
- 223 Видья Тилака (Vidya Tilaka), то же +
- 224 Прабхакарападья (Prabhakara Padya),  
наяик +
- 224a Вахраманна (Varhamana), неонаяик, сын  
Гангеша
- 225 Абхаятилака (Abhayatilaka), митхильский  
наяик
- 226 Сондадопадхья (Sondadopadhyaya), наяик
- 227 Маникантха Мишра (Manikantha Mishra),  
то же
- 228 Шашадхара (Shashadhara), то же
- 229 Тарами Мишра (Tarami Mishra), то же +
- 230 Джагадгуру (Jagadguru), то же +
- 231 Ньяябхаскаракара (Nyayabhaskarakara),  
то же +
- 232 Равишвара (Ravishvara), то же +
- 233 Рамадвая (Ramadvaya), адвайтин +
- i 234 Анандатман (Anandatman)
- 235 Шанкарананда (Shankarananda),  
комментатор *упанишад*
- 236 Мадхавачарья; Видьяранья  
(Madhavacharya or Vidyaranya),  
комментатор адвайты и мимансы;  
составил компендиум всех школ
- 237 Саяна (Sayana), мимансак, комментатор  
ранних вед, брат Мадхавачарьи (236)
- 238 Аноубхаванада (Anubhavananda)
- 239 Амалананда (Amalananda), адвайтин
- i 240 брат Шайлы Шринивасы (241)
- 241 Шайла Шриниваса (Shaila Shrinivasa),  
защищал секту Рамануджи против  
критики со стороны адвайты

242 Шрипати Пандита (Shripati Pandita),  
член секты вира-шива; критиковал  
все школы +

#### 1400 г.

243 Гунаратна Сури (Gunaratna Suri), джайн,  
комментатор *шести даршан*  
Харибхадры +

244 Анируддха (Aniruddha), составил  
«Санкхьясутры» +

245 Садананда Вьяса (Sadananda Vyasa), \*  
адвайтин; комментатор санкхьи и «Гиты» +

246 Шанкара Мишра (Shankara Mishra),  
неонаяик

246a Вачаспати Мишра II (Vacaspati Mishra II),  
то же

247 Васудэвасарвабхаума  
(Vasudevasarvabhauma), принес учение  
нео-ньяи в Бенгалию

248 Мадхава Мукунда (Madhava Mukunda),  
сторонник вишиштадвайты —  
утонченного недуализма; критиковал  
монизм и идею мировой иллюзии +

#### Продолжение, 1500-1800 гг. (не показано на рис. 5.5)

#### 1500 г.

Второстепенные:

Виджнянабхикшу (Vijñānabhikṣu), синкретист,  
комментировал учения мимансы, йоги, -  
веданты; сделал санкхью теистической .

Аппая Дикшита (Appaya Dikshita), из мимансы;  
синтезировал учения адвайтских фракций

Пракашананда (Prakashananda), адвайтин,  
субъективист

Вьяса-тиртха? (Vyasa-tirtha), первосвященник  
мадхвы, критиковал монизм адвайты  
с помощью эпистемологии ньяи

Мадхусудана Сарасвати? (Madhusudana  
Sarasvati), адвайтин; отвергал учения  
Вьяса-тиртхи

Чайтанья (Chaitanya), вишнуит бхакти,  
приверженец кришнаитского  
эмоционализма

Валлабха (Vallabha), вишнуитско-ведантийский  
теист, бхакти, приверженец чистого  
недуализма

249 Бхаваганеша (Bhavaganesha), комментатор  
санкхьи

250 Аннамабхатта (Annambhatta), сторонник  
ньяи-вайшешики, комментировал адвайту  
и мимансу

251 Нараяна Бхатта (Narayana Bhatta),  
мимансак и теист

252 Нараяна Бхатта II (Narayana Bhatta II),  
то же, отрицал учение Аппайи  
Дикшиты

253 Лангакши Бхаскара (Langakshi Bhaskara),  
то же

254 Нрисимхашрама Муни (Nrisimhashrama  
Muni), адвайтин

255 Джива Госвами (Jiva Gosvami),  
последователь Чайтаньи

#### 1600 г.

256 Махадэва ведантин (Mahadeva Vedantin),  
приверженец санкхьи

257 Сваямпракашайти (Svayamprakashayati),  
то же

258 Ападэва (Apadeva), мимансак

259 Кхандадэва (Khandadeva), то же

260 Матхуранатха Бхаттачарья (Mathuranatha  
Bhattacharya), крайний формалист  
нео-ньяи

261 Джагадиша Бхаттачарья (Jagadisha  
Bhattacharya), значительный поздний  
неонаяик

262 Гададхара Бхаттачарья (Gadadhara  
Bhattacharya), то же

263 Вишванатха (Vishvanatha), приверженец  
ньяи-вайшешики

263a Радхомохана Госвами Бхаттачарья  
(Radhomohana Gosvami Bhattacharya),  
наяик

264 Нараянатиртха (Narayanatirtha),  
синкретично объединял ньяю,  
вайшешику, санкхью и веданту

265 Дхармараджа (Dharmaraja), адвайтин

266 Шринивашачарья (Shrinivasacharya),  
из секты Рамануджи

#### 1700 г.

267 Ясовиджая (Yasovijaya), джайн

268 Нагоджи Бхатта (Nagoji Bhatta),  
сторонник санкхьи

- 269 Вамшидхара Мишра (Vamshidhara Mishra), сторонник санскхы и ньяи
- 270 Садананда Яти (Sadananda Yati), адвайтский синкретист
- 271 Баладэва (Baladeva), ведантийский вишнуит в Бенгалии, приверженец учения о немислимом-неразличимом-безразличном
- 272 Рангарамануджа (Rangaramanuja), из секты Рамануджи
- Рис. 6.1**  
**Даосская церковь и импортированные буддийские школы, 300-500 гг.**
- 300 г.**
- 142 «Бао Цзиньянь» («Pao Ching-yen»), даос-радикал, мифическая фигура?
- 143 Ван Бао (Wang Pao), даос-маг
- 144 Вэй Хуацунь (Wei Hua-Ts'un), женщина; «откровения» даосских писаний
- 145 Ду Цзин (Tu Ching), глава даосской церкви
- 146 Сунь Дай (Sun Tai), последователь даосской церкви
- (147) Сунь Энь (Sun En), даос-бунтовщик, южное побережье
- 148 Ян Си (Yang Hsi), «откровения» даосских писаний
- 149 Сюй Ми (Hsiü Mi), даосский теолог
- 150 Сюй Хуэй (Hsu Hui), даос
- i 151 Сюймай (Hsü Mai), отец 149
- (152) Ван Сичжи (Wang Hsi-chih), первый великий каллиграф
- 153 кружок «чистой беседы»
- 154 Инь Хао (Yin Hao), буддист-мирянин
- 155 Сунь Чжо (Sun Cho), буддист, синкретизм даосизма и конфуцианства
- 156 Ван Баньчи (Wang Pan-ch'ih), конфуцианец, критиковал даосизм
- 157 Го Чаофу (Ko Ch'ao-fu), из семейства Го; придал законченную форму даосским писаниям
- 158 Цуй Хао (Ts'ui Hao), конфуцианец, даос, министр в царстве Северная Вэй, преследовал буддизм
- 159 Коу Цяньчжи (K'ou Ch'ien-chih), даосский «священник» в царстве Северная Вэй
- 160 Мао Сюйчжи (Mao Hsui-chih), даосский ученик
- 161 Чэнгун Син (Ch'eng-Kung Hsing), буддист
- 162 Ши Таньин (Shih T'an-ying), буддист
- 163 Фасянь (Fa-hsian), буддийский паломник, автор трактата «Сутра Лотоса»
- 164 Цзиньянь (Chin-yen), буддийский путешественник в Кашмир
- i 165 Буддабхадра (Buddhabhadra), буддийский монах из Кашмира
- 166 Данци (Tan-chi), мадхьямика, «школа трех трактатов»
- 167 Сэндао (Seng-tao), школа саутрантиков
- 168 Сэнсун (Seng-sung), школа саутрантиков
- 169 Сэнжуй (Seng-jui), буддист
- 170 Хуэй Гуань (Hui Kuan), буддист, спорил с Даошэном относительно мгновенного Просветления
- 400 г.**
- 171 Фаянь (Fa-yen), школа «Чистой земли»
- 172 Фахао (Fa-hao), школа «Чистой земли»
- 173 Чжу Фатай (Chu Fa-t'ai), школа «Чистой земли»
- 174 Дань Чжи (Tan Chi)
- 175 Сэнлан (Seng-lang), мадхьямика, отделенная от школы саутрантиков
- 176 Фаяо (Fa-yao), проповедник народного культа, связанного с «Нирвана-сутрой», южный Китай
- 177 Жолин (Ro-ling), то же
- 178 Сэнью (Seng-yu), продолжил составление каталога буддийских текстов, начатое Даоанем
- 179 Фань Чжэнь; Фань Цзыжэнь (Fan Chen), скептик-антибуддист, южный Китай
- 180 Сюнь Ци (Hsiin Chi), то же
- 181 Гу Хуань (Ki Huan), антибуддист, автор компиляции буддийских писаний
- 182 Лу Синьцзин (Lu Hsin-ch'ing), даосский реформатор, автор компиляций, алхимик
- 183 Сунь Ю-юе (Sun Yu-yueh), даос, южная столица
- 184 Дао Хунцзин (T'ao Hung-ching), последователь даосской церкви; оккультист, алхимик

- 185 Чжоу Юн (Chou Yung), автор буддийского синкретизма против даосизма и конфуцианства  
 186 Чжанъюн (Chang Jung), то же  
 187 Мэн Цзин-и (Meng Ching-I), то же

**Рис. 6.2 и 6.3**

- Тяньтай, йогачара, хуаянь, 500-800 гг. Каскад школ чань (дзэн), 635-935 гг.**
- 500 г.**
- 188 Ван Юаньчжи (Wang Yuan-chih), даосские заклятья, талисманы  
 189 Чжоу Цзылиан (Chou Tzu-liang), «откровения» даосских писаний  
 190 Пань Юаньвэнь (P'an Yüan-wen), даос  
 191 Буддхасанта (Buddhasanta), буддист из Индии  
 192 Сэнчоу (Seng-ch'ou), учитель буддийской медитации  
 193 Сунь Вэньмин (Sun Wen-ming), придал законченную форму буддийскому пантеону, основал монастыри  
 194 Хуэйцзяо (Hui-chiao), автор буддийских биографий знаменитых монахов +  
 195 Лю Чжоу (Liu Chou), синкретизм: буддизм, даосизм, конфуцианство  
 196 Синьсин (Hsin-hsing), последователь буддийской апокалиптической секты трех эпох +  
 197 Бодхиручи (Bodhiruci), из Индии, переводчик Васубандху (Vasubandhu), школа «Чистой земли»  
 198 Ратнаматти (Ratnamati), то же  
 199 Хуэй Гуан (Hui Kuang), буддийское учение сознания-сокровищницы  
 200 Тань Луань (T'an Luan), последователь секты «Чистой земли», созданной на основе магического даосизма  
 201 Фашан (Fa-shang), учение сознания-сокровищницы и школа «Чистой земли»  
 202 Даочжун (Tao-chung), учение сознания-сокровищницы, северное ответвление

- 203 Чжэн Даочжао (Cheng Tao-chao), буддист, ответил на критические нападки с позиций даосизма, осуществленные Фань Чжэнем (179)  
 204 Ло Чуньчжан (Lo Ch'un-chang), то же  
 205 Фаньюнь (Fan-yun), ученый — специалист по писаниям из школы саутрантиков  
 206 Чжицзан (Chih-tsang), то же  
 207 Сэминь (Seng-min), то же  
 208 Хуэйвэнь (Hui-wen), «Сутра Лотоса»  
 209 Сэнчжуань (Seng-chuan), мадхьямика  
 210 Фалан ('Fa-lang), то же, критиковал школу саутрантиков и саттъясидхов  
 211 Парамартха (Paramartha), учился в Индии; реализм трактата «Абхидхарма» и идеализм мадхьямики  
 i 212 20 третьестепенных учеников Хуэй Ко (Hui-K'o)  
 213 Сэнцань (Seng-ts'an), предполагаемый третий патриарх школы чань  
 i 214 третьестепенный ученик Хуэй Ко
- 600 г.**
- 215 Хуэйгуань (Hui-kuan), привез мадхьямику в Корею и Японию  
 216 Даочжо (Tao-cho), монах тяньтай, обращавший в веру секты «Чистой земли»  
 i 217 Гуандин (Kuang-ting), записал лекции Чжэ И  
 218 Шаньдао (Shan-tao), школа «Чистой земли»  
 219 Фачжун (Fa-chung), буддист  
 220 Даосинь (Tao-hsin), чань  
 221 Фашунь; Ду Шунь (Fa-shun), школа хуаянь, находился под покровительством императора  
 222 Юэ Дай (Yüeh Tai), редактировал «Мо-цзы» +  
 223 Вэй Чэн (Wei Cheng), конфуцианец, императорский библиотечарь +  
 224 Ван Тун; Ван Чжунъянь; Вэньчжун-цзы (Wang T'ung), конфуцианец +  
 225 Гун Инда (Kung Ying Ta), комментатор учения пяти сил и «И цзин» +  
 226 Люй Цай (Lu Ts'ai), пять сил, написал скептическое предисловие относительно гаданий +



- 227 Фу И (Fu Yi), конфуцианец, победил в придворном споре относительно буддийского чудотворства +
- 228 Чжиянь (Chih-Yen), школа хуаянь
- 229 Сиксананда (Siksananda), из Котана, переводчик
- 230 Дивакара (Divakara), из Индии
- 231 Дивапраджня (Divaprajña), то же
- 232 Ли Тунсюань (Li T'ung-hsuan), школа хуаянь, буддийское учение о спасении
- 233 Гуйцзи (Kuei-chi), завершил систему реализма «Абхидхармы»; систематизировал йогачару
- 234 Даосюань (Tao-hsüan), последователь ортодоксальной школы виная
- 235 Фамин (Fa-min)
- 236 Хуэйминь (Hui-ming)
- 237 Фажу (Fa-ju), чань
- 238 Фажун (Fa-jung), последователь школы «головы буйвола», чань и мадхьямика
- 239 Лао-ань (Lao-an), северная школа чань
- 240 Фачжи (Fa-chih), последователь школы «головы буйвола», учитель медитации; культ посвящения Амитабе
- 240a Чживэй (Chih-wei), школа «головы буйвола»
- 240b Сюаньчжи (Hsuan-Chih), школа чань в Сычуани, медитация на имя Будды, близок школе «Чистой земли»
- 241 Цзесань (Chieh-hsien), школа чань в Сычуани
- 242 Чжида (Chih-ta), северная школа чань
- 243 Сяньмо Цзан (Hsiang-mo Tsang), то же
- 244 Ифу (I-fu), то же
- 245 Пучжи (P'u-chi), то же
- 246 Цзинсянь (Ching-hsien), то же
- 247 Сюаньцзэ (Hsuan-tse), северная школа чань
- 700 г.
- 248 Шэньсян (Shen-Hsiang), пропагандировал школу хуаянь в Японии
- 249 Дхармагупта (Dharmagupta), из Индии; возглавлял университет в Наланде
- 250 Субхакарасинха (Subhak<sup>^</sup>rasinha), из Индии; тантрист, действовал при дворе в Чаньяне
- 251 Ваджрабодхи (Vajrabodhi), жил в Наланде; при дворе в Чаньяне; тантрист
- 252 Чжиянь (Chih-yen), тантрист
- 253 Исин (I-hsing), тантрист, математик и астроном; храм хуаянь
- 254 Амогхаваджра (Amoghavajra), учился на Цейлоне; учитель императоров; тантрист, вызыватель дождя
- 255 Чжиянь (Chih-yen), тантрист
- 256 Вэньгу (Wen-Ku), то же
- 257 Янь Чжэньцин (Yen Chen-Ch'ing), «мистические положения» относительно логики Гунсунь Луна
- i 258 Чжан Чжихо (Chang Chih-Ho), даос
- 259? «Гуань Инь» {«Kuan Yin»}, текст даосского автора +
- 260 Сыма Чэнчжэн (Ssu-ma Ch'eng-Cheng), «даосский» естествоиспытатель +
- 261 Дянь Тунсюй (Tien T'ung Hsu), также +
- 262 Личуань (Li Ch'uan), также +
- 263 Хуэйюань (Hui-yuan), участвовал в расколе секты хуаянь
- ^ 64 Чэнгуань (Ch'eng-kuan), школа хуаянь; опровергал идеи 263
- (265) Члены дискуссионной группы Куй (K'uei), реформаторы политики, экономики, литературы
- i 266 Хань Хуэй (Han Hui), брат Ханьюя
- i 266a Хань Чжунцин (Han Chung-ch'ing), отец Хань Юя
- 267 Чжаньжао (Chan-jao), возобновил школу тяньтай; учение о всеобщем спасении
- 268 Цзыминь; Цай Юаньлэй (Tzu-min), школа «Чистой земли», полемизировал с Хуэйином
- 269 Даосуй (Tao-sui), школа тяньтай
- i 270 четыре третьестепенных последователя северной школы чань
- 271 Фачжао (Fa-chao), школа «Чистой земли»; настоятель общенациональной церкви, учение о небе и аде; жестко критиковал учение о всеобщем спасении
- 272 Наньюэ Хуайжан (Nan-yueh Huai-jang), чань
- 274 Юэшань Вэйянь (YUeh-shan Wei Yen), чань
- 275 Тяньхуан Дао-у (T'ien-huang Tao-wu), чань
- 276 Наньчжуань Боюань (Nan-chuan Po-yilan), чань

- 277 Чжаочжоу (Chao-chou), чань  
i 278 Юньян (YUn-yen), чань

**800 г.**

- 278a Ян Лян (Yang Liang), конфуцианец,  
комментатор «Сюнь-цзы» {«Hsun Tzu»}  
278b Люй Янь (LU Yen), даосский реформатор,  
духовная алхимия, медитация в  
буддийском стиле  
279 Куйшань Линью (Kuei Shan Ling-yu),  
чань, последователь секты Куйшаня  
280 Сюэфэн (Hsueh-feng), чань  
281 Даюй (Ta-Yu), чань  
i 282 Мучжоу (Mu-chou), чань  
283 Яншань Хуэйцзи (Yang-shan Hui-chi),  
чань, последователь секты Куй Яна:  
медитация на символы в виде кругов  
284 Сяньян Чжисян (Hsiang-yen Chih-hsien),  
чань  
285 Шибэй (Shih-pei), чань  
286 Цаошань Бэньцзи (Ts'ao Shan Pen-Chi),  
последователь чаньской секты цаодун  
(Ts'ao-Tung); включил идеи школы  
хуаянь; учение «пяти рангов»

**900 г.**

- 287 Цаошань Хуэйся (Ts'ao-shan Hui-Hsia)  
288 Цзиньфэн Цунчжи (Chin-feng Ts'ung, chih)  
289 Фа Янь (Fa Yen), чань, последователь  
секты фаянь; включил идеи школы  
хуаянь  
290 Наньюань Хуэйюн (Nan-yuan Hui-yung),  
первым применил коан  
291 Юнмин (Yung-ming), синкретизм чань  
и школа «Чистой земли», писания  
292 Тяньтай Дэшао (T'ien-tai Te-shao),  
синкретизм чань и тяньтай

**Рис. 6.4**

**Неоконфуцианское движение  
и отпочкование дзэн, 935-1265 гг.**

**935 г.**

- 293 Фэньян (Fen-yang)  
294 Даян (Ta-yang)  
295 Чжиюань (Chih-yuan), буддист,  
синкретизм даосизма и конфуцианства

- 296 Чунфань (Ch'ung Fan), даосский  
нумеролог  
297 Таньцяо (T'an Ch'iao), даосский  
естествоиспытатель +  
298 Син Бин; Син Шумин (Hsing Ping),  
конфуцианец +

**1000 г.**

- 299 Мусинь (Mu Hsin), даосский нумеролог  
300 Ли Чжицзай (Li Chih-tsai), нумеролог  
301 Лигай (Li Kai), то же  
302 Фань Очан (Fan O-ch'ang), то же  
303 Лю Му (Liu Mu), то же  
i 304 Шоу Яй (Shou Yai), буддист  
305 Сюэдоу (Hsiieh-tou), составитель коанов  
и поэт  
306 Шишюан (Shih-shuang)  
307 Янцзи Фанхуэй (Yang-chi Fang-hui),  
последователь секты чань  
308 Хуанлун Хуэйнань (Huang-lung Hui-nan),  
последователь секты чань  
309 Тоу-цзы (T'ou-tzu), возобновил чаньскую  
секту цаодун [coto], школа хуаянь  
310 Цисун (Ch'i-Sung), буддийский монах,  
синкретизм даосизма и конфуцианства  
i 311 Чэн Сян (Ch'eng Hsiang), отец братьев Чэн  
312 Чэн Бэнь; Цзы Хуацзы (Ch'eng Pen),  
даос +  
313 Фань Чжунъянь; Фань Сивэнь (Fan Chung-  
yen), политик-реформатор,  
ортодоксальный конфуцианец  
314 Оуян Сю; Оуян Юншу; Цзуйвэн; Люй  
Цзюйши; Вэньчжун (Ouyang Hsiu),  
политик, историк, поэт  
315 Сунь Фу; Сунь Минфу; Фусунь; Тайшань  
Сяньшэн (Sun Fu), конфуцианец  
(316) Мэй Яочэнь (Mei Yao-Ch'en), поэт  
317 Су Сюнь (Su Hsun), поэт, отец Су Чэ (319)  
и Су Ши, оба из сычуаньской фракции,  
антиреформаторы и антинеоконфуцианцы  
318 Чжан Бодуань; Чжан Цзыян; Чжан Пиншу  
(Chang Po-tuan), последователь даосской  
секты; духовная алхимия +  
319 Су Чэ (Su Ch'e), поэт и политик, учение  
политической терпимости  
320 Ши Цэ; Ши Шоудао; Цулай Сяньшэн  
(Shih Chieh), поэт, антибуддист  
и антидаос

- 21 Фань Цзуюй (Fan Tsu-yil), комментатор конфуцианских текстов
- 22 Люй Далинь (LU Ta-lin), перешел из школы Чжан Цзя в школу Чэна после смерти Чжан Цзя
- 23 Су Цимин (Su Chi-ming)
- 24 Хоу Чулянь (Hou Ch'ung-liang)
- 25 Ван Пинь (Wang P'in)
- 26 Лю Сюань; Лю Гуанбо (Liu Hsiian)
- 27 Се Лянцзо; Се Шанцай; Се Сяньдао (Hsieh Liang-tso), ученик братьев Чэн
- 28 Ю Цзо; Ю Дунфу; Чжишань Сяншэн (Yu Tso), то же, полемизировал со школой Чжао
- 29 Иньтунь (Yin T'un)
- 30 Цигуань (Ch'i Kuan), популяризировал диаграмму Чжоу Дуньн
- 1100 г.**
- 1 Шао Бовэнь (Shao Po-wen), из школы Шао, соперник школы братьев Чэн
- 2 Чао Юэцин (Ch'ao Yueh-chin), то же
- 3 Шаобо (Shao Po), то же
- 4 Чжу Чжэнь (Chu Chen), нумерология, комментатор «И цзин», популяризировал диаграмму Дун Чжуньн
- 15 Дунлинь Чанцзун (Tung-lin Ch'ang-tsung), монах чань
- 16 Ло Цуньянь (Lo Ts'ung-yen)
- 17 Ху Аньгуо (Hu An-Kuo), неоконфуцианская школа Ху, соперника Чжу Си
- 8 Ху Хун; Ху Жэньчжун; Уфэн Сяньшэн (Hu Hung), то же; распространял нумерологию Чжоу Дуньн
- 19 Ху Инь (Hu Yin), то же
- Ю Чжан Ши (Chang Shih), то же; первый глава школы братьев Чэн, подвергался критике со стороны Чжу Си
- \\1 Лю Гун (Liu Kung), то же
- 12 Ху Цисуй (Hu Chi-sui)
- 13 Ли Дун (Li Tung)
- 14 У Ю (Wu Yu), конфуцианский историк — специалист по писаниям +
- 15 Чжэн Цзя (Cheng Chia), то же +
- 16 Ван Чжэ (Wang Che), последователь даосской секты Совершенного
- Претворения в северном государстве-завоевателе киданей
- 347 Хуэйтан Цзысинь (Hui-t'ang Tsu-hsin), чань
- 348 Линьюань Вэйцин (Ling-yuan Wei-ch'ing), то же
- 349 У-цзу Фаянь (Wu-tsu Fa-yen), чань, «Записки голубого утеса»
- 350 Кайфу Даонин (K'ai-fu Tao-ning), чань
- 351 Данься (Tan-hsia)
- 352 Хунчжи Чжэнцзюэ (Hung-chih Cheng-chueh), чаньское озарение в безмолвии, школа хуаянь, медитация иной направленности, чем коаны
- 353 Кайси Даочань (K'ai-hsi Tao-ch'ien), чань
- 354 Фочжао Дэгуан (Fo-chao Te-kuang), то же
- 1200 г.**
- 355 Умэнь Хуэйкай (Wu-men Hui-k'ai), составитель сборника коанов
- 356 Тяньтун Жуцзин (T'ien-t'ung Ju-ching), буддист, противник синкретизма конфуцианства и даосизма
- 357 Ли Бомянь (Li Po-mien)
- 358 Лю Цзэчжи (Liu Tse-chih)
- 359 Линь Ди (Lin Ti)
- 360 Цай Цидун (Ts'ai Chi-tung)
- 361 Хуан Сюнь (Huang Hsun)
- 362 Цай Чэнь (Ts'ai Ch'en)
- 363 Чжан Си (Chang Hsi)
- 364 Чэнь Фулянь; Чэнь Цзюньцзай; Чжичжай (Ch'en Fu-liang)
- 365 Цао Шуюань (Ts'ao Shu-yuan)
- 366 Чанчунь (Ch'ang Ch'un), глава даосской секты
- 367 Ли Чжичан (Li Chih-Ch'ang), глава даосской секты
- 368 Сюй Лучжай; Сюй Хэн (HsQ Lu-Chai)
- 369 Ли Цзиндэ (Li Ching-te)
- 370 Е Цай (Yeh Ts'ai)
- 371 Вэй Ляо-он (Wei Liao-Ong)
- 372 У Линьчуань (Wu Lin Ch'uan) +
- 372a У Чэн; У Хуаньцин; Цаолу Сяньшэн (Wu Ch'eng), примеры учения Лу Цзююаня и Чжу Си +

**Рис. 6.5**  
**Неоконфуцианская ортодоксия**  
**и идеалистическое движение**  
**1435-1565 гг.**

- 1300 г.**
- 373 Лю Цзи (Liu Chi), астроном и астролог, скептик и противник суеверий +
- 374 Се Инфан (Hsieh Ying Fang), скептик +
- 374а Чжэнь Юй (Cheng Yu), так же как 372а+
- 1400 г.**
- 375 Цао Дуань; Цао Чжэифу; Юэчуань Сяньшэн (Ts'ao Tuan), скептик, антибуддист +
- 376 Ян Пу (Yang P'u) +
- 377 Се Сюань (Hsieh Hsuan), комментатор неоконфуцианских текстов +
- 378 У Юйби; У Цзыфу; Канчжай (Wu Yil-pi)
- 379 Ху Цзюйжэнь; Ху Шусинь; Цзинчжай (Ни ChU-jen), ортодоксальный • неоконфуцианец
- 1500 г.**
- 380 Лоу Лян (Lou Liang)
- 381 Чжань Жошуй; Чжань Юаньмин; Ганьцюань (Chan Jo-shui)
- 382 Сюй Ай (Hsu Ai)
- 383 Хуан Вань; Хуан Цзунсянь; Хуан Шусянь, Цзюань; Шилун (Huang Wan)
- 384 Гу Иньсин (Ku Yin-hsing)
- 385 Цянь Дэхун; Цянь Куань; Цянь Хунфу; Сюйшань (Ch'ien Te-hung), участник раскола школы Ван Янмина
- 386 Чэнь Цзинлань (Ch'en Ching-lan), ортодоксальный неоконфуцианец, комментатор учений Лу Цзююаня и Ван Янмина как чань-буддизма +

**Рис. 7л**  
**Сеть японских философов,**  
**600-1100 гг.: основание школ**  
**тэндай и сингон**

- 600 г.**
- 1 Куаллук (Kwalluk), буддист из Кореи +

- 2 Хуэйгуань (Hui-Kuan), кореец, привез концепции буддийских школ сатьясиддхи и мадхьямики +
- 635 г.**
- 3 Тису (Chisu), японский священник, привез «Абхидхарма-сутру»
- 4 Титацу (Chitatsu), то же
- 5 Досё (Doshō), японский священник, привез учение йогачары
- 700 г.**
- 6 Гёги (Gyōgi), приверженец буддийского шаманизма+
- 735 г.**
- 7 Кибин-но Макиби (Kibi-no-Makibi), привез конфуцианство из Китая +
- 8 Гэмбо (Gembo), японский священник, учился в Китае +
- 9 Бодхисена (Bodhisena), индийский буддийский монах +
- 10 Даосюань (Tao-hsuan), привез винаю +
- 11 Шэньхуэйан (Shen-huiang), Китай, привез кигон (Kegon) [хуаянь] +
- 12 Цзяньчзянь (Chien-chien), китайский учитель школы виная +
- [13] Амогхаваджра (Amoghavajra), тантрист из Китая; 254 на рис. 6.2
- 765 г.**
- [14] Сюжань (Hsiu-jan), дзэн, Китай
- [15] Шуньчзя (Shun-chia), учение о мантре [тантризм], Китай
- [16] Даосуй (Tao-sui), школа тяньтай, Китай; 269 на рис. 6.2
- [18] Хуэйгуо (Hui-kuo), тантрист, Ки тай
- 835 г.**
- 19 Эннин (Ennin), систематизировал учение тэндай [тяньтай] +
- 20 Энтин (Enchin), последователь школы тэндай, эзотерика и магия
- 865 г.**
- 21 Шобо (Shobo), патриарх школы сингон [тантризм], учредил священство в сингонизме +

- 22 Сугавара-но Митидзанэ (Sugawara no Michizane), конфуцианец +
- 935 г.
- 23 Фудзивара-но Арихира (Fujiwara no Arihira), конфуцианец +
- 24 Кюа (Kyuа), тэндай, популяризировал культ посвящения Амиды +
- 25 Рёгэн (Ryogen), настоятель тэндай, культ Амиды

965 г.

- 26 Гэсин (Geshin), школа «Чистой земли» +
- 27 Кантё (Kanchō), участник раскола школы сингон +

1000 г.

- Сэй Сёнагон (Sei Shonagon),  
«Записки у изголовья»
- Госпожа Мурасаки (Lady Murasaki),  
«Повесть о Гэндзи»

1035 г..

- 28 Нинкай (Ninkai), раскол школы сингон +
- 29 Эйгё (Eicho), йогачара +

1100 г.

- 30 Рёнин (Ryonin), странствующий священник, школа «Чистой земли» +

**Рис. 7.2**

**Распространение движений  
«Чистой земли» и дзэн,  
1100-1400 гг.**

1135 г.

- 31 Кукабан (Kukaban), синкретизм школы сингон и воспевания Амиды +

1165 г.

- 32 Фудзивара-но Дзян (Fujiwara no Jien), тэндай, буддийская философия истории +
- [33] Доуцун (Tou-Ts'ung), Китай, третьестепенный ученик Чжу Си
- [34] Дэгуан (Te Kuang), линия линьцзи; 354 на рис. 6.4

1200 г.

- 35 Дзёкэй (Jokei), йогачара, включил идеи дзэн, школа «Чистой земли», распевание *нэмбуцу*
- 36 Рёхэн (Ryohen), синкретизм, йогачара, дзэн, *нэмбуцу*, тэндай
- 37 Рёдзэн, или Мёдзэн (Ryozen, or Myozen), дзэн
- 38 Мёэ (Myoe), кигон, включил идеи дзэн, *нэмбуцу*
- 39 Косай (Kosai), повторный раскол школы «Чистой земли»
- 40 Рёкан (Ryukan), то же
- 41 Бэнтё (Bencho), то же
- 42 Сёкү (Shoku), то же
- 43 Сякуэн Эйгё (Shakuen Eicho), дзэн, синкретизм с ритуалами сингон, тэндай
- 44 Тайко Гёю (Taiko Gyoyu), эзотерический дзэн
- 45 Какуэн Дзэн (Kakuen Zen)
- [46] Тяньтун Жуцзин (T'ien-t'ung Ju-ching), сото дзэн, Китай; 356 на рис. 6.4
- [47] Умэн Хуэйкай (Wu-men Hui-K'ai), - сборник коанов; 355 на рис. 6.4
- [48] Учжань Шифань (Wu-chan Shih-fan), дзэн, Китай
- [49] Умин Хуэйсин (Wu-ming Hui-hsing), дзэн, Китай

1235 г.

- 50 Сингй Кукусин (Shinchi Kakushin), сингон, последователь дзэнской секты фукэ, привез сборник коанов
- 51 Какудзэн Экц (Kakuzen Ekan), сото
- 52 Сёкацу (Shocatsu), школа «Чистой земли»
- [53] Сюйтан Чжипой (HsU-t'ang Chih-yU), дзэн, секта линьцзи, Китай

1265 г.

- 54 Ланьей Даолун (Lan-hsi Tao-lung), привез риндзай [линьцзи] дзэн
- 55 Усюэ Цзыюань (Wu-hsueh Tsu-yüan), китайский эмигрант, риндзай дзэн
- 56 Кохо Кэннити (Koho Kennichi), сын императора, синкретизм, дзэн и сингон
- 57 Гиэн (Gien), сото дзэн
- 58 Канган Гун (Kangan Gun), то же +

- 59 Какусин-ни (Kakushin-ni), дочь Сирана, основала опорные пункты школы «Истинной Чистой земли», Киото  
60 ' Тёдзэн (Chozen), санрон, энциклопедия всех буддийских школ +  
61 Сусё (Shusho), кигон, биографии священников +  
62 Сотё (Shocho), сингон, энциклопедия церемоний +  
63 Какудзэн (Kakuzen), тэндай, то же +  
64 ' Гёнэн (Gyoen), буддийская история +

1300 г.

- 65 Гэн-э (Gen-e), неоконфуцианство  
66 Ватарай Цунзёси (Watarai Tsuneyoshi), школа синтоизма исэ  
67 Кокан Сирэн (Kokan Shiren), риндзай дзэн, история японского буддизма +  
68 Синкё (Shinkyō), преемник Иппэна  
69 Какунё (Kakunyo), внук Сирана, объединенная школа «Чистой земли» икко

1335 г.

- 70 Вайарай Иёки (Waiarai Ieyoki), синтоизм Исэ  
71 Гидо Сусин (Gido Shushin), коаны дзэн и поэзия  
72 Дзакасицу Гэнко (Jakashitsu Genko), странствующий монах, рынка дзэн +

1365 г.

- 73 Имбё-но Масамити (Imbe-no-Masamichi), синкретизм синтоизма и буддизма +

### Рис. 7.3

Художники дзэн и мастера чайной церемонии, 1400-1600 гг.

1400 г.

- 74 Мансай (Mansai), сингон, советник сёгуна +  
75 Хосю (Hoshu), неоконфуцианец +

1435 г.

- 78 Итидзё Канэра (Ichijo Kanera), монотеизм в рамках синтоизма +

1465 г.

- 80 Кэйан (Keian), дзэн, принял конфуцианство +

1535 г.

- 81 Минамимура Байкэн (Minamimura Baiken), последователь неоконфуцианской школы на о. Сикоку +

### Рис. 7.4

Школы конфуцианства и «национального учения» в эпоху Токугава, 1600-1835 гг.

1600 г.

- 82 Тэнкай (Tenkai), тэндай, государственный советник  
83 Исин Судэн (Ishin Suden), риндзай дзэн, советник сёгуна  
84 Нигё (Nichio), секта фудзю-фусэ в духе буддизма Нигирёна +  
(85) Ягто Минэнори (Yagyu Munenori), учитель искусства боя на мечях

1635 г.

- 86 Тани Дзипо (Tani Jichu), неоконфуцианская школа в Сикоку  
87 Хайяси Гахо (Hayashi Gaho), руководитель неоконфуцианской школы, Эдо  
88 Мацунага Сэкиго (Matsunaga Sekigo), обучал конфуцианской классике  
[89] Файинь Танжин (Fai-yin T'ang-jing), Китай; буддист  
90 Даочжэ Чаюань (Tao-che Ch'ao-yuan), дзэн, из Китая  
91 Гудо Тосёку (Gudo Toshoku), риндзай дзэн

1665 г.

- 92 Муань Синтао (Mu-an Hsing-T'ao), дзэн  
93 Гаочуань Синдунь (Kao-Ch'uan Hsing-tun), китайский эмигрант, дзэн  
94 Докё Этан (Dokyo Etan), риндзай дзэн  
95 Кэйтю (Keichu), сингон, основатель японской классики, синтоизм

- 96 Ёсикава Корэтару (Yoshikawa Koretaru), синтоистский компромисс с неоконфуцианством
- 97 Ватарай Нобуёси (Watarai Nobuyoshi), возрождение синтоизма исэ +
- 98 Чжу Шуньсуй (Chu Shun-sui), китайский эмигрант, конфуцианец, школа Мито
- 99 Асами Кэйсай (Asami Keisai), ученик Ямадзак
- 100 Сато Наоката (Sato Naokata), то же
- 101 Хайяси Хоко, наследственный глава школы Эдо
- (102) Оиси Кураносукэ (Oishi Kuranosuke), руководитель 47 *ронинов*
- 104 Киносита Дзюнан (Kinoshita Junan), школа Киото, свободомыслящий неоконфуцианец
- 105 Андо Сэян (Ando Seian), школа Чжу Си в Киото +
- 1700 г.**
- 106 Ито Тогай (Ito Togai), сын Го Дзинся, систематизатор
- 107 Гой Дзикэн (Goi Jiken), школа Ито
- 108 Миякэ Сэкиан (Miyake Sekian), первый глава торговой школы Кайтокудо, Осака
- 109 Накай Сюан (Nakai Shuan), торговая школа Кайтокудо
- 110 Мива Сиссай (Miwa Shissai), Эдо, поддерживал школу Кайтокудо +
- 112 Када-но Адзумамао (Kada no Azumamaro), школа «национального учения»; придворная поэзия в Эдо
- 113 Мива Сёсай (Miwa Shosai), школа Ван Янмина [неоконфуцианский идеализм] +
- 114 Амэномори Хосю (Amenomori Hoshu), неоконфуцианская школа Чжу Си в Киото +
- 115 Хори Кэйдзан (Hori Keizan), неоконфуцианец
- 116 Хаттори Нанкаку (Hattori Nankaku), филолог
- 117 Дохи Мотонари (Dohi Motonari), неоконфуцианец
- 1735 г.**
- 118 Када Аримаро (Kada Arimaro), школа «национального учения»
- 119 Ямагата Сюнан (Yamagata Shunan), школа Сорая, публичная политика
- 120 Андо Тоя (Ando Toya), школа Сорая, исследования в области литературы
- 121 Усами Синсуй (Usami Shinsui), то же
- 122 Хирано Кинка (Hirano Kinka)
- 123 Ватанабэ Кэйан (Watanabe Keian), школа Сорая
- 124 Аоки Конё (Aoki Konyo), призван сегуном к обучению у голландцев +
- 125 Таяси Мунэтаке (Tayasu Munetake), сын сёгуна, покровитель придворной поэзии
- 126 Гой Рандзю (Goi Ranju), торговая школа Кайтокудо, натурализм
- 1765 г.**
- 127 Иноуэ Кинга (Inoue Kinga), эклектик, школы Сорая и Дзинся
- 127а Катяма Кэндзан (Katyama Kenzan), то же
- 128 Хосой Хэйсю (Hosoi Heishu), то же
- 129 Минагава Кизэн (Minagawa Kien)
- 130 Ёсида Котон (Yoshida Koton)
- 131 Юнамото Хокудзан (Yunamoto Hokuzan)
- 132 Гасан Дзито (Gasan Jito), движение дзэн
- 133 Харага Гэннай (Hiraga Gennai), школа «голландского учения», Нагасаки +
- 134 Исобэ Досай (Isobe Dosai)
- 135 Асада Горю (Asada Goryu), астроном
- 137 Минагава Кизэн (Minagawa Kien), эклектически соединял учения Чжу Си и Ван Янмина +
- (139) Мацудайра Саданобу (Matsudaira Sadanobu), глава совета при сёгуне; запретил неконфуцианское обучение
- 140 Накай Тикудзан (Nakai Chikuzan), глава торговой школы Кайтокудо
- 141 Накай Рикэн (Nakai Riken), школа Кайтокудо
- 142 Ваки Гудзан (Waki Guzan), сциентист, школа Кайтокудо
- 143 Хояси Банри (Hoashi Banri), то же
- 1800 г.**
- 144 Накай Сэка (Nakai Sekka), школа Кайтокудо
- 145 Осё Хэйхатиро (Oshio Heihachiro), идеалист школы Ван Янмина

- 146 Кусамэ Наоката (Kusama Naokata), история денег
- 147 Ямагата Банто (Yamagata Banto), купец в Осаке, астроном
- 148 Нака Тэню (Naka Tenyu), естественные науки
- 149 Хасимото Сокити (Hashimoto Sokichi), естественные науки
- 150 Сугита Гэмпаку (Sugita Gempaku), врач *даймё*, школа «голландского учения» +
- 151 Мотоори Охиро (Motoori Ohira), сын Норинаги
- 152 Бан Нобутомо (Ban Nobutomo), школа Норинаги
- 154 Сато Нобухиро (Sato Nobuhiro), реформатор школы «голландского учения» +
- 155 Омура Мицү (Omura Mitsue), ученик Камо Мабути
- 156 Дайгү Рёкан (Daigu Ryokan), поэт-монах дзэн, народный буддизм сото

#### Рис. 7.5

Западники в период Мэйдзи и школа Киото, 1835-1935 гг.

1835 г.

- 157 Огата Коан (Ogata Koan), последователь школы «голландского учения», Осака
- 158 Такэно Тёэй (Takeno Choei), составил краткое изложение идей западной философии +
- 159 Ниномия Сонтoku (Ninomiya Sontoku), синкретизм синтоизма, буддизма и конфуцианства +
- 161 Ёсида Сёин (Yoshida Shoin), реформатор, школа Ван Янмина +
- 162 Сато Иссай (Sato Issai), чиновник, неоконфуцианец в Эдо, частным образом обучал активизму в духе Ван Янмина+

- 163 ряд лидеров реставрации Мэйдзи

1865 г.

- 164 Фукадзава Юкити (Fukazawa Yukichi), привез западный либеральный позитивизм

- 165 Ниси Аманэ (Nishi Amane), привез английский утилитаризм, ввел в обращение идеи Милля и Канта +
- 166 Цуда Мамити (Tsuda Mamichi), привез позитивизм Конта +
- 168 Като Хироюки (Kato Hiroyuki), материалистическое учение эволюции
- 169 Иноуэ Тэцудзиро (Inoue Tetsujiro), возглавил первую в Японии кафедру философии, Токио; немецкий идеализм
- 170 Ониси Хадзимэ (Onishi Hajime), идеалистическая этика Т. Грина +
- 171 Кидэзава Манси (Kiyozawa Manshi), синкретизм; Гегель и амидаистский буддизм +
- 172 Нандзё Буню (Nanjo Bunyu), изучал санскрит; обучал индийской философии, Токио
- 173 Рафаэль фон Кёбер (Raphael von Koeber), ученик Э. фон Гартмана, обучал в Токио
- 174 Эрнст Феноллоза (Ernest Fenollosa), эволюционизм Г. Спенсера, обучал в Токио
- 175 Людвиг Бюссэ (Ludwig Busse), ученик Лотце, обучал в Токио
- 176 Иноуэ Энрё (Inoue Enryu), школа «Истинной Чистой земли» +

1900 г.

- 177 Такакусу Дзюндзиро (Takakusu Junjiro), буддийский ученый +
- 178 Куваки Гэнёку (Kuwaki Gen'yoku), неоконфуцианец +
- 180 Танака Одо (Tanaka Odo), инструментализм Дьюи

#### Рис. 8.1

Исламские и иудейские философы и ученые, 700-935 г. школы Басры и Багдада

735 г.

- 1 Иоанн Дамаскин (John of Damascus), христианский богослов при дворе Омейядов +
- 2 ал-Ауза'и (al-Awza'i), Сирия; глава школы права+



- 3 Йазид Ибн Абан ар-Ракаши (Yazid ibn-Aban al-Raqashi), богослов
- 4 'Амр Ибн 'Убайд ('Amr ibn 'Ubayd), Басра; последователь *калама* — рационального богословия
- 5 ал-Мукаффа (al-Muqaffa), Басра; переводчик, аристотелевская логика +
- 6 Васил Ибн Ата (Wasil ibn 'Ata), Басра; *калам*
- 7 Джахм Ибн Сафван (Jahm b. Safvvan), богослов, отрицал свободу воли +
- 8 Джафар ас-Садик (Ja'far al-Sadiq), 6-й шиитский имам, аллегорически толковал Коран, приверженец традиций *хадисов* +
- 9 Ибрахим Ибн Адхам (Ibrahim b. Adham), предшественник суфизма, благочестивый аскет, приверженец обрядности
- 10 Мукатил Ибн Сулайман (Muqatil ibn Sulayman), аллегорическая интерпретация Корана +
- 765 г.**
- 11 Шакик ал-Балхи (Shaqiq al-Balkhi), мистик +
- 12 Джабир Ибн Хайян (Jabir b. Hayyan), шиит, мистик, алхимик
- 13 Рабийя ал-'Адавийя (Rabi'a al-'Adawiya), Басра; вольноотпущенница, мистик
- {14} Умар Ибн ал-Фаррахан ('Umar Ibn al-Farrakhan), Багдад; астроном, астролог
- {15} Канака ал-Хинди (Kanaka al-Hindi), Индия, Багдад; астроном, астролог
- {16} Йакуб Ибн Тарик (Ya-'qub Ibn Tariq), Багдад; индуист-астроном
- {17} ал-Фаз ар и (al-Fazari), Куфа, Багдад; астроном
- {18} Маша'алла (Masha'allah), Багдад; астролог
- 19 Тимофей (Timotheus), Багдад; несторианский патриарх, переводчик +
- 20 аш-Шайбани (al-Shaybani), багдадский юрист
- 21 Абу Йусуф (Abu-Yusuf), багдадский юрист, критиковал Бишра ал-Мариси (23) за приверженность *каламу*
- 22 Хишам Ибн ал-Хакам (Hisham ibn al-Hakam), Куфа, Басра; духовный писатель
- 800 г.**
- 23 Бишр ал-Мариси (Bishr al-Marisi), Куфа, Басра, Багдад; *калам*
- 24 Хусайн ан-Наджжар (Husayn al-Najjar), последователь Дирара
- 25 Хафс ал-Фард (Hafs al-Fard), Египет, Басра; представитель Дирара в споре против Абу-л-Худайла
- 26 Хишам ал-Фувати (Hisham al-Fuwati), басрийский мутазилит, атомист
- 27- С умам а Ибн Ашрас (Thumama b. Ashras), багдадский мутазилит, агностик в вопросах свободы и детерминизма
- 28 Абу Муса ал-Мурдар (Abu Musa al-Murdar), багдадский мутазилит
- 29 Али ал-Ас в ар и ('Ali al-Aswari), то же
- 30 Абу Бакр ал-Асамм (Abu Bakr al-Asamm), басрийский мутазилит
- {32} Хабаш ал-Хасаб (Habash al-Hasab), глава багдадской астрономической обсерватории, тригонометрия
- {33} ал-Хорезми (Al-Khwarizmi), изобретатель алгебры, багдадский Дом мудрости; энциклопедия наук, \*алгебра
- {34} Йахья Ибн Аби Мансур (Yahya ibn Abi Mansur), зороастриец, обращенный в ислам; багдадский придворный астролог, составил астрономические таблицы
- {35} ад-Джаухари (al-Jawhari), багдадский придворный астроном, математик
- {36} ал-Фергани (al-Farghani), багдадский придворный астроном и астролог
- 37 Ибн ал-Касим ар-Ракки (Ibn al-Qasim al-Raqqi), сабейский звездопоклонник, логик +
- 38 Джибрил Ибн Бахтишу (Jibril b. Bakhtishu), Джундишапур; придворный врач багдадского халифа
- 39 ал-Бармаки (al-Barmaki), багдадский придворный астролог и астроном; переводчик
- 40 Феодор (Theodore), христианин, переводчик +
- 42 Зу-н-Нун ал-Мисри (Dhu'l-Nun al-Misri), египетский суфий, алхимик, последователь коптского неоплатонизма

- 43 ал-Хархи (al-Kharkhi), багдадский суфий +
- 44 Мансур Ибн Аммар (Mansur b. Ammar), то же +
- 45 Бишр Ибн ал-Хати (Bishr b. al-Hati), то же
- 46 Абу Али ас-Синди ('Abu 'AH al-Sindi), обращенный индус, мистик
- 47 Бенъямин ал-Нахавенди (Benjamin al'Nah'awendi), еврей, основатель каранитского рационального богословия
- 835 г.
- 48 Даниэль ал-Курмиси (Daniel al Qurmisi), Иерусалим; еврей, карант
- 49 Хабиб Ибн Бахриз (Habbib ibn Bahriz), христианский епископ Харрана, что в северном Ираке +
- 50 Абд-ал-Азиз ал-Макки ('Abd-al-Azzis al-Makki), Багдад; консервативный приверженец *хадисов*, использовал методы *калама* в спорах
- 51 Абу Йакуб аш-Шаххам (Abu Ya'qub al-Shahham), глава басрийских мутазилитов
- 52 ал-Кашини (al-Kashini), *калам*
- 53 Аббад Ибн Сулайман ('Abbad b. Sulayman), басрийский мутазилит, атомист
- 54 Амр ал-Джахиз ('Amr al-Jahiz), басрийский мутазилит, выдающийся арабский прозаик; сочинял религиозные эссе, разрабатывал естественную историю
- 55 ал-Искафи (al-Iskafi), багдадский придворный мутазилит, критиковал Назама
- 56 Джафар Ибн Харб (Ja'far ibn Harb), багдадский придворный мутазилит
- 57 Ахмад Ибн Аби Дуад (Ahmad b. Abi Du'ad), багдадский мутазилит; глава инквизиции
- 58 ал-Касим Ибн Ибрахим (al-Qasim ibn-Ibrahim), имам, испытал влияние мутазилитов
- 59 Джафар Ибн Мубашшир (Ja'far ibn Mubashshir), багдадский мутазилит
- 60 Ибн На'има ал-Химси (Ibn Na'imah al-Himsi), христианин, работал на ал-Кинди; перевел труды Плотина как «Теологию Аристотеля»
- 61 Йахья Ибн ал-Битрик (Yahya ibn al-Bitriq), багдадский переводчик
- {62} Бану Муса (Banu Musa), три брата; багдадский Дом мудрости; астрономы, астрологи, математики; организаторы переводов с греческого
- {63} Абу Маашар (Abu Ma'shar), астролог
- 64 Йуханна Ибн Мискавейх (Yuhanna bn Masawaih), христианин из Джундишапура, первый глава багдадского Дома мудрости; переводчик
- 65 ал-Харис ал-Мухасиб (al-Harish al-Muhasibi), Басра, Багдад; сочетание *калама* и права; повернул суфизм от аскетизма к мистицизму
- i 66 ас-Сақати (al-Saqati), дядя Джунайда; втянул его в мистицизм
- 67 Ибн Каррам (Ibn-Karram), Нишапур; основатель секты каррамитов, компромисс по поводу антропоморфизма +
- 68 ал-Бухари (al-Bukhari), один из авторов основного собрания *хадисов* +
- 69 Муслим (Muslim), то же +
- 70 Хайюйи; Хиви (Hayyue; Hiwi); ал-Балхи (al-Balkhi), еврей, манихей-дуалист +
- {71} ат-Табари (al-Tabari), Багдад; медицина, естествознание
- 72 Ибн Каллаб (Ibn Kallub), сторонник компромисса между традицией *хадисов* и мутазилизмом
- 865 г.
- 73 Халиф ал-Исфахани [Исфаханский халиф] (Khalif al-Isfahani), основатель правовой школы, буквалист, критик *калама*
- 74 ал-Каланиси (al-Qalanisi), последователь умеренного *калама* среди буквалистов-толкователей *хадисов*
- 75 Абу-л-Хусайн ас-Салихи (Abu'l-Husain al-Salihi), басрийский мутазилит
- {76} Ибн Хуррададхи (Ibn Khurradadhibh), Медина; географ, музыкант
- 76a Давид ал-Мукаммас (David al-Mukammas), Нисибус (Месопотамия); иудей, раввинист, мутазилит
- 77 ал-Хайят (al-Khayyat), глава багдадских мутазилитов

- 79 Ибн ар-Раванди (Ibn al-Rawandi), багдадский вольнодумец
- 80 ас-Сарахси (al-Sarakhsi), багдадский придворный астролог; критиковал пророчества
- 31 Абу Йахья ал-Марвази (Abu Yahya al-Marwazi), сирийский христианин, Багдад; логик
- 82 Йоханна Ибн Хайлан (Yuhanna ibn Hailan), багдадский христианский логик; учил ал-Фараби в Харране
- 83 Ибрахим Куайри (Ibrahim Quwairi), багдадский христианский логик
- 85 Хубайш Ибн ал-Хасан (Hubaish ibn al-Hasan), багдадский христианский переводчик
- 86 Исхак Ибн Хунайн (Ishaq ibn Hunayn), несторианин, врач халифа, логик •
- 87 Иса Ибн Йахья ('Isa ibn Yahya), багдадский христианин; переводчик трудов по медицине
- 88 Коста Ибн Лука (Qusta ibn Luqa), багдадский христианин, врач, приехал в Византию, главный соперник Хунайна, переводил тексты по греческой математике и медицине
- {89} ал-Баттани (al-Battani); Альбатениус (Albatenius), земляк Сабита Ибн Курры; новообращенный из сабейских, звездопоклонников; величайший исламский астроном\*
- 90 Ибн Захрун (Ibn Zahrūn), сабейский звездопоклонник, логика, медицина
- {91} ал-Махани (al-Mahani), Багдад; математик, астроном
- {92} Ибн Кутайба (Ibn Qutayba), Багдад; собиратель трудов по астрономии
- 93 Амр ал-Макки ('Amr al-Makki), Басра, Багдад; суфий
- 94 аш-Шибли (al-Shibli), суфий из экстатического течения «опьянения»
- 95 Сахл ал-Тустари (Sahl al-Tustari), суфий, полагал, что Бог есть свет
- 96 Ибн Салим (Ibn Salim), суфий
- 97 ал-Хаким ал-Тирмиди (al-Hakim al-Tirmidhi), составил жизнеописания ранних суфиев — святых, на которых держится мир +
- 98 Абу Сайд ал-Харраз (Abu Sa'id Karraz), суфий
- 900 г.
- 100 Абу Сахль ан-Наубахти (Abu Sahl al-Nawbakhti), последователь шиитской доктрины «скрытого Имама»
- 101 ал-Хасан Ибн Муса ан-Наубахти (al-Hasan ibn-Musa al-Nawbakhti), имамит
- 102 ал-Кулини (al-Kulini), изучал каноническое шиитское имамитское право и *хадисы*
- {103} ан-Найризи (al-Nayrizi), Багдад; геометр, астроном; знал труды Евклида +
- {104} Ибн Вахшийя (Ibn Wahshiyya), Багдад; врач, биолог, алхимик +
- {105} Синан Ибн Сабит (Sinan ibn Thabit), багдадский придворный врач; сабий, принудительно обращенный в ислам; астроном, математик
- 106 ал-Ираншари (al-Iranshari), последователь индийской доктрины переселения души (?)
- 107 Ибрахим Ибн Абдаллах (Ibrahim ibn 'Abd Allah), багдадский христианин, логик
- 107a Абу Усман ал-Димашки (Abu 'Uthman al-Dimashqi), багдадский врач, христианин, обращенный в ислам; логик
- 108 Абу Сайд ас-Сирафи (Abu Sa'id al-Sirafi), юрист, грамматик; вел публичные дебаты против логики Матты
- 109 ал-Кааби (al-Ka'bi), глава багдадских мутазилитов; атомист
- 110 ат-Табари (al-Tabari), предложил обобщенную интерпретацию Корана
- 111 Ибн Муджахид (Ibn-Mujahid), составитель кодифицированного текста Корана
- 112 Ибн ал-Айади (Ibn al-Ayadi), мутазилит; метафорически трактовал атрибуты Бога
- {114} Ахмад Ибн Йусуф (Ahmad Ibn Yusuf), Египет; математик
- {115} Абу Камил (Abu Kamil), Египет; \*алгебра

Рис. 8.2

**Ашариты, греческие фаласифа и синтетические учения Ибн Сины и ал-Газали, 935-1100 гг.**

**935 г.**

- {116} ал-Уклидиси (al-Uqlidisi), Дамаск, путешествовал в Индию; арифметика
- {117} ал-Уабиши (al-Wabisi), Сирия; астролог
- {118} ал-Хамдани (al-Hamdani), география, естествознание
- 119 Абу Сахль ас-Саалуки (Abu Sahl al-Su'luki), Нишапур; ашарит
- 120 Абу-л-Хасан ал-Бахахи (Abu'l-Hasan al-Bahahi), Басра; ашарит
- 121 Ибн Муджахид (Ibn Mujahid), Басра, Багдад; ашарит
- 124 ал-Аджунни (al-Ajuni), багдадский ханбалит +
- 125 Ибн Батта ал-Укбари (Ibn Batla al-'Ukbari), Багдад, Мекка; ханбалитский проповедник +
- 126 Ибн ас-Самх (Ibn al-Samh), багдадский христианский логик
- {127} Ибрахим Ибн Курра (Ibrahim ibn Qurra), багдадский врач; сын Синана Ибн Сабита (105); математик
- {128} Ибн Хибинс (Ibn Hibin), Ирак; астролог
- {129} Абу Джафар ал-Хазим (Abu Ja'far al-Khazim), рейский двор; астроном, математик
- {130} ат-Табари (al-Tabari), рейский двор; медицина
- 131 ан-Нифари (al-Niffari), бродячий дервиш из «опьяненных» суфиев +
- 132 ал-Хаким ас-Самарканди (Al-Hakim al-Samarkhandi), умеренный *калам*

**965 г.**

- 133 Абу-л-Лайс ас-Самарканди (Abu'l-Layth al-Samarkhandi), умеренный *калам*
- 134 ас-Саррадж (al-Sarradj), рассматривал суфиев как ответвление законников *улама* +
- 135 Ибн Самун (Ibn Sam'un), популярный багдадский ханбалитский проповедник, суфий +
- 135a Ибн Батта (Ibn Butta), ханбалит +

- {136} ал-Маджуси (al-Majusi), Шираз; медицина, естествознание +
- 137 Абу Сахль ал-Масихи (Abu Sahl al-Masihi), христианский врач, Багдад, Хорезмийский двор +
- 138 ал-Муфид (al-Mufid), Багдад; глава имамитов
- 139 Ибн Бабавейх (Ibn-Babawayh), Багдад, Рей; создал имамитский и мугазилитский канон
- 140 Сахиб Ибн Аббад (Saliib Ibn-'Abbad), рейский визирь, мугазилит, имамит
- 141 Абд-ал-Джаббар ('Abd-al-Jabbar), Басра, Багдад; рейский главный судья; мугазилит
- 142 ал-Муайяд (al-Mu'ayyad), рейский имам; мугазилит
- {143} ал-Худжанди (al-Khujandi), кружок в Трансоксании (районе Самарканда), Рей; математик, астроном
- 144 Ибн Хаммар (Ibn al-Khammar), христианин-якобит, врач; Багдад, Хорезм, Афганистан
- {145} ас-Суфи (al-Sufi), Рей; астроном
- {146} ал-Кухи (al-Quhi), Багдад; математик, астроном
- {147} Абу-л-Вафа ал-Бузджани (Abu'l-Wafa al-Buzjani), Багдад; \*алгебра Диофанта
- 148 Абу-л-Хасан (Abu'l-Hasan), Басра; автор «Трактатов братьев Чистоты» (?)
- 149 Абу Ахмад ан-Нахраджури (Abu Ahmad al-Nahraji), то же
- 150 ал-Ауфи (al-'Aufi), то же
- 151 Зайд Ибн Рифаа (Zaid ibn Rifa'a), член или друг «Братьев Чистоты»
- 152 Ибн ан-Надим (Ibn al-Nadim), багдадский книготорговец, логик
- 153 ат-Таухиди (al-Tawhidi), Багдад; «сверх-еретик ислама»
- 154 Ибн Зура (Ibn Zur'ah), Багдад; врач, переводчик, логик; примирял философию и христианство
- 156 Ибн Фурак (Ibn Furak), Басра, Багдад; Нишапур; ашарит, критиковал антропоморфизм карамитов
- {157} Ибн Хаукал (Ibn Hauqal), верхняя Месопотамия; географ +

- 158 Иафет бен Али ха-Леви; ал-Басри (Japheth b. Ali ha-Levi; al-Basri), Ирак, Иерусалим; еврей, караит, представитель библейской экзегезы; перевел Библию на арабский  
 {159} Ибн Йунус (Ibn Yunus), Каир; один из величайших исламских астрономов\* +

## 1000 г.

- {160} Ибн ал-Хайсам; Альгазен (Ibn al-Haitham; Alhazen), Басра, Каир; \*оптика  
 160a Ибн Бадр (Ibn Badr), Испания, изгнан в Каир; логик, математик  
 161 Ибн ат-Тайиб (Ibn al-Tayyib), Багдад; христианский врач, западная логика . [в стиле ал-Фараби]  
 162 Абу-л-Хусайн ал-Басри (Abu-l-Husayn al-Basri), мутазилит, критиковавший имам ито в  
 163 ал-Муртада (al-Murtada), глава багдадских мутазилитов  
 164 Абд-ал-Молитиан (Abd al-Molitian), багдадский мутазилит +  
 165 ан-Натик Абу Талиб (al-Natīq Abu Talib), зайдитский имам, мутазилит  
 166 Манекдим (Manekdim), имамит, мутазилит  
 167 Абд-ал-Кахир ал-Багдади (Abd-al-Qahir al-Baghdadi), Нишапур; ашарит, критиковал сторонников антропоморфизма; математик  
 169 ас-Сулами (al-Sulami), Нишапур; автор 1-го синодика суфиев  
 169a Абу-л-Касим ал-Кушайри (Abu'l-Qasim al-Qushayri), Нишапур; суфий-схоласт  
 {170} ал-Караджи (al-Karaji), Багдад; \*алгебра  
 {171} Абу Наср Мансур Ибн Ирак (Abu Nasr Mansur ibn Irak), Хорезм, Афганистан; математик, астроном  
 {172} ас-Сиджзи (al-Sijzi), Иран, Багдад; геометр, астроном, астролог  
 {173} ал-Бируни (al-Biruni), Хорезм, Газна; \*астроном, географ +  
 {174} Кушьяр (Kushyar), астроном, математик +  
 175 Абу Исхак ал-Казаруни (Abu Ishaq al-Kazaruni), Персия; популярный суфийский проповедник +  
 176 Абу-л-Хайр (ABi'l-Khayr), суфий  
 177 Ибн Хамид (Ibn Hamid), Багдад; ханбалит

## 1035 г.

- 178 ат-Туси (al-Tusi), Багдад; глава мутазилитов  
 179 Абу Рашид (Abu-Rashid), диспут между багдадскими и басрийскими мутазилистами  
 180 Ибн ал-Валид (Ibn al-Walid), Багдад; логик +  
 181 Ибн Бутлан (Ibn Butlan), Каир; христианин, врач, логик  
 182 Ибн Ридван (Ibn Ridwan), Каир; последователь медицины Ибн Сины  
 183 ал-Мубашшир (al-Mubashshir), Александрия; медицина, логика +  
 184 Иосиф ал-Басир (Joseph al-Basir), Месопотамия; еврей, караит и мутазилит  
 185 Иешуа бен Иуда (Jeshua b. Judah), Палестина; еврей, караит, представитель мутазилитской экзегезы  
 186 Абу Йала (Abu-Ya'la), Багдад; ханбалит, метод *калама*  
 187 Абу Джафар (Abu Ja'far), Багдад; ханбалит, подстрекал народ против мутазилитов  
 188 Абу Наср ал-Кушайри (Abu-Nasr al-Qushayri), Нишапур; ашаритский *калам*  
 {189} ан-Насави (al-Nasawi), Багдад; геометр, знаток индусской арифметики +  
 190 ал-Худжвири (al-Hujwiri), рутинизировал суфийское богословие, биограф +  
 191 ал-Фармази (al-Farmadhi), суфий  
 192 Ибн ал-Марзубан (Ibn al-Marzuban), последователь Ибн Сины  
 193 третьестепенные ученики Ибн Сины  
 194 Бахманьяр (Bahmaniyar), Персия; зороастриец  
 195 ал-Байхаки (al-Bayhaqi), Нишапур; ашарит и мутазилит; разработал синтез каррамитского антропоморфизма и мутазилизма +

## 1065 г.

- 196 Абдаллах ал-Ансари ('Abdullah al-Ansari), Афганистан; основатель суфийского ордена; исповедовал *актин-калам* +  
 198 ат-Табрисси (al-Tabrisi), имамитский богослов +

- 201 Ибн Акил (Ibn 'Aqil), Багдад; умеренный ханбалит  
 202 Абу-л-Фарадж (Abu-l-Faraj), основатель ханбалитской школы в Дамаске, *калам*  
 203 Абу-л-Йаср ал-Паздави (Abu-l-Yasr al-Pazdawi), Бухара; *калам* +

### Рис. 8.3

Мистики, ученые-естественники и логики, 1100-1400 гг.

- 1100 г.  
 204 Наджм-ад-Дин ан-Насафи (Najm al-Din al-Nasafi), матуридский *калам* +  
 205 Абу Муин ан-Насафи (Abu-Mu'in al-Nasafi), матуридское вероучение, *калам* +  
 206 Ибн Барраджа (Ibn Barraja), Восточная Персия; суфий +  
 207 Йусуф ал-Хамадани (Yusuf al-Hamadani), основатель суфийского ордена, Трансоксания +  
 208 аз-Замахшари (al-Zamakhshari), Багдад, Хорезм; мутазилизм и филология +  
 209 Зайн-ад-Дин ал-Джурджани (Zain al-Din al-Jurjani), Персия; медицина, логика; писал на персидском +  
 {210} ал-Хазини (al-Khazini), иранский сельджукский двор; астрономия, •механика +  
 211 Ахмад ал-Газали (Ahmad al-Ghazali), суфий, платоник  
 {212} Ибн ат-Тилмиз (Ibn al-Tilmidh), Багдад; медицина, фармацевтика, логика +  
 1135 г.  
 213 ал-Айнзарби (al-'Ainzarbi), Багдад, Каир; медицина, логика  
 {214} Ибн ас-Салах (Ibn al-Salah), Багдад, Дамаск; медицина, астрология, астрономия, математика  
 215 Ибн Хубайра (Ibn-Hubayra), Багдад; ханбалит  
 216 Ибн ал-Джаузи (Ibn al-Jawzi), то же, математик-универсал  
 217 Ахмад ал-Йавави (Ahmad al-Yawavi), Анатолия; основатель суфийского ордена, представитель «танцюющих дервишей» +

- 218 Ахмад ал-Кахир ас-Сухраварди ('Abd al-Qahir al-Suhrawardi), суфий  
 219 Ахмад ар-Рифаи (Ahmad al-Rifa' i), Ирак; основатель фанатичного суфийского ордена +  
 220 Абдалкадир Гилани; ал-Джилани ('Abdulqadir Gilani; al-Jilani), приверженец экстатичного суфизма  
 {221} ас-Самауал (al-Samaw'al), Багдад; еврей; медицина, математика  
 i 222 Исаак Ибн Эзра (Isaac ibn Ezra), сын Абрахама Ибн Эзры Испанского [рис. 8.5]; еврей, обращенный в ислам  
 223 ас-Сави (al-Sawi), Персия; защищал логику Ибн Сины от критики Абу-л-Бараката  
 224 ал-Гаунави (al-Gawnawi), Персия; астроном, критиковал логику Абу-л-Бараката)  
 . 225 Маджд-ад-Дин ал-Джили (Majd al-Din al-Jili)  
 i 226 отец Фахруддина Рази, учился в Нишапуре  
 227 Санай (San'ai), первый великий суфийский поэт; Афганистан +

### 1165 г.

- 228 ал-Уши (al-Ushi), матуридское вероучение, *калам* +  
 229 Абу Хафс ас-Сухраварди (Abu-Hafs al-Suhrawardi), основатель суфийского «монашеского» ордена +  
 230 ал-Катта (al-Qatta), Багдад; логик, геометр +  
 {231} ал-Джазани (al-Jazani), багдадский двор; изобретал машины +

### 1200 г.

- 232 Абу-л-Хасан аш-Шазили (Abu al-Hasan al-Shadhili), Тунис, Александрия; основатель суфийского ордена +  
 233 Сайф-ад-Дин ал-Амиди (Saif al-Din al-Amidi), Багдад, Каир, Дамаск; логик, богослов +  
 {234} Ибн ал-Фарид (Ibn al-Farid), Египет; суфийский поэт +  
 235 Наджм ад-Дин Кубра (Najmuddin Kubra), Бухара; основатель суфийского ордена

- i 236 отец Руми  
237 Саад-ад-Дин Хаммун (Sa'ddudin Hammu'i), суфий  
{238} Саади (Sa'di), Багдад, Шираз; суфий, самый популярный персидский поэт  
239 Йакут ал-Хамави (Yaqut al Hamawi), багдадский книготорговец, энциклопедист +  
i 240 Диа-ад-Дин Масуд (Dia al-Din Mas'ud), ширазский врач  
241 Абд-ал-Латиф ('Abd al-Latif), Багдад, Каир; перешел от восточной к западной логике  
242 Камал-ад-Дин Ибн Йунус (Kamal al-Din ibn Yunus), Багдад; восточная логика [в стиле Ибн Сины], математика  
i 243 Кутб-ад-Дин ал-Масри (Quth al-Din al-Masri)  
(244) Аттар ('Attar), Нишапур; выдающийся суфийский поэт +  
245 ал-Каши (al-Kashi), Персия; западная логика +  
246 Муин-ад-Дин Чисти (Mu'in al-Din Chisti), Индия; суфий +  
{247} ас-Самарканди (al-Samarkhandi), врач +  
  
1235 г.  
248 ал-Абхари (al-Abhari), учился в Мосуле, Арбел; восточная логика [в стиле Ибн Сины]  
249 Садр-ад-Дин ал-Куньяви (Sadr al-Din al-Qunyawi), главный ученик Ибн ал-Араби  
250 Хафиз-ад-Дин ан-Насафи (Hafiz al-Din al-Nasafi), Персия; ханафит  
251 Шамс-и Табриз (Shams-e Tabriz), странствующий представитель радикального суфизма  
252 ан-Накджувайни (al-Nakhjuwani), Алеппо; медицина, восточная логика +  
253 Ибн ал-Лубуди (Ibn al-Lubudi), Алеппо; медицина, восточная логика, астрономия, математика +  
{254} ал-Магриби (al-Maghribi), Сирия; астрономия, астрология, тригонометрия +  
255 Ахмад ал-Бадави (Ahmad al-Badawi), Египет; основатель популярного суфийского ордена +  
  
256 Ибн ал-Ассал (Ibn al-'Assal), Каир; восточная логика  
257 ал-Хунайи (al'Kbunaji), Каир; судья, западная логика  
258 ал-Урмави (al-Urmawi), Мосул, Персия; автор учебника западной логики  
{259} ат-Тифаши (al-Tifashi), Каир; физика, минералогия  
{260} Байлак ал-Кибьяки (Baylak al-Qibjaqi), Каир; часовщик, минеролог  
  
1265 г.  
261 Ибн Каммуна (Ibn Kammunah), последний еврейский философ на Востоке, обращенный в ислам; уехал из Багдада из-за народных волнений; медицина, логика  
262 Ибн Васил ал-Хамави (Ibn Wasil al-Hamavi), Сирия, Каир; западная логика  
263 Бутрус Ибн ар-Рахиб (Butrus ibn al-Rahib), Каир; христианин-копт, анти-логик +  
264 Ибн ан-Нафиз (Ibn al-Nafis), Дамаск, Каир; медицина, сторонник западной логики в противоположность Ибн Сине +  
265 Ибн ал-Ханас (Ibn al-Hanhas), Алеппо, Каир; логика +  
266 Бар Хебреус (Bar Hebraeus), Сирия; обращенный еврей, христианский епископ; логик +  
{267} Ибн ал-Куф; ал-Караки (Ibn al-Quff; al-Karaki), Дамаск; медицина, физиология  
268 ал-Ираки ('Iraki), экстатический суфийский поэт +  
269 ал-Асгарабади (al-Astarabadhi), грамматик, логик  
270 Шамс-ад-Дин ас-Самарканди (Shams al-Din al-Samarkhandi), Персия; сводил восточную логику к правилам ведения спора  
271 ал-Казвини ал-Катиб (al-Qazwini al-Katibi), Персия; восточная логика, космология, география  
272 аш-Шахразури (al-Shahrazuri), Персия; логик +  
273 ал-Хили (al-Hilli), Ирак, богословие, восточная логика  
274 ал-Байдави (al-Baydawi), Шираз, Тебриз; богословие «

- 1300 г.**
- 275 Низам-ад-Дин Аулия (Nizamuddin Awliya), Индия, Персия; основатель суфийского ордена +
- 276 Хаджи Бекташ (Hajji Bektash), основатель суфийского ордена, Анатолия +
- 277 ас-Симнани (al-Simnani), основатель суфийского ордена, Иран, Центральная Азия +
- 278 ат-Тустари (al-Tustari), примирял восточную и западную логику
- {279} Камаль-ад-Дин ал-Фариси (Kamal al-Din al-Farisi), Тебриз; \*оптика, математика
- 280 ал-Кунави (al-Qunawi), Персия; восточная логика
- {282} ал-Умави (al-Umawi), Дамаск; арифметика +
- 283 ал-Джузджани (al-Juzjani), Каир; логика, языкознание, юриспруденция +
- 1335 г.**
- 284 Аарон бен Илия (Aaron ben Elija), Каир, Константинополь; еврей, карант, атомист +
- 285 Мухаммад Ибн Ахмад ат-Тилимсани (Muhammad ibn Ahmad al-Tilimsani), Северная Африка; логик +
- 286 Ибн Кайум ал-Джаузи (Ibn Qayyim al-Jawzyah), Дамаск; юрист; критиковал логику
- {287} Ибн аш-Шатир (Ibn al-Shatir), Дамаск; астроном +
- {288} ал-Халили (al-Khalili), Дамаск; астроном +
- 289 ат-Тахтани (al-Tahtani), Персия; примирял восточную и западную логику
- 290 ал-Иджи (al-Iji), Шираз; автор учебника богословия
- 1365 г. " \***
- 291 Сайд Хайдар ал-Амули (Sayyid Haydar al-Amuli), Ирак, Иран; шиитский суфий +
- 292 Ибн Мубаракшах (Ibn Mubarakshah), Персия, Египет; астроном; автор учебника логики
- 293 Али Ибн Мухаммад ал-Джурджани ('Ali ibn Muhammad al-Jurjani), Шираз; богослов, логик
- 294 Баха-ад-Дин Накшбанд (Bahauddin Naqshband), основатель суфийского тайного ордена; Иран, Центральная Азия +
- 295 ат-Тафтазани (al-Taftazani), Самарканд; автор учебников ашаритской логики
- 296 ал-Хидри (al-Khidri), богослов, логик
- 297 ал-Харави (al-Harawi), Персия; логик
- 1400 г.**
- 298 Кади Зада (Qadi Zadah), Самарканд; математик, астроном, логик
- {299} ал-Каши (al-Kashi), Самарканд; \*астрономия, тригонометрия
- {300} Улугбек (Ulugh Beg), правитель Самарканда, \*астроном
- 301 Мухаммад Ибн Марзук ат-Тилимсани (Muhammad ibn Marzuq al-Tilimsani), логик, богослов +
- 302 Шамс-ад-Дин ал-Хусайни (Shams al-Din al-Husaini), логик
- 303 Мухаммад ал-Хусайни (Muhammad al-Husaini), Персия; логик +
- 304 ал-Фанари (al-Fanari), Персия; богослов, логик
- 305 Нур-ад-Дин ал-Джурджани (Nur al-Din al-Jurjani), автор учебника логики
- 306 Хаджи Паша ал-Айдини (Hajji Pasha al-Aidini), Египет; медицина, логика
- 307 Ибн аш-Шихна (Ibn al-Shihnah), Алеппо, Дамаск; ханбалитская логика +
- Продолжение до 1500 г.  
(не показано на рис. 8.3)**
- 1435 г.**
- 308 ас-Сануси (al-Sanusi), западный Алжир; суфий; богослов, автор учебника логики
- {309} ал-Каласади (al-Qalasadi), Гранада, Тунис; арифметика, алгебра
- 310 Мулла Хусрау ат-Тарасуси (Mulla Khusraw al-Tarasusi), советник османских правителей, логик
- 311 Ала-ад-Дин ат-Туси ('Ala al-Din al-Tusi). Анатолия, Персия; логик; индивидуальная попытка примирить критику ал-Газали Аверроэсом и идеи самого ал-Газали



- 312 Абдулкарим Джилли ('Abdulkarim Jili), систематизировал суфизм  
 313 ал-Битлиси (al-Bitlisi), логик  
 314 Дауд аш-Ширвани (Da'ud al-Shirwani), Персия; богослов, логик  
 315 ар-Рикаби (al-Rikabi), Персия; логик  
 316 ал-Аджами (al-'Ajami), то же  
 317 ал-Ханафи (al-Hanafi), богослов, логик  
 318 ан-Нисабури (al-Nisaburi), богослов, логик  
 319 ал-Кафийаджи (al-Kafiya'ji), богослов, логик  
 320 Джалал-ад-Дин Давани; ал-Даввани (Jalauddin Davani; al-Dawwani), Шираз; суфий; автор комментариев к трудам по логике
- 1465 г.**  
 321 ал-Майбуди (al-Maibudi), Персия; логик  
 322 Махмуд аш-Ширази (Mahmud al-Shirasi), Персия; логик; вел богословскую полемику  
 323 Джами (Jami), Афганистан; последний великий суфийский поэт; теософ  
 324 ал-Ансари (al-Ansari), юрист; логик  
 325 Мулла Лутфи (Mulla Lutfi), чиновник в Оттоманской империи, логик  
 326 аш-Ширвани ар-Руми (al-Shirwani al-Rumi), чистое комментирование трудов по логике  
 327 ат-Талиши (al-Talishi), логик »  
 328 аш-Шариф ал-Бикаан (al-Shaf'i al-Biq'a'i), Персия; энциклопедист, логик  
 329 Садр-ад-Дин ал-Ширази (Sadr al-Din al-Shirazi), Персия; богослов, логик  
 330 ал-Абиварди (al-Abiwardi), Персия; логик  
 331 ал-Фариси (al-Farisi), то же  
 332 ат-Табризи (al-Tabrizi), то же  
 333 Абд-ал-Гафур ал-Лари ('Abd al-Ghafur al-Lari), Персия; богослов, филолог, логик
- Рис. 8.4**  
**Исламские и еврейские философы в Испании, 900-1065 гг.**
- 935 г.**  
 1 Ибн Массара (Ibn-Massara), основатель школы в Альмерии; мутазилит, суфий, нумеролог +
- (2) Хаздай Ибн Шапрут (Hasdai ibn Shaprut), кордовский придворный, медик; покровитель еврейских интеллектуалов  
 (3) Менахем бен Сасук (Menahem b. Sasuq), Кордова; еврей, поэт, разрабатывал еврейскую грамматику  
 (4) Дунаш бен Лабрат (Dunash b. Labrat), еврей; учился в Вавилоне; Кордова; разрабатывал новую грамматику и поэтический стиль
- 965 г.**  
 (5) Иуда Ибн Сесет (Judah b. Seset), еврей; последователь Дунаша бен Лабрата (4)  
 (6) Исаак бен Капрон (Isaac b. Capron), еврей; Кордова; поэт, грамматик  
 7 Моисей бен Енох (Moses b. Enoch), еврей; последователь учения Вавилонской академии; основал Кордовскую академию раввинизма  
 {8} Ибрахим Ибн Йакуб (Ibrahim ibn Yaqub), еврей, негодант, географ +  
 9 ал-Майрити (al-Majriti), Кордова; астрономия, геометрия, магия  
 10 Мухаммад Ибн Абдан (Muhammad ibn 'Abdun), учился в Багдаде; врач кордовского халифа; сторонник западной логики  
 {11} Ибн Джульджул (Ibn Juljul), Кордова; медицина, фармакология +  
 {12} ал-Захрави (al-Zahrawi), то же +
- 1000 г.**  
 13 ал-Хаммар (al-Hammar), логик; подвергся изгнанию +  
 14 Ибн Бадр (Ibn Badr), сослан в Каир; логик, математик +  
 15 Ибн ал-Багуниш (Ibn al-Baghunish), учился в Кордове; Толедо; медицина; западная логика, геометрия  
 {16} Ибн ас-Сам (Ibn al-Samh), астроном, астролог  
 {17} Ибн ас-Саффар (Ibn al-Saffar), то же  
 {18} Ибн ал-Хайат (Ibn al-Khayyat), то же  
 20 раввин Ханок бен Моше (Rabbi Hanok b. Mose), кордовский еврей  
 (21) Иуда бен Давид Хуййуй (Judah b. David Huyyuy), кордовский еврей, разрабатывал еврейскую грамматику

- 22 ал-Кирмани (al-Kirmani), передал тексты «Братства Чистоты» в Сарагосу

1035 г.

- (23) Иохан Ибн Йанах (Johan ibn Yanah), учился в Луцене; Сарагоса; вершина еврейской грамматики
- 24 Самуил Ибн Негрелла (Samuel ibn Negrella), кордовский еврей; гранадский визирь; поэт, богослов
- {25} Ибн Муад ал-Джайани (Ibn Mu'ad al-Jayyānī), Кордова; \* математик и астроном
- 26 ад-Дарими (al-Darimi), медицина, западная логика, геометрия
- {27} Ибн Уафид (Ibn Wafid), Толедо; фармацевтика +

## Рис. 8.5

Испания, 1065-1235 гг.:  
«ось оси»

1065 г.

- {28} ал-Закали (al-Zaqalī), Толедо, Кордова; астроном, изобретатель инструментов +
- 29 Исаак ал-Фаси (Isaac al-Fasi), Фес, Кордова; еврей; глава Луценской академии
- 30 Исаак бен Барух (Isaac b. Baruq), Кордова; севильский еврей; астроном, богослов
- 31 Исаак Ибн Гайят (Isaac ibn Gayyat), еврей; глава Луценской академии
- 32 Иосиф Ибн Самуил (Joseph ibn Samuel), сын Самуила Ибн Негреллы (24)

1100 г.

- 33 Абу ал-Аббас Ибн ал-Ариф (Abu al-'Abbas b. al-'Arif), Альмерия; суфий +
- 34 раввин Иосиф Ибн Сахль (Rabbi Joseph Ibn Sahl), кордовский еврей; судья
- 35 Моисей Ибн Эзра (Moses ibn Ezra), Гранада, Луцена, Кордова; еврей; эклектик-неоплатоник; поэт
- (36) Иуда Леви (Judah Levi), кордовский еврей; поэт
- 37 Иосиф Ибн Мегас (Joseph ibn Megas), еврей; глава Луценской академии

- 38 Барук бен Исаак ал-Балиа (Baruc b. Isaac al-Balia), луценский еврей; сын Исаака бен Баруха (30); ученый, философ
- 39 Ибй Хаздай (Ibn Hasdai), Испания, Египет; медицина, логика
- 40 Абу-л-Сальт (Abu'l-Salt), Севилья, Каир; медицина, логика
- 41 Абрахам бар Хийя (Abraham bar Hiyya), барселонский еврей; астроном и астролог, неоплатоник и аристотелик; переводил арабские ученые труды на латынь +

1135 г.

- 43 Платон Тивольский (Plato of Tivoli), Барселона; христианский переводчик +
- 45 Ибн ал-Имам (Ibn al-Imam)
- 46 Ибн Зухр; Авензоар (Ibn Zuhri; Avenzoar), Севилья; медик, логик, философ
- {47} Джабир Ибн Афлах; Гебер (Jabir ibn Aflah; Geber), Севилья; пересматривал учение Птолемея
- 48 Меир бен Иосиф Ибн Мегас (Meir b. Joseph ibn Megas), еврей; эмигрировал в Толедо после завоеваний Альмохадов; сын Иосифа Ибн Мегаса (37)

1165 г.

- i 48b сын Джабира Ибн Афлаха (47)
- 49 Иуда Ибн Тиббон (Judah ibn Tibbon), еврей; южная Франция; переводчик
- 50 Иосиф Ибн Акнин (Joseph ibn Akinin), еврей из Феса; любимый ученик Маймонида
- {51} ал-Битруджи; Алпетрагиус (al-Bitruji; Alpetragius), Севилья; \*астрономия. учение, альтернативное птолемеевскому
- 52 Ибн Бандуд (Ibn Bundud), кордовский юрист, логик; комментатор Аверроэса
- 53 Ибн Тумлус (Ibn Tumlus), врач кордовского халифа; западная логика
- 54 Абу Мадьян (Abu Madyan), марокканский суфий +

1200 г.

- 55 Абрахам бен Моисей Маймонид (Abraham b. Moses Maimonides), Египет; сын Маймонида; религиозный пиетист

- 56 Самуил Ибн Тиббон (Samuel ibn Tibbon), еврей; южная Франция, Толедо, Барселона, Александрия; последователь Маймонида

1235 г.

- 57 Ибн Сабин (Ibn Sab'in), гранадский двор; аристотелик, обратившийся в суфизм +

### Рис. 9.3

**Христианские философы, 1000-1200 гг.: формирование аргументативной сети**

1000 г.

- 1 Герберт из Ориллака (Gerbert of Aurillac), Каталония, Рим; священник; математик  
2 Фульбер (Fulbert), последователь Шартрской школы  
4 Ансельм из Бесата (Anselm of Besate), Парма, Бургундия, Германия +  
5 Жерар Цзанад (Gerard Czanad), Италия, Франция; противник философии

1035 г.

- 3 Беренгар Турский (Berengar of Tours)  
6 Отло из Сент-Эммерана (Otloh of St. Emmeran), Регенсбург; противник философии  
7 Константин Африканец (Constantius Africans), переводил труды по медицине; Монте-Кассино

1065 г.

- 8 Бруно из Сеньи (Bruno of Segni), Монте-Кассино  
9 Манеголд из Лаутенбаха (Manegold of Lautenbach), Париж; противник философии  
10 Гилберт Креспин (Gilbert Crespin), Англия  
11 Ральф из Лаона (Ralph of Laon)  
12 Ансельм из Лаона (Anselm of Laon)  
13 Гаунило (Gaunilo), из монастыря близ Тура  
14 Гарланд Композита (Garlandus Composita), диалектик; Льеж, Англия, Безансон

- 15 Иоанн Софист; Иоанн Имастасер (John the Sophist), Тур

- 16 Ив из Шартра (Yves of Chartres), правовед, специалист по каноническому праву

- 17 Одо из Турнэ (Odo of Tournai) +

1100 г.

- 18 Аделард из Бата (Adelard of Bath), переводчик; Тур, Лаон, Сицилия, Толедо,  
19 Вальтер из Мортани (Walter of Mortagne), Париж  
20 Жоселин из Суассона (Josselin of Soissons)  
21 Арнольд Брешианский (Arnold of Brescia), Париж  
22 Гонорий Отенский (Honorius of Autun)  
23 Вильям из Сент-Тьерри (William of St. Thierry), цистерцианец  
24 Вильям из Конша (William of Conches), Париж  
25 Тьерри из Шартра (Thierry of Chartres)  
26 Исаак из Стеллы (Isaac of Stella), цистерцианец  
27 Руперт из Дойца (Rupert of Deutz)  
28 Адам Сен-Викторский (Adam of St. Victor), автор гимнов  
29 Оттон Фрейзингенский (Otto of Freising)  
1135 г.

- 30 Алкер Клервоский (Alcher of Clairvaux), цистерцианец  
31 Герман Иудей (Hermann Judaeus)  
32 Иренирий (Irenaeus), Болонья, право +  
33 Грациан (Gratian), Болонья; каноническое право +  
34 Бандино (Bandino), Италия +  
35 Гандольф (Gandolfus), Болонья +  
37 Пьер из Пуатье (Peter of Poitiers), Париж  
38 Симон из Турнэ (Simon of Tournai), Париж  
39 Пьер Коместр (Peter Comestor), Париж  
40 Одо из Суассона (Odo of Soissons), Париж  
41 Робер из Мелена (Robert of Melun), близ Парижа  
42 Роберт Пуллен (Robert Pullen), Оксфорд  
41 Адам из Пти-Понта (Adam of Petit Pont), Париж  
44 Николай Амьенский (Nicolas of Amiens)

- 45 Жан Белет (Jean Beleth)
- 46 Бернард Сильвестр; Бернар из Тура (Bernard Silvestris), Тур
- 47 Кларембальд из Аппаса (Clarembald of Arras)
- 48 Герман Каринтийский (Hermann of Carinthia), переводчик, Тулуза, Толедо?
- 49 Жерар из Кремоны (Gerard of Cremona), переводчик, Толедо
- 50 Иоанн Севильский (John of Seville), переводчик, Толедо

#### 1165 г.

- 51 Рауль Арден (Raoul Ardent), Париж
- 52 Пьер Шантер (Peter the Chanter), Париж
- 53 Александр из Некхэма (Alexander of Neckham), Париж, Оксфорд; естественные науки
- 54 Вальтер Сен-Викторский (Walter of St. Victor)
- 55 Превостин из Кремоны (Prevostin of Cremona) +
- (56) Иоахим Флорский (Joachim of Floris), цистерцианец, настоятель, Калабрия; эсхатологические пророчества
- 57 Годфрид Сен-Викторский (Godfrey of St. Victor), историк
- 58 Амори Бенский, или Шартрский (Amory of Benes), Париж; пантеист

#### Рис. 9.4

#### Соперничество между францисканцами и доминиканцами, 1200-1335 гг.

#### 1200 г.

- 59 Давид Динанский (David of Dinant), сторонник материализма и пантеист
- 60 Ральф из Лонго-Кампо (Ralph of Longo Campo)
- 61 Жак де Витри (Jacques de Vitry), монах-августинианец
- 62 Стефан Лангтон (Stephen Langton)
- 63 Фома Галло из Верселли (Thomas Gallo of Vercelli), сенвикторская школа, мистицизм

- 66 Микель Скот (Michael Scotus), Толедо, Палермо, Рим; астролог; переводил Аверроэса
- (67) Жордан Саксонский (Jordan of Saxony), Падуя, Болонья; генерал доминиканского ордена
- 68 Жерар Абвильский (Gerard of Abbeville), Париж; теология +
- 69 Адам Марш (Adam Marsh), Оксфорд; францисканец
- 70 Фома Йоркский (Thomas of York), Оксфорд; францисканец
- 71 Пьер из Марикура (Peter of Maricourt), Париж
- 72 Ричард Корнуэльский (Richard of Cornwall), Париж, Оксфорд
- 73 Иоанн Рошельский (John of Rochelle), Париж
- 74 Вильям из Оксерре (William of Auxerre), Париж; теолог
- 75 Робер из Куркона (Robert of Curcon), Париж; глава университета +
- 76 Филипп Гревский (Philip of Greve), Париж; теология
- 77 Иоанн Пагус (Johannes Pagus) +
- 78 Альфред Сарешельский (Alfred of Sareschel), естественные науки, Англия +
- 79 Адам Пульхрэ Мильери (Adam Pulchrae Mulieri), естественные науки +

#### 1235 г.

- 80 Ричард Фишакр (Richard Fishacre), Оксфорд; доминиканец, аристотелианец +
- 81 Роберт Бэкон (Robert Bacon), Оксфорд; доминиканец +
- 82 Иоанн Гарландский (John of Garland), Париж; грамматика +
- 83 Николай Парижский (Nicolas of Paris), логик +
- 84 Евстахий из Аппаса (Eustachius of Arras), францисканец
- 85 Вальтер Брюггский (Walter of Bruges), Париж; францисканец
- 86 Вильям Хотунский (William of Hothun), Париж, Оксфорд; доминиканец-томист +
- 87 Ричард Клапуэльский (Richard of Clapwell), Париж, Оксфорд; доминиканец-томист

- 88 Вильям Ширсвудский, или Шервудский (William of Shyreswood or Sherwood), Оксфорд, Париж? логик
- 89 Ламберт из Оксерре (Lambert of Auxerre), Париж; доминиканец; логик +
- 90 Вильям Арнольд (William Arnauld), Тулуза; логик
- 91 Раймон Пеннафорте (Raymond of Pennafort), Болонья, Барселона; генерал доминиканского ордена
- 92 Фома Шантимпре (Thomas of Chantimpre), Лувэн, Париж; доминиканец, энциклопедия естественных наук
- 93 Вильям из Мербеке (William of Moerbeke), переводчик, папский двор, Витербо, Греция
- 94 Витело (Witelo), Париж, Падуя, Витербо; естественные науки
- 95 Анри Бат из Малине (Henry Bate of Malines), естественные науки; княжеский секретарь
- 96 Бартомаус Английский (Bartholomaeus Anglicus), энциклопедист +
- 97 Винсент из Бове (Vincent of Beauvais), Париж, Бове; доминиканец-энциклопедист +
- 98 Роланд из Кремоны (Roland of Cremona), доминиканец +
- 99 Гуго из Сент-Шера (Hugh of St. Omer), доминиканец +
- 100 Иоанн Пунген Асинум (John Pungens-Asinum), доминиканец +
- 101 Петр из Таранто (Peter of Tarantaise), доминиканец; папа Иннокентий V +
- 102 Бомбологнус из Болоньи (Bombolognus of Bologna), доминиканец +
- 103 Роман Римский (Romanus of Rome), доминиканец +
- 1265 г.
- 104 Кампанус Новарский (Campanus of Novara), Болонья, Париж, Рим; математик
- 105 Ульрих Страсбургский (Ulrich of Strasbourg), Кельн, Страсбург; доминиканец-неоплатоник
- 106 Дитрих Фрайбургский (Dietrich of Freiberg), Кельн, Париж; доминиканец
- 107 Гуго Рипелин из Страсбурга (Hugh Ripelin of Strasbourg), Кельн; доминиканец-неоплатоник
- 108 Иоанн Фрайбургский (John of Fribourg)
- 109 Иоанн из Генео (John of Geneo), Италия; доминиканец-томист +
- 110 Дуранделлус (Durandellus), Италия; доминиканец-томист +
- 111 Гумберт Фруллинский (Humbert of Frulli), Италия; возглавил переход цистерцианцев в лагерь томистов +
- 112 Петр из Оверни (Peter of Auvergne), ректор в Париже; томист— сторонник секуляризма +
- 113 Бернар из Трейе (Bernard of Treilles), Франция; доминиканец-томист +
- 114 Бернар из Оверни (Bernard of Auvergne), Франция; доминиканец-томист +
- 115 Бернар Клермонский (Bernard of Clairmont), Франция; доминиканец-томист +
- 116 Ганнибальд из Ганнибальда (Hannibaldus of Hannibaldus), Италия; доминиканец-томист
- 117 Ремиджо дей-Джиролами (Remigio dei Girolami), Италия; доминиканец-томист; предполагаемый учитель Данте
- 118 Вильям де ла Маре (William de la Mare), францисканец
- 119 Иоанн Парижский (John of Paris), доминиканец-томист
- 120 Жиль Лессинский (Giles of Lessines), доминиканец-томист
- 121 Бернар Нивейский (Bernier of Nivelles), аверронист
- 122 Роджер Марстонский (Roger of Marston), Оксфорд, Кембридж; глава францисканского ордена в Англии
123. Боэций Даккийский (Boethius of Dacia), парижский аверронист
- 124 Яков из Витербо (Jacob of Viterbo), Париж, Неаполь; томист
- 125 Ричард из Мидлтона (Richard of Middleton), Париж, Оксфорд; францисканец; антитомист
- 126 Вильям Уарский (William of Ware), Оксфорд
- 127 Гонсалес Испанский (Gonsalvus of Spain), генерал францисканского ордена

- 128 Радульф Брито (Radulphus Brito), Париж; логик
- 129 Эрве Неделлек, или Эрве Натали (Herve' Nedellec, or Hervaeus Natalis), доминиканец-томист
- 130 Жак из Меца (Jacques of Metz), доминиканец
- 131 Герхард из Болоньи (Gerhard of Bologna), Париж; кармелит; томист и антискотист
- 132 Иоанн Неаполитанский (John of Naples), Авиньон; доминиканец-томист
- 133 Толомео ди Лукка (Tolomeo di Lucca), Неаполь; доминиканец-томист
- 134 Бертольд Мосбургский (Berthold of Mosburg), Кёльн
- 1300 г.
- 135 Петр Палудский (Peter of Palude), Авиньон; доминиканец-томист
- 136 Иаков из Лозанны (James of Lausanne), Париж; доминиканец-томист
- 137 Гвидо Террени (Guido Terreni), кармелит; томист и антискотист
- (138) Микель Цесенский (Michael of Cesena), Париж, Авиньон; генерал францисканского ордена
- 139 Франциск из Маршии (Francis of Marchia), Париж, Авиньон; императорский двор; францисканец; естественные науки
- 140 Фома Уилтон (Thomas Wylton), Оксфорд, Мертон, Париж
- 141 Гарклэй, Генри (Henry of Harclay), Париж; глава университета в Оксфорде; атомист
- 142 Вильям из Алнуика (William of Alnwick), скотист
- 143 Франциск из Мэронн (Francis of Meyronnes), Париж, Англия, Авиньон; францисканец, ведущий скотист
- 144 Иоанн Базельский (John of Basel), скотист и номиналист
- 145 Фома Саттонский (Thomas of Sutton), Оксфорд; доминиканец-томист, антискотист
- 146 Вильям из Маклсфилда (William of Macklesfield), доминиканец-томист
- 147 Уолтер Чаттон (Walter Chatton), Оксфорд, Авиньон; францисканец; атомист
- 148 Жерар из Одо (Gerard of Odo), Париж; генерал францисканского ордена
- 149 Виталь дю Фур (Vital du Four), традиционный августинианец
- 150 Вильям Фальгарский (William of Falgar), францисканец +
- 151 Николай из Оккама (Nicholas of Ockham), францисканец +
- 152 Роберт Орфордский (Robert of Orford), Оксфорд; доминиканец-томист +
- 153 Симон Фавешемский (Simon of Favesham), Оксфорд +
- 154 Джеффри (Жофрей) Хасфальский (Geoffrey of Hasphall), Париж, Оксфорд; логик +
- 155 Бартоломео из Болоньи (Bartholomey of Bologna), Париж; теология; Болонья +
- 156 Иаков из Дуэ (James of Douai), Париж; аристотелианец +
- 157 Мартин из Дакии (Martin of Dacia), Париж; теология +
- 158 Аденульф Аньянский (Adenulfe of Agnani), Париж; логик +
- 159 Ричард из Уинчелси (Richard of Winchelsea), Англия; естественные науки +
- 160 Генри Уильский (Henry of Wile), Англия; естественные науки +
- 161 Гилберт из Сигроува (Gilbert of Seagrove), Англия; естественные науки +
- 162 Роджер Свайнсхед (Roger Swineshead), бенедиктинец, Гластонбери +
- 163 Сигер из Куртраэ (Siger of Courtraï), Париж; логик +
- 164 Николай Тривет (Nicolas Trivet), Оксфорд; доминиканец-томист +
- \* 165 Гуго из Кастро-Ново (Hugh of Castro Novo), скотист +
- 166 Антоний Андреас (Antonius Andreas), скотист +
- 167 Иоанн из Ридинга (John of Reading), Оксфорд; францисканец; скотист и антиоккамист +
- 168 Ричард Ролле Гампольский (Richard Rolle of Hampole), мистик, поэт-герменевт +
- 169 Николай Боне (Nicolas Bonet), Париж; естественные науки +
- 170 Зигберт из Бека (Sigbert of Beck), кармелит; томист +

- 171 Жан Жанден (John of Jandun), Париж; квазиаверроист  
 172 Петр Абаньонский (Peter of Abagno), Падуа, Париж; врач, аверроист?  
 173 Вильям Петр Годен (William Peter of Godin), Авиньон; доминиканец-томист +  
 174 Арман Бельвезерский (Armand of Belvezer), Франция; доминиканец-томист +  
 175 Бернар Ломбарди (Bernard Lombardi), Франция; доминиканец-томист +  
 176 Дюран из Орельяко (Durand of Aureliaco), Франция; доминиканец-томист +  
 177 Август Триумфатор (Augustinus Triumphus), Париж, Падуа; августинианец и томист +  
 178 Анжело из Ареццо (Angelo of Arezzo), Болонья; аверроист +  
 179 Таддео Пармский (Taddeo of Parma), Болонья; врач; аверроист +  
 180 Микель из Масса (Michael of Massa), августинианец; натурфилософ +  
 181 Иоанн Стернгасский (John of Sterngasse), Кёльн; альбертист-неоплатоник + л  
 182 Герхард Стернгасский (Gerhard of Sterngasse), Кёльн; альбертист-неоплатоник +  
 183 Николай Страсбургский (Nicolas of Strasbourg), Кёльн; альбертист-неоплатоник +  
 184 Иоанн Лихтенбергский (John of Lichtenberg), Кёльн; доминиканец-томист +  
 185 Генрих из Любека (Henry of Lubeck), Кёльн; доминиканец-томист +  
 186 Фома Эрфуртский (Thomas of Erfurt), грамматик +  
 187 Иоанн Орифабр (John Aurifaber), эрфуртский логик +

**Рис. 9.5.**

**Иудейские философы в христианском мире, 1135-1535 гг.: последователи Маймонида, аверроисты и каббалисты**

**1135 г.**

- 1 Иехуда бен Барсилаи (Yehuda ben Barzilai), Барселона  
 2 Авраам бен Исаак Нарбоннский (Abraham ben Isaac of Narbonne), Прованс  
 3 Самуил Хасид (Samuel the Hasid), Шпейер; последователь хасидизма

**1165 г.**

- 4 Иехуда бен Хасид (Jehudah the Hasid), сторонник хасидизма в Вормсе  
 5 Авраам бен Давид, или Рабад (Abraham ben David, or Rabad), последователь школы каббалы, Прованс  
 6 Яков ха-Назир (Jacob ha-Nazir)

[49 на рис. 8.5] Иуда ибн Тиббон (Judah ibn Tibbon), в ходе нашествия Альмохадов бежал из Испании на юг Франции; переводчик

**1200 г.**

- 7 Исаак Слепец (Isaac the Blind), школа каббалы в Нарбонне  
 8 Елизар бен Иехуда (Eleazar ben Jehudah), сторонник хасидизма в Вормсе

[56 на рис. 8.5] Самуил ибн Тиббон (Sam-uel ibn Tibbon), Толедо, Барселона, южная Франция, Александрия; переводил Маймонида на иврит

**1235 г.**

- 9 Моисей бен Нахман, или Нахманид (Moses ben Nahman, or Nahmanides), Герона, близ Барселоны; каббалист  
 10 Эзра бен Соломон (Ezra Ben Solomon), Каталония; каббалист  
 11 Азриэль (Azriel), Каталония; каббалист  
 12 Яков бен Макхир Ибн Тиббон (Jacob ben Makhir Ibn Tibbon), Марсель/ Монпелье, переводчик, астроном

- 13 Иосиф Анатоли (Joseph Anatoli), Неаполь, переводчик  
 14 Гиллель бен Самуил (Hillel ben Samuel), Италия; сторонник Маймонида, томист

#### 1265 г.

- 15 Моисей ибн Тиббон (Moses Ibn Tibbon), иудей; Монпелье, Неаполь; аверроист  
 16 Исаак Альбалог (Isaac Albalog), Каталония; аверроист  
 17 Сентоб Фалаккерра (Shentob Falaquera), иудей; переводчик; сторонник Маймонида  
 18 Соломон Ибн Адрет (Salomon Ibn Adreth), Барселона; каббалист  
 19 Иосиф Гикатила (Joseph Gikatila), Испания; каббалист  
 20 Тодрос Абулафия (Todros Abulafia), Толедо; каббалист

#### 1300 г.

- 21 Иосиф ибн Ваккар (Joseph ibn Wakkar), Толедо; совместил каббалу и философию  
 22 Меир бен Соломон Ибн Саула (Meir ben Solomon Ibn Sahula), Барселона; каббалист  
 23 Иосиф ибн Каспи (Joseph ibn Kaspi), Испания; сторонник Маймонида, аверроист  
 24 Иуда ибн Тиббон (Judah ibn Tibbon), Монпелье; Маймонид  
 25 Иедая Бедерси (Yeda'ya Bedersi), южная Франция; скотист

#### 1335 г.

- 26 Моисей Нарбоннский (Moses of Narbonne), переводчик; сторонник Маймонида, аверроист

#### 1365 г.

- 27 Темо Иудей (Themo Judaei), номиналист, естественные науки

#### 1400 г.

- 28 Симон Дюран (Simon Duran), сторонник Маймонида  
 29 Сентоб ибн Сентоб (Shentob ibn Shentob), Испания; противник философии, противник Маймонида

#### 1435 г.

- 30 Иосиф бен Сентоб (Joseph ben Shentob), Испания; аристотелианец, сторонник Маймонида

#### 1465 г.

- 31 Сентоб ибн Сенлоб (Shentob ibn Shenlob), Испания; защищал Маймонида от нападок Крескаса  
 32 Исаак Абурбанель (Isaac Aburbanel), Испания; защищал Маймонида от нападок Крескаса и Альбо; подверг критике рационализм Генона и Иоисея Нарбоннского (26)  
 33 Исаак Арама (Isaac Arata), Испания; каббалист

#### 1500 г.

- 34 Иуда Лео Абурбанель (Judah Leo Aburbanel), Италия; платоник

### Рис. 9.6. Схоласты, мистики и гуманисты, 1335-1465 гг.

#### 1335 г.

- 188 Ричард Фитц-Ральф (Richard Fitz-Ralph), Оксфорд, Баллиоль, Ирландия; синкретизм аверроизма и идей Августина  
 189 Ричард Кильвингтон (Richard Kilvington), Оксфорд  
 (190) Ричард Берский (Richard de Bury), епископ Дурхема; лондонский покровитель  
 191 Уолтер Барли (Walter Burley), Оксфорд, Мертон, Париж, Авиньон; реалист, антиноминалист; логик, естественные науки  
 192 Вильям Гейтсбери (William Heytesbury), Оксфорд, Мертон; номиналист, логик, занимался кинематикой  
 193 Ричард Свайнсхед (Richard Swineshead), Оксфорд, Мертон; логик, математик  
 194 Ральф Строд (Ralph Strode), Оксфорд, Мертон; номиналист, логик  
 195 Ричард Биллингем (Richard Billingham), Оксфорд, Мертон; номиналист



- 196 Джон Дамблтон (John Dumbleton), Оксфорд, Мертон; механика
- 197 Джон Бод (John Bode), Оксфорд, Мертон
- 198 Ричард Кемпбелл (Richard of Campbell), Оксфорд, Мертон; логик +
- 199 Ричард Бринкли (Richard Brinkley), францисканец; номиналист +
- 200 Роберт Фланд (Robert Fland), Оксфорд +
- 201 Джон из Бэконторпа (John of Baconthorpe), Англия; антиаверроист +
- 202 Адам Вудхэм (Adam Woodham), Оксфорд, Лондон; францисканец; оккамист
- 203 Роберт Холкот (Robert Holkot), Кембридж; доминиканец; оккамист-номиналист
- 204 Петр из Аквилы (Peter of Aquila), скотист +
- 205 Ландольф из Каррачоло (Landolphe of Carraciolo), скотист +
- 206 Андре де Нёфшато (Andrede Neufchateau) +
- 207 Пьер из Сиффона (Peter Ceffons), Париж; цистерцианец +
- 208 Иоанн Рипский (John of Ripa), Париж; францисканец; независимый скотист, номиналист +
- 209 Фома Страсбургский (Thomas of Strasbourg), генерал августинианцев; независимый томист
- 210 Генрих Сузо (Henry Suso), Констанц, Кельн; мистик, доминиканец
- 211 Иоганн Таулер (John Tauler), Кельн; мистик, доминиканец
- 212 Иоганн Рёйсбрук (John Ruysbroeck), Голландия; мистик
- 213 Бартоломеус Сассофератский (Barotolus of Sassoferato), Италия +
- 214 Гуголин Орвьетский (Hugolin of Orvieto), естественные науки; противник философии +
- 215 Гай из Римини (Guy of Rimini), Болонья +
- 216 Павел Перусин (Paulus Perusinus), аверроист +
- 1365 г.
- 217 Уолтер Хилтон (Walter Hilton), Англия; августинианец; мистик +
- 218 Ричард Лавенхем (Richard of Lavenham), Оксфорд; кармелит +
- 219 Марсилиус Ингенский (Marsilius of Inghen), Париж, Гейдельберг; номиналист
- 220 Генрих Гайнбухский (Henry of Hain-buch), Париж, Толедо; номиналист
- 221 Генрих Ойтский (Henry of Oyta), Париж, Толедо; номиналист
- 222 Петр Кандийский (Peter of Candia), Париж, Оксфорд; францисканец; папа Александр V, эклектизм и веротерпимость +
- 223 Бальдус Убальдский (Baldus of Ubaldis), Болонья, Пиза, Падуя; право +
- 224 Бонсембьянте из Падуи (Bonsembiante of Padua) +
- 225 Иоанн Леньянский (John of Legnano), Болонья; право, теология +
- (227) Герхард Грот (Gerhard Groot), Голландия, последователь братства «общей жизни»
- (228) Флорентин Радевинсон (Florentinus Radevynszoen), то же
- 229 Екатерина Сиенская, Св. (St. Catherine of Siena), мистические восторги +
- (230) Джованни ди Конверсино (Giovanni di Conversino), Падуя; гуманист
- (231) Мануил Хрисолорас (Manual Chrysoloras), Византия, Флоренция; гуманист
- 252 Джон Роддингтон (John Rodington), Оксфорд; францисканец; скотист +
- 153 Иоанн Капреольский (John Capreolus), Париж, Тулуза; доминиканец, вновь обратившийся к томизму; критиковал скотизм и номинализм +
- 254 Раймон Себон (Raymond Sebond), Тулуза; сторонник Лудля +
- 255 Генрих Горкумский (Henry of Gorkum), Кельн; доминиканец-томист +
- 1400 г.
- 256 Иоганн Шонхофен (John Schoonhoven), отстаивал мистицизм Рёйсбрука
- 259 Иеремия Пражский (Jerome of Prague)
- 260 Феодор Газа (Theodore of Gaza), Италия; переводил Аристотеля +
- 261 Гемист Плифон (Gemistus Pletho), гуманист, Византия, Флоренция; вернулся к религиозному платонизму
- 262 Гуарино из Вероны (Guarino of Verona), Константинополь, Падуя, Флоренция,

- Феррара; греческий гуманист, переводчик
- 263 Витторино да Фельтре (Vittorino da Feltre), Мантуя; гуманист, реформа образования
- 264 Павел Венецианский (Paul of Venice), Оксфорд, Париж, Падуя; аверроист, естествоиспытатель, логик
- 1435 г.
- 265 Павел из Перуджи (Paul of Perugia), Падуя, Венеция; аверроист +
- 266 Газтано Тьенский (Gaetano di Tiene), Падуя; аверроист +
- 267 Генрих Камперский (Henry of Kamper), Кёльн; доминиканец-томист
- 268 Денис Картузианец (Denis the Carthusian), Кёльн; томист, неоплатоник-мистик, антиноминалист, антискотист
- 269 Хендрик Херп (Hendrik Heff), Голландия, мистик, теология +
- 270 Екатерина из Болоњи, Св. (St. Catherine of Bologna), мистическая версия скотизма
- (271) Эней Сильвио де Пикколомини (Enea Silvio de Piccolomini), императорский чиновник, священник; гуманист
- 272 Лоренцо Валла (Lorenzo Valla), папский секретарь, гуманист, противник аристотелизма, антисхоластик
- 273 Георгий Трапезундский (George Trebizond), Византия, Италия; гуманист, аристотелианец
- 274 кардинал Виссарион (Cardinal Bessarion), Византия, Италия; гуманист, платоник
- 276 Антоний, Св. (St. Antoninus), Флоренция; доминиканец-томист
- 277 Доминик Фландрский (Dominic of Flanders), Италия; доминиканец-томист +
- 278 Серафино Каппони де Поррекка (Serafino Capponi de Porrecta), то же +
- 279 Бартоломео Спинский (Bartholomew of Spina), то же +
- 280 Хрисостомо Джавелли (Chrisostomo Javelli), то же +
- 281 Иоанн Версорский (Johan Versoris), доминиканец-томист +

- 282 Герхард фон Элтен (Gerhard von Elten), то же +
- 283 Герхард де Монт (Gerhard de Monte), то же +
- 284 Ламберт де Монт (Lambert de Monte), то же +
- {285} Георг Пербах (Georg Peurbach), Вена; математик
- {286} Региомонтанус (Regiomontanus), Вена; математик

### Рис. 9.7 Метафизики, скептики и участники Реформации, 1465-1600 гг.

- 1465 г.
- 287 \*Аргиропуло (Argyropoulos), Византия, Флоренция, Рим; гуманист
- 288 Екатерина Генуэзская, Св. (St. Catherine of Genoa), мистик +
- 289 Вильям Ворульон (William of Vaurouillon), францисканец-скотист +
- 290 Николай Орбельский (Nicolas of Orbellis), скотист +
- 291 Антоний Серектус (Antonius Serectus), то же +
- 292 Бонетий из Венеции (Bonetus of Venice), то же +
- 293 Георгий Брюссельский (George of Brussels), то же +
- 294 Самуил де Кассини (Samuel de Cassinis), то же +
- 295 Фома Брико (Thomas Bricot), Париж; скотист и номиналист
- 296 Николай Тинктор (Nicolas Tinctor), Париж, Тюбинген; скотист +
- 297 Стефан Брульфер (Stephen Brulefer), Париж, Майнц; скотист
- 298 Скрипторис (Scriptoris), Тюбинген; скотист
- 299 Петр Тартарет (Peter Tartaretus), ректор в Париже, скотист
- 300 Габриель Биль (Gabriel Biel), Гейдельберг, Тюбинген; ведущий номиналист +
- 301 Петрус Нигри (Petrus Nigri), Кёльн; томист, антиноминалист +

- 12 Герхард фон Харденвик (Gerhard von Hardenwyck), Кёльн; альбертист и томист
- 13 Арнольд Лутдский (Arnold of Lugde), то же
- 14 Рудольф Агрикола (Rudolph Agricola), Германия, Голландия; гуманист, аристотелианец, антисхоластик +
- 15 Ермолай Барбаро (Ermolao Barbaro), Венеция; «александрист»-аристотелианец
- 16 Николетто Вернийский (Nicoletto Vernias), Падуя; аверроист-аристотелианец
- 17 Александр Ачиллини (Alexander Achillini), Болонья; аверроист
- 18 Элиа Делмедиго (Elija Delmedigo), Крит; иудей
- 19 Иоганн Рёйхлин (John Reuchlin), Тюбинген, Гейдельберг, Франция, Италия; каббалист +
- 3 Франсуа Лицетус (Francis Lychetus), скотист +
- 1500 г.**
- 4 Иоани Майр (John Mair), Париж, коллеж Св. Андрея; скотист и номиналист, логик, математик
- 5 Дюллаэр из Гента (Dullaert of Ghent), Париж; натурфилософия; издавал Аристотеля и Буридана
- 7 Жак Лефевр (Jacques Lefevre), Франция; гуманист-аристотелианец +
- 8 Шарль Буилле (Charles Bouilte), Франция; гуманист, натурфилософ +
- !1 Агриппа фон Неттесхейм (Agrippa von Nettesheim), оккультист; Кёльн, Франция, Италия, Англия
- !4 Франсиско Сильвестри из Ферреры (Francisco Silvestri of Ferrera), Болонья, Италия; доминиканец; видоизмененный томизм
- 15 кардинал Каджетан (Cardinal Cajetan), Фома ди Вьо (Thomas di Vio), Болонья, Падуя; доминиканец-томист
- \\в Агостино Нифо (Agostino Nifo), Болонья; аверроист
- 1535 г.**
- \\I Симон Порта (Simon Porta), Италия; аристотелианец
- 328 Гаспаро Контарини (Gasparo Contarini), также
- 329 Франко Дзорци (Franco Zorzi), Италия; оккультист +
- 330 Андреас Осиандр (Andreas -Osiander), Германия; последователь протестантской секты +
- 331 Каспар Швенкфельд (Caspar Schwenckfeld), то же
- 332 Себастьян Франк (Sebastian Franck), Германия; протестант, гуманист, мистик
- 332а Мигель Сервет (Michael Servetus)
- 333 Юлий (Жюль) Скалигер (Julius Scaliger), Франция
- 334 Марий Низолий (Marius Nizolius), гуманист-электик, антисхоластическая логика +
- 335 Петр Крокерт (Peter Crockoert), Париж, Саламанка; томист
- 336 Бартоломе де лас Касас (Bartolome de las Casas), миссионер, работавший с американскими индейцами; естественное право
- (336а) Джордж Бьюкенен (George Buchanan), религиозный реформатор, поэт, сочинявший на латыни; Шотландия, Париж, Комбре
- (336б) Марк-Антуан Мюре (Marc-Antoine Muret), латинский стилист— критик Цицерона; Париж, Тулуза, Падуя
- 337 Франсиско де Витория (Francisco de Vitoria), Саламанка; томист; сторонник международного права
- 338 Мельхиор Кано (Melchior Cano), Испания; доминиканец-томист, естественные науки, антимистик, противник иезуитов
- 1565 г.**
- 339 Мартин де Ледесма (Martin de Ledesma), Испания; доминиканец-томист; теория морали
- 340 Доминик де Сото (Dominic de Soto), доминиканец-томист, сторонник международного права; Алкала, Париж
- 341 Бартоломеу де Медина (Bartholomew de Medina), то же +
- 342 Доминик Баньес (Dominic Baflez), Саламанка; доминиканец-томист

- 343 Луис де Молина (Luis de Molina), Испания, Коймбра, Эвора; иезуит
- 346 Валентин Вейгель (Valentine Weigel), лютеранин-мистик +
- 347 Жозеф Скалигер (Joseph Scaliger), Женева, Лейден
- 348 Лелио Социн (Lelio Sozzini), Сиена; антиаристотелианец
- 349 Фаусто Социн (Fausto Sozzini), Сиена, Польша; социнианство и утилитаризм
- 352 Жакобо Дзабарелла (Jacobo Zabarella), Падуя; аристотелианец +
- 353 Андреас Цезальпинский (Andreas Cesalpinus), Италия; аристотелианец +
- 354 Жакобо Кремонини (Jacobo Cremonini), то же +
- 355 Николай Тауреллус (Nicolaus Taurellus), Базель; протестант-антиаристотелианец +
- 356 Юст Липсиус (Joest Lipsius), Лувен, Лейден; гуманист, возобновил стоицизм, синкретически соединив его с христианством
- 357 Франсиско Санчес (Francisco Sanchez), Бордо, Тулуза; врач; скептик, родственник Монтеня
- 358 Пьер Шаррон (Pierre Charron), Франция; скептик-фидеист, антикальвинист

# Рис. 10.1.

Европейская сеть: каскад кружков, 1600-1735 г.

1565 г.

- {A} Мэстлин (Maestlin), Тюбинген; теолог
- i {B} Остилио Рикки (Ostilio Ricci), математик
- i {C} отец Галилея
- i {D} отец Декарта
- {E} делла Порта (della Porta), Академия Сегрети, Неаполь; Линейская Академия, Рим
- {F} Фабрикус (Fabricius), Падуя; физиолог
- G группа иезуитов, Коймбра; сжатое изложение философии томизма
- (H) Спенсер (Spenser), кружок Сиднея

1600 г.

- 1 кардинал Беллармин (Cardinal Bellarmine), иезуит, Рим; томист

- 2 Сарпи (Sarpi), государственный теолог Венеции, натурфилософ
- 3 группа кармелитов, Алкала; сжатое изложение философии томизма +
- 4 Ванини (Vanini), Падуя, Неаполь, Тулуза; врач; аверроист и пантеист +
- {5} Гарриот (Harriot), математик, астроном, географ
- {6} Непьер (Napier), Шотландия; логарифмы
- {7} Бриттс (Briggs), геометр, колледж Гресхэма, Лондон
- {8} Отред (Oughtred), математические обозначения
- (9) Бен Джонсон (Ben Jonson)
- (10) Джон Донн (John Donne)
- (11) Джордж Герберт (George Herbert), младший брат Чербери
- 12 Андре (Andrae), Тюбинген; опубликовал «Розенкрейцеров» +
- 13 Альстед (Alsted), Герборн; антиаристотелианец; сторонник Луллия; теология хилиазма
- 14 Верон (Veron), иезуит-преподаватель в Ла-Флеш; антикальвинист, активный участник споров
- (15) кардинал Беруль (Cardinal Berulle), лидер антикальвинистов, последователь ораторианцев
- {15a} Мидорж (Mydorge), друг Декарта; конические сечения; оптика
- i 16 дочь Монтеня
- (17) Морис Нассауский (Maurice of Nassau), голландский полководец
- i (17a) семья Гюйгенса
- 18 ван-Гельмонт (van Helmont), Лувен, врач, химия в духе Парацельса +
- 19 де Коста, или Акоста (de Costa, or Acosta), иудей, учился в Коймбра, бежал в Амстердам; «религия создана человеком»
- {20} Кавальери (Cavalieri), Милан; иезуит; вычисления

1635 г.

- {21} Торричелли (Torricelli), Рим, Флоренция; математик, физик
- {22} Вивiani (Viviani), барометр
- {23} Гаак (Naak), член Палаты выборщиков в Лондоне, научная переписка

- {24} Гартлиб (Hartlib), купец из Силезии, Лондон; научная переписка
- {25} Пелл (Pell), Кембридж, Лондон, Голландия; математик
- {26} Палата выборщиков
- 27 Бистерфелд (Bisterfeld), Гейдельберг, Лейпциг; дипломат; новое церковное объединение
- {28} Роберваль (Roberval), Париж; математик
- {29} Десаргю (Desargues), математик
- {30} Ферма (Fermat), Тулуза
- 31 Лаперер (La Peyr re), Бордо, Париж, Амстердам; преадамит
- 32 Ламог-Левайе (La Mothe de Vayer), скептицизм как основа христианства; глава «Вольных ученых»
- 33 Нод  (Naude)
- 34 Патен (Patin)
- (35) Корнель (Corneille)
- (36) Мольер (Moliere)
- 37 Сирано де Бержерак (Cyrano de Bergerac), свободомыслящий сатирик
- 38 Юнгнус (Jungius), врач-теоретик, учился в Падуе; «Гамбургская логика» +
- i 39 сын Гроция
- 40 Эрхард Вейгель (Erhard Weigel), Лейпциг; преподавал этику геометрически
- i41 Яков Томазий (Jakob Thomasius), отец Христиана Томазия ,
- 42 раввин Менассия бен Изра ль (Rabbi Menasseh ben Israel), Испания; иудей, печатник в Амстердаме; предсказывал начало эры мессии
- 43 Ривера (Ribera), амстердамский иудей, отлучен вместе со Спинозой
- 44 Борель (Boireil), глава иудейского и международного кружка в Амстердаме
- 45 Фишер (Fisher), амстердамский квакер
- 46 Николь (Nicole), логика Пор-Рояля; вел полемику на стороне ясенистов
- 47 ЛаРочфуко (La Rochefoucauld)
- 48 мадам Сабле (Mme. Sable), сотрудничала с Ларошфуко
- 49 Жак Эспри (Jacques Esprit), то же
- {50} Энт (Ent), врач-теоретик, Падуя, Лондон; отстаивал идею кровообращения
- {51} Глиссон (Glisson), Кембридж; врач
- (52) Шефтсбери первый, граф (First Earl Shaftesbury)
- (53) Ольденбург (Oldenburg), Бремен, Англия; переписка
- {54} Уилкинс (Wilkins), капеллан в Палате выборщиков в Лондоне; встречи в Оксфорде превращаются в «Невидимый колледж»
- {55} Уэллис (Wallis), геометрия, Оксфорд
- {56} Рен, Кристофер (Wren), Оксфорд; астроном, Гресхэм-колледж; геометрия
- {57} Гук, или Хук (Hooke), Оксфорд; куратор Королевского общества
- {58} Петти (Petty), Оксфорд; глава «Невидимого колледжа», профессор анатомии
- {59} Спрат (Sprat), Оксфорд; капеллан короля
- {60} Джон Коллинз (John Collins), математик, Лондон; переписка
- 60a Гленвиль (Glanvill), пропагандировал идеи Королевского общества
- 61 Уичкот (Whichcote), глава кембриджских платоников
- 62 Кульверуэл (Culverwel), философ морали — кальвинист
- 63 Джон Смит (John Smith), либеральная теология
- 64 Уортингтон (Worthington)
- 64a Энн Конуэй (Anne Conway), сторонница учения Мора; духовный монизм
- {65} Барроу (Barrow), Тринити-колледж, Кембридж; математик
- 66 Грациан (Gracian), Испания; иезуит; сторонник макнавеллизма +
- 67 Люк Уэддинг (Luke Wadding), Лион; редактировал труды Скота +
- 68 Иоанн из Сент-Томаса (John of St. Thomas), Коймбра, Лувен, Алкала; последний творческий томист +
- 69 Салло (Sallo), Париж; последователь «Journal des Scavans», первого научного журнала
- 70 Клерссельер (Clerselier), поклонник Декарта, добился массового распространения его идей
- (71) Монмор (Montmor), покровитель, Парижский кружок

- (72) Тевено (Thevenot), организовал Академию наук
- 1665 г.
- 80 Рого (Rohault), Париж; картезианская философия и естественные науки
- 81 Сорбьер (Sorbite), Париж; картезианский кружок
- 82 Режи (Regis), то же
- 83 Гейлинкс (Geulincx), учился в Лувене; профессор в Лейдене; окказионализм
- 84 Чимхаус (Tschimhaus), при дворе Германии; математик, оптик, эпистемолог
- 85 Симон Фушер (Simon Foucher), капеллан в Париже
- 86 Фонтенель (Fontenelle), отстаивал идеи сторонников нового (moderns) против сторонников древнего (ancients)
- 87 Лабрюер (La Bruyere), Париж; правовед, эпиграммы
- (87a) Расин (Racine)
- 88 Ришар Симон (Richard Simon), оракторианец
- 89 Гюз (Huet), учитель и воспитатель дофина, священник
- 90 Фенелон (Fenelon), при дворе Парижа; «любовь Бога отделена от спасения»
- 90a Кордемуа (Cordemoi), руководил чтением дофина; окказионализм
- 90b Лафорж (La Forge), окказионализм
- 91 мадам Гюйон (Mme. Guyon), квиетизм, мистицизм
- 92 Пуфендорф (Pufendorf), учился в Лейпциге; придворный историк в Берлине; естественное право
- 93 Спенер (Spener), Страсбург, Франкфурт; последователь пиетизма
- (94) Якоб Бернулли (Jakob Bernouilli), Базель; математик
- {95} маркиз де Лопиталь (Marquis de L'Hospital), математик
- 96 Леклерк (LeClerc), Женева; сослан в Голландию; ученик Локка
- 97 Ороббио де Кастро (Orobio de Castro), Амстердам; защита нудаизма с позиций рационализма
- 98 Хуан де Прадо (Juan de Prado), Амстердам; естественная религия
- i 99 леди Мэйшем (Lady Masham), дочь Кедворта (Cudworth)
- 100 Антуан Гуден (Antoine Goudin), Милан; томист+
- 101 Франциск Мачедо (Frances Macedo), энциклопедия скотизма +
- 102 Клод Фрассен (Claudius Frassen), Париж; скотист +
- {103} Галлей (Halley), Оксфорд; астроном
- {104} Фламстед (Flamsteed), королевский астроном
- {105} Вильям Молино (William Molyneux), Дублин, Лондон; астроном, оптик
- 106 Норрис (Norris), Оксфорд; деревенский священник; критиковал деизм
- 107 Толанд (Toland), учился в Эдинбурге, Лейдене, Оксфорде; деист
- 108 Синденхэм (Syndenham), врач, Оксфорд
- 109 Блоунт (Blount), аристократ-деист
- (110) Драйден (Dryden)
- (110a) Томас Герберт (Thomas Herbert), внук Герберта из Чербери, покровитель
- (110b) сэр Вильям Темпл (Sir William Temple), дипломат, отстаивал идеи древнего (ancients) против нового (moderns)
- (110c) Висконт Молсворт (Viscount Molesworth), покровитель
- (110d) Кастарес (Castares), участник заговора вместе с Шефтсбери и Локком; глава университета в Эдинбурге
- 1700 г.
- 111 Энтони Коллинз (Anthony Collins), учился в Кембридже, сельский мировой судья; деист
- 112 Тиндаль (Tindal), учился в Оксфорде, член совета; антиклерикал
- (113) Бентли (Bentley), королевский библиотекарь; критик переводов с греческого языка
- 114 Самуил Кларк (Samuel Clarke), капеллан королевы; столкновение с Лейбницем
- 114a Кэтрин Кокбурн (Catherine Cockburn), защищала Локка, критиковала Шефтсбери и Хатчесона
- 115 Балньи (Balgny), викарий; критиковал Шефтсбери и Хатчесона

- 116 Вудстон (Woodston), Кембридж; член совета; деист +
- 117 Вильям Лоу (William Law), Кембридж; антидеист, посвятителная мистика
- (118) Мандевиль (Mandeville), учился в Лейдене, врач-теоретик, Лондон +
- 119 Кольер (Collier), учился в Оксфорде; сельский викарий; идеалист
- {120} Самуил Молино (Samuel Molyneux), сын Вильяма Молино (105); Дублин; астрономия
- 121 Джером Монтефорлино (Jerome of Monteforlino), скотист-томист +
- {122} Маклорен (Maclauren), Эдинбург; кафедра математики
- (122a) Маки (Mackie), племянник Кастареса (110d); преподавал гражданское право; Эдинбург
- (123) Эдисон (Addison)
- (124) Стил (Steele)
- (125) Поп (Pope)
- (126) Джон Гей (John Gay), поэт
- (127) Конгрив (Congreve)
- (128) Арбатнот (Arbutnot), врач-теоретик, лечил королеву; сатиры
- 129 лорд Болингброк (Lord Bolingbroke), лидер тории, деист
- (130) лорд Честерфилд (Lord Chesterfield)
- {131} Иоганн Бернулли (Johan Bernouilli), Базель; вычислитель
- {132} Гольдбах (Goldbach), Кёнигсберг; вычислитель
- {133} де Муавр (de Moivre), гугенот, бежал в Лондон; теория вероятности
- 134 граф де Буленвильер (Comte de Boulainvilliers)
- 135 Мелье (Meslier), деревенский кюре, Шампань; комментатор религиозных текстов с позиций радикализма +
- 136 Буддеус (Budde), Виттенберг, Галле, Иена; эклектик
- 137 Рюдигер (Rudiger), Лейпциг, Галле; сторонник Томазия
- 138 А. Ф. Гоффман (A. F. Hoffmann), Лейпциг; реформировал пиетизм
- 139 Август Франк (August Francke), пиетист; Галле, Страсбург
- 140 Сант-Гиацинт (Saint-Hyacinthe), Голландия; моральный нигилизм +
- 1735 г.
- (140a) Дженовезе (Genovese), Неаполь; экономист
- 157 Мопертюи (Maupertuis), Париж, Берлин; естественные науки в духе Ньютона
- {158} Эйлер (Euler), Базель, Санкт-Петербург, Берлин; математик
- 161 Бильфингер (Bilfinger), сторонник Вольфа и Лейбница
- 162 Крузиус (Crusius), Лейпциг; пиетист, жестко критиковал сторонников Вольфа
- 163 Баумгартен (Baumgarten), Галле; сторонник Вольфа, эстетик

## Рис. 10.2

Перекрытие сетей греческих математиков и философов, 600 г. до н. э. — 600 г. н. э.

Внимание: Обозначения к рис. 10.2 отличаются от всех остальных. Только для этого рисунка:

(имя в скобках) = нематематик

[номер в квадратных скобках] = номер по рис. 3.1-3.8, сеть греческих философов

подчеркнутое имя = первостепенный или второстепенный философ на рис. 3.1-3.8

- 1 Америкет (Ameristus)
- (1a) Стесихор (Stesichorus), поэт
- 2 Набуриан (Naburianos), халдейский астроном
- (3) Левкипп (Leucippus)
- 4 Анаксимандр (Anaximander)
- 5 Фейн (Phaeinus), астроном
- 6 Брисон (Bryson), софист
- 7 Метон (Meton), астроном
- 8 Эвктемон (Euctemon), астроном
- 8a Антифон (Antiphon), софист
- 8b Гиппас Метапонтский (Hippasus of Metapontum), пифагореец
- 8c Феодор Киренский (Theodorus of Cyrene), пифагореец

- |      |                                                                                  |      |                                                                              |
|------|----------------------------------------------------------------------------------|------|------------------------------------------------------------------------------|
| 9    | Энопид Хиосский (Oenopides of Chios) [17]                                        | i 49 | отец Дионисодора (50), эпикуреец                                             |
| 11   | Андрон (Andron)                                                                  | 50   | Дионисодор (Dionysodorus)                                                    |
| 12   | Зенодот (Zenodotus)                                                              | 51   | Эвдем из Пергама (Eudemus of Pergamum)                                       |
| 13   | Гикет Сиракузский (Hicetas of Syracuse) [23], пифагореец-астроном                | 52   | Судин (Sudines), халдейский астроном и астролог при дворе Селевкидов; Пергам |
| 14   | Эврит (Eurytas) [25], пифагореец                                                 | 53   | Филонид (Philonides), эпикуреец при дворе в Пергаме                          |
| 15   | Эхекрат (Echecrates) [26], пифагореец                                            | 54   | Зенодор (Zenodorus)                                                          |
| 16   | Тимарид (Thymaridas), пифагореец                                                 | 55   | Диокл (Diocles)                                                              |
| 18   | Лев(Leo)                                                                         | i 56 | отец Хипсикла (58)                                                           |
| 20   | Теэтет (Theaetetus) [41]                                                         | 57   | Басилид из Тира (Basilides of Tyre) [126], эпикуреец                         |
| 21   | Леодам из Тасоса (Leodamos of Thasos) +                                          | 58   | Хипсикл Александрийский (Hypsicles of Alexandria)                            |
| 22   | Киден (Kidenas), астроном; Вавилон                                               | 59   | Селевк Селукский (Seleucus of Selucia), так же как 52                        |
| 23   | Полемарх (Polemarchus) [78]                                                      | 60   | Феодосий Вифинский (Theodosius of Bythinia)                                  |
| 23a  | Геликон (Helicon)                                                                | 61   | сыновья Феодосия (60)                                                        |
| 24a  | Динострат (Dinostratus)                                                          | 63   | Зенон Сидонский (Zeno of Sidon) [166]                                        |
| 24b  | Аристей (Aristaeus)                                                              | 63a  | Федр (Phaedrus) [167], эпикуреец                                             |
| 25   | <u>Спевсипп</u> (Speusippus)                                                     | 65   | Персей (Perseus)                                                             |
| 26   | Феод Магнесийский (Theudius of Magnesia) [46]                                    | 65a  | Гермотин Колофонский (Hermodotus of Colophon)                                |
| 27   | Экфант (Ecphantus) [24], пифагореец                                              | 66   | Аристил (Aristyllus), астроном                                               |
| 28   | Филипп Медмей, или Филипп Опунтский (Philippus Medmaeus, or Philip of Opus) [43] | 67   | Филон Византийский (Philo of Byzantium) +                                    |
| 29   | Гераклид Понтийский (Heraclides Ponticus)                                        | 68   | Никомед (Nicomedes)                                                          |
| 31   | Спинфар (Spintharus) [69]                                                        | 69   | псевдо-Петосирис (pseudo-Petosiris), астроном +                              |
| 32   | Аристоксен (Aristoxenus) [72], теория гармонии                                   | 70   | Клемед (Clemedes), астроном +                                                |
| 33   | Дикаэrx из Мессины (Dicearchus of Messina) [74]                                  | 71   | Дионисидор (Dionysidorus)                                                    |
| 34   | Эвдем Родосский (Eudemus of Rhodes) [73]                                         | 72   | Диодор Сикулус (Diodorus Siculus)                                            |
| 35   | <u>Теофраст</u> (Theophrastus)                                                   | 73   | Стилон (Stilo) [159]                                                         |
| 36   | <u>Ксенократ</u> (Xenocrates)                                                    | (74) | <u>Антиох Аскалонский</u> (Antiochus of Ascalon)                             |
| 37   | Автолик Питанский (Autolycus of Pitane) [80]                                     | 75   | Сосиген Александрийский (Sosigenes of Alexandria), астроном                  |
| 38   | Каллип (Callipus) [79]                                                           | 76   | Варрон (Varro) [160]                                                         |
| 39   | <u>Аркесилай</u> (Arcesilaus)                                                    | 78   | Нигидий Фигул (Nigidius Figulus) [164], неопифагореец-окультист              |
| 40   | Арат Солийский (Aratus of Soli) [96], астроном, поэт                             | 79   | Страбон (Strabo) [178]                                                       |
| 41   | Крантор Солийский (Crantor of Soli)                                              | 80   | Колумелла (Columella), астроном, наблюдения                                  |
| 42   | <u>Стратон</u> (Strato)                                                          | 81   | Марк Манлий (Marcus Manlius), астроном                                       |
| (43) | <u>Аристон Хиосский</u> (Ariston of Chios)                                       | 82   | Плиний (Pliny), энциклопедист                                                |
| 44   | Бион (Bion) [89], киник                                                          | 83   | Феодосий Киренский (Theodosius of Cyrene)                                    |
| 45   | Каллимах (Callimachus)                                                           |      |                                                                              |
| 46   | Конон Самосский (Conon of Samos)                                                 |      |                                                                              |
| 47   | Досифей (Dositheus)                                                              |      |                                                                              |
| i 48 | Фидий (Phidias), астроном, отец Архимеда                                         |      |                                                                              |



- 84 Хигин (Huginus), наблюдения
- 85 Бальб (Balbus), то же
- 86 Марин Тирский (Marinus of Tyre),  
географ +
- 87 Дорофей Сидонский (Dorotheus of Sidon),  
астролог
- 88 Юний Нипс (Junius Nipsus), наблюдения
- 89 Эпафродит (Eraphroditus)
- 90 Цензорий (Censorius), астролог
- 91 Адрат (Adratus), астроном
- 93 Теон из Смирны (Theon of Smyrna) [232]
- 94 Александр Афродизийский  
(Alexander of Aphrodisias)
- 95 Филон Гадерский (Philo of Gadera)
- 96 Спорус Никейский (Sporus of Nikea)
- (97) Дионисий (Dionysius), христианин,  
епископ Александрии
- 98 Анатолий Александрийский  
(Anatolius of Alexandria) [268]
- 99 Серен (Serenus)
- 100 Пифон (Peithon)
- 101 Теон Александрийский  
(Theon of Alexandria) [292]
- 102 Гипатия (Hypatia) [296]
- 103 Синезий Киренский (Synesius of Cyrene)  
[297], астроном
- 104 Павел Александрийский  
(Paul of Alexandria), астролог
- 105 Фирмус Матерн (Firmus Maternus), ,  
астролог
- 106 Мартиан Капелла (Martinus Capella) [290],  
энциклопедист
- 107 Макробий (Macrobius) [289]
- 108 Сираний (Syriahus) [300]
- 109 Плутарх Афинский (Plutarch of Athens)  
[298]
- 110 Викторий Аквитанский  
(Victorius of Aquitania)
- 111 Домнин из Лариссы (Domninus of Larissa)  
[301]
- 112 Марин (Marinus) [303]
- 113 Аммоний (Ammonius) [304]
- 114 Евтокс Аскалонский (Eutocus of Ascalon)
- 115 Антемий Трельский Anthemius of Trelles)
- 116 Исидор Милетский (Isidorus of Miletus)
- 117 Симпликий, или Симплиций (Simplicius)  
[306]
- 118 Кассиодор (Cassiodorus) [313]

**Рис. 11.1**

**Французская и британская сеть  
в эпоху Просвещения,  
1735-1800 гг.**

**Имеются связи с рис. 10.1**

- (52) Шефтсбери первый, граф  
(First Earl Shaftesbury)
- 96 Фонтенель (Fontenelle)
- (110c) виконт Молсворт (Viscount Molesworth),  
покровитель
- (110d) Кастарес (Castares), участник заговора  
вместе с Шефтсбери и Локком; глава"  
университета в Эдинбурге
- (122) Маклорен (Maclaurin), Эдинбург; кафедра  
математики
- (122a) Маки (Mackie), племянник (110d),  
преподавал гражданское право, Эдинбург
- 129 лорд Болингброк (Lord Bolingbroke),  
лидер тори, деист
- 130 лорд Честерфилд (Lord Chesterfield)
- 134 граф де Буленвильер  
(Comte de Boulainvilliers)
- 1735 г.**
- 141 Томас Морган (Thomas Morgan),  
диссентер, священник, христианский  
деизм
- 144 Гартли (Hartley), учился в Кембридже;  
• врач-теоретик, Лондон; ассоцианизм
- 145 Джон Гей (John Gay), учился  
в Кембридже; деревенский викарий,  
утилитаризм
- 146 лорд Кэме; Генри Хоум (Lord Karnes;  
Henry Home), судья в Эдинбурге;  
естественная религия
- 148 Тукер (Tucker), ассоциации как основа  
морального чувства
- (149) доктор Сэмюэл Джонсон (Dr. Samuel  
Johnson)
- 151 Гельвеций (Helvetius), Париж;  
материализм
- (152) Тюрго (Turgot) Париж, Лимож; министр  
финансов
- {153} маркиз де Шатле (Marquise de Chatelet),  
покровитель, комментатор  
естественнонаучных текстов

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>{154} Бёрхэв (Boerhave), Лейден; врач-теоретик, химия</p> <p>155 Ламетри (La Mettrie), Лейден; военный врач, сослан в Берлин; материализм</p> <p>156 маркиз де Вовенарг (Marquis de Vauvenargues), деист</p> <p>157 Мопертюи (Mauvertuis), Париж, Берлин; естественные науки по образцу Ньютона</p> <p><b>1765 г.</b></p> <p>184 Робине (Robinet), француз; Амстердам; сторонник Спинозы</p> <p>185 Найгеон (Naigeon), участвовал в создании «Энциклопедии» атеист</p> <p>188 мадам Гельвеций (Mme. Helvetius), хозяйка кружка Отои</p> <p>(189) граф де Волней (Comte de Volney)</p> <p>{190} Лавуазье (Lavoisier)</p> <p>{191} Лаплас (Laplace)</p> <p>{192} Франклин (Franklin)</p> <p>(193) Джефферсон (Jefferson)</p> <p>(194) Блэкстон (Blackstone), возглавлял кафедру английского права; Оксфорд</p> | <p>{195} Пристли (Priestly), священник-нонконформист</p> <p>(196) Бурке (Burke)</p> <p>197 Ричард Прайс (Richard Price), Лондон; священник-кальвинист; критиковал предлагаемый Хатчесоном здравый смысл</p> <p>{198} Эразм Дарвин (Erasmus Darwin), учился в Кембридже, Эдинбург; врач-теоретик; сторонник Ламаркина</p> <p>199 Бетти (Beattie), Абердин; здравый смысл Рида</p> <p>200 Кемпбелл (Campbell), Абердин; профессор богословия; здравый смысл</p> <p>201 Ферпосон (Ferguson), Эдинбург</p> <p>202 Дугальд Стюарт (Dugald Stewart), эдинбургская философия морали</p> <p>203 Дестют де Траси (Destutt de Tracy)</p> <p>204 Кабанис (Cabanis), глава «идеологов»</p> <p><b>1800 г.</b></p> <p>205 Томас Браун (Thomas Brown), Эдинбург; критиковал Рида</p> <p>206 Джеймс Милль (James Mill), Эдинбург, Лондон</p> |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

### А

- Аббад, см. Муаммар Аббад  
 Абдаррахман, халиф ('Abd-ar-Rahman, caliph), 579  
 Абель, Нильс Хенрик (Abel, Niels Henrik), 904  
 Абельяр (Abelard), 597, 607, 610, 612-615, 638, 669, 1029, 1071, 1074  
 Абердин (Aberdeen), 801  
 Абу Бишр Матта (Abu Bishr Matta), 545  
 Абу Ханифа (AbirHanifa), 533, 666, 1143, 1145  
 Абу Хашим (Abu Hashim), 541, 545, 546  
 Абу-Бакр Рази, см. ар-Рази  
 Абулафия, Абрахам (Abulafia, Abraham), 588  
 Абу-л-Баракат (Abu'l-Barakat), 537, 563, 581, 711  
 Абу-Луход, Джанет (Abu-Luchod, Janet), 40  
 Абу-л-Хузайл (Abu-'l-Hudhayl), 528, 531, 532, 548, 1087, 1088  
 Абхинавагупта (Abhinavagupta), 358  
 Август, император (Augustus Caesar), 183  
 Августин, Св.; Августин Блаженный (Augustine, Saint), 1 15, 128, 184, 185, 188, 200, 201, 598, 616, 617, 631, 739, 760, 1053-1056, 1058, 1078, 1083, 1 142  
 Авенариус, Рихард (Avenarius, Richard), 935  
 Авензор, см. Ибн Зухр  
 Аверроэс, см. Ибн Рушд  
 Авицеброль, Авицеброн, см. Ибн Геби-роль  
 Авиценна, см. Ибн Сина  
 Аврелиан, император (Aurelian, emperor), 195, 197  
 Агассис, Александр (Agassiz, Alexander), 878  
 Агриппа, Генрих Корнелий (Agrippa, Heinrich Cornelius), 652, 653, 728, 729  
 Аддисон, Джозеф (Addison, Joseph), 689, 781  
 Аделард из Бата (Adelard of Bath), 567  
 Айдзу, лорд; Хосина Масаюки (Aizu, Lord; Hoshina Masayuki), 469, 478, 490  
 Айер, Альфред Дж. (Ayer, Alfred J.), 932, 949  
 Акаланка (Akalanka), 353  
 Аквинат, см. Фома Аквинский  
 Алан Лилльский (Alan of Lille), 1143, 1145  
 Александер, Самюэл (Alexander, Samuel), 805, 870, 871  
 Александр III (Alexander III), 26  
 Александр Афродизийский (Alexander of Aphrodisias), 651, 1070  
 Александр Великий; Александр Македонский (Alexander the Great), 116, 159, 170, 177  
 Александр из Гэльса (Alexander of Hales), 616, 618, 619  
 Александр Север, император (Alexander Severus, emperor), 195  
 Алкман (Alcman), 147  
 Алкуин (Alcuin), 589, 590  
 Альберт Великий; Альберт фон Боллштедт (Albert the Great of Bollstadt; Albertus Magnus), 569, 617-619, 621, 630, 640, 647, 648, 658, 669, 696, 712, 742, 1044  
 Альберт Саксонский (Albert of Saxony), 642  
 Альберти, Леон Баттиста (Alberti, Leone

Battista), 726  
 Альбин (Albinus), 187  
 Альбо, Иосиф (Albo, Joseph), 588  
 Альгазен, см. Ибн ал-Хайсам  
 Альпетрагиус, см. ал-Битруджи  
 Амальрик, Андрей (Amalrik, Andrei), 9  
 Амвросий, Св. (Ambrose, Saint), 200  
 Аммоний Саккас (Ammonius Saccas), 1148  
 Аммоний, сын Гермия (Ammonius, son of Hermias), 1 18,201,548  
 Амогхаваджра (Amoghavajra), 442  
 Анаксагор (Anaxagoras), 132, 147, 152, 161,221, 1040  
 Анаксимандр (Anaximander), 50, 129, 130, 147, 149  
 Анаксимен (Anaximenes), 50, 56, 129  
 Анджел, Джеймс Роулэнд (Angell, James Rowland), 885  
 Андо Сёжи (Ando Shoeki), 485  
 Андроник Родосский (Andronicus of Rhodes), 178  
 д'Анкосс, Элен (d'Encausse, Helene), 9  
 Аннамбхатта (Annambhatta), 372  
 Анникерид (Anneciris), 165  
 Ансай, см. Ямадзаки Ансай  
 Ансельм из Бисата (Anselm of Besate), 669  
 Ансельм, Св. (Anselm, Saint), 201, 549, 607, 612, 613, 632, 974, 739, 1071, 1078, 1080  
 Антиох из Аскалона (Antiochus of Ascalon), 159, 178, 179, 187  
 Антисфен (Antisthenes), 110, 116, 127, 153, 161, 164, 171,613  
 Ануй, Жан (Anouilh, Jean), 1001  
 Ань Лушань (An Lu-shan), 392, 420  
 Апель, Карл-Отто (Apel, Karl-Otto), 966  
 Аполлодор (Apollodorus), 120  
 Аполлоний (Apollonius), 694, 704  
 Аппайя Дикшита (Appaya Dikshita), 371, 372  
 Апулей (Apuleius), 184, 185  
 ал-Араби, см. Ибн Араби  
 Араби, см. Ибн Араби  
 Арай Хакусэки (Arai Hakuseki), 482, 486, 488  
 Аргиропуло (Argyropoulos), 651  
 Арендт, Ханна (Arendt, Hannah), 51, 133  
 Арий (Arius), 199

Аристарх Самосский (Aristarchus of Samos), 174, 694,710  
 Аристипп (Aristippus), 115, 116, 164, 165  
 Аристоксен (Aristoxenus), 169, 695  
 Аристон Хиосский (Ariston of Chios), 173  
 Аристотель (Aristotle), 12, 17, 21, 28, 47, 50, 56, 86, 115, 116, 123, 127, 132, 133, 137, 153, 154, 157-159, 163, 165, 167-170, 172-174, 177, 178, 187, 196, 201-205, 220, 227, 321, 423, 493, 502, 528, 529, 535, 537, 543, 548, 549, 567-571, 576, 583-587, 590, 597, 613, 616, 617, 623-625, 629, 640, 641, 642, 651, 656, 658, 660, 668, 707, 710, 725, 732, 740, 806, 853, 909, 963, 997, 1033, 1036, 1062, 1070, 1081, 1086, 1089, 1097  
 Аристофан (Aristophanes), 152  
 Аркесилай (Arcesilaus), 50, 127, 163, 173, 175-177, 181,710, 1051, 1141  
 Армстронг, Дэвид (Armstrong, David), 369  
 Арно, Анжелика (Arnauld, Angelique), 760  
 Арно, Антуан (Arnauld, Antoine), 688, 742, 743, 757, 760, 761, 764, 769, 770, 805  
 Арон, Раймон (Aron, Raymond), 87, 1003, 1004, 1006, 1007, 1015  
 Архимед (Archimedes), 174, 537, 694, 705, 714  
 Архит (Archytas), 132, 155  
 Арьябхата I (Aryabhata I), 695  
 Арьядэва (Aryadeva), 1144  
 Асанга (Asanga), 314-361, 318, 323, 1 148  
 Асклепиад Вифинский (Asclepiades of Bythina), 179  
 Асклепий (Asclepius), 157, 221  
 Аттар ('Attar), 563  
 Аттик, Герод (Herodes Atticus), 184, 187  
 Ауреоли, Петр, см. Ореоль, Пьер  
 Ачиллини (Achillini), 651  
 ал-Ашари (al-Ash'ari), 540, 544-546, 1072, 1091  
 Ашвагоша (Ashvagoshā), 302, 311, 312  
 Ашока, император (Ashoka, emperor), 263, 267,301

## Б

Баадер, Франц фон (Baader, Franz von), 821  
 ал-Багдади, Абд-ал-Кахир (al-Baghdadi),

- Abd-al-Qahir), 525, 550  
 Бадараяна (Badarayana), 320, 345  
 Байрон, Джордж Ноэл Гордон, лорд (Byron, George Noel Gordon, Lord), 818, 821  
 Байчжан (Pai Chang), 405, 406  
 ал-Бакиллани (al-Baqqilani), 525, 545-547, 549, 550, 1045, 1054, 1092  
 Бакунин, Михаил Александрович (Bakunin, Mikhail), 24, 36, 690, 995, 996, 998, 999  
 Бальзак, Оноре де (Balzac, Honore de), 985, 1001  
 Бальфур, Артур (Balfour, Arthur), 946, 948  
 Банкэй Йотаку (Bankei Yotaku), 460, 463  
 Баньез, Доминик (Baflez, Dominic), 752  
 Барбаро (Barbaro), 651  
 Барроу, Исаак (Barrow, Isaac), 792 -  
 Барт, Карл (Barth, Karl), 491, 732, 966, 968  
 Бар-Хийя, Абрахам (Bar Hiyya, Abraham), 573, 576, 580, 583  
 Басё (Basho), 474  
 Басуи Токусё (Bassui Tokusho), 1143, 1144, 1145  
 Батлер, Джозеф (Butler, Joseph), 780, 798, 805, 1078  
 Баумгартен, Александр (Baumgarten, Alexander), 786, 828, 845, 846  
 Бауэр, Бруно (Bauer, Bruno), 690, 692  
 Бахтин, Михаил Михайлович (Bakhtin, Michail), 15, 24, 37  
 Бахья ибн Пакуда (Bahya ibn Paquda), 573, 575, 579, 581, 588, 1144  
 Беда Достопочтенный (Bede, the Venerable), 589  
 Безант, Анни (Besant, Annie), 868  
 Бейль, Пьер (Bayle, Pierre), 689, 692, 742, 756, 776, 777, 784, 798, 801, 805, 815  
 Беккер, Оскар (Becker, Oscar), 966, 1015  
 Беккет, Самуэль (Beckett, Samuel), 1001, 1012  
 Бекман, Исаак (Beeckman, Isaac), 728, 730, 737  
 Белинский, Виссарион Григорьевич (Belinsky, Vissarion), 24  
 Беллармино, Робер, Св. (Bellarmine, St. Robert), 751, 752  
 Бёме, Якоб (Boehme, Jakob), 504, 805, 1144, 1145  
 Бендикс, Ренхард (Bendix, Renhard), 8, 9  
 Бентам, Иеремия (Bentham, Jeremy), 504, 689, 783, 805, 920, 947, 1145  
 Бергсон, Анри (Bergson, Henri), 804, 805, 836, 960, 985, 987-989, 1006, 1010, 1068  
 Бердяев, Николай Александрович (Berdyaev, Nikolai), 37, 1011  
 Беренгар Турский (Berengar of Tours), 612, 1071  
 Бержерак, Сирано де (Bergerac, Cyrano de), 760  
 Беркли, Джордж (Berkeley, George), 361, 363, 684, 707, 763, 775, 791-796, 798, 805, 806, 828, 852, 905, 915, 925, 974, 1049, 1067, 1068, 1074, 1080, 1092, 1093, 1096, 1107  
 Берли, Уолтер (Burley, Walter), 639-643, 645, 658, 780  
 Бернар Клервоский, Св. (Bernard of Clairvaux, Saint), 597, 613-615, 619, 638, 646, 647  
 Бернар Шартрский (Bernard of Chartres), 614  
 Бернулли, Иоганн (Bernoulli, Johan), 768  
 Бернулли, Якоб (Bernoulli, Jakob), 768  
 Бернстайн, Базил (Bernstein, Basil), 68  
 Беруль, кардинал (Berulle, Cardinal), 744, 757  
 Бетти, Джеймс (Beattie, James), 801, 828  
 Биант из Приены (Bias of Priene), 129  
 Биллинхэм, Ричард (Billingham, Richard), 643  
 Биль, Габриель (Biel, Gabriel), 648  
 Бильфингер, Георг (Bilfinger, Georg), 845, 846  
 Бине, Альфред (Binet, Alfred), 987  
 Биран, см. Мен де Биран  
 ал-Бируни (al-Biruni), 553, 554, 718  
 Бисмарк, Отто фон (Bismarck, Otto von), 497  
 ал-Бистами (al-Bistami), 539, 666  
 ал-Битруджи; Альпетрагиус (al-Bitruji; Alpetragius), 711, 719  
 Бишоп, Джон Пиль (Bishop, John Peale), 87  
 Бишр ибн ал-Мутамир (Bishr ibn al-Mu'tamir), 528, 531, 534, 1087, 1088

- Блаватская, Елена Петровна (Blavatsky, Madame), 868  
Блоунт, Чарльз (Blount, Charles), 780  
Блуа, Леон (Bloy, Leon), 1010  
Блумер, Герберт (Blumer, Herbert), 8, 9  
Блур, Дэвид (Bloog, David), 57, 1135  
Бовуар, Симона де (Beauvoir, Simone de), 87, 690, 1004  
Богданов Александр Александрович, наст. фамилия: Малиновский (Bogdanov, Alexander), 24  
Бодлер, Шарль (Baudelaire, Charles), 1002  
Бодхидхарма (Bodhidharma), 396  
Бозанкет, Бернар (Bosanquet, Bernard), 805, 865, 869, 891, 925  
Бойль, Роберт (Boyle, Robert), 688, 693, 697, 698, 700, 724, 777, 1045  
Бокль, Генри Томас (Buckie, Henry Thomas), 790, 806, 836, 917  
Боллингброк, лорд (Bolingbroke, Lord), 689, 781, 782, 785  
Больцано, Бернард (Bolzano, Bernard), 856, 883, 901, 913, 917, 955  
Больцман, Людвиг (Boltzmann, Ludwig), 936, 937  
Большай, Янош (Bolyai, Janos), 906  
Бонаventura (Bonaventure), 615, 621, 623, 625, 628, 630-632, 635, 640, 647, 671, 712  
Бональд, Луи де (de Bonald, Louis), 984  
Бонгард-Левин, Григорий Максимович (Bongard-Levin, Gregory), 289  
Бор, Нильс (Bohr, Niels), 936  
Борейль (Boreil), 766  
Борхес, Хорхе Луис (Borges, Jorge Luis), 40, 93  
Боссюэ, Жак Бенинь (Bossuet, Jacques), 742, 743, 756, 759, 760, 764, 772  
Бострём, Кристофер Якоб (Bostrom, Christopher Jacob), 889  
Боэций (Boethius), 567, 590, 613, 694, 695, 1070  
Боэций Дакийский (Boethius of Dacia), 625  
Браге, Тихо (Brahe, Tycho), 696, 703, 727, 730, 742  
Брадвардин, Фома (Bradwardine, Thomas), 639, 640, 643, 645, 655, 658, 713  
Брайнт, Джозеф (Bryant, Joseph M.), 172  
Брандес, Георг (Brandes, Georg), 994  
Брауэр, Лёйтсен (Brouwer, Luitzen), 923, 939, 941, 955  
Брахма^пта (Brahmagupta), 702  
Брежнев, Леонид Ильич, 27  
Брент, Джозеф (Brent, Joseph), 883  
Брентано, Франц (Brentano, Franz), 51, 133, 805, 897-899, 901, 909, 913, 930, 934, 941, 948, 954-957, 960, 962-964, 976, 1000, 1011  
Бретон, Андре (Breton, Andre), 1007  
Брик, Осип (Brik, Ossip), 37  
Бродель, Фернан (Braudel, Fernand), 40, 698  
Бруккер, Иоганн Якоб (Brucker, Johann Jakob), 853  
Брунелески, Филиппо (Brunelleschi, Filippo), 726  
Бруно, Джордано (Bruno, Giordano), 652, 654, 684, 721, 733, 735, 742, 743, 747, 1045, 1144  
Брунсвик, герцог (duke of Brunswick), 768  
Брэдли, Фрэнсис Герберт (Bradley, Francis Herbert), 360, 361, 805, 865, 867-871, 879, 891, 912, 926, 927, 946-948, 974, 1063, 1067, 1068, 1093, 1096  
Брюнсвик, Леон (Brunschwig, Leon), **1006, 1008**  
Бубер, Мартин (Buber, Martin), 898, 1011  
Будда, см. Гаутама Шакьямуни  
Буддхагхоса (Buddhaghosa), 316, 318  
Буддеус, Иоганн Франц (Budde, or Buddeus, Johann Franz), 845  
ал-Бузджани, Абу-л-Вафа (al-Buzjani, Abu'l-Wafa), 554, 711  
Булгаков, Сергей Николаевич (Bulgakov, Sergei), 24, 37  
Буленвилье, граф де (Boulainvilliers, comte de), 757, 784, 785  
Буль, Джордж (Boole, George), 805, 877, 901, 909, 916, 917, 920  
Бульман, Рудольф (Bultmann, Rudolf), 966-968  
Бунге, Марио (Bunge, Mario), 27  
Бурдело (Bourdelot), 688  
Бурдьё, Пьер (Bourdieu, Pierre), 8, 77, 968, 969, 1015  
Буржи, Жюст (Burgi, Joost), 703

- Буридан, Жан (Buridan, Jean), 639, 642, 643, 658, 675, 713, 714, 751  
Буркхардт, Якоб (Burckhardt, Jakob), 994, 995  
Бутервек, Франц (Bouterwek, Franz), 819, 825  
Бутру, Эмиль (Boutroux, Emile), 987, 1006  
Бхававивека (Bhavaviveka), 323  
Бхартрипрапанча (Bharttriprapancha), 349  
Бхартрихари (Bhartrihari), 317, 323, 324, 326, 333; 338, 341, 342, 344, 1063, 1064, 1068  
Бхаскара (Bhaskara), 349  
Бьюкенен, Джордж (Buchanan, George), 752  
Бэббидж, Чарльз (Babbage, Charles), 914, 920  
Бэкон, Роджер (Bacon, Roger), 618, 619, 622, 640, 669, 712, 1045  
Бэкон, Фрэнсис (Bacon, Francis), 658, 685, 693, 707, 730-736, 738, 754, 772, 805, 827, 1048  
Бюхнер, Людвиг (Buchner, Ludwig), 806, 891, 894, 935, 974, 998  
Бюцер, Мартин (Bucer, Martin), 729
- В**  
Вагнер, Рихард (Wagner, Richard), 994-996, 998, 1000  
Вайлати, Джованни (Vailati, Giovanni), 888  
Вайсман, Франц (Waismann, Franz), 938  
Вакенродер, Вильгельм (Wackenroder, Wilhelm), 818  
Валентин (Valentinus), 191  
Валла, Лоренцо (Valla, Lorenzo), 651, 652  
Валлабха (Vallabha), 362, 367, 368  
Вамшидхара (Vamshidhara), 372  
Ван Аньши; Ван Цзефу; Ван Баншань (Wang An-shih), 408-411, 413, 420, 421, 424, 509, 662  
Ван Би; Ван Фусы (Wang Pi), 248, 250-255, 429  
Ван Дао (Wang Tao), 251  
Ван Тун; Ван Чжунъянь; Вэньчжун-цзы (Wang T'ung), 120  
Ван Чун; Ван Чжунжэнь (Wang Ch'ung), 128, 133, 234, 236, 1043, 1044, 1139-1142, 1145, 1146  
Ван Янмин; Ван Шоужэнь, прозв. Боань (Wang Yang-ming), 133, 425-427, 431, 476, 479, 1139, 1140, 1144  
Ванини, Лючилио Чезаре, наст. имя: Ванини, Джу (Vanini, Giulio Cesare), 743  
Варахамихира (Varahamihira), 695  
Варрон (Varro), 589  
Варшаганья (Varshaganya), 329, 330  
Василий Каппадокийский (Basil of Cappadocia), 200  
Васубандху I (Vasubandhu I), 314-316, 318, 323, 1148  
Васубандху II (Vasubandhu II), 314, 317, 318, 323, 324, 332, 333, 334, 338, 339, 391, 392, 1148  
Ватьсяяна (Vatsyayana), 323, 333, 341, 1029  
Вацудзё Тэцуро (Watsuje Tetsuro), 503, 505  
Вачаспати Мишра (Vacaspati Mishra), 338, 356  
Вебер, Макс (Weber, Max), 8, 9, 28, 39, 118, 141, 295, 510, 720, 898, 971, 1082, 1137  
Везалий, Андреас (Vesalius, Andreas), 696, 725, 728, 734  
Вейгель, Эрхард (Weigel or Weigl, Erhard), 768  
Вейерштрасс, Карл (Weierstrass, Karl), 907, 930, 955  
Вейль, Герман (Weyl, Hermann), 940  
Венн, Джон (Venn, John), 920  
Вергилий, Марон Публий (Virgil; Vergilius), 183  
Вернадский, Владимир Иванович (Ver-nadsky, Vladimir), 24  
Верниас (Vernias), 651  
Верон, Франсуа (Veron, Francis), 739, 743, 1057  
Вертгеймер, Макс (Wertheimer, Max), 1006  
Вивес, Хуан Луис (Vives, Juan Luis), 653, 658, 751  
Вивиани, Винченцо (Viviani, Vincenzo), 742  
Виджняна Бхикшу (Vijnanabhikshu), 371, 372  
Видьяранья (Vidyaranya), 371  
Виет, Франсуа (Viete, Francis), 701-706, 737, 742

Вико, Джамбаттиста (Vico, Giambattista), 122, 805, 1144, 1145  
 Викторин, см. Марий Викторин  
 Виктория, королева (Victoria, queen), 948  
 Виламовиц-Мёллендорф, Ульрих (Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich), 994  
 Виланд, Кристоф Мартин (Wieland, Christoph), 813, 825  
 Вильгельм III Оранский, король (Wilhelm of Orange, king), 776, 799  
 Вильям из Оверни (William of Auvergne), 616, 619  
 Вильям из Оксерре (William of Auxerre), 616  
 Виндельбанд, Вильгельм (Windelband, Wilhelm), 501, 805, 874, 897, 911, 1011  
 Виндхьявасин (Vindhyavasin), 329, 333  
 Винкельман, Иоганн Иоахим (Winckelmann, Johann Joachim), 493, 854  
 Винокур, Григорий Осипович (Vinokur, Gregory), 37  
 Виссарион, кардинал (Bessarion, Cardinal), 592, 651, 725  
 Витгенштейн, Людвиг (Wittgenstein, Ludwig), 47, 50, 57, 84, 86, 133, 136, 141, 690, 805, 807, 903, 912, 923, 926-930, 932, 938, 939, 941-944, 947, 949-954, 962, 973, 976, 1049, 1065, 1093, 1096, 1105-1107, 1135  
 Витория, Франсиско де (Vitoria, Francisco de), 684, 751  
 Витторино да Фельтре (Vittorino da Feltre), 651  
 Волта, Алессандро (Volta, Alessandro), **820**  
 Вольтер, наст. имя: Франсуа Мари Аруэ (Voltaire), 484, 689, 690, 756, 784-787, 789, 790, 805, 809, 829  
 Вольф, Христиан или Кристиан (Wolff, Christian), 740, 753, 768, 786, 805, 828, 845  
 Вордсворт или Уордсуорт, Вильям (Wordsworth, William), 821, 837  
 Вулф, Вирджиния (Woolf, Virginia), 87, 690, 948  
 Вулф, Леонард (Woolf, Leonard), 690, 949  
 Вульстон, Томас (Woolston, Thomas), 780  
 Вундт, Вильгельм (Wundt, Wilhelm), 141,

684, 805, 874, 884-886, 897  
 Вутноу, Роберт (Wuthnow, Robert), 748, 783, 784  
 Выготский, Лев Семенович (Vygotsky, Leo), 8, 37  
 Вьяса-тидтха (Vyasa-tirtha), 371  
 Вэньчжун-цзы, см. Ван Тун  
 Вюртембергский, герцог (Wiirttemberg, duke of), 842

**Г**  
 Гададхара (Gadadhara), 370  
 Гадамер, Ханс-Георг (Gadamer, Hans-Georg), 51, 133, 966, 994  
 ал-Газали (al-Ghazali), 12, 17, 21, 518, 525, 538, 539, 545, 547, 549-552, 556-559, • 561, 562, 564, 566, 586, 595-597, 648, 667, 677, 711, 712, 1047, 1054, 1072, 1076, 1078, 1079, 1091, 1093, 1143, 1144  
 Газневи, Махмуд (Gaznevi, Makhmud), 554  
 Гай, Джон (Gay, John), 782  
 Галеви, Иегуда (Halevi, Judah), 573, 576, 577, 579-581, 585, 588  
 Гален (Galen), 188, 537, 543, 569, 710, 729  
 Галилей (Galileo), 687, 697, 698, 703, 705, 726, 728-730, 732, 734, 738, 743, 751, 752, 758, 769, 772, 794, 1045  
 Галлей, Эдмунд (Halley, Edmund), 792  
 Галлиен, император (Gallienus, emperor), 195  
 Галлимар (Gallimard), 691, 1004, 1005, 1013  
 Галуа, Эварист (Galois, Evariste), 904  
 Гальвани, Луиджи (Galvani, Luigi), 820  
 Гаман, Иоганн Георг (Hamann, Johann Georg), 49, 690, 805, 811, 814, 815, 820, 847  
 Гамелен, Октав (Hamelin, Octave), 987  
 Гамильтон, Вильям Роуэн (Hamilton, William Rowan), 878, 915, 916, 922, 924  
 Гамильтон, сэр Вильям (Hamilton, Sir William), 806, 878, 916, 917, 920  
 Ган, Ханс (Hahn, Hans), 939, 941  
 Гангеша (Gangesha), 368-370  
 Гао-цзы (Kao Tzu), 110  
 Гарвей, Вильям (Harvey, William), 728, 730, 734, 735, 742



- Гарклэй, Генри (Harclay, Henry), 635, 642, 643, 671
- Гарли, лорд (Harley, Lord), 780, 781
- Гарнак, Адольф фон (Harnack, Adolf von), 501, 1011
- Гартли, Дэвид (Hartley, David), 783
- Гартман, Николай (Hartmann, Nicolai), 805, 934, 965
- Гартман, Эдуард фон (Hartmann, Eduard von), 501
- Гарфинкель, Гарольд (Garfinkel, Harold), 8, 9, 140, 971, 1135
- Гасан Дзёсэки (Gasani Joseki), 453
- Гассенди, Пьер (Gassendi, Pierre), 687, 706, 730, 732, 739, 742, 743, 757-760, 763, 772, 774, 790, 792, 794, 805, 1078
- Гаудапада (Gaudapada), 297, 317, 337-339, 347, 348
- Гаусс, Карл Фридрих (Gauss, Carl Friedrich), 904-906
- Гаутама Шакьямуни; Будда (Gautama Shakyamuni; Buddha), 271, 277, 279-281, 285-292, 295, 302, 303, 305, 308-310, 312-314, 318-320, 335, 344, 351, 385, 390, 392, 394, 399, 400, 402, 442, 449, 451, 452, 460, 469, 481, 491, 508, 516, 1039, 1042, 1050, 1051, 1056, 1059, 1085, 1090, 1144
- Гебер, см. Джабир ибн Афлах
- Гебироле, см. Ибн Гебироле
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (Hegel, Georg Wilhelm Friderich), 12, 17, 21, 30, 34, 41, 48, 86, 87, 106, 128, 498, 500, 502, 503, 657, 690, 805, 806, 813, 818, 819, 822-827, 837, 840-843, 849, 850, 852-858, 860, 861, 865, 868, 874, 878, 891, 993, 998, 1000, 1005, 1007, 1008, 1014, 1022, 1064, 1094, 1107
- Гегесий (Hegesias), 165
- Гёдель, Курт (Godel, Kurt), 939-944, 1096
- Гейзенберг, Вернер (Heisenberg, Werner), 936, 1045
- Гейлинкс, Арнольд (Geulincx, Arnold), 764, 1092
- Гейне, Генрих (Heine, Heinrich), 87, 1003
- Гейтсбери, Вильям (Heytesbury, William), 643, 645, 658
- Гекатей Милетский (Hecataeus of Miletus), 149
- Геккель, Эрнст (Haeckel, Ernst), 500
- Гексли (Хаксли), Томас Генри (Huxley, Thomas Henry), 87, 689, 805, 836, 917, 920
- Гельвеций, Клод-Адриен (Helvetius, Claude-Adrien), 689, 789, 800, 829
- Гельвеций, мадам (Helvetius, Mme), 982
- Гёльдерлин, Фридрих (Holderlin, Friedrich), 86, 818, 824, 842, 843
- Гельмгольц, Герман фон (Helmholtz, Hermann von), 891, 896, 897, 932, 937
- Гемпель, Карл (Hempel, Carl), 975
- Генрих IV, король (Henri IV, Henry of Navarre, king), 654, 756, 759
- Генрих из Генга (Ghent, Henry of), 610, 622, 625, 627, 630-633, 640, 671, 1064, 1071
- Генрих Наваррский, см. Генрих IV
- Георг II, король (George II, king), 780
- Георге, Стефан (George, Stefan), 824, 964, 968
- Георгий Трапезандский (Trebizond, George of), 651
- Гераклид Понтийский (Heraclides Ponticus), 166, 168
- Гераклид Тарентский (Heraclides of Tarentum), 180
- Гераклит (Heraclitus), 51, 113, 115, 128, 131, 132, 137, 143, 147, 149-151, 16b, 169, 171, 178, 203, 220, 221, 232, 532, 535, 1040, 1088, 1148
- Гербарт, Иоганн Фридрих (Herbart, Johann Friedrich), 805, 818, 819, 822
- Герберт из Чербери, см. Чербери, Херберт
- Герберт, Томас (Herbert, Thomas), 779
- Гердер, Иоганн Готфрид (Herder, Johann Gottfried), 49, 690, 805, 811, 812, 814-817, 820, 282, 842, 843, 854 •
- Герике, Отто фон (Guericke, Otto von), 698
- Геринг, Жан (Hering, Jean), 960
- Гермес Трисмегист (Hermes Trismegistus), 191, 733
- Гермий (Hermias), 201
- Герод, Атик, см. Атик, Ирод
- Герофил (Hegophilus), 158, 174
- Герсон, Леви бен; Герсонид (Gerson, Levi

- ben; Gersonides), 587, 1143  
Герцен, Александр Иванович (Herzen, Alexander), 24, 36, 998, 1003  
Гершель, Вильям (Herschel, William), 914, 920  
Гесиод (Hesiod), 147, 1040  
Гессе, Герман (Hesse, Hermann), 39  
Гёте, Иоганн Вольфганг фон (Goethe, Johann Wolfgang von), 690, 811-815, 820, 824-826, 828, 837, 843, 979, 992, 996  
Гиббон, Эдуард (Gibbon, Edward), 72, 84, 1032  
Гидо Сюсин (Gido Shushin), 459  
Гилани, Абдулькадир (Gilani, 'Abdulqadir), 562  
Гильберт, Вильям (Gilbert, William), 734, 735, 742  
Гильберт, Давид (Hilbert, David), 913, 921, 923, 924, 939-941, 955, 956  
Гиппарх (Hipparchus), 175, 178  
Гиппархия (Hipparchia), 164  
Гиппий из Элиды (Hippias of Elis), 160, 168  
Гиппократ (Hippocrates), 157, 158, 174, 710  
Гланвиль, Джозеф (Glanvill, Joseph), 777  
Глостер, герцог (Gloucester, duke of), 72  
Го Сян; Го Цзысюань (Kuo Hsiang), 251-255, 392, 429 "  
Годайго (Go-Daigo), 440, 489  
Голль, Шарль де (Gaulle, Charles de), 1014  
Гоббс, Томас (Hobbes, Thomas), 484, 684, 687, 692, 707, 730, 742, 757, 763, 772-774, 776, 778, 780, 791, 792, 799, 805, ' 827, 1073  
Гобино, Жозеф Артур де (Gobineau, Joseph Artur de), 118  
Годфрид из Фонтена (Godfrey of Fontaines), 631, 635  
Гой Рандзю (Goi Ranju), 485  
Голднер, Элвин (Goldner, Elvin), 8  
Гольбах, барон де (d'Holbach, Baron), 787, 790, 805, 829  
Гомер (Homer), 147, 177, 1040  
Гонсалес Испанский (Gonsalvus of Spain), 631  
Горгий (Gorgias), 119, 120, 127, 153, 160  
Гордиан, император (Gordian, emperor), 195  
Госала, см. Маккхали Госала  
Готоба, бывший император (Go-Toba, ex-emperor), 445  
Гофман, Ирвинг (Goffman, Erving), 8, 9, 47, 68, 101, 1038  
Грасман, Герман (Grassmann, Hermann), 906, 916, 922  
Грациан из Болоньи (Gratian of Bologna), 615  
Грациан, Бальтазар (Gracian, Balthazar), 730  
Грётхойзен, Бернар (Groethuysen, Bernard), 1004, 1006  
Григорий IX, папа (Gregory IX, pope), 602  
Григорий Великий, папа (Gregory the Great, pope), 200  
Григорий из Римини (Gregory of Rimini), 641  
Григорий Назианзин (Gregory Nazianzen), 199, 200, 1142  
Григорий Нисский (Gregory of Nissa), 199, 200, 1142  
Гримм, Вильгельм (Grimm, Wilhelm), 493  
Гримм, Якоб (Grimm, Jakob), 493  
Грин, Томас Хилл (Green; Thomas Hill), 500, 690, 691, 805, 865, 866, 868, 870, 884, 974  
Гроссетест, Роберт (Grosseteste, Robert), 617-619, 622, 640, 669, 712  
Грот, Джон (Grote, John), 920  
Грот, Джордж (Grote, George), 920  
Грот, Жерар (Groote, Gerard), 648  
Гроций, Гуго (Grotius, Hugo), 742, 758, 805, 1078  
Грэхэм^А. (Graham, A. C.), 223, 418  
Гуго Сен-Викторский (Hugh of St. Victor), 614, 615, 646  
Гуди, Джек (Goody, Jack), 75  
Гук (Хук), Роберт (Hooke, Robert), 792  
Гумбольдт, Александр фон (Humboldt, Alexander von), 841  
Гумбольдт, Вильгельм фон (Humboldt, Wilhelm von), 48, 840, 841  
Гумплович, Людвиг (Gumplowicz, Ludwig), 118  
Гунамати (Gunamati), 333  
Гундисальво (Гонсало), Доминик (Gundisalinus; Gonzalez, Dominic), 567, 580,

- 587, 590  
Гунсунь Лун (Kung-sun Lung), 113, 126, 137, 216, 218, 223, 224, 228, 234, 251, 428, 715, 1041, 1142, 1149  
Гуньяпрабха (Gunaprabha), 334  
Гурвич, Аарон (Gurwitsch, Aaron), 1006  
Гус, Ян (Hus, John), 645, 655  
Гуссерль, Эдмунд (Husserl, Edmund), 28, 37, 51, 57, 503, 805, 807, 898, 899, 901, 909, 913, 923, 924, 930, 936, 941, 954-957, 959-961, 964, 966, 969-973, 976, 1000, 1006, 1007, 1013, 1073, 1096, 1103, 1106, 1107  
Гутри, В. К. С. (Guthrie, W. K. C.), 42  
Гюйгенс (Хёйгенс), Христиан (Huygens, Christian), 730, 767, 768, 792  
Гюйо, мадам (Guyon, Mme.), 743  
Гюйо, Мари Жан (Guyau, Marie Jean), 988  
Гюэ, Пьер-Даньель (Huet, Pierre-Daniel), 756, 762, 768, 777, 1057
- Д**  
ад-Даввани (al-Dawwani), 668  
Д'Аламбер Жан Ле-Рон (d'Alembert, Jean Le Rond), 787, 805, 905, 906  
Дадзай Сюндай (Dazai Shundai), 483, 484  
Дайнити Нонин (Dainichi Nonin), 449, 450  
Дали, Сальвадор (Dali, Salvador), 89  
Дамблетон, Джон (Dumbleton, John), 643  
Дамиани, см. Петр Дамиани  
Дандина (Dandina), 319  
Данте, Алигьери (Dante, Alighieri), 618, 639  
Дао Юань (Tao Yuan), 447  
Даосуй (Tao-sui), 442  
Даошэн; Чжу Даошэн (Tao Sheng), 400  
Дарвин, Чарльз (Darwin, Charles), 806, 948  
Дахуэй (Ta-hui), 395, 406, 416, 449, 451  
Де Биран, см. Мен де Биран  
Де Кирико, Джорджо (Chirico, Giorgio de), 89  
Де Морган, см. Морган  
Де Роберти, см. Роберти  
Дедекинд, Ричард (Dedekind, Richard), 871, 877, 878, 907, 922, 925  
Дёйсен. Пауль (Deussen, Paul), 503, 994, 995  
Декарт, Рене (Descartes, Rene), 12, 21, 28, 41, 87, 201, 364, 525, 535, 554, 555, 657, 685, 687, 688, 692, 693, 695, 702, 704-706, 724, 727, 728, 729-733, 736-740, 742-745, 751, 754, 756-759, 761-764, 766, 769, 773, 774, 778, 784, 794, 798, 801, 805, 827, 838, 856, 871, 874, 910, 956, 985, 1013, 1047, 1048, 1053, 1056-1058, 1075, 1078, 1080, 1092, 1096, 1099-1103, 1105, 1113, 1119, 1125  
Деламбр, Жан Батист Жозеф (Delambre, Jean Batist Joseph), 903  
Деметрий Фалерский, или Фалерейский (Demetrius of Phalerum), 158  
Демокрит (Democritus), 41, 127, 132, 137, 153, 156, 168, 169, 171, 179, 529, 707, 714, 1040, 1149  
Денис Каргузианский (Denis the Carthusian), 652  
Деррида, Жак (Derrida, Jacques), 140, 593, 1015, 1106 •  
Дестют де Траси, Антуан (Destutt de Tracy, Antoine), 689, 982, 984  
Дефо, Даниель (Defoe, Daniel), 476, 582  
Деций, император (Decius, emperor), 195  
Джабир ибн Афлах; Гебер (Jabir ibn Aflah; Geber), 580  
ал-Джайями (al-Jayyami), 579  
Джайлс (Giles), 41  
Джаймини (Jaimini), 340  
Джаянта Бхатта (Jayanta Bhatta), 340, 360  
Джаяраши (Jayarasi), 320  
Джеванс, Вильям Стенли (Jevons, William Stanley), 877, 914, 920, 921  
Джемс, Генри (James, Henry), 875  
Джемс, Вильям (James, William), 141, 501, 691, 707, 804, 805, 868, 870, 875, 876, 880-884, 886, 887, 932, 948, 987, 1079  
Джентиле, Джованни (Gentile, Giovanni), 888, 889  
Джилман (Gilman, Daniel Coit), 874  
Джине, Джеймс (Jeans, James), 937  
Джойс, Джеймс (Joyce, James), 39, 1012  
Джонсон, Бен (Jonson, Ben), 730  
Джоуэт, Бенджамин (Jowett, Benjamin), 691, 864, 865  
Джуарино из Вероны (Guarino da Verona), 651  
ал-Джубаи (al-Juba'i), 545, 546

ал-Джувайни (al-Juwayni), 545, 547, 549, 550, 1072  
 ал-Джунайд (al-Junayd), 539, 666  
 Дзабарелла, Якоп, или Джакопо (Zabarella, Jacopo), 651, 658  
 Дзёсэцу (Josetsu), 454  
 Дзинсай, см. Ито Дзинсай  
 Дигнага (Dignaga), 21, 318, 319, 323-326, 333-335, 339, 341, 342, 350, 360, 362, 369, 391, 1029, 1064, 1068, 1090  
 Дидро, Дени (Diderot, Denis), 756, 787, 805  
 Диккенс, Чарльз (Dickens, Charles), 1001  
 Дильтей, Вильгельм (Dilthey, Wilhelm), 141, 805, 897-899, 1004, 1011  
 Диоген Вавилонский (Diogenes of Babylon), 120  
 Диоген Лаэртский (Diogenes Laertius), 115, 122, 853  
 Диоген Синопский (Diogenes of Sinope), 116, 137, 161, 164, 172, 660  
 Диодор Крон (Diodorus Cronus), 1085  
 Диокл (Diocles), 158  
 Диоклетиан, император (Diocletian, emperor), 195  
 Диофант (Diophantus), 537, 694, 702  
 Дирар ибн Амр (Dirar ibn 'Amr), 528, 530, 531, 1087, 1088  
 Дитрих Фрайбургский (Dietrich of Freiberg), 635, 647  
 Догэн (Dogen), 430, 450-453, 463, 503, 664  
 Доминик, Св. (Dominic, Saint), 619  
 Донн, Джон (Donne, John), 730  
 Достоевский, Федор Михайлович (Dostoyevsky, Fyodor), 24, 36, 968, 990, 997, 999, 1137  
 Драйден, Джон (Dryden, John), 781  
 Дрейфус, А. (Dreyfus, A.), 982, 1011  
 Дриш, Ганс (Driesch, Hans), 988, 1010  
 Думулен, Генрих (Doimoulin, Heinrich), 464  
 Дун Чжуншу; Дун Гуйянь (Tung Chung-shu), 128, 130, 205, 230, 231, 233, 244, 417, 1041, 1141  
 Дунаш бен Лабрат (Dunash ben Labrat), 575  
 Дуне Скот, Иоанн (Duns Scotus, John), 326, 518, 546, 610, 621, 623, 630-638, 640, 643, 645, 647, 657-659, 669, 673, 723,

751, 753, 770, 963, 964, 969, 974, 1029, 1049, 1055, 1067, 1068, 1071-1073, 1080  
 Дхармакирти (Dharmakirti), 318, 320, 323, 333-336, 339, 341, 342, 349, 350, 354, 355, 360, 367, 503, 1009, 1029, 1036, 1064-1066, 1068, 1072, 1090  
 Дхармапала (Dharmapala), 323, 334  
 Дхармоттара (Dharmottara), 326  
 Дьюи, Джон (Dewey, John), 805, 882-886  
 Дэвидсон, Герберт (Davidson, Herbert H.), 548-550  
 Дэгуан (Te-kuang), 449  
 Дэшань (Te-shan), 402  
 Дюкас, см. Лотреамон  
 Дюллаэр из Гента (Dullaert of Ghent), 658, 751  
 Дюмон, Луи (Dumont, Louis), 300  
 Дюран из Сен-Пурсена (Durand of St. Porgain), 635  
 Дюрер, Альбрехт (Diirer, Albrecht), 705  
 Дюркгейм, Эмиль (Durkheim, Emile), 8, 28, 47, 57, 58, 65, 66, 68, 70, 77, 100, 118, 684, 987, 988, 1006, 1024, 1082, 1134, 1135, 1137

## Е

Евбулид (Eubilides), 163, 167, 168  
 Евдокс (Эвдокс) из Кизика (Eudoxus of Syzicus), 157, 166, 174, 181, 694, 707  
 Евклид, или Эвкпид (Euclid), 174, 182, 198, 537, 569, 694, 714, 847, 906, 1033, 1100  
 Евклид Александрийский (Euclid the Alexandrian), 116  
 Евклид (Эвкпид) из Мегары (Euclides of Megara), 116, 132, 153, 163, 174, 182, 198, 537, 569, 694, 714, 847, 906, 1033, 1100  
 Евстратий (Eustratios), 570  
 Екатерина II (Catherine, the Great), 26  
 Екатерина Сиенская (Catherine of Siena), 648  
 Елизавета I Тюдор, королева (Elizabeth I, queen), 735

## Ж

Жан Жанден, см. Жанден Жан

Жан из Мирекура; Мирекур (Mirecourt, John of) 621, 637, 639-642, 713, 1055, 1056  
 Жанден, Жан (Jean of Jandun), 639, 641  
 Жане, Пьер (Janet, Pierre), 987  
 Жене, Жан (Genet, Jean), 1000, 1004, 1012  
 Жерар из Одо (Gerard of Odo), 642  
 Жерард из Кремоны (Gerard of Cremona), 567, 568  
 Жерсон, Жан Шарлье (Gerson, Jean), 655  
 Жид, Андре (Gide, Andre), 1004  
 Жиль из Орлеана (Giles of Orleans), 635  
 Жиль из Рима (Giles of Rome), 621, 627, 631, 635, 638  
 Жильбер из Пуатье (Gilbert of Poitiers), 614

Жорес, Жан (Jaures, Jean), 988

## 3

Зейзе, см. Сузо  
 Зенон из Кития; Зенон Стоик (Zeno of Citium; Zeno the Stoic), 51, 113, 115, 127, 137, 158, 171, 173, 176, 177  
 Зенон из Сидона (Zeno of Sidon), 181-183  
 Зенон Элейский (Zeno of Elea), 160, 223, 535, 925  
 Зеньковский, Василий Васильевич (Zenkovsky, Vasily), 25  
 Зиммель, Георг (Simmel, Georg), 118, 241, 898, 1011

## И

Иаков Венецианский (James of Venice), 568  
 Иаков из Форли (James of Forli), 658  
 Ибн Аббад, см. Муаммар Аббад  
 Ибн Акил (Ibn 'Aqil), 557  
 Ибн ан-Надим (Ibn al-Nadim), 525  
 Ибн ар-Раванди (Ibn al-Rawandi), 544  
 Ибн ал-Хайсам; Альгазен (Ibn al-Haitham; Alhazen), 554  
 Ибн Араби (Ibn 'Arabi), 562-565, 587, 595, 648  
 Ибн Баджа (Ibn Bajja), 577, 580-583, 585  
 Ибн Гебиrolь; Соломон бен Иегуда; Авицебrolь; Авицеброн (Ibn Gabirol; Avicbrol; Avencebrol; Avicbbron), 566, 575, 576, 579-583, 585, 587, 588, 590

Ибн Дауд (Ibn Daud), 576, 580-588, 597  
 Ибн Зухр; Авензор (Ibn Zuhr; Avenzoar), 580  
 Ибн Курра, см. Сабит ибн Курра  
 Ибн Массара (Ibn Massara), 539, 590  
 Ибн Мегас, см. Мейр ибн Мегас  
 Ибн Мискавайх (Ibn Miskawayh), 553, 1143  
 Ибн Рушд, или Ибн Рошд; Аверроэс (Ibn Rushd; Averroes), 21, 154, 537, 548, 549, 563, 566, 568, 571, 577, 580-588, 592, 597, 610, 616-618, 623, 624, 648, 668, 710, 711, 746, 1078, 1079  
 Ибн Сина; Авиценна (Ibn Sina; Avicenna), 21, 55, 128, 537, 543, 547, 549-556, 558, 561, 563, 564, 568, 580, 585-587, 590, 595, 597, 610, 616, 629, 630, 632, 634, 710, 711, 714, 1053, 1055, 1056, 1058, 1072, 1078, 1079, 1088, 1143, 1144  
 Ибн Таймийа (Ibn Taymiyah), 518, 565, 566, 596, 723, 1047, 1076, 1143, 1145  
 Ибн Тиббон, Иуда (Ibn Tibbon, Judah), 587, 588  
 Ибн Тиббон, Самуил (Ibn Tibbon, Samuel), 587, 588  
 Ибн Туфайл (Ibn Tufayl), 577, 580-585  
 Ибн Хазм (Ibn Hazm), 575, 1144  
 Ибн Хаймах (Ibn Ha'imah), 568  
 Ибн Халдун (Ibn Khaldun), 525, 566, 596, 723, 1076, 1143-1146  
 Ибн Ханбал (Ibn Hanbal), 533, 534, 539  
 Ибн Цаддик (Ibn Zaddik), 576, 579, 581-583, 585  
 Ибн Эзра, Авраам (Ibn Ezra, Abraham), 573, 579-581, 583, 711  
 Ибн Эзра, Моисей (Ibn Ezra, Moses), 576, 581, 585  
 Ибн Юнус (Ibn Yunus), 554  
 Иегуда, Соломон бен, см. Ибн Гебиrolь  
 Иеремия, Св. (Jerome, Saint), 200  
 Иисус Христос (Jesus Christ), 41, 500, 519, 571, 612, 637, 641, 733, 748, 784, 926, 966, 1070  
 Иккю Содзюн (Ikkyu Sojun), 457, 459, 463, 472, 1143  
 Икэгами (Ikegami), 475  
 Ингарден, Роман (Ingarden, Roman), 960  
 Индрабуддхи, царь (Indrabuddhi, king), 355

Иннокентий III, папа (Innocent III, pope),  
602  
Иннокентий IV, папа (Innocent IV, pope),  
602  
Иноуэ Энрё (Inoue Enryō), 500  
Иноуэ Тацудзиро (Inoue Tatsujirō), 500-  
502  
ИньЖун (Yin Jung), 251  
Иоанн Златоуст (Chrysostom, John of An-  
tioch), 190, 200  
Иоанн из Мирекура, см. Жан из Мирекура  
Иоанн Севильский (John of Seville), 580  
Иоанн Солсберийский (John of Salisbury),  
614  
Иоанн Филопон, Грамматик (John Philo-  
ponus), 201, 548, 1078, 1079  
Ионеско, Эжен (Ionesco, Eugene), 1000  
Ипполит, Жан (Hippolyte, Jean), 1007  
Исида Байган (Ishida Baigan), 490  
Исин (I-hsing), 716  
Исократ (Isocrates), 146, 153, 157, 160, 169,  
186  
Исраэли, Исаак (Israeli, Isaac), 541, 573,  
575  
Ито Дзинсай (Ito Jinsai), 476, 477, 480-483,  
485, 487, 488, 492, 496, 498, 1021, 1030,  
1044  
Ито Тогай (Ito Togai), 481  
Ихара Сайкаку (Ihara Saikaku), 476  
Ишваракришна (Ishvarakrishna), 329, 331-  
333  
Иэясу, см. Токугава Иэясу

## И

Йосида Канэтомо (Yoshida Kanetomo),  
484, 489  
Йосикава Корэтару (Yoshikawa Koretaru),  
478, 479, 490  
Йосимунэ, сёгун (Yoshimune, shogun), 482  
**К**  
ал-Кааби (al-Ka'bi), 546  
Кабанис, Пьер Жан (Cabanis, Pierre-Jean),  
689, 858, 981, 982  
Кавальери, Бонавентура (Cavalieri,  
Bonaventura), 705, 742  
Када-но Адзумамамаро (Kada no  
Azumamaro), 481, 488, 490

Казанова, Джованни Джакомо (Casanova,  
Giovanni Giacomo), 476  
Кайбара Эккэн (Kaibara Ekken), 480, 481  
Кайхо Сэйрё (Kaiho Seiryō), 486  
ал-Каланиси (al-Qalanisi), 545  
Калидаса (Kalidasa), 319  
Кальвин, Жан (Calvin, John), 729, 741, 750  
Кальвен Тавр (Calvenus Taurus), 183, 187,  
1141  
Кальдерони, Марио (Calderoni, Mario), 881  
Камалашила (Kamalashila), 270, 351, 354,  
355  
Камо Мабути (Kamo Mabuchi), 437, 487,  
488, 490, 491, 493, 1030  
Кампанелла, Томмазо (Campanella, Tom-  
maso), 684, 687, 733, 739, 742, 743, 747,  
754, 758, 805, 1144  
Каме, лорд; Генри Хоум (Karnes, Lord;  
Henry Home), 798, 799  
Камю, Альбер (Camus, Albert), 690, 836,  
990, 1000, 1001, 1004, 1006, 1010,  
1012-1014, 1058  
Кангюйем, Жорж (Canguilhem, Georges),  
1003  
Кандзан Эгэн (Kanzan Egen), 450  
Канэтомо, см. Йосида Канэтомо  
Кано, Мелхиор (Cano, Melchior), 751, 752  
Кант, Иммануил (Kant, Immanuel), 12, 17,  
21, 48, 49, 50, 87, 119, 141, 143, 361,  
363, 497, 498, 500, 502, 690, 707, 740,  
753, 786, 802-805, 808, 811, 813-820,  
822, 823, 825, 826, 832, 839, 840, 842-  
853, 857, 858, 861, 866, 878, 896, 913,  
916, 960, 966, 970, 972, 978, 988, 990,  
1047, 1050, 1057, 1065, 1067, 1068,  
1075, 1079, 1102, 1103  
Кантор, Георг (Cantor, Georg), 871, 877,  
878, 883, 907, 909, 911, 921, 922, 924,  
955, 957, 1100, 1105  
ал-Караджи (al-Caraji), 554, 711  
Кардано, Джероламо (Cardano, or Cardan,  
Girolamo), 645, 701, 702, 704, 717, 725,  
726, 732, 737, 742, 1104  
Карл I Стюарт, король (Charles I, king),  
688  
Карл II Стюарт, король (Charles II, king),  
776

- Карл V (Charles V), 729  
 Карлейль, Томас (Carlyle, Thomas), 836, 837, 916  
 Карнап, Рудольф (Carnap, Rudolf), 690, 805, 893, 899, 912, 930, 933, 935, 938, 939, 941-944, 950, 953, 962, 971, 973-975, 1015, 1096  
 Карнеад (Carneades), 177, 178, 181, 225, 660, 1141, 1144  
 Карнейро, Роберт (Carneiro, Robert), 20  
 Карус, Поль (Carus, Paul), 501, 503  
 Касас, Бартоломе де лас (Las Casas, Bartolome de), 756  
 Кассирер, Эрнст (Cassirer, Ernst), 805, 898, 932, 933, 935, 938  
 Катарина Сиенская, см. Екатерина Сиенская, Св.  
 Като Хироюки (Kato Hiroyuki), 500  
 Каутилья (Kautilya), 278  
 Кауфман, Феликс (Kaufmann, Felix), 971  
 Кафка, Франц (Kafka, Franz), 990, 997, 1000, 1004, 1007  
 Кеведо (Кеведо-и-Вильегас), Франсиско де (Quevedo or Quevedo y Villegas, Francisco de), 755  
 Кедворт, Ральф (Cudworth, Ralph), 688, 774, 775, 778, 792, 805  
 Кейнс, Джон Мейнард (Keynes, John Maynard), 87, 690, 921, 948, 949  
 Кёлер, Вольфганг (Kohler, Wolfgang), 1006  
 Кельвин, лорд, сэр Вильям Томсон (Kelvin, Lord; Sir William Thomson), 96  
 Кемпийский, Фома, см. Фома Кемпийский  
 Кеплер, Иоганн (Kepler, Johannes), 687, 697, 705, 722, 725, 730, 732, 734, 742, 790, 1045  
 Керд, Эдвард (Caird, Edward), 865, 868  
 Киёдзава Манси (Kiyozawa Manshi), 500  
 Кильвардби, Роберт (Kilwardby, Robert), 622, 625, 627  
 Кильвингтон, Ричард (Kilvington, Richard), 643, 645  
 Кильмайер, Карл Фридрих (Kielmeyer, Carl Friedrich), 842  
 ал-Кинди (al Kindi), 537, 538, 544, 548, 568, 666, 710  
 Киреевский, Иван Васильевич (Kireyevsky, Ivan), 36  
 Киреевский, Петр Васильевич (Kireyevsky, Peter), 36  
 Кирико де, см. Де Кирико  
 Кирхгоф, Густав Роберт (Kirchhoff, Gustav Robert), 935, 937  
 Китабатакэ Тикафуза (Kitabatake Chikafusa), 489  
 Ките, Джон (Keats, John), 821, 859  
 Клавиус, Кристоф (Clavius, Christoph), 742, 751  
 Клеанф (Cleanthes), 173, 175, 176  
 Клейн, Феликс (Klein, Felix), 922, 956  
 Клейст, Генрих фон (Kleist, Heinrich von), 824  
 Клеопатра (Cleopatra), 121  
 Климент Александрийский (Clement of Alexandria), 177, 193  
 Клитомах (Clitomachus), 120  
 Клиффорд, Вильям Кингдон (Clifford, William Kingdon), 806, 877  
 Клопшток, Фридрих Готтлиб (Klopstock, Friedrich Gottlieb), 817  
 Кнутцен (Knutzen), 846  
 Коген, Герман (Cohen, Hermann), 805, 897, 898, 902, 908, 932, 934, 965  
 Кожев, наст. имя: Кожевников, Александр Владимирович (Kojeve, Alexandre), 1006, 1007  
 Кокберн, Катрин (Cockburn, Catherine), 140  
 Колет, Джон (Colet, John), 653, 729  
 Коллинз, Гарри (Collins, Harry), 698  
 Коллинз, Энтони (Collins, Anthony), 780, 794  
 Колридж, Самюэл Тейлор (Coleridge, Samuel Taylor), 821, 837, 859  
 Кольбер, Жан Батист (Colber, Jean Batist), **688**  
 Кольер, Артур (Collier, Arthur), 795, 796, 1092  
 Коменский, Ян (Comenius, John), 737, 758  
 Конант, Джеймс (Conant, James), 945  
 Конгрив, Вильям (Congreve, William), 805  
 Конде, герцог де (Conde, duke of), 759, 760, 765  
 Кондильяк, Этьен Бонно де (Condillac, Etienne de), 805, 974

- Кондорсе, маркиз де (Condorcet, Marquis de), 122, 689, 756, 805, 982  
 Константин, император (Constantine, emperor), 195, 385  
 Конт, Огюст (Comte, Auguste), 118, 500, 684, 689, 805, 974, 985, 986  
 Конуэй, Энн (Conway, Anne), 140, 763  
 Конфуций (Confucius), 41, 56, 73, 75, 86, 117, 120, 130, 132, 133, 135, 211-213, 218, 229, 230, 234, 236, 252, 255, 377, 418, 419, 483, 657, 1041, 1139, 1140, 1144, 1145  
 Коперник, Николай (Copernicus, Nicholas), 654, 697, 700, 703, 705, 721, 722, 725-727, 729, 734, 742  
 Кордемуа, Жеро де (Cordemoy, Geraud de), 764  
 Косака, Масааки (Kosaka, Masaaki), 504  
 Кост (Coste), 118  
 Коста, Уриэль да (Costa, Uriel da), 765  
 Коун Эдзо (Koun Ejo), 450  
 Кохо Кэннити (Koho Kennichi), 454  
 Коши, Огюстен-Луи (Cauchy, Augustin-Louis), 96, 904-906  
 Кояма Ивао (Koyama Iwao), 504  
 Кратет, Киник (Crates the Cynic), 127, 161, 164  
 Кратет Стоик (Crates the Stoic), 159  
 Кратил (Cratylus), 151  
 Краузе, Карл (Krause, Karl), 824  
 Крёбер, Альфред Луис (Kroeber, Alfred Louis), 39  
 Крелль, Август Леопольд (Crelle, August Leopold), 904  
 Крескас, Хасдай (Crescas, Hasdai), 588  
 Кристева, Юлия (Kristeva, Julia), 140  
 Крокорт, Питер (Crockoert, Peter), 751  
 Кромвель, Оливер (Cromwell, Oliver), 688, 759, 766, 772, 780  
 Кронекер, Леопольд (Kronecker, Leopold), 907, 911, 955  
 Кропоткин, Петр Алексеевич (Kropotkin, Peter), 24  
 Кроче, Бенедетто (Croce, Benedetto), 805, 888, 889  
 Крузиус, Христиан Август (Crusius, Christian August), 856  
 Ксенократ (Xenocrates), 166, 176, 186, 196  
 Ксенофан (Xenophanes), 119, 120, 147, 149  
 Ксенофонт (Xenophon), 1078  
 Ктесипп (Ctesibus), 174  
 Куайн, Уиллард ван Ормен (Quine, Willard V.), 8, 9, 50, 133, 807, 850, 891, 932, 945, 950, 1015, 1118  
 Куаре, Александр (Коугё, Alexandre), 732, 960, 1006, 1008  
 Кубра, Наджмуддин (Kubra, Najmuddin), 562  
 Кузанский, см. Николай Кузанский  
 Кузен, Виктор (Cousin, Victor), 805, 981  
 Куйцзи (K'uei-chi), 391  
 Кукай" (Кикш), 437, 440, 442  
 Кули (Cooley), 118  
 Кумадзава Бандзан (Kumazawa Banzan), 476, 477, 481  
 Кумараджива (Kumarajiva), 384, 388, 391, 392, 590  
 Кумарила Бхатта (Kumarila Bhatta), 337, 338, 340, 341, 343-345, 347, 354, 358, 1065, 1066, 1083  
 Кун, Томас (Kuhn, Thomas), 15, 30, 95, 699, 945, 1128  
 Кундакунда (Kundakunda), 352  
 Кусама Наоката (Kusama Naokata), 486  
 Куста ибн Лука (Qusta ibn Luqa), 570  
 ал-Кушайри (al-Qushayri), 557  
 Кьеркегор, Сёрен (Kierkegaard, Seren), 503, 805, 967, 990-995, 997, 1009, 1013  
 Кэйдзан Дзёкин (Keizan Jokin), 453  
 Кэли (Кейли), Артур (Cayley, Arthur), 96, 914, 917, 920, 922  
 Кэйтю (Keichu), 478, 481, 488, 490  
 Кэмпбелл, Джордж (Campbell, George), 801, 828  
 Кювье, Жорж (Cuvier, Georges), 842  
 Л  
 Ла Форж, Луи де (La Forge, Louis de), 764  
 Лабриола, Антонио (Labriola, Antonio), 888, 889  
 Лабрюйер, Жан де (La Bruyere, Jean de), 759  
 Лавуазье, Антуан-Лоран (Lavoisier, Antoine-Laurent), 689, 848, 982  
 Лагранж, Жозеф (Lagrange, Joseph), 905, 906



- Лакан, Жак (Lacan, Jacques), 1000, 1007  
 Лакатос, Имре (Lakatos, Imre), 30  
 Ламарк, Жан Баптист (Lamarck, Jean Baptiste), 858  
 Ламберт, Иоганн Генрих (Lambert, Johann Heinrich), 811, 845-847  
 Ламетри, Жюльен де (La Mettrie, Julien de), 808  
 Ламонт (Lamont), 593  
 Ламот-Левайе, Франсуа (La Mothe Le Vayer, Francis), 759  
 Ланге, Фридрих Альберт (Lange, Friedrich Albert), 896, 933  
 Ланьей (Lan-hsi), 454  
 Лао-цзы (Lao Tzu), 113, 193, 220, 247, 252, 385, 657, 1041  
 Лаперер, Исаак (La Peyrere, Isaac), 757, 759, 765, 766  
 Лаплас, Пьер Симон (Laplace, Pierre-Simon), 689, 852, 858  
 Лапуж (LaPouge), 118  
 Ларошфуко, Франсуа де (La Rochefoucauld, Francis de), 760, 773  
 Лас Касас, см. Касас  
 Латур, Бруно (Latour, Bruno), 696, 698  
 Лафатер, Иоганн Каспар (Lavater, Johann Kaspar), 813, 814, 817, 820, 856  
 Лафранк (Lanfranc), 612, 613, 669, 1071  
 Лашелье, Жюль (Lachelier, Jules), 987  
 Ле Пле (LePlay), 118  
 Леви-Брюль, Люсьен (Levy-Bruhl, Lucien), 1008  
 Левинас, Эманюэль (Levinas, Emanuel), 1007 «  
 Леви-Стросс, Клод (Levy-Strauss, Claude), 15, 57, 58, 987, 1038  
 Левкипп (Leucippus), 149, 156, 171, 707, 1149  
 Лейбниц, Готфрид Вильгельм (Leibniz, Gottfried Wilhelm), 12, 17, 21, 46, 119, 335, 394, 502, 645, 684, 688, 690, 692, 705, 706, 740, 742, 745, 752, 753, 763, 765, 768-771, 777-779, 789, 790, 805, 830, 845-847, 849, 856, 871, 909, 1063, 1065, 1068, 1075, 1078, 1080, 1093, 1096, 1101, 1102, 1108  
 Лейсестер, граф (Leicester, earl of), 735  
 Лекийер, Жюль (Lequier, Jules), 987  
 Леон, Моисей де (Leon, Moses de), 588  
 Леонтьев, Константин Николаевич (Leontiev, Konstantin), 36  
 Леонардо да Винчи (Leonardo da Vinci), 726  
 Лепелер (Le Pailler), 688, 784  
 Лессинг, Готхольд Эфраим (Lessing, Gotthold Ephraim), 805, 814, 828  
 Лёвит, Карл (Lowith, Karl), 966  
 Ли Ао (Li Ao), 419  
 Ли Бо (Li Po), 421  
 Ли Сы (Li Ssu), 218  
 Ли Тунсюань (Li T'ung-hsuan), 121  
 Либерман, Кеннет (Lieberman, Kenneth), 465  
 Либман, **ОТТО** (Liebmann, Otto), 960, 994  
 Линней, Карл (Linne, Karl), 1044  
 Линьцзи, или Линьчжи (Lin-chi), 402, 403, 416, 451  
 Липпс, Теодор (L-ippes, Theodor), 960  
 Литтл, Д. (Little, Daniel), 20  
 Литтон-Стрэчи (Strachey, Lytton), 87, 690, 948, 949, 952  
 Лихтенберг, Георг Кристоф (Lichtenberg, Georg Christoph), 820  
 Ллойд, Дж. Э. Р. (Lloyd, G. E. R.), 221  
 Ло Циньшунь; Ло Чжэнъань; Ло Юньшэн (Lo Ch'in-shun), 1139  
 Лобачевский, Николай Иванович (Lobachevsky, Nikolai), 906  
 Лойола, Игнатий (Loyola, Ignatius), 748, 750, 751  
 Локк, Джон (Locke, John), 140, 525, 546, 684, 688, 689, 692, 707, 763, 772, 775-783, 787, 790-795, 798, 805, 827, 871, 920, 1049, 1074, 1078, 1092, 1093  
 Лопиталь, Гийом, маркиз де (L'Hospital, Marquis de), 768  
 Лосев, Алексей Федорович (Losev, Alexei), 24, 37  
 Лосский, Николай Онуфриевич (Lossky, Nikolai), 37, 839  
 Лотреамон, наст. имя: Изидор Дюкас (Lautreamont; Isidore Ducasse), 1000, 1003  
 Лотце, Рудольф Герман (Lotze, Rudolph Hermann), 500, 805, 874, 896, 897, 909  
 Лу Цзююань; Лу Сяншань; Лу Цзыцзин

- (Lu Chiu-yiiian), 50, 5.1, 135, 137, 413, 416, 423, 427, 431, 662, 716  
 Лукач, Георг (Lukacs, George), 1135  
 Лукиан из Самосаты (Lucian of Samosata), 187  
 Лукреций; Тит Лукреций Кар (Lucretius), 177, 183, 589, 1142, 1148  
 Луллий, Раймунд (Lull, Ram6n), 635, 636, 1144, 1145  
 Лурия, Александр Романович (Luria, Alexander), 37  
 Льювиль (Liouville), 904  
 Льюис, Дэвид (Lewis, David), 1049  
 Льюис, Джордж Генри (Lewes, George Henry), 87, 917  
 Льюис, Кларенс Ирвинг (Lewis, Clarence Irving), 805, 807, 891, 932  
 Лю Ань; Люань; Хуайнань-цзы, правитель Хуайнаня (Liu An, Prince of Huai Nan), 233, 234  
 Лю Бувэй (Lu Pu-wei), 218  
 Лю Лин (Liu Ling), 248  
 Лю Му (Liu Mu), 416  
 Лю Синь; Лю Цзыцзюнь; Лю Сю; Лю Иншу (Liu Hsin), 234, 175, 1141, 1147  
 Людовик XI, король (Louis XI, king), 675  
 Людовик XV, король (Louis XV, king), 789, 1003  
 Лютер, Мартин (Luther, Martin), -445, 653, 741, 748  
 Люхуэй (Liu Hui), 716
- М**  
 Ма Юань (Ma Yuan), 209  
 Мабути, см. Камо Мабути  
 Магомет, см. Мухаммад  
 ал-Маджрити (al-Majriti), 579  
 Мадхва (Madhva), 330  
 Мадхва (Madhva), 362, 366-368, 370, 371, 663, 1067, 1068, 1083  
 Мадхусудана (Madhusudana), 371  
 Мазарини, кардинал (Mazarin, Cardinal), 759, 760, 773  
 Маймонид, Моисей (Maimonides, Moses), 21, 517, 525, 548, 566, 573, 576, 579-588, 592, 597, 650, 710, 711, 746, 751, 1078  
 Майтрейянатха (Maitreyanatha), 313, 323  
 Макиавелли, Никколо (Machiavelli, Niccolo), 484  
 Макхали Госала (Makkhali Gosala), 285, 290, 1144  
 Маклорен, Колин (Maclauren, Colin), 498  
 Макнил, Вильям (McNeill, William), 40  
 Максвелл, Джеймс Клерк (Maxwell, James Clerk), 1045  
 Максимин, император (Maximinus, emperor), 196  
 Мак-Таггарт, Джон Эллис (McTaggart, John McTaggart Ellis), 690, 805, 869, 870, 920, 921, 925, 931, 946, 949, 952, 974  
 Малик ибн Анас (Malik ibn Anas), 519, 533, 666  
 Мальбранш, Никола (Malebranche, Nicolas), 525, 547, 688, 742, 757, 762-764, 768-770, 777, 778, 795-798, 805, 846, 1092  
 Мальро, Андре (Malraux, And^), 990, 1004, 1014  
 Мамардашвили, Мераб Константинович (Mamardashvili, Merab), 41  
 ал-Мамун, халиф (al-Ma'mun, caliph), 524, 534-536, 550  
 Мандана Мишра (Mandana Mishra), 337-339, 341, 343-345, 347, 349, 350, 356, 358  
 Манегольд из Лаутенбаха (Manegold of Lautenbach), 612  
 Мани (Mani), 191, 1141, 1142  
 Манн, Майкл (Mann, Michael), 20  
 ал-Мансур, халиф (al-Mansur, caliph), 579  
 Ману (Manu), 298  
 Манхейм (Мангейм), Карл (Mannheim, Karl), 57, 1135  
 Марий Викторин (Marius Victorinus), 200, 742  
 Маритен, Жак (Maritain, Jacques), 1010, 1011  
 Марк Аврелий, император (Marcus Aurelius, emperor), 184, 187  
 Маркс, Карл (Marx, Karl), 28, 41, 86, 87, 118, 498, 684, 685, 690, 692, 805, 823, 836, 837, 853, 857, 891, 995, 998, 1003, 1135  
 Маркузе, Герберт (Marcuse, Herbert), 51, 133, 807, 966

- Марлоу, Кристофер (Marlowe, Christopher), 735  
 Марпа (Maṣṣa), 356  
 Марсель, Габриель (Marcel, Gabriel), 1004, 1011  
 Марсилиус Падуанский (Marsilius of Padua), 639, 641  
 Марти, Антон (Marty, Anton), 1000  
 Мартино, Джеймс (Martineau, James), 806  
 Марш, Адам (Marsh, Adam), 712  
 Массов, фон (Massow, von), 830  
 Матта (Matta), 541  
 ал-Матуриди (al-Maturidi), 541, 545  
 Матфей из Акваспарты (Matthew of Aquasparta), 623  
 Маутнер, Фриц (Mauthner, Fritz), 950  
 Мах, Эрнст (Mach, Ernst), 805, 881, 902, 932, 935-938, 954, 974, 1144  
 Махавира (Mahavira), 280, 285, 290, 291, 295, 302, 318, 351, 352, 1085, 1144  
 Махони, Майкл (Mahoney, Michael), 688, 737  
 Мацзу (Ma-tsu), 395, 400, 401, 449  
 Мацунага Сэкиго (Matsunaga Sekigo), 477, 480  
 Маяковский, Владимир Владимирович (Mayakovsky, Vladimir), 37  
 Мегас, см. Мейр ибн Мегас  
 Медведев, Павел (Medvedev, Pav<sup>l</sup>), 37  
 Медина, Бартоломео де (Medina, Bartholomew de), 751  
 Медичи, Козимо ди (Medici, Cosimo di), 651, 652  
 Мейджор (Major), 227  
 Мейербер, Джакомо (Meyerbeer, Giacomo), 996  
 Мейерс, Ф. В. Г. (Meyers, F. W. H.), 868  
 Мейерсон, Эмиль (Meyerson, Emile), 988, 1008, 1009  
 Мейнонг, Алексиус фон (Meinong, Alexius von), 805, 898, 926, 934, 957, 959, 964, 1000  
 Мейр ибн Мегас (Meir ibn Megas), 581  
 Меланхтон, Филипп (Melancthon, Philipp), 653, 741  
 Мелисс (Melissus), 1142  
 Мен де Циран, Мари-Франсуа-Пьер (Maine de Biran, Marie-Francois-Pierre), 689, 805, 982, 984, 985, 989, 1006, 1058, 1112  
 Менассия бен Израэль, раввин (Menasseh ben Israel, Rabbi), 766  
 Менгер, Карл (Menger, Karl), 941  
 Мендельсон, Моисей (Mendelssohn, Moses), 808, 813, 814, 820, 847, 849  
 Менедем из Эретрии (Menedemus of Eretria), 157, 165  
 Менедот (Menedotus), 180  
 Мерло-Понти, Морис (Merleau-Ponty, Maurice) 87, 690, 1004-1007, 1014, 1015  
 Мерсенн, Марен (Mersenne, Marin), 50, 87, 687, 688, 692, 706, 724, 730, 731, 739, 742, 743, 756-758, 772, 773, 790, 792, 805  
 Мертон, Роберт К. (Merton, Robert K.), 720  
 Месмер, Ф. (Mesmer, F.), 1127  
 Местр, Жозеф де (Maistre, Joseph de), 984  
 Метродор из Стратоникеи (Metrodorus of Stratonicea), 181  
 Меттерних, князь фон (Metternich, Prince von), 823, 859  
 Мид, Джордж Герберт (Mead, George Herbert), 8, 9, 106, 107, 118, 141, 805, 885-887, 945, 1025  
 Мизес, Ричард фон (Mises, Richard von), 971  
 Мийямото Мусаши (Miyamoto Musashi), 469  
 Мики Киёси (Miki Kiyoshi), 505, 506  
 Мила Рэпа (Mila Repa), 356  
 Миллар (Millar), 797  
 Милль, Джеймс (Mill, James), 689, 902  
 Милль, Джон Стюарт (Mill, John Stuart). \* 498, 500, 689, 805, 836, 867, 902, 908, 912, 916, 917, 920, 921, 925, 947, 996  
 Милнер, Мюррей, мл. (Milner, Murray, Jr.), 300  
 Мильтон, Джон (Milton, John), 736  
 Минамимура Байкэн (Minamimura Baiken), 478  
 Миреккур, см. Жан из Мирекура  
 Мискавайх, см. Ибн Мискавайх  
 Мито, лорд, см. Токугава Мицукуне  
 Миура Байэн (Miura Baiyen), 485  
 Михаил Скот (Michael Scotus), 617

- Мишра Вачаспати, см. Вачаспати Мишра  
 Мишра, см. Мандана Мишра  
 Миямото Мусаши (Miyamoto Musashi), 469  
 Моггалипутта-тисса (Moggaliputta-tissa), 267, 351  
 Молешотт, Якоб (Moleschott, Jacob), 894, 998  
 Молина, Луис де (Molina, Luis de), 752, 760, 762, 765, 768, 769  
 Молино, Вильям (Molyneaux, William), 780, 792, 793, 795  
 Молино, Самюэл (Molyneaux, Samuel), 792  
 Мольер, наст. имя: Жан Батист Поклен (Мольере), 756, 759, 760  
 Монбоддо, лорд (Monboddo, Lord), 798  
 Монмор, Анри де (Montmor, Henri de), 688  
 Монтень, Мишель де (Montaigne, Michel de), 654, 729, 736, 739, 742, 744, 1052, 1057  
 Монтескье, Шарль Луи барон де (Montesquieu, Baron de), 689, 757, 784, 785, 805, 829, 1145  
 Мопертюи, Пьер Луи (Maupertuis, Pierre Louis), 690, 845  
 Мор, Генри (More, Henry), 688, 763, 774, 777, 778, 791, 792, 795, 805  
 Мор, сэр Томас (More, Sir Thomas), 653  
 Морган, Огастес, или Августус, де (De Morgan, Augustus), 780, 877, 881, 914-917, 920  
 Морис Нассауский, князь (Maurice of Nassau, Prince), 759  
 Морис Оранский, принц (Maurice of Orange, prince), 730  
 Моррис, Дж. С. (Morris, G. S.), 874, 884  
 Моррис, Чарльз Вильям (Morris, Charles William), 945  
 Мосс, Марсель (Mauss, Marcel), 57  
 Мотоори, Норинага (Motoori Norinaga), 490-493, 1038  
 Моу, князь (Moi, Prince), 216  
 Мохаммед, см. Мухаммад  
 Моцарт, Вольфганг Амадей (Mozart, Wolfgang Amadeus), 992, 996  
 Мо-цзы, или Мо Ди (Mo Ti; Mo Tzu), 119, 126, 130, 131, 205, 213, 214, 222, 234, 1077, 1139, 1140, 1144, 1145  
 Муаммар ибн Аббад (Mu'ammār ibn 'Abbad), 528, 530, 531, 1087, 1088  
 Мур, Баррингтон (Moore, Barrington), 8  
 Мур, Джордж Эдвард (Moore, George Edward), 690, 805, 869, 870, 891, 920, 921, 930, 947-953, 1065, 1096  
 Мурасаки, леди (Murasaki, Lady), 444  
 Мурата Дзюко (Murata Juko), 454, 472  
 Муро Кюсо (Muro Kyuso), 476  
 Мусо Сосэки (Muso Soseki), 446, 454, 459, 463, 464  
 Муссолини, Бенито (Mussolini, Benito), 889  
 ал-Мутаваккил, халиф (al-Mutawakki, caliph), 534  
 ал-Мутамир, см. Бишр ибн ал-Мутамир  
 Мухаммад; Мохаммед; Магомет (Muhammad), 41, 521, 533, 784  
 ал-Мухасиб (al-Muhasibi), 539  
 Мэйр, Джон (Mair, John), 751  
 Мэйшем, леди (Masham, Lady), 775  
 Мэн Чжоу, см. Чжуан-цзы  
 Мэн-цзы (Mencius), 41, 51, 110, 113, 115, 117, 119, 120, 126, 130, 131, 133, 137, 210, 214, 216, 219, 223, 224, 232, 233, 417-419, 428, 806, 1041  
 Мэстлин, Майкл (Maestlin, Michael), 725, 730  
 Мюллер, Георг Элиас (Muller, Georg Elias), 897  
 Мюллер, Макс (Muller, Max), 501-503, 868  
 Мюнстерберг, Гуго (Munsterberg, Hugo), 870
- Н**  
 Навсифан (Nausiphanes), 156, 171  
 Нагарджуна (Nagarjuna), 21, 308, 311-313, 318, 321, 322, 332, 335, 347, 350, 355, 360, 361, 369, 388, 390, 502, 503, 590, 633, 852, 1061, 1062, 1064, 1066, 1072, 1093  
 ал-Наззам (al-Nazzam), 528, 531, 532, 547, 1087, 1088, 1093  
 Накамура, см. Хадзимэ Накамура  
 Накаэ Тёмин (Nakae Chomin), 504  
 Накаэ Тодзю (Nakae Toju), 476, 477  
 Накай Тикудзан (Nakai Chikuzan), 485  
 Нандзё Буню (Nanjo Bunyu), 501, 502

- Наполеон III (Napoleon III), 982  
 Наполеон Бонапарт (Bonaparte, Napoleon), 859, 980-982, 984, 985  
 Напьер, Джон (Napier, John), 703, 742  
 Наропа (Naropa), 355, 356  
 Натано (Natano), 502  
 Наторп, Пауль (Natorp, Paul), 934, 965  
 ан-Наубакhti (al-Nawbakhti), 550, 551  
 Недле, Эрве (Nedellec, Herve), 635  
 Нейман, Джон, или Янош, фон (Neumann, John von), 940  
 Нейрат, **ОТГО** (Neurath, Otto), 690, 932, 935, 943-945, 973  
 Нерон, император (Nero, emperor), 121  
 Нечаев, Сергей Геннадьевич (Nechaev, Sergei), 24, 999  
 Нигидий Фигул (Nigidius Figulus), 183  
 Нидэм, Джозеф (Needham, Joseph), 40  
 Низам ал-Мульк (Nizam al-Mulk), 557, 559, 1004  
 Низан, Поль (Nizan, Paul), 87, 1003  
 Николаи, Кристоф Фридрих (Nicolai, Cristoff Friedrich), 690, 808, 820  
 Николай I (Nicholas I), 26  
 Николай II (Nicholas II), 26  
 Николай из Отрекура (Autrecourt, Nicholas of), 639, 641-643, 713  
 Николай Кузанский; Кузанец (Cusanus, Nicholas), 504, 648, 651-653, 721, 725, 727, 729, 1102, 1143, 1145  
 Николай Орем (Oresme, Nicolai), 642, 645, 658, 714, 725, 727  
 Николь, Пьер (Nicole, Pierre), 761  
 Никомах (Nicomachus), 694, 1034  
 Нимбарка (Nimbarka), 362, 365, 367, 1068, 1083  
 Ниси Аманэ (Nishi Amane), 499  
 Нисида Китаро (Nishida Kitaro), 500-506, 593  
 Ниситани Кэйдзи (Nishitani Keiji), 503-505, 593  
 Нитирэн (Nichiren), 444, 445  
 Нифо (Nifo), 651  
 Ницше, Фридрих (Nietzsche, Friedrich), 119, 503, 505, 804, 805, 836, 960, 967, 988, 990, 993-997, 1000  
 Новалис, наст. имя: Фридрих фон Харденберг (Novalis), 818, 821  
 Нодё, Габриель (Naude, Gabriel), 760  
 Нозик, Роберт (Nozick, Robert), 1049  
 Нокс, Джон (Кнох, John), 751  
 Нонин, см. Дайнити Нонин  
 Норрис, Джон (Norris, John), 795, 796, 1092  
 Нумений из Апамеи (Numenius of Apamea), 187, 1142  
 Ньюмен, Джон Генри (Newman, John Henry), 689, 805, 863, 865  
 Ньютон, Исаак (Newton, Isaac), 47, 141, 688, 705, 768, 770, 775, 780, 785-787, 790-792, 794, 795, 798, 848, 914, 915, 1045, 1096, 1107
- О**  
 Овербек, Франц (Overbeck, Franz), 995  
 Огата Коан (Ogata Koan), 486  
 Огю Сорай (Ogyu Sorai), 437, 476, 482-488, 490, 493, 496, 498, 504, 717, 1021, 1030, 1044  
 Ода Нобунага, лорд (Oda Nobunaga, Lord), 459  
 Оиси Кураносукэ (Oishi, Kuranosuke), 487  
 Окава Сюмэй (Okawa Shumei), 504, 505  
 Оккам, Вильям (Ockham, William of), 326, 518, 520, 565, 610, 615, 616, 621, 623, 628, 635-639, 641-643, 657, 669, 671, 675, 974, 1067, 1072, 1075  
 Оливи, Петр Иоганн (Olivi, Peter John), 623, 631, 635, 636  
 Ольденбург, Генри (Oldenburg, Henry), 50  
 Ониси Хадзимэ (Onishi Hajime), 500  
 Орем, см. Николай Орем  
 Ореоль, Пьер; Петр Ауреоли (Aureoli, Peter or Pierre), 623, 635, 636  
 Ориген (Origen), 51, 193-195, 199, 1141, 1142, 1148  
 Ороббио де Кастро, Исаак (Orobio de Castro, Isaac), 111  
 Осиандер, Андреас (Osiander, Andreas), 725  
 Осё Хэйхатио (Oshio Heihachiro), 486  
 Оствальд, Вильгельм (Ostwald, Wilhelm), 935, 936  
 Остин, Джон (Austin, John), 950  
 Отло из Сен-Эммерана (Otloh of St. Emmeran), 612

Отрекур, см. Николай из Отрекура  
Отто, Рудольф (Otto, Rudolf), 491  
Оуян Сю; Оуян Синь (Ouyang Hsiu), 409  
Оуян Цзянь; Оуян Цзяньши (Ouyang Chien), 251

## П

- Павел Венецианский (Paul of Venice), 651, 658  
Павел, Св., апостол (Paul, Saint), 190, 516  
Павлов, Иван Петрович (Pavlov, Ivan), 37  
Падма Самбхава (Padma Sambhava), 355  
Падмапада (Padmapada), 350  
Пакудха Каччаяна (Pakudha Kaccayana), 285, 351  
Палей, Вильям (Paley, William), 805, 1078, 1144, 1145  
Панеций (Панетий) Родосский (Panaetius), 50, 159, 177  
Панини (Panini), 300  
Панчашикха (Panchashikha), 329  
Парамарта (Paramarta), 391  
Парацельс, Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (Paracelsus), 652-654, 728, 729, 1045  
Парето, Вильфредо (Pareto, Vilfredo), 118  
Парменид (Parmenides), 50, 51, 113, 127, 131, 137, 150, 151, 153, 161, 163, 167, 203, 313, 350, 392, 394, 1040, 1062, 1088, 1148  
Парсонс, Толкотт (Parsons, Talcott), 8, 9  
Паскаль, Блез (Pascal, Blaise), 688, 703, 706, 742, 757, 761, 768, 805  
Патаньджали (Patanjali), 324  
Патен, Гай (Patin, Guy), 759  
Патер, Уолтер (Pater, Walter), 864, 948  
Патнэм, Хилари (Putnam, Hilary), 1015  
Паульсен, Фридрих (Paulsen, Friedrich), 994, 1011  
Паунд, Эзра Лумис (Pound, Ezra Lumis), 39  
Пачиоли, Лука (Pacioli, Luca), 726  
Пеано, Джузеппе (Peano, Giuseppe), 888, 901, 913  
Пегуи, Шарль Пьер (Peguay, Charles Pierre), 1010  
Пекхэм, Иоанн, или Джон (Peackham, John), 621, 623, 625, 627, 629, 640, 712, 742  
Пемброк, Томас Герберт, граф (Pembroke^ Thomas Herbert, earl), 779  
Пербах (Peurbach), 652  
Перикл (Pericles), 160  
Перри, Ральф Бартон (Perry, Ralph Barton), 887  
Петр Ауреол и, см. Ореоль, Пьер  
Петр Дамиани, Св. (Damiani, Saint Peter), 597, 612, 1144  
Петр из Мантуи (Peter of Mantua), 658  
Петр из Пуатье, или Пуатевинский (Peter of Poitiers), 615  
Петр Кандийский (Peter of Candia), 655  
Петр Ломбардский (Lombard, Peter), 615  
Петр Рамус, см. Раме  
Петровский, Михаил (Petrovsky, Michail), 37  
Пиаже, Жан (Piaget, Jean), 1006  
Пикассо, Пабло (Picasso, Pablo), 1003  
Пико делла Мирандола, Джованни (Picodelist Mirandola, Giovanni), 592, 651  
Пикок, Джордж (Peacock, George), 914, 915, 920  
Пиколомини, Эней Сильвио (Piccolomini, Aeneas Silvius), 651, 652  
Пиранделло, Луиджи (Pirandello, Luigi), 1001  
Пиррон (Pyrrho), 115, 161, 163, 164, 168, 175, 1050  
Пирс, Бенджамин (Peirce, Benjamin), 876, 877  
Пирс, Чарльз Сандерс (Peirce, Charles Sanders), 136, 691, 707, 805, 868, 876-884, 886, 901, 917, 922, 931, 945, 948, 974, 987, 1057, 1113  
Писарев, Дмитрий Иванович (Pisarev, Dmitry), 36, 998, 999  
Питтак (Pittacus), 129, 147  
Пифагор (Pythagoras), 127, 130, 131, 141, 147, 149, 150, 155, 191, 204, 657, 707, 714, 1141, 1148  
Планк, Макс (Planck, Max), 934, 936-938  
Платон (Plato), 12, 17, 28, 49, 50, 75, 81, 82, 115-117, 123, 125, 127, 129, 131-133, 141, 146, 150-156, 163-169, 172, 176, 186-188, 196, 205, 222, 224, 423, 427, 431, 535, 569, 590, 613, 657, 660, 707, 710, 840, 871, 997, 1032, 1040, 1048,

- \* 1051, 1070, 1081, 1086, 1097, 1122, 1141
- Плеснер, Хельмут (Plessner, Helmuth), 960
- Плиний (Plinius), 1044
- Плифон (Плитон), Гемист (Pletho, Gemistus), 592, 651, 652
- Плотин (Plotinus), 17, 51, 15, 185, 186, 188, 195-197, 199, 203, 205, 209, 504, 567-569, 575, 647, 852, 1027, 1032, 1036, 1070, 1141, 1142, 1148
- Плутарх из Херонеи (Plutarch of Chaeronea), 192, 198, 537
- Полемон (Polemon), 176, 710
- Помпонацци, Пьетро (Pomponazzi, Pietro), 651, 725
- Поп, Александр (Pope, Alexander), 689, 782, 785
- Поппер, Карл (Popper, Karl), 30, 350, 372, 933, 937-939, 942-944, 975, 1015
- Порта, Джамбаттиста делла (Porta, Giambattista della), 743, 747
- Порфирий (Porphyry), 115, 185, 197, 567, 1141, 1142, 1144
- Посидоний (Posidonius), 50, 159, 177-179, 183
- Поттер, Карл (Potter, Karl), 306, 337, 350, 529
- Прабхакара (Prabhakara), 337, 338, 341-344, 358, 366, 1065, 1066, 1068.
- Прадо, Хуан де (Prado, Juan de), 111
- Прайс, Дерек де Солла (Price, Derek de Solla), 80, 82, 95, 697, 1147
- Пракашананда (Prakashananda), 372, 1067
- Пракашатман (Prakashatman), 349
- Прашастапада (Prashastapada), 328, 1029
- Престон (Preston), 465
- Продик (Prodicus), 160
- Прокл (Proclus), 21, 115, 185, 198, 203, 209, 548, 568, 1141, 1142, 1144
- Пропп, Владимир Яковлевич (Propp, Vladimir), 37
- Протагор (Protagoras), 127, 160, 161
- Пруст, Марсель (Proust, Marcel), 1029
- Псевдо-Дионисий Ареопагит (Pseudo-Dionysius), 590, 1142, 1148
- Пселл, Михаил (Psellos, Michael), 570
- Птолемей (Ptolemy), 157-159, 198, 537, 569, 695, 711, 727
- Пуанкаре, Анри (Poincare, Henri), 923, 953
- Пуассон, Симеон-Дени (Poisson, Simeon-Denis), 905
- Пурана Кашьяпа, или Кассапа (Purana Kashyapa), 285
- Пурандхара (Purandhara), 320
- Пуфендорф, Самуил фон (Pufendorf, Samuel von), 768
- Пьеро делла Франческо (Piero della Francesca), 726
- Р**
- Равессон, Жан (Ravaisson, Jean), 1006
- Рагхунатха Шиromани (Raghunatha Shiromani), 369, 370, 1144
- Радхакришнан, Сарвапалли (Radhakrishnan, Sarvapalli), 26
- Рази, Фахруддин, или Фахр ад-Дин ар-Рази (Razi, Fakhruddin; Fakhr al-Din al-Razi), 540, 563
- ар-Рази, или Разес; Абу Бакр ар-Рази (Rhazes; Abu Bakhr al-Razi), 537, 539, 540, 544
- Рамакришна (Ramakrishna), 26, 372
- Рамануджа (Ramanuja), 362, 365-368, 370, 663, 852, 1068, 1083
- Раме, Пьер де ла; Петр Рамус (Ramus, Peter), 651, 725, 751
- Рамус, см. Раме
- Расин, Жан (Racine, Jean), 759, 761
- Рассел, Бертран (Russell, Bertrand), 9, 30, 50, 84, 360, 690, 804, 805, 807, 856, 869-871, 891, 901-903, 911, 913, 914, 920-930, 939, 941-943, 947-953, 955, 963, 964, 973, 974, 1049, 1063, 1065, 1078, 1093, 1096, 1100, 1103, 1105, 1107
- Ратнакарашанти (Ratnakarashanti), 355
- Ратнакирти (Ratnakirti), 362
- Рашдалл (Rashdall), 674
- Региомонтанус (Regiomontanius), 652, 702, 725
- Рединг (Reding), 223
- Режи, Пьер Сильвен (Regis, Pierre-Sylvain), 762, 1057
- Рейнгольд, Карл Леонард (Reinhold, Karl Leonard), 813, 817
- Рейсбрук, Ян ван (Ruysbroeck, Jan van), 648

Рейхенбах, Ганс (Reichenbach, Hans), 932-934, 938, 940, 1015  
 Рейхлин, Иоганн (Reuchlin, Johann), 651-653  
 Рекорд, Роберт (Recorde, Robert), 702  
 Рембо, Артур (Rimbaud, Arthur), 1000, 1002, 1003  
 Ренан, Эрнест (Renan, Ernest), 986  
 Ренувье, Шарль (Renouvier, Charles), 805, 986, 988, 1006  
 Ретикус, Георг (Rheticus, George), 703, 725, 729  
 Рибо, Теодюль Арман (Ribot, Theodule), 987  
 Ривера, Даниил (Ribera, Daniel), 767  
 Рид, Томас (Reid, Thomas), 801, 805, 806, 828, 881, 916  
 Рикардо, Давид (Ricardo, David), 689, 920  
 Риккерт, Генрих (Rickert, Heinrich), 141, 505, 805, 897-899, 930, 959, 965, 966  
 Риккерт, Генрих, мл. (Rickert, Heinrich, Jr.), 960  
 Риль, Жильбер (Ryle, Gilbert), 932  
 Рильке, Райнер Мария (Rilke, Rainer Maria), 824  
 Риман, Георг Фридрих (Riemann, Georg Friedrich), 878, 909, 956  
 Ричард из Мидлтона (Richard of Middleton), 631, 635  
 Ришелье, кардинал (Richelieu, Cardinal), 736, 757-760, 773  
 Роберваль, Жиль (Roberval, Gilles), 705, 792  
 Роберти, де (Roberti, de), 118  
 Рого, Жак (Rohault, Jacques), 762  
 Розанов, Василий Васильевич (Rozanov, Vasily), 24  
 Ройс, Джосайя (Royce, Josiah), 805, 807, 868, 874-876, 880-882, 886, 891, 931, 960, 974, 1057  
 Рорти, Ричард (Rorty, Richard), 1015  
 Россини, Джоаккино (Rossini, Gioacchino), 996  
 Росцелин, Иоанн (Roscelin), 612, 613, 669, 1071  
 Роусон, Элизабет (Rawson, Elizabeth), 121  
 Руайе-Коллар, Пьер (Royer-Collard, Pierre), 984

Руге, Арнольд (Ruge, Arnold), 690  
 Руми (Rumi), 562, 563  
 Руссо, Жан-Жак (Rousseau, Jean Jacques), 84, 131, 484, 498, 509, 689, 692, 707, 789, 790, 805, 809, 829, 1014  
 Рэли, сэр Уолтер (Raleigh, Sir Walter), 730, 734, 735

Рюдигер, Андреас (Rudiger, Andreas), 845

## С

Саади (Sa'di), 562, 563, 1078  
 Саадия бен Йозеф (Saadia ben Joseph), 540, 548, 573, 575, 585  
 Сабит ибн Курра, см. Табит ибн Курра  
 Сабле, мадам де (Sable, Mme. de), 760  
 Савицкий, Петр Николаевич (Savicky, Peter), 24  
 Сад, маркиз де (Sade, Marquis de), 858  
 Саймон, Ричард (Simon, Richard), 743  
 Саймонтон, Дин Кит (Simonton, Dean Keith), 83  
 Сайте (Saicho), 437, 440, 442, 444  
 Санай (Sana'i), 562  
 Сангхабхара (Sanghabhara), 334  
 Сандерсон, Стивен (Sanderson, Stephen), 20  
 Санджая (Sanjaya), 288, 1056, 1059  
 Сантаяна, Джордж (Santayana, George), 805, 887  
 Санчес, Франсиско (Sanchez, Francisco), 654, 1052  
 Сарваджнятман (Sarvajnatman), 350  
 Сартр, Жан-Поль (Sartre, Jean Paul), 87, 136, 690, 804, 836, 985, 988-990, 994, 997, 1000, 1001, 1003-1015, 1064, 1073, 1107  
 Сато Наоката (Sato Naokata), 479  
 Саттон, Томас (Sutton, Thomas), 635  
 Свайнсхед, Ричард (Swineshead, Richard), 643, 645, 658, 702, 714  
 Сведенборг, Эмануэль (Swedenborg, Emanuel), 791, 795, 796, 821, 875  
 Свифт, Джонатан (Swift, Jonathan), 689, 780, 781, 791, 794, 795  
 Секст Эмпирик (Sextus Empiricus), 115, 180, 187, 188, 195, 710, 1082  
 Селин, Луи-Фердинанд (Celine, Louis-Ferdinand), 1005



- Сенека, Луций Анней (Seneca), 115, 121, 187, 1078
- Сен-Жюст, Антуан-Луи-Леон (Saint-Just, Antoine-Louis-Leon), 1013
- Сен-Симон, Клод-Анри, граф де (Saint-Simon, Claude-Henri, comte de), 805, 985
- Сервантес, Мигель де (Cervantes, Miguel de), 755, 812
- Сервет, Мигель (Servetus, Michael), 728, 729, 732, 742
- Сёрль, Джон (Searle, John), 46, 1130
- Сигер Брабантский (Siger of Brabant), 625, 627
- Сигэру Накаяма (Shigeru Nakayama), 40
- Сиджвик, Генри (Sidgwick, Henry), 865, 868, 920, 921, 946-949
- ас-Сиджистани (al-Sijistani), 551, 553, 579
- Сидней, сэр Филип (Sidney, Sir Philip), 735
- Сиддхасена (Siddhasena), 353
- Сильвестр, Джеймс Джозеф (Sylvester, James Joseph), 877, 914, 917, 920
- Симон Ленденарийский (Simon of Lendenaria), 658, 756, 757, 784
- Симпликий, или Симплиций (Simplicius; Simplicius; Simplicianus), 200, 548, 1078, 1079
- Синран (Shinran), 445, 446, 506
- Скотт, Вальтер (Scott, Walter), 1001
- Скочпол, Теда (Skocpol, Theda), 20
- Смит, Адам (Smith, Adam), 684, 797, 799, 800, 805, 837, 920
- Смит, Дороти (Smith, Dorothy), 140
- Снель, или Снеллиус, Виллеброрд (Snel, Willebrord), 728, 737, 742
- Соами (Soami), 454
- Соко, см. Ямага Соко
- Сократ (Socrates), 41, 49, 50, 110, 116, 117, 119, 125, 127, 131, 132, 134, 137, 151-153, 157, 160, 163-165, 167, 186, 187, 221, 225, 613, 660, 893, 1047, 1048, 1051, 1078
- Соловьев, Владимир Сергеевич (Soloviov, Vladimir), 24, 36
- Солон (Solon), 129, 222
- Сон-Ретел, Альфед (Sohn-Rethel, Alfred), 719
- Сорай, см. Огю Сорай
- Сорель, Жорж (Sorel, Georges), 888
- Сорокин, Питирим (Sorokin, Pitirim), 8, 118
- Соссюр, Фердинанд де (Saussure, Ferdinand de), 37, 57, 326, 1064
- Сото, Доминик де (Soto, Dominic de), 751
- Соузерн, Р. В. (Southern R. W.), 601
- Сохо, см. Такуан Сохо
- Спавента, Бертрандо (Spaventa, Bertrando), 888
- Спевсипп (Speusippus), 110, 127, 167, 168, 176, 196
- Спенсер, Герберт (Spencer, Herbert), 87, 500, 689, 690, 805, 836, 917, 920, 946, 947
- Спенсер, Эдмунд (Spenser, Edmund), 735
- Спиноза, Барух, или Бенедикт (Spinoza, Baruch), 21, 28, 119, 363, 365, 367, 692, 707, 740, 763, 765-767, 770, 776, 777, 784, 797, 798, 805, 814-816, 827, 838, 849, 856, 860, 870, 871, 1063, 1068, 1078, 1092, \*1093
- Сталин, Иосиф Виссарионович, наст. фамилия: Джугашвили (Stalin, Joseph), 27
- Сталь, Анна Луиза Жермена, мадам де (Stael, Madame de), 140, 825, 984
- Стевин, Симон (Stevin, Simon), 728, 730, 737, 742
- Стендаль, наст. имя: Анри Мари Бейль (Stendahl), 985
- Стивенсон, Чарльз (Stevenson, Charles), 891, 950
- Стильпон из Мегары (Stilpo), 119, 163, 168
- Стал, Ричард (Steele, Richard), 689
- Стичкомб, Артур (Stichcombe, Arthur), 8, 20
- Стоун, Лоуренс (Stone, Lawrence), 755
- Стоут, Дж. Ф. (Stout, G. F.), 869, 870, 921, 931, 946
- Стратон (Strato), 158, 159, 174, 175, 710
- Стрэчи, см. Литтон-Стрэчи
- Стхирамати (Sthiramati), 334
- Стюард (Stewart), 881
- Стюарт, Дюгальд (Stewart, Dugald), 797, 806, 916
- Су Сюнь (Su Hsun), 410
- Су Ши; Сунь Цзунши (Su Shih), 410
- Суарес, Франсиско (Suarez, Francisco), 684, 727, 739, 740, 751-754, 756, 762,

765, 768, 805  
 Судзуки, Д. Т. (Suzuki, D. T.), 26, 501, 502, 593  
 Судзуки Сёсан (Suzuki Shosan), 469, 470  
 Судзуки Сигэтакэ (Suzuki Shigetaka), 504  
 Судэн (Suden), 460, 468  
 Сузо, или Зейзе, Генрих (Suso or Seuse, Heinrich), 648  
 Сулейман ибн Яхья, см. Ибн Гебироль  
 Сунь Фу; Сунь Минфу; Фусунь; Тайшань сяньшэн (Sun Fu), 409  
 Сунь Цзунши, см. Су Ши  
 Сунь Цин, см. Сюнь-цзы  
 Сурешвара (Sureshvara), 346, 350  
 Сухраварди, Шихабуддин Яхья (Suhrawardi, Shihabuddin Yahya), 563, 564, 712  
 ас-Сухраварди, Абу Хафс (al-Suhrawardi, Abu-Hafs), 562, 563  
 Сыма Гуан (Ssu-ma Kuang), 413  
 Сыма Тань (Ssu-ma T'an), 115, 122, 233, 234, 243  
 Сэй Сёнагон (Sei Shonagon), 444  
 Сэки Кова (Seki Kowa), 717  
 Сэн-но Риоо (Sen no Rikyu), 472  
 Сэссю (Sesshu), 454  
 Сюаньцзан (Hsiian-tsang), 334, 391, 392, 440, 590, 591  
 Сюань-цзун, император (Hsiian Tsung, emperor), 398  
 Сюаньчжи; Сюаньши (Hsuan-Chih), 400  
 Шубун (Shubun), 454  
 Сюё Мётё (Shuyo Myocho), 463  
 Сюй Син (Hsti Hsing), 1140  
 Сюй Юань, см. Ху Юань  
 Сюнь-цзы; Сюнь Куан; Сюнь Цин; Сунь Цин (Hsun Tzu), ИЗ, 115, 130, 137, 210, 213, 216, 218, 219, 223, 224, 227, 228, 232, 419, 1041  
 Сюэдоу Чунсянь (Hsueh Той Ch'ung Hsien), 405  
 Сян Сю; Сян Цзыци (Hsiang Hsiu), 252-254

## Т

Табит (Сабит) ибн Курра (Thabit ibn Qurra), 537, 551, 666, 710  
 Тавр, см. Кальвен Тавр

ат-Таухиди (al-Tawhidi), 550  
 Тай-цзун, император (T'ai Tsung, emperor), 398  
 Тайшань Сяньшэн, см. Сунь Фу  
 Такуан Сохо (Takuan Soho), 460, 468, 469  
 Танабэ Хадзимэ (Tanabe Hajime), 503  
 Тани Дзитю (Tani Jichu), 478  
 Тарский, Альфред (Tarski, Alfred), 930, 941, 944  
 Тарталья, Никколо (Tartaglia, Niccolo), 701, 704, 717, 726, 727, 730, 1104, 1125  
 Татибана Косабару (Tachibana Kosabaru), 504, 505  
 Таулер, Иоганн (Tauler, Johannes), 648  
 Тауни (Toenies), 118  
 Твардовский, Казимир (Twardowski, Kazimierz), 898, 930  
 Тевено (Thevenot), 688  
 Телезио, Бернардино (Telesio, Bernardino), 747, 1144  
 Темпл, сэр Вильям (Temple, Sir William), 794  
 Тёмин, см. Накаэ Тёмин  
 Тенеманн, Готлиб (Tennemann, Gottlieb), 853  
 Теннисон, Альфред, лорд (Tennyson, Alfred, Lord), 949  
 Теофраст (Theophrastus), 50, 135, 158, 159, 174  
 Тереса Авильская; Тереса из Авилы, Св. (Teresa of Avila, Saint), 648, 752, 757  
 Теэтет (Theaetetus), 166  
 Тидеман, Дитрих (Tiedemann, Dietrich), 853  
 Тик, Иоганн Людвиг (Tieck, Johann Ludwig), 818  
 Тилли, граф Джон Тсерклес фон (Tilly, Count John Tzerklaes von), 759  
 Тилли, Чарльз (Tilly, Charles), 272  
 Тиллих, Пауль (Tillich, Paul), 8, 966-968  
 Тилопа (Tilopa), 356  
 Тимократ (Timocrates), 181  
 Тимон (Timon), 163, 164, 175, 1050  
 Тиндаль, Джон (Tyndall, John), 87  
 Тиндаль, Мэтью (Tindal, Matthew), 780  
 Тираннио (Tyrrannio), 178  
 Тойнби, Арнольд (Toynbee, Arnold), 39, 865  
 Токугава Иэясу, сёгун (Tokugawa Ieyasu,

- shogun), 469, 478  
Токугава Мицукунэ, лорд Мито (Tokugawa Mitsukune, Lord of Mito), 178, 295, 339  
Толанд, Джон (Toland, John), 780, 795  
Толстой, Лев Николаевич (Tolstoi, Leo), 19  
Томазий, Христиан (Thomasius, Christian), 768, 805, 845  
Томас, Вильям (Thomas, William), 118  
Томашевский, Борис Викторович (Tomashevsky, Boris), 37  
Томинага Накамото (Tominaga Nakamoto), 485  
Торндайк, Эдуард Ли (Thorndike, Edward), 885  
Торо, Генри Дэвид (Thoreau, Henry David), 691, 837  
Торричелли, Эвангелиста (Torricelli, Evangelista), 687, 705, 742  
Тосаку Дзюн (Tosaku Jun), 505  
Трёльч, Эрнст (Troeltsch, Ernst), 501  
Тренделенбург, Фридрих Адольф (Trendelenburg, Friedrich Adolf), 963  
Троцкий, Лев Давидович, наст. фамилия: Бронштейн (Trotsky, Leon), 9  
Трубейской, Евгений Николаевич (Trubetskoi, Evgeny), 849, 1008  
Тургенев, Иван Сергеевич (Turgenev, Ivan), 24, 36, 998, 999, 1003 •  
ат-Туси, Насир ад-Дин (al-Tusi, Nasr al-Din), 565, 710, 711, 714, 719, 727  
Тынянов, Юрий Николаевич (Tyntanov, Yuri), 37  
Тэн, Ипполит (Taine, Hippolyte), 974, 986  
Тэнкай (Tenkai), 768, 769  
Тэцугэн (Tetsugen), 481  
Тюрго, Анн Робер Жак (Turgot, Anne Robert Jacques), 787, 829  
Тяньтай Дэшао (T'ien-t'ai Te-shao), 403, 447
- У  
У-ди (У Ди), император (Wu Ti, emperor), 230  
У, императрица (Wu, empress), 384, 398, 399  
Уайтхед, Альфред Норт (Whitehead, Alfred North), 50, 690, 804, 805, 870, 871, 901, 920, 922, 924, 931, 932, 987  
Уальд, Оскар (Wilde, Oscar), 868, 948  
Удаяна (Udayana), 331, 360, 1078, 1083  
Уддалака Аруни (Uddalaka Aruni), 281-284  
Уддйотакара (Uddyotakara), 326, 335, 340, 356, 359  
Уиклиф, Джон (Wyclif, John), 645, 655, • 713  
Уилсон, Эдмунд (Wilson, Edmund), 87  
Уичкот, Бенджамин (Whichcote, Benjamin), 688, 775  
Умашвати (Umasvati), 352  
Уме, Герман (Ooms, Herman), 469  
Унамуно, Мигель де (Unamuno, Miguel de), 1003  
Уоллес, Вильям (Wallace, William), 865  
Уолпол (Вальпол), Роберт (Walpole, Robert), 782 •  
Уорд, Джеймс (Ward, James), 869, 870, 921, 946  
Уотсон, Джон Бродес (Watson, John Brodes), 985, 986  
Уотт (Watt), 75  
Утпала (Utpala), 358  
У-цзун, император (Wu Tsung, emperor), 398  
Уэвелл, Уильям (Whewell, William), 902, 914, 916, 920  
Уэйд (Wade), 41  
Уэлч (Welch), 226
- Ф**  
Фабрикус, Иероним (Fabricius, Hieronymus), 728  
Файхингер, Ганс (Vaihinger, Hans), 881, 933, 960  
Фален, Адольф (Phalen, Adolf), 889  
Фалес (Thales), 41, 50, 129, 147, 204, 222, 282, 707, 1026, 1040, 1058, 1148  
Фань Суй (FanSui), 218  
Фань Чжунъянь (Fan Chung-yen), 409  
ал-Фараби (al-Farabi), 17, 538, 540, 543-545, 548, 549, 556, 568, 570, 585, 586, 666, 710, 711, 1072, 1088  
Фахри (Fakhry), 529  
Фачжао (Fa-chao), 400

- Фачжи (Fa-chih), 399  
 Фачжун (Fa-chung), 399  
 Фацзан; Сяньшоу (Fa-tsang), 21, 137, 392, 394, 355, 591  
 Фашунь (Fa-shun), 392  
 Федон (Phaedo), 116, 165  
 Фейерабенд, Пол (Feyerabend, Paul), 1015  
 Фейербах, Людвиг (Feuerbach, Ludwig), 891, 893, 974, 998  
 Фенелон, Франсуа (Fenelon, Francis), 743, 764  
 Феод (Theodas), 180  
 Феодор (Theodorus), 157, 165  
 Феодосий II, император (Theodorus II, emperor), 184  
 Фергюсон, Адам (Ferguson, Adam), 797, 800  
 Ферекид (Pherecydes), 147  
 Ферма, Пьер де (Fermat, Pierre de), 81, 687, 705, 742, 792  
 Ферро, Сципион дель (Ferro, Scipione del), 701, 725, 726  
 Фехнер, Густав (Fechner, Gustav), 805  
 Фёрстер (Foerster), 995  
 Фибоначчи, Леонардо (Fibonacci, Leonardo), 702  
 Филипп Араб, император (Philip the Arab, emperor), 195  
 Филипп Опунтский (Philip of Oput), 166  
 Филлипс, Стивен (Phillips, Stephen H.), 370  
 Филодем (Philodemus), 177, 183  
 Филолай (Philolaus), 156  
 Филон Александрийский (Philo of Alexandria), 128, 180, 190, 193, 571, 1148  
 Филон из Ларисы (Philo of Larissa), 178, 186  
 Филопон, см. Иоанн Филопон  
 Филострат (Philostratus), 120  
 Фихте, Иоганн Готлиб (Fichte, Johann Gottlieb), 21, 48, 49, 87, 497, 690, 805, 808, 813, 817-820, 822-827, 840-844, 849-852, 857, 859-861, 865, 904, 948, 978, 994, 995, 998, 1005, 1008, 1009, 1022, 1053, 1057, 1064, 1094  
 Фицджеральд, Фрэнсис Скот (Fitzgerald, Francis Scott), 87  
 Фиц-Ральф, Ричард (Fitz-Ralph, Richard), 645  
 Фичино, Марсилио (Ficino, Marsilio), 568, 591, 651-653, 725, 774  
 Флобер, Постав (Flaubert, Gustave), 1002  
 Флоренский, Павел Александрович (Florensky, Pavel), 24  
 Флудд, Роберт (Fludd, Robert), 730, 758, 792  
 Фома Аквинский (Aquinas, Thomas), 12, 17, 21, 423, 610, 612, 616-618, 621, 627-631, 633-635, 638, 640, 657, 671, 712, 752, 753, 963, 1036, 1049, 1055, 1071, 1078, 1080  
 Фома Кемпийский (Thomas a Kempis), 648, 652  
 Фонтенель, Бернар де (Fontenelle, Bernard de), 794  
 Франк, Себастьян (Franck, Sebastian), 653, 729, 741  
 Франк, Семен Людвигович (Frank, Semion), 24, 37  
 Франк, Филипп (Frank, Philip), 932  
 Франк, Эрих (Frank, Erich), 966  
 Франке, Август (Francke, August), 845  
 Франсуа из Мэронн (Francis of Meyronnes), 635, 640  
 Франциск Ассизский, Св. (Francis Saint), 619, 622, 645  
 Фрауваалнер, Эрих (Frauwallner, Erich), 321  
 Фреге, Готлоб (Frege, Gottlob), 133, 805, 807, 856, 883, 901, 903, 907-913, 922-925, 927-929, 936, 939, 941, 943, 947, 955, 957, 959, 962, 974, 976, 1022, 1048, 1078, 1096, 1103, 1105, 1107, 1123  
 Фреде, Михаэл (Frede, Michael), 180  
 Фрейд, Зигмунд (Freud, Sigmund), 15, 57, 684, 898, 951, 1000, 1004  
 Фридрих Великий (Frederick the Great), 690, 785, 787, 808, 809, 829, 845  
 Фриз, Якоб Фридрих (Fries, Jakob Friedrich), 819, 826, 856, 857  
 Фудзивара Сэйка (Fujiwara Seika), 648, 477, 478, 480  
 Фукадзава Юкити (Fukazawa Yukichi), 486  
 Фуко, Мишель (Foucault, Michel), 1015  
 Фуйе, Альфред (Fouille, Alfred), 988  
 Фульк, Гай (Foulques, Guy), 619  
 Фурье, Жан Батист Жозеф (Fourier, Jean Baptiste Joseph), 905, 985

Фусунь, см. Сунь Фу  
 Фуше, Симон (Foucher, Simon), 762, 768, 770  
 Фэн Юлань; Фэн Чжишэн (Fung Yu-lan), 120, 123

## Х

Хабермас, Юрген (Habermas, Jurgen), 966, 1015  
 Хагерстром, Аксель (Hagerstrom, Axel), 889  
 Хагстром, Уоррен (Hagstrom, Warren), 98  
 Хадзимэ, Накамура, 40, 278  
 ал-Хазини (al-Khazini), 557  
 Хайдеггер, Мартин (Heidegger, Martin), 28, 51, 57, 503, 505, 509, 633, 753, 805, 807, 893, 899, 930, 960-972, 974, 976, 989, 1000, 1004, 1007, 1009, 1010, 1015, 1064, 1068, 1073, 1076, 1096, 1107  
 Хайям, Омар (Khayyam, 'Umar), 557, 558, 711, 1143  
 Хайяси Радзан (Hayashi Razan), 461, 468, 469, 476-479, 482, 484, 492  
 Хаксли, см. Гексли  
 Хакуин (Hakuin), 461, 462, 464, 470, 502  
 ал-Халладж (al-Hallaj), 540, 541, 558, 666  
 Хансен (Hansen), 223  
 Хантингтон, Сэмюэл (Huntington, Samuel), 118  
 Хань Фэй-цзы; Хань Фэй (Han Fei Tzu), 110, 115, 213, 218, 223-226, 234  
 Хань Юй; Хань Туйчжи; Хань Чанли (Han Yu), 417, 419-421  
 Харибхадра (Haribhadra), 332, 353  
 Харриот, Томас (Harriot, Thomas), 702, 730, 735  
 Харрис, Вильям Торри (Harris, William Torrey), 874  
 Хартман, Чарльз (Hartman, Charles), 419  
 Харун ар-Рашид, калиф (Harun al-Rashid, caliph), 534  
 Харша, император (Harsha, emperor), 272, 318  
 Хасан ал-Басри (Hasan al-Basri), 525, 527, 533, 1143, 1145 -  
 Хасдай ибн Шапрут (Hasdai ibn Shaprut), 579  
 Хасдай Крескас, см. Крескас, Хасдай

Хатано Сэйити (Hatano Seiichi), 500  
 Хаттон, Джеймс (Hutton, James), 798  
 Хатчесон, Фрэнсис, см. Хетчесон  
 Хейльброн, Йохан (Heilbron, Johan), 830, 982  
 Хемингуэй, Эрнест (Hemingway, Ernest), 990, 1002  
 Хетчесон (Хатчесон), Фрэнсис (Hutcheson, Francis), 140, 805  
 Хидэёси, сёгун (Hideyoshi, shogun), 469, 472  
 Хирата Ацутанэ (Hirata Atsutane), 492  
 Хишам ибн ал-Хакам (Hisham ibn al-Nakam), 530  
 Хлебников, Велимир, наст. имя: Виктор Владимирович (Chlebnikov, Velimir), 37  
 Хо Янь (Ho Yen), 250, 252, 255  
 Хобхауз (Hobhouse), 118  
 Ховисон, Джордж (Howison, George), 874  
 Ходжсон, Маршалл (Hodgson, Marshall-), 668  
 Хокинг, Вильям Эрнест (Hocking, William Ernest), 960  
 Холл, Дж. Стэнли (Hall, G. Stanley), 884, 885  
 Холл, Томас (Hall, Thomas), 20  
 Холмс, Оливер Уэнделл (Holmes, Oliver Wendell), 691  
 Холтон, Джеральд (Holton, Gerald), 145  
 Хомский, Ноэм (Chomsky, Noam), 101  
 Хомяков, Алексей Степанович (Homiakov, Alexei), 36  
 Хонэн (Honon), 437, 444-446, 478  
 Хопкинс, Джон (Hopkins, John), 874, 876, 877, 879, 884  
 ал-Хорезми, Мухаммад бен Муса (al-Khwarizmi), 537  
 Хори Кэйдзан (Hori Keizan), 487, 490  
 Хосина Масаюки, см. Айдзу  
 Хоум, см. Каме  
 Хризостом, см. Иоанн Златоуст  
 Хрисипп (Chrysippus), 50, 127, 171, 173, 176-178, 181, 188, 660, 1085, 1141, 1149  
 Хрисолорас, Мануил (Chrysoloras, Manuel), 651  
 Христос, см. Иисус Христос

Хрушев, Никита Сергеевич (Khrushchev, Nikita S.), 27  
 Хуайнань-цзы, см. Люань  
 Хуайхай (Huai-hai), 401  
 Хуан де ла Крус, Св. (John of the Cross), 752  
 Хуань Тань (Huan T'an), 234  
 Хук, см. Гук  
 Хукер, Ричард (Hooker, Richard), 1078  
 Хунайн ибн Исхак (Hunayn ibn Ishaq), 570, 665  
 Хунжэнь (Hung-jen), 399  
 Хунчжи (Hung-chih), 406  
 Хуэй Ши; Хуэй-цзы (Hui Shih), 51, 113, 131, 132, 137, 215, 216, 223, 224, 251, 428, 715, 1041, 1050, 1052, 1148, 1149  
 Хуэйвэнь (Hui-wen), 388  
 Хуэйнэн (Hui-Neng), 137, 399-401, 449  
 Хуэйсы (Hui-ssu), 388  
 Хуэй-цзун, император (Hui-tsung, emperor), 410  
 Ху Юань (Hu Yuan), 409  
 Хэйвлок, Эрик (Havelock, Eric), 75, 133

## Ц

Целлер, Эдуард (Zeller, Eduard), 896, 897, 987, 994  
 Цельс (Celsus), 190, 193  
 Цермело, Эрнст (Zermelo, Ernst), 924, 925  
 Цзюцин (Ju-ching), 451  
 Цзоу Янь; Цзоу-цзы (Tsou Yen), 113, 137, 216, 218, 220, 226-228, 231, 1041  
 Цзунми (Tsung-mi), 395, 1034  
 Цзыминь; Цай Юаньпэй; Цай Хэцин (Tzu-min), 401  
 Цзэн-цзы; Цзэн Цань; Цзэн Цзыюй (Tseng Tzu), 1139, 1140, 1145  
 Цинь Гули; Цинь Хуали; Цинь Цюйли (Ch'in Ku-li), 1140  
 Циснерос, кардинал (Cisneros, Cardinal), 754, 756  
 Цисун (Ch'i-sung), 447  
 Цицерон, Марк Туллий (Cicero), 50, 131, 132, 135, 183, 589, 590, 658, 1078  
 Цукерман, Гарриет (Zuckerman, Harriet), 134

## Ч

Чаадаев, Петр Яковлевич (Chaadaev, Peter), 24, 36-  
 Чайтанья (Chaitanya), 362, 367, 368  
 Чакраварти, Ума (Chakravarti, Uma), 292  
 Чамблисс, Даниэл (Chambliss, Daniel), 99  
 Чандракирти (Chandrakirti), 313, 323  
 Чаттон, Уолтер (Chatton, Walter), 635, 642, 643  
 Чейз-Данн, Кристофер (Chase-Dunn, Christopher), 20  
 Чемберлен, Хьюстон Стюарт (Chamberlain, Houston Stewart), 995, 1000  
 Чербери; Херберт, Чербери, Эдуард, лорд (Herbert of Cherbury, Lord), 779, 782, 805, 1078  
 Чернышевский, Николай Гаврилович (Chernyshevski, Nikolai), 24, 36, 998, 999  
 Честерфилд, Филип, лорд (Chesterfield, Philip, Lord), 689, 782  
 Чжан Цзай (Chang Tsai), 50, 121, 137, 409, 410, 412, 413, 417, 418, 422, 424  
 Чжаньжань, (Chan-jan), 442  
 Чжии (Чжи-И); Чэн Дэань (Chih-I), 388  
 Чжиянь (Chih-yen), 392  
 Чжоу Дуньи; Чжоу Ляньси; Чжоу Маошу; Чжоу-цзы; Чжоу Юань-гун (Chou Tun-1), 50, 121, 137, 409, 410, 415-417, 422-424  
 Чжу Даошэн, см. Даошэн  
 Чжу Си; Чжу Хуэйань; Чжу Юаньхуэй; Чжу Чжунхуэй (Chu Hsi), 17, 50, 51, 123, 127, 130, 131, 134, 135, 137, 205, 406, 413, 414, 416, 422-427, 430, 431, 449, 476-483, 492, 657, 662, 716, 1021, 1077, 1140  
 Чжу Шицзе (Chu Shih-chieh), 694  
 Чжу Шуньсуй (Chu Shun-sui), 478  
 Чжуан-цзы; Чжуан Чжоу; Мэн Чжоу; Янь Чжоу (Chuang Tzu), 41, 51, 110, 113, 117, 131, 132, 137, 205, 214, 216, 219, 220, 224, 226, 233, 243, 244, 252, 254, 403, 418, 428, 1142, 1148  
 Читсукха (Chitsukha), 361, 362, 366, 368, 1067, 1068, 1084  
 Чосер, Джеффри (Chaucer, Geoffrey), 645  
 Чэн Гуань (Ch'eng Kuan), 398

- Чэн И (Ch'eng I), 17, 50, 87, 121, 127, 409, 410, 413, 416-418, 422-425, 427, 431, 476, 482, 657, 1140
- Чэн Сян (Ch'eng Hsiang), 121
- Чэн Хао (Ch'eng Hao), 17, 50, 87, 121, 127, 409, 410, 416-418, 422-425, 427, 476, 482, 657, 1021, 1140
- Чэнь Сяньчжан (Ch'en Hsien-Chang), 1139
- Чэнь Туань (Ch'en T'uan), 415, 416, 1139
- Чэнь Чжун (Ch'en Chung), 244
- Ш**
- Шабара (Shabara), 340
- Шакьямуни Будда, см. Гаутама Шакьямуни
- Шан Ян (Shang Yang), 128, 130, 222, 1142
- Шанкара (Shankara), 12, 17, 21, 279, 297, 310, 317-319, 332, 336-339, 343, 345-350, 356, 359-361, 364-366, 433, 663, 852, 1027, 1053, 1056, 1058, 1060, 1066, 1068, 1078, 1082, 1083, 1090, 1093, 1145
- Шанкарасвамин (Shankarasvamin), 319
- Шантаракшита (Shantarakshita), 353, 354, 359, 360
- Шао Юн (Shao Yung), 50, 137, 409, 413, 415-418, 422
- аш-Шарастан (al-Sharastani), 525, 545
- Шаррон, Пьер (Charron, Pierre), 744, 1052
- Шатобриан, Франсуа Рене де (Chateaubriand, Francois Лепё де), 984
- аш-Шафий (al-Shafi'i), 533, 666
- Шварц (Schwartz), 223
- Швейцер, Альберт (Schweitzer, Albert), 19, 491, 1011
- Швенкфельд, Каспар (Schwenckfeld, Caspar), 729, 741
- Швец, Франк Дж. (Swetz, Frank J.), 919
- Шекспир, Вильям (Shakespeare, William), 735, 812, 813
- Шелер, Макс (Scheler, Max), 57, 805, 898, 899, 960, 961, 965, 1004, 1006, 1011, 1135
- Шелли, Мари Уолстонкрафт (Shelley, Mary Wollstonecraft), 821
- Шелли, Перси Биш (Shelley, Percy Bysshe), 821, 859, 979
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph), 48, 49, 86, 87, 690, 707, 805, 813, 816, 818-824, 826, 827, 840, 842, 843, 849, 851, 852, 854, 857, 859, 865, 978, 990, 992, 993, 995, 998, 1005
- Шестов, Лев, наст. имя: Шварцман, Лев Исакович (Shestov, Leo), 24, 37
- Шефтсбери, граф, первый (Shaftesbury, First Earl), 775, 776, 787
- Шефтсбери, граф, третий, Энтони Эшли Купер (Shaftesbury, Third Earl), 140, 775, 780, 781, 782, 783, 798, 805, 827
- Шефф, Томас (Scheff, Thomas), 70
- Шеффер, Г. М. (Sheffer, H. M.), 927
- Шиллер, Фридрих (Schiller, Friedrich), 805, 812, 813, 821, 824, 842, 978, 979
- аш-Ширази (al-Shirazi), 565, 714
- Шитоу; Шитоу-хэшан; Сицян Шитоу; Сиуянь (Shih-t'ou), 395, 400, 419, 449
- Шкловский, Виктор Борисович (Shklovsky, Victor), 37
- Шлегель, Август (Schlegel, August), 48, 818, 819, 824, 826, 841
- Шлегель, Каролина (Schlegel, Caroline), 48, 690, 819
- Шлегель, Фридрих (Schlegel, Friedrich), 48, 690, 818, 820, 823, 824, 826, 841, 843, 859
- Шлейермахер, Фридрих (Schleiermacher, Friedrich), 48, 690, 805, 819, 822, 827, 840, 841, 843, 916, 966, 1079
- Шлик, Мориц (Schlick, Moritz), 82, 690, 805, 899, 932-935, 937-939, 942, 944, 951, 971
- Шопенгауэр, Артур (Schopenhauer, Arthur), 19, 48, 49, 119, 753, 805, 822, 824-827, 836, 860, 861, 993, 996, 1137
- Шопенгауэр, Иоганна (Schopenhauer, Johanna), 825, 865
- Шоу, Джордж Бернард (Shaw, George Bernard), 996
- Шпенглер, Освальд (Spengler, Oswald), 39, 209
- Шпет, Густав Густавович (Shpet, Gustav), 856
- Шридхара (Shridhara), 331, 359, 360
- Шрикантха; Шри Кантха (Shri Kantha), 358

Шрихарша, или Шри Харша (Shri Harsha), 361, 366-368, 170, 1067, 1068, 1084  
 Шталь (Stahl), 848  
 Штейнер, Рудольф (Steiner, Rudolf), 968  
 Штирнер, Макс (Stirner, Max), 690, 990  
 Штраус, Дэвид Фридрих (Strauss, David Friedrich), 806  
 Штрикман, Мишель (Strickmann, Michel), 243  
 Штумпф, Карл (Stumpf, Karl), 897, 898, 960, 1011  
 Шульце, Готтлоб Эрнст (Schulze, Gottlob Ernst), 820, 825, 849  
 Шуньюй Гунь, или Шунью Гунь (Shunyu Кун), 216  
 Шэнь Бухай; Шэнь-цзы (Shen Pu-hai), 128, 222, 1142  
 Шэнь Гуа (Shen Kua), 715  
 Шэнь-цзун, или Шэнь Цзун (Shen Tsung), 409  
 Шэнь Чжоу (Shen Chou), 209  
 Шэньсю (Shen-hsiu), 399, 400  
 Шэньхуэй (Shen-hui), 399, 400, 419  
 Шюц, Альфред (Schutz, Alfred), 140, 971, 1135

### Ш

Щербатской, Федор Ипполитович (Stcherbatsky, Theodore), 289, 318, 321, 323, 326

### Э

Эберхард (Eberhard), 214  
 Эванс, Мэри Энн; псевд.: Элиот, Джордж (Evans, Mary Ann; George Eliot), 87, 140, 917, 920, 1002  
 Эвдокс, см. Евдокс  
 Евклид, см. Евклид  
 Эддингтон, Артур (Eddington, Arthur), 936, 937  
 Эдуард VII, король (Edward VII, king), 948  
 Эйзеле (Eisele), 880  
 Эйкен, Рудольф (Eucken, Rudolf), 960  
 Эйлер, Леонард (Euler, Leonard), 96, 690, 768, 845, 905  
 Эйнштейн, Альберт (Einstein, Albert), 80, 934, 936, 937, 1045  
 Эйсай (Eisai), 437, 449, 450

Эйхенбаум, Борис Михайлович (Eichenbaum, Boris), 37  
 Экхарт, Мейстер (Eckhart, Meister), 504, 621, 635, 647, 648, 669, 1064  
 Элиот, Т. С. (Eliot, T. S.), 39  
 Элиот, Джордж, см. Эванс, Мэри Энн  
 Эмбер, Кэрол (Ember, Carol), 20  
 Эмбер, Мелвин (Ember, Melvin), 20  
 Эмерсон, Ральф Уолдо (Emerson, Ralph Waldo), 691, 805, 837, 871  
 Эмпедокл (Empedocles), 127, 149, 151, 160, 161, 168, 169, 179, 221, 227, 1040, 1148  
 Энгельс, Фридрих (Engels, Friedrich), 87, 118, 690, 805, 823, 857, 888, 1135  
 Энесидем (Aenesidemus), 128, 178, 180, 183, 225, 1054, 1148  
 Энни Бэнин (Enni Ben'en), 450, 451, 453  
 Эпафродит (Eraphroditus), 121  
 Эпиктет (Epictetus), 121, 177  
 Эпикур (Epicurus), 49, 51, 110, 113, 115, 137, 143, 156, 158, 159, 166, 171, 173, 174, 182, 183, 187, 188, 204, 529, 589, 660, 1013, 1026  
 Эразм Роттердамский; Дезидерий (Erasmus Roterdamus; Desiderius), 648, 653, 729, 741, 754  
 Эрасистрат (Erasistratus), 158, 174  
 Эратосфен (Eratosthenes), 174, 178, 694, 714  
 Эренфельс, Кристиан фон (Ehrenfels, Christian von), 1000  
 Эриугена, Иоанн Скот (Eriugena, John Scotus), 504, 590, 647

### Ю

Юань Кэцин (Yuan Wo K'o Ch'in), 405  
 Ю Цин, первый министр (Yu Ch'ing, prime minister), 218  
 Юлиан, император (Julian, emperor), 198, 200  
 Юлий Цезарь, Гай (Julius Caesar, Gaius), 183  
 Юм, Давид (Hume, David), 28, 131, 361, 363, 547, 558, 707, 764, 772, 791, 796-801, 805, 806, 816, 828, 839, 847, 866, 871, 874, 916, 920, 946, 984, 1047, 1049, 1058, 1068, 1074, 1090, 1093, 1107  
 Юнгис, или Юнг, Иоахим (Jungius or



Jung, Joachim), 735  
 Юнмин Яньшоу (Yung-ming Yen-shou),  
 447  
 Юстиниан, император (Justinian, emperor),  
 185, 193, 201

## Я

Ягадиша (Jagadisha), 370  
 Ягю Мунэмори (Yagyu Munemori), 469  
 Яджнявалкья (Yajñavalkya), 280, 281,  
 283, 284, 298  
 Якоби, Фридрих Генрих (Jacobi, Friedrich  
 Heinrich), 805, 814-817, 820, 823, 843,  
 849, 851, 1053  
 Якобсон, Роман Осипович (Jakobson, Ro-  
 man), 37  
 Яков II Стюарт, король (Jacob II, king),  
 799  
 Ямага Соко (Yamaga Soko), 476, 479-481,  
 487, 492, 1030

Ямагата Банто (Yamagata Banto), 486  
 Ямадзаки Ансай (Yamazaki Ansai),  
 468, 469, 472, 477-482, 484, 485, 490,  
 492  
 Ямвлих (Iamblichus), 185, 198, 204  
 Ямуначарья (Yamunacharya), 365  
 Ян Сюн; Ян Цзыюнь (Yang Hsiung), 234, .  
 419  
 Ян Чжу; Ян Цзыцзюй; Ян Шэн (Yang  
 Chu), 119, 120, 130, 210, 214, 215, 219,  
 220, 225, 244, 1040, 1139, 1140, 1145  
 Ян Ши; Ян Чжунли; прозв.: Гуйшань  
 Сяньшэн (Yang Shih), 416  
 Янсений, Корнилий (Jansen, Cornelius),  
 688, 760  
 Янь Чжоу, см. Чжуан-цзы  
 Ясперс, Карл (Jaspers, Karl), 965-968,  
 1007, 1013  
 Яхья ибн Ади (Yahia ibn 'Adi), 544, 545,  
 551, 553, 554.

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Apatheia (свобода от страстей), 171  
Ataraxia, 104  
"Cogito ergo sum", 201, 343, 346, 360, 365, 739, 762, 777, 849, 985, 1053-1058, 1065, 1110-1112  
Dasein (здесь-бытие), 633, 969-971  
Ecole Normale Superior (Высшая нормальная школа), 904, 986, 1003, 1006, 1007  
Ecole Polytechnique (Политехническая высшая школа), 903, 904, 914, 981, 984, 985  
ENS — см. Ecole Normale Superior  
Haecceitas («это-сть»), 633, 634, 637, 770, 1073 — см. также Татхата  
Kulturkampf, 497, 962  
Pneuma, 174, 175; Пневматологическая школа, 179  
Sturm und Drang («Буря и натиск»), 811, 812, 814, 829, 831
- А**  
Абдера, школа, 146, 155, 156, 158, 161  
Абстракция, 47, 52, 74, 75, 77, 210, 215, 219, 240, 241, 428, 429, 451, 487, 510, 555, 685, 697, 702, 704, 705, 714, 715, 717, 1035-1037  
Абхидхарма, 306, 308, 312, 314, 315, 323, 325, 327, 328, 331, 334, 335, 350, 353, 1029, 1039, 1060, 1061, 1069, 1087  
Аверроисты, 614, 623-627, 638-640, 651, 652, 673, 712, 742, 751  
Автономия интеллектуалов, 241, 242, 444, 488, 799, 827, 834-837, 844, 892, 979  
Адвайта (недуализм), 301, 337, 338, 343-349, 356-362, 364-372, 428, 433, 1036, 1059, 1063, 1067, 1083, 1084, 1090  
Академизация, эффекты в творчестве, 677-679, 893, 894, 899  
Академии, 216, 218, 219, 742, 743, 748, 762, 768, 775, 789, 827, 828, 830, 834, 836-838, 842, 847, 852, 858, 861, 866, 903  
Академия долины белого оленя, 123, 413  
Академия Платона, 123, 156-158, 163, 165, 170, 172, 175, 176, 178, 186, 159 сн. И, 12, 167 сн. 18, 173 сн. 20, 181 сн. 26, 260 сн. 37  
Америка, 872-887, 890  
Америка, интеллектуальные центры в: Бостоне-Кембридже, 508, 691, 873; у Джонса Хопкинса, 874, 876, 877, 884; Чикаго, 874, 885, 886  
Амида (Амитабха, Чистая земля) буддизм: в Китае, 246, 382, 386, 392, 393, 395, 398, 402, 403, 415, 446; в Японии, 435, 444-448, 458, 591  
Антиклерикализм, 445, 468, 484, 496, 890; во Франции, 784-786, 980, 981, 1012  
«Апостолы», Кембридж, 690, 870, 949, 951  
Априорные синтетические суждения, 848  
Аристотелева школа, 123^ 157, 158, 169, 174-177, 186, 158 сн. 9, 167 сн. 18  
Асаткарьявада, 331, 340, 1063, 1093  
Асклепий, 157  
Астрономия: в Греции, 174, 695, 714, 719; в Японии, 485, 486; ислам, 536, 541, 557, 564, 569, 579, 596, 711-713, 720; в Европе, 697, 722, 723, 725-730, 732, 792, 936; в Китае, 715, 716, 719; в Индии, 720; см. также Коперник, Кеплер  
Атеизм: в Греции, 157, 1082; в Индии, 340, 1083; вымысел, 520; во Франции,

759, 783, 786, 787, 790; Ницше, 994, 995, 1010  
 Атомизм, 173, 642; Демокрит, 179, 1088; эпикурейский, 179; временный атомизм, 529-531, 547, 1089  
 Ашариты, 542, 545-548, 556, 558, 579, 594-596, 1072, 1088, 1091, 1092  
  
 Бакуфу, 466, 467, 473, 474, 477, 484, 486, 490  
 Библиотеки, 132 сн. 21; Александрия, 158, 158 сн. 9, 170 сн. 19; Пергам, 159; китайские, 232, 235, 247; Наланда, 319; Кордова, 579  
 Бирмингемское лунное общество, 689  
 «Блумсбери» кружок, 690, 948, 949  
 Братство Чистоты, 544, 551-553, 556  
 Британия, 772-782, 791-801, 861-871, 890, 898, 899, 914-932; англо-континентальный, 974, 975  
 Британия, интеллектуальные центры в: Кембридже, 508, 774, 775, 862-865, 870, 914-919, 926, 946-951; Лондоне, 688, 689, 864, 865, 914-917; Оксфорде, 689, 690, 862-865; Эдинбурге, 916, 918; см. также Христианство, интеллектуальные центры  
 Буддизм в Индии, 302-337; политические основы, 261-273, источники, 272-274, упадок, 354, 355  
 Буддизм в Китае, 239-241, 245, 246, 385-408, 430, организационная база, 374-380, конфликт между даосизмом и конфуцианством, 383-385, 419-421; упадок элитарных буддизма и даосизма, 414-416, 432-433; см. также Амида буддизм, Чань, Хуа-янь, Тантрический буддизм  
 Буддизм в Японии, 434-467, 467-471; Киото, школа возрождения, 501-505  
 Бусидо, 476, 479  
 Бхакти, 270, 271, 368, 370, 372, 1036, 1066  
 Бытие, 151, 360, 554, 630-632, 753, 855, 963, 970, 971, 1088, 1089

## В

Вавилонское поклонение звездам, 166, 176, 712; см. также Сабинянское поклонение звездам  
 Вайшешика, 325-333, 338, 356, 371, 1061, 1052; см. также Ньяя-вайшешика  
 Ван Янмина, школа, 476  
 Веданта, 276, 344, 345, 348, 349, 358, 362, 363; см. также Адвайта  
 Ведические культы, 258-263, 273-281, 508, 1059, 1065  
 Веды, 276-278  
 Венский кружок, 76, 82, 143, 314, 691, 806, 898, 900, 923, 929-945, 953, 973, 974, 1015, 932 сн. 23  
 Верительные грамоты и сертификаты, 450, 614, 834; инфляция, 315, 404, 408, 456-461, 506, 679, 754, 755, 315 сн. 36; буддийское просветление, 449, 456, 461  
 Виджнянавада; см. Йогачара  
 Византия, 501, 536, 543, 570, 592, 676  
 Витализм, 803, 929, 961, 966, 967, 977-989, 994  
 Вишнуистский теизм, 271, 274, 276, 337, 348, 362-368, 370, 508  
 Вольные ("Die Freien"), 690, 990-991  
 Вольные ученые (Libertins Erudits), 688, 767  
  
 Время, 452, 868, 869, 969, 970

## Г

Гегельянцы, 860, 884, 891  
 Германия, 802-861, 891, 893-914, 955-981, 994-997, 1017; влияние в России и Франции, 997-1000  
 Глубокие затруднения, 286, 349, 350, 429, 942-945, 1063, 1084, 1089-1096  
 Гностицизм, 184, 185, 192 сн. 31, 190-199  
 Греко-римский мир, 109-117, 119-141, 143-205, 588-593, 656, 657, 693, 694, 707-710, 714, 719  
 Греко-римский мир, интеллектуальные центры, 660, 661; Афины, 135, 137, 151, 157-159, 184, 508; Родос, 135, 159, 178; Александрия, 158, 174, 184  
 Греческие религиозные культы, 146, 147, 152, 154-156, 168, 170, 171, 176, 219, 220, 1038

Гуманизм, 80, 610, 645, 650-653, 676, 754, 1049, 1075

## Д

Даодэ цзин, 113, 122, 128, 210, 219, 224-227, 232, 233, 403, 426, 1029, 1041, 1048, 1050, 1051, 1142, 1148

Дао, 224, 225, 233, 1041, 1085

Даосизм: Даосская церковь, 122, 237-240, 243-247, 256, 378-386, 387; философский, 220, 232, 233, 247-254, 408; синкретизм и буддизм, 415; см. также Дао дэ цзин

Даршаны, 301, 303, 320, 345, 353, 358, 371, 1028, 1033, 1056, 1061, 276 сн. 5, 332 сн. 48; см. также Миманса, Ньяя, Санкхья, Вайшешика, Веданта, Йога

Дворы и придворные: в Китае, 216-218, 233, 240, 384; в Индии, 265, 268, 271-273, 311; в Японии, 439, 452, 453, 467, 473, 474, 481; в исламском мире, 524, 536, 537, 543, 550, 551, 553, 557, 579, 581, 711; в Европе, 587, 588, 650-652, 721, 785

Двушговая структура причинности интеллектуального изменения, 274, 508

Дебаты и аргументы, 89, 116, 219, 240, 265, 279-286, 319, 320, 322, 325, 329, 333, 337, 384, 386, 428, 465, 612, 613, 628-1033; 1050, 1094

Деизм, 682, 779-791, 809, 814, 817, 820

Джайнизм, 261, 269, 270, 286-291, 302, 334, 351-353

Дзэн — см. Чань

Доказательства бытия Божия, 188, 201, 354, 360, 520, 548, 622, 628, 632, 1077, 1084, 1078 сн. 19, 1081 сн. 20; Ансельм, 612, 613; критицизм Фреге, 910

Доказательство Гёделя, 940-943

Дом мудрости, 536, 579

Доминиканцы, 608, 617, 619-623, 638, 669, 675, 752

Досократики, 150-153, 160, 221, 430, 431, 963, 1042

Древнее учение, 339, 480-488, 492, 509, 1030

Древних письмен, школа, 234, 235, 247, 248, 252, 1029, 1030, 1140

Евангелисты (англиканские), 862, 865, 866, 949

## Ж

Женщины, интеллектуалы, 134, 648, 690, 751, 760, 906, 948, 1004, 87 сн. 7, 164 сн. 16, 821 сн. 9, 825 сн. 13, 984 сн. 2; в Японии, 444

Закон малых чисел, интеллектуальный, 89?\*, 94, 144, 145, 508-511, 1025, 1026, 1132, 1138; разделение сильных позиций, 144, 149, 203, 204, 303, 762; синтез и синкретизм слабых позиций, 144, 149-154, 203, 204, 354, 388, 415, 447; кризис и перегруппировка интеллектуальных фракций, 154-156, 163; в Греции, 156, 163, 170, 199, 209; в Китае, 219, 223, 224, 388, 403, 406, 422; в Индии, 257, 274, 279-288, 303-306, 311, 354, 363; в Японии, 474; в исламе, 541, 570, 579, 589; в научной революции, 682, 696, 699, 731; в современной Европе, 762, 803, 806, 819, 827, 934, 1016

Закон: греческие и римские риторы, 186, 187, 200; индийские, 272, 298-300; в Японии, 486; исламские, 533, 534, 550, 599, 605, 606, 665, 666, 1038; в Европе, 599, 603, 604, 623, 672, 748, 756, 830, 857, 862, 863; см. также Ханбалиты, Маликиты, Улама

Знание, теория — см. Эпистемология

Зороастризм, 527, 536, 544, 553, 563, 564, 571, 711

## И

И цзин, 229, 230, 231, 235, 250, 251, 394, 415, 416, 423, 430, 1041, 1148, 1150

Идеализм, 48, 119, 684; платонический, 167, 177, 196, 197, 394; в Индии, 279, 308-311, 334, 349; в Китае, 391-394, 423, 425-427, 431; в Германии, 802, 803, 807-827, 838-863, 864; в Британии, 862-872, 946; в Италии, 887-889; в Скандинавии, 889; в Японии, 889, 890, восстание против, 891, 892, 896, 924,

- 925; см. также Адвайта, Секуляризация: идеализм как половина пути к дому; Йогачара
- Идеологи ("Ideologues"), 689, 981, 982
- Иезуиты, 682, 688, 721, 730, 737-739, 742, 743, 748-753, 756-758, 761, 762, 784, 830, 849
- Издания, 133, 482, 493, 688-692, 780, 781, 789, 813, 829, 837, 977, 997, 1000-1002; текстовый комментарий как форма, 1028, 1029
- Импортёры идей, 510, 515, 516, 536; в Китае, 386, 391, 589, 590; в Японию, 456, 592; на исламский восток, 535-537, 540; в Рим, 589, 590; в Испанию, 590; в христианский мир, 590, 591, 614
- Имя и форма, 374, 1064
- Индия, 257-273, 718; влияние на Китай, 375, 386, 391, 589, 590; взгляд на философскую последовательность, 1059-1069
- Индия, интеллектуальные центры, 318, 662; Наланда, 265, 290, 316-318; 335, 336, 342, 348, 390, 454, 508; Аранаси (Бенарес), 318, 337; Митхила, 316, 337-338, 357
- Индуизм, 270-273, 297-302, 336, 371-373; см. также Бхакти; Шиваизм, Вайшешика
- Интенциональность сознания, 307, 308, 314, 366, 898, 1007
- Интерактивные ритуалы (ИР), 66-79, 134
- Интериоризованный разговор как мышление, 100-108, 1110, 1111
- Инь-Ян, 216, 220, 226-233, 250, 416, 1018, 1041
- Искренность, 761, 762, 1075 сн. 18
- Искусственный интеллект, 46, 103-105
- Ислам — см. Исламский мир; Калам; Суфии; Шииты
- Исламский мир, 515-566, 594-599; взгляд на выводы о случайности, 1086; сравнение с христианским миром, 517-521, 535, 594-599, 604-607; см. также исламский мусульманский мир, интеллектуальные центры, 667-669; Багдад, 508, 524-527, 532-541, 550-553, 556-558, 562, 566, 711; Басра, 508, 525-527, 530, 539, 541, 545, 551, 552, 566; Нишапур, 541, 557-559, 563, 566
- Испания, 566-591, 596, 597, 747-756, 760, 771
- Испания, интеллектуальные центры, 668; Толедо, 567, 574-581, 587, 614, 751; Кордова, 573-581; Луцена, 573, 574, 577, 578, 580, 587 сн. 36
- Истина, 52, 53, 65, 72, 73, 90, 369, 451, 1110, 1133, 1134; см. также Эпистемология
- Исчисление, 705
- Италия, 887-889
- Иудаизм: диаспора, 190, 566; сравнение с индуистской децентрализацией, 302; в мусульманском мире, 540, 541, 552, 571, 572; в Испании, 570-588, 742; миграции в христианскую Европу, 591-625, 650-651; в европейской секуляризации, 682, 813; в Голландии, 765-767
- Йога, 283, 284, 298, 331, 355, 356, 371, 332 сн. 48; см. также Йогачара
- Йогачара, 313, 314, 316, 331, 333, 339, 341, 343, 345, 350, 354, 371, 393, 427, 591, 1061, 1062; в Китае, 334, 386
- ## К
- Каббала, 294, 626, 648, 649, 654, 752
- Кайтокудо, 486, 487
- Калам (рациональная теология), 524, 526, 527, 534, 544, 547, 554, 559, 562-564, 579, 586, 594-598, 612, 1047, 1054, 1086
- Кальвинизм, 741, 743, 747, 750, 751, 759, 760; антикальвинисты, 743, 757
- Каноны и классики, образование и закрытие, 516-518; конфуцианство, 213, 227, 229, 232, 233, 455, 456, 482-484, 1042; • даосизм, 233, 245, 383-384; Веды, 276-279; Упанишады, 297, 298, 320, 348; Чань, 403-404; экзистенциалисты, 934; см. также Моисты: канон
- Караиты, 548, 573, 575, 585; см. также Калам
- Картезианцы, 363, 762-765, 778
- Католицизм, 682; подобная организация в буддизме, 245, 246, 320; испанские либералы в, 684, 751; и научная революция, 720-722, 729, 742; авторитаризм в,

743, 744, 747; в Шотландии, 798; модернисты и антимодернисты в, 960-962; экзистенциалистская теология в, 1010; см. также Янсенисты, Иезуиты, Ораторианцы, Секуляризация  
 Кашмирский шиваизм, 338  
 Кембриджский (Массачусеттский) метафизический клуб, 691  
 Кембриджское аналитическое общество, 914  
 Кизикская школа, 157, 166  
 Кинизм, 116, 153, 161, 163, 164, 169, 171-173, 184, 220, 173 сн. 20  
 Киото, школа, 593  
 Киренаиков школа, 157, 164-166, 172  
 Китай, 110-139, 209-256, 374-433, 589-591, 657, 661, 662, 694, 714-716; сравнение с Грецией, 219-223; влияние в Японии, 434, 435, 440, 446-455, 463, 478, 484, 495, 498, 504  
 Китай, интеллектуальные центры в, 661  
 Коан, 405, 406, 432, 447, 450, 451, 459-463, 468  
 Консерватизм и интеллектуальная перемена, 339, 340, 408, 434, 435, 449, 452, 491-495, 509, 741, 1064, 1065, 1075  
 Конфликт как источник интеллектуальных перемен, 45, 51, 143-146, 239-241, 252, 743; см. также Оппозиция, разделение пространства внимания  
 Конфуцианство, 210-214, 222, 223, 227-235, 238-240, 250-256, 382-384; обожествление Конфуция, 228; см. также Неоконфуцианство  
 Королевское общество, 95, 688  
 Космология, 147-152, 220, 227-228, 233, 281, 285, 327-331, 653, 715, 718, 1022, 1037-1046  
 Кружки и группы, интеллектуальные, 48-50, 76, 86, 87, 215, 216, 255, 409, 410, 508, 684, 685, 744, 745, 757  
 Культурный капитал (КК), 79-82, 97-99, 132, 134

## Л

Легисты, 222, 226, 228, 234  
 «Летящий человек» Ибн Сины, 555

Ли (принцип), 417, 418, 423, 424, 476, 480, 486, 492, 1021

Лин-ши, школа, 403, 405; см. также Ринзай Дзэн

Литература: в Греции, 147, 158, 159, 164, 169; в Индии, 302, 311, 319, 337; в Китае, 409, 410, 421, 427; в Японии, 470, 475, 488; в исламском мире, 562, 563, 573; в Европе, 645, 688, 689, 732, 735, 736, 780, 781, 786, 787, 790, 794, 812, 813, 818, 824, 825, 830, 837, 858, 978, 1004

Лицей; см. Аристотелева школа

Логика поля, 502

Логика, 222, 631, 643, 644, 878, 907, 908, 916, 917, 924, 925, 1033, 1047, 1048; мегарики, 164, 322, 1050; аристотелики, 169, 170, 176, 187, 188, 321, 1053; стоики, 174, 175-177, 199, 200, 220, 908, 1052; эпикурейцы, 183; моисты, 218, 656, 1077; буддисты, 321-326; джайны, 353; исламская, 539, 540, 553, 555, 556, 559-562, 566, 1048; Абеляра, 613, 614; номиналистов, 637; Пор-Рояля, 761; математическая, 878, 883, 901, 902, 907-913, 922-924, 927, 928, 939-942; см. также Ньяя; Позитивизм, логический

Логос, 150, 153, 171, 480

## М

Мадхьямики, 311, 312-316, 331, 332, 334, 338, 341, 350, 354, 590; школа трех трактатов, 386

Маликиты, 533, 579, 596, 667

Манихеи, 192, 527, 200 сн. 36

Марбургская школа, 897, 908, 930, 932, \* 965, 966

Математика: греческая, 165, 166, 174, 181, 182, 186, 166 сн. 17, 167 сн. 18, 174 сн. 21, 174 сн. 22; китайская, 223, 408, 656, 1096, 1115, 1116; исламская, 536, 537, 554, 567; возникновение науки быстрых открытий, 693, 707; революция в Европе, 725-727, 736, 737; источник синтетических априорных суждений Канта, 719, 720, 1102, 1103; антиматематическая философия, 856, 857, 1105,

- 1106; высокий уровень абстракции, 900, 903-907, 914-920; основания, 913, 921-926, 939-942, 954, 955; как коммуникативные операции, 1115, 1116; как своеобразие европейской философии, 1094-1108; в Японии, 1097, 717 сн. 23; см. также Наука и математические сети
- Материализм: в Греции, 140, 153, 175, 178, 181; христианство, 192, 200; в Индии, 283, 319, 335 сн. 49; в Китае, 427; в Японии, 478; в Европе, 738, 773, 774, 786, 815, 858, 865, 929, 1074; как отречение от немецкого идеализма, 803, 894-896, 935; в России, 992
- Махавихара университет, 310, 319, 348, 508
- Мегариков, школа, 151, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 174, 1051, 173 сн. 20
- Медитация, 291-293, 306, 309, 310, 314, 315, 374, 379, 396, 402, 426, 446, 452, 453; неоконфуцианская, 417, 419, 426, 430, 3 029; техники и результаты, 293 сн. 25, 293 сн. 26
- Медицина: в Греции, 157, 158, 161, 174, 186-188, 714, 173 сн. 20; в исламском мире, 334, 537, 541, 554-563, 596, 710; в Европе, 727, 730, 731, 748, 775, 876
- Метафизика, 143, 220, 225, 240, 250-253, 256, 418, 422-433, 681, 747, 754, 1049, 1059-1094
- Миманса, 270, 320, 325-327, 336-346, 356, 358, 365, 371, 372
- Мимансаки — см. Миманса
- Мистицизм, 294-296, 597, 646-648, 1066; см. также Каббала; Медитация; Йога; Просветление, буддийское; Суфии; Чань
- Мишна, 517, 572, 584
- Моисты, 210, 213-218, 1077, 1147; Канон, 114, 223, 226, 428, 1142, 1148
- Монархиане, 198
- Монастыри: китайских буддистов, 239, 246, 375-388, 415; индийских буддистов, 263-269, 290, 291, 300; индуистские, 318, 348, 369; христианские, 375, 598, 599, 607, 619, 620, 655, 746; даосистские, 384, 406; японские, 439, 440, 446, 447, 454, 456, 460; отсутствие в исламе, 604, 605
- Монофизиты, 198, 536
- Моральная философия — см. Этики
- Музей в Александрии, 158 сн. 8, 158 сн. 9, 160 сн. 13, 170 сн. 19
- Мутазилиты, 526-532, 534, 540, 545-548, 552, 579, 590, 1079, 1087, 1088, 1092
- Н**
- Натурфилософия, 803, 821, 822, 826, 852, 856, 857, 894, 995
- Наука и математические сети: в исламском мире, 526, 536, 537, 542, 554, 560, 569, 578, 580, 710-714, 719; в Китае, 693, 714-717; в Греции, 693, 694, 707-710, 714, 718; в Европе, 707, 719-723; в христианстве, 713, 714; в Индии, 718; в Шотландии, 773, 797-801, 829
- Наука: в Китае, 414, 431; быстрых открытий, 511, 692-700, 727-731, 1045, 1074; в средневековом христианстве, 639-645; революция в, 681, 682, 723; антинаучные интеллектуалы, 790, 793-796; и космология, 1042; и оккультизм, 1043-1046; реальность и ее объекты, 1124-1131
- Национальное учение, 339, 478, 487, 493, 509, 1030
- Невидимый колледж, 688, 720
- Негативность, 313, 326, 334, 340-342, 361, 362, 630, 974, 1007-1009, 1060
- Неевклидова геометрия, 905
- Нейтральный монизм, 938
- Немецкоязычные интеллектуальные центры: Вена, 133, 643, 673, 690, 899, 930-945, 953; Гёттинген, 493, 787, 820, 824, 831, 841, 842, 854, 940, 955, 959, 960, 924 сн. 18; Йена-Веймар, 508, 690, 691, 787, 810-826, 831, 832, 842, 913; Берлин, 508, 690, 691, 787, 808-810, 814, 818-820, 823-825, 858, 955, 992; Берлинская академия, 688, 768, 811, 820, 826, 844-847, 903, 922, направления Берлинского университета, 802, 820, 833, 840-845; Лейпциг, 673, 767, 768, 839, 845, 897; Кенигсберг, 690, 809-

811, 817, 820, 832, 842, 845; см. также Марбургская школа  
 Неокантианство, 502, 803, 890, 894-902, 929-938, 954, 955, 959-966, 989-1013  
 Неоконфуцианство, 76, 113, 117, 127, 130, 135, 243, 374, 375, 406-433; в Японии, 435, 455, 456, 460, 467, 481-500  
 Нео-ньяя, 322, 338, 358, 359, 362, 368, 369, 372, 1029, 370 сн. 69  
 Неопифагорейцы, 178, 182, 183, 187, 196, 197, 583, 590, 1097  
 Неоплатонизм, 176, 185, 194, 198, 202, 568-571, 574-576, 580-586, 592, 774, 1032, 1035, 1072, 1073, 199 сн. 34, 200 сн. 37  
 Нидерланды, 648, 688, 737, 746, 759, 765-767, 776  
 Новых писем, школа, 234-236, 1029, 1030, 1044, 1140  
 Номинализм, 312, 333, 359, 370, 612, 613, 638-641, 651, 672, 675, 719, 1061, 1062, 1069-1073; см. также Имя и форма; Школа имен  
 Нумерология, 168, 178, 422, 552, 716, 719, 1034, 1035  
 Ньяя, 270, 321-327, 341, 356, 362, 371, 372; см. также Ньяя-вайшешика  
 Ньяя-вайшешика, 318, 326, 332, 337, 338, 347, 350, 355, 359-362, 367, 1063, 1083  
 Ньяняики — см. Ньяя  
 Образовательные институты — см. Академизация, эффекты в творчестве; Верительные грамоты и сертификаты; Экзамены; Школы; Университеты  
 Общество физических исследований, 690, 691, 869, 946  
 Овеществление, 507, 1022, 1119  
 Окационализм, 528-532, 535-547, 762, 795, 846, 1088, 1091, 1092  
 Оккама, бритва, 636, 637  
 Оккультизм и спиритуализм, 1043-1045; в Греции, 192-196; в Китае, 229-234; в Европе, 792, 868, 946, 968; см. также Нумерология

Онтология, 153, 163, 196, 331-334, 341, 342, 353, 364, 365, 555, 617, 722, 837-839, 924, 934, 1049  
 Оппозиция, разделение пространства внимания, 51, 209, 507, 1027, 1051  
 Ораторианцы, 682, 757  
 Организационные основы интеллектуалов — см. Академии; Дворы; Библиотеки; Медицина; Монастыри; Патронаж; Издания; Религии (специфические подходы); Школы; Университеты  
**П**  
 Папство, 524, 525, 599-602, 604, 607, 608, 627, 650, 673, 962  
 Парадокс Рассела, 911, 924, 925, 943, 1049  
 Пари Паскаля, 761  
 Париж, 133, 687, 688, 691, 757; критическая масса для интеллектуального рынка, 1002; как интеллектуальный литературный центр, 1003 сн. 13; см. также Христианство, интеллектуальные центры  
 Патронаж: в Греции, 153, 159, 181; в Китае, 248; в Индии, 258-263; в исламском мире, 585, 602; в Европе, 651, 719, 759, 772, 781, 783, 784, 79.1, 827-830, 977, 978  
 Перевод, 383, 567, ложная интерпретация Аристотеля и неоплатоников, 569-571  
 Переводческий центр, 386, 391, 392, 536, 580, 589, 590, 614; см. также Дом мудрости, Импортёры идей  
 Перипатетики, перипаты; см. Аристотелева школа  
 Пиетизм, 828, 829, 845-849, 854  
 Писания, 72, 74, 131, 132, 281  
 Писательский рынок — см. Издание  
 Пифагорейцы, 116, 145, 150, 152, 153, 155, 158, 166-169, 186, 190, 792, 166 сн. 17; философия чисел, 152, 196  
 Платонизм, 116, 167, 177, 651, 774-775, 778, 792, 871, 928, 183 сн. 28; средний платонизм, 195, 196, 1052, 1070, 199 сн. 34; см. также Неоплатонизм  
 Позитивизм, 888, 893, 895, 898, 902; логический, 362, 369, 929, 945, 971



- Политическая философия, 227, 228, 681, 683, 773, 790, 791, 857, 1040; см. также  
 Легисты  
 Пор-Рояль, 689, 760, 761  
 Постмодернизм, 56-59, 972, 980, 1022, 1080, 1094  
 Потенциальность, 331, 332, 1062, 1063, 1089  
 Прагматизм, 876, 881, 882, 931  
 Принцип достаточного основания, 549, 753  
 Просветление, буддийское, 293, 296, 315, 400, 40К 451, 457-459, 461-464, 315  
 сн. 36  
 Просвещение, европейское, 467, 484, 487, 783-791, 807, 834, 836, 842, 899, 1076  
 Пространство интеллектуального внимания, 89, 90, 136, 137, 156; фракции, 160, 226; переполнение, 165, 226, 1016, 1053; см. также Закон малых чисел  
 Протестантизм, 682; подобная организация в даосизме, индуизме и японском буддизме, 245, 246, 319, 435; и научная революция, 720, 721, 741, 742; ранний авторитаризм, 741-743, 747; либеральный, 966, 968, 995; см. также Кальвинизм, Евангелисты, Пиетизм  
 Психология, экспериментальная, 868, 870, 876, 885, 886, 894-898  
 Пудгалавадины, 305, 351
- Р**  
 Раввинисты, 548, 573-576  
 Разум, 46, 52, 878; см. также Идеализм  
 Разума и тела, проблема соотношения, 764, 770, 847; см. также Оказионализм  
 Реализм, 312, 336-338, 1061, 1069-1074; универсальный, 613, 671; социологический, 1110-1115; см. также Абхидхарма; Материализм; Платонизм; Вайшешика  
 Религии — см. Буддизм; Ведические культы; Гностицизм; Греческие религиозные культы; Даосизм; Джайнизм; Зороастризм; Индуизм; Ислам; Иудаизм; Конфуцианство; Мистицизм; Религия разума; Сабинянское поклонение звездам; Секуляризация; Христианство; Шииты  
 Религия разума: в Испании, 582, 583, 722; в средневековых христианских университетах, 623, 624; в европейской секуляризации, 746; Спинозы, 765-767; иудаизм как, 813; см. также Деизм  
 Рефлексия, 4'33, 507-512, 1021-1026, 1048, 1133-1138; в высшей математике, 1098-1108  
 Ринзай Дзэн, 435, 436, 450-457, 460, 467, 468  
 Риторика, 169, 186-189; см. также Школы риторики  
 Романтический кружок, 48, 689, 802, 818, 826  
 Россия, 997-999
- С**  
 Сабинянское поклонение звездам, 536, 541, 543, 551, 552; см. также Вавилонское поклонение звездам  
 Саддукеи, 571  
 Санкхья, 320, 327-333, 337, 338, 340, 356, 358, 365, 371, 372, 1063, 1089, 320  
 сн. 39  
 Сарвастивадины, 306-308, 311, 314, 331, 338, 345, 346, 353, 1061  
 Саткарьявада, 331, 332, 347, 1063, 1089  
 Саутрантики, 307, 311, 314, 333, 386, 590, 1061  
 Свободная воля, 364, 527-530, 545, 546, 764, 852, 875, 1008, 1009, 1084-1086  
 Секуляризация, 363, 682-684; идеализм как половина пути к дому, 427, 802, 838, 844, 861-866, 876, 883, 884, 887-891, 1008, 1068, 1069; в Японии при Токугава, 485, 494, 495, 506; через (сквозь) безвыходное положение, оппортунизм и компромисс, 495, 744, 745, 758-762, 779-783; истощение в религиозных войнах, 771-774, 776; университетов, 802, 830, 831, 836, 837 (отмена христианства в революционной Франции), 858; борьба за секуляризацию образования в Италии, Франции и Германии, 887-888, 962; циклы секуляризации и религиозное возрождение, 967-

- 968; см. также Антиклерикализм, Деизм  
 Семиотики, 880-882  
 Семь мудрецов (греческих), 129, 223  
 Семь мудрецов в бамбуковой роще, 134, 244, 248, 250, 254, 294, 403  
 Сент-Луисские гегельянцы, 691, 874  
 Сети, теория, 47, 50, 51, 122-127, 131-137, 507  
 Сеть Индры, 394, 1093  
 Синкретизм, 447, 451, 452, 461; отличие от синтеза, 204, 1035, 1036; см. также Закон малых чисел  
 Синтоизм, 435, 440-442, 467, 468, 476-478, 484, 487-492, 500  
 Скандинавия, 795, 889, 990-994  
 Скептицизм, 65, 220, 288, 313, 508, 614, 739, 777, 801, 849, 867, 1054, 1057, 1059, 1060; греческий, 116, 151, 163, 164, 169, 172, 174, 175, 179, 180, 187, 853; пан-, 313, 314, 1052, 1054, 1055, 1056, 1066, 1081; фидеист, 739, 744, 762, 801, 851, 1053; как катализатор эпистемологии, 1050-1063  
 Скотисты, 640, 651, 658, 675, 754, 755, 1055  
 Смысл и референция, 101, 911  
 Сознание — только, 391-396, 427  
 Сото Дзэн, 435, 436, 451-453, 460, 461  
 Софисты, 149-153, 218, 219, 222, 1021, 1039, 1050, 1069, 1096  
 Стагнация, интеллектуальная, 655-659; в Китае, 239-242, 430-433, 656, 657, 661, 662; в средневековом христианстве, 655-659; в Греции, 656, 657; в исламском мире, -665-669; в конце XX века, 678, 679; см. также Схоластика, текстовая  
 Стоиков, школа, 153, 164, 170-178, 184, 186, 204, 219, 591, 1052, 1149, 159 сн. 11, 177 сн. 24  
 Стратификация интеллектуалов, 95-99, 109-122  
 Структурное давление, 135-138  
 Суфии, 294, 538-540, 560, 561, 591, 594-597, 604, 648, 1054  
 Сущность, 758, 762-766, 771, 777, 831, 845, 849, 864, 883, 884, 966, 992, 1008, 1009; и относительность, 346, 359, 360, 768, 769, 1087-1094  
 Схоластика, текстовая, 1028-1032
- Т**  
 Тантрический буддизм<sup>4</sup> (Сингон, Ваджраяна), 355, 356, 403, 437, 442, 444, 1083  
 Татхата («таковость»), 308, 314, 633, 1061, 1069, 1073; см. также Наессеитас  
 Творчество, 109-113, 137, 203-205, 348, 433, 507-509, 893, 951, 1026; как эмоциональная энергия, 82-88, 107  
 Тель-Кель, кружок, 140  
 Тендат, школа, 437, 441-444  
 Теология, 491, 605, 594-597, 606, 620, 623, 624, 638, 639, 722, 724, 1022, 1089 сн. 23; как метафизический вопрос, 364; неоконсервативная или неоортодоксальная, 491, 966-968; либеральная, 966-968, 995; романтики, 819, 820; отличие от философии, 308 сн. 33; см. также Калам, Католицизм, Улама  
 Теория блага, 153, 681, 782, 797, 800; см. также Этики  
 Теория типов, 668, 924, 929, 941, 976, 1021, 1049  
 Тибет, 267, 355, 356, 465  
 Томисты, 640, 651, 658, 659, 742, 754, 755, 769, 1055  
 Трактарианцы, Оксфорд, 689, 691, 863  
 Трансценденталисты, 691, 837, 874  
 Тяньтай, 376, 380, 386, 388-392, 402, 403, 1033
- У**  
 Улама, 524, 533-535, 543, 561  
 Университеты: в Китае, 229, 234, 413, 419, 662; в Индии, 265, 308, 318, 319; в Японии, 455, 468, 498-501, 509, 889, 890; в средневековом христианстве, 599, 603, 604, 614, 62 Г-624, 639, 647-653, 671-676; в Испании, 746, 748-751, 754, 755; в Шотландии, 800, 801, 829; немецкая университетская революция, 802-861, 1017; в Британии, 861-865, 899, 900; в Америке, 874-876; в Скандинавии, 889; во Франции, 980, 981, 985

Упанишады, 75, 278-283, 297, 298, 327, 348  
Утилитаризм, 484, 683, 887, 837, 858, 862-865, 900, 920, 921, 929, 946, 947, 979, 998

## Ф

Фалсафа (греческая философия), 525, 537, 541, 561, 595, 598, 1058, 1072  
Феноменология, 893, 954-973, 1007-1010, 1076  
Ферма, последняя теорема, 81  
Философия (философы), 525, 541, 542, 545, 553, 579, 1072, 1088  
Философские радикалы (Лондон), 689  
Формы, 152, 165, 169, 174, 175, 178  
Францисканцы, 608, 618, 619-622, 627, 671  
Франция, 757-764, 772, 783-791, 977-989, 999-1015; см. также Париж

## Х

Хадис, 516, 528, 533, 534, 548-550, 573, 594-597, 612  
Ханбалиты, 534, 542, 562, 565  
Христианство, 1070, 1071; раннее, 184, 185, 188-201, 571; в исламском мире, 528, 534, 535, 541, 543, 544, 552; в средневековой Испании, 571, 576, 586, 587; см. также Католицизм, Протестантизм, Секуляризация, Христианство средневековое  
Христианство, интеллектуальные центры в 669-676; Париже, 508, 587, 609, 614; Оксфорде, 508, 639, 642-645, 671, 672, 675; Шартр, 567, 587, 614  
Христианство, средневековое, 599-658, 713, 714; сравнение с исламом, 517, 534, 594-599, 604-607; Каролинги, 589; номинализм и реализм, в дебатах, 1069, 1070  
Хуаянь, 121, 376, 386, 390-395, 402, 429, 447, 453, 591, 1033, 1034, 1093

## Ц

Цаодун, секта, 397, 403; см. также Сото Дзэн

Ци (материя/энергия), 417, 418, 423, 475, 476, 481, 1021  
Цистерцианцы, 600, 601, 614, 619, 638

## Ч

Чань (Дзэн): в Китае, 375, 380, 386, 395-407, 415, 422, 432, 433, 435, 1034; в Японии, 446—453, 457^63, 508, 590; формы японской эстетики, 453-456; см. также Лин-ши школа, Ринзай Дзэн  
Чань-ань, 120, 228, 386, 391; Чжу Си академия, 127, 134, 215-218, 1050, 1149; Пинъюань, 217-218, 228; Лоян, 229, 237, 386, 399, 662  
Чжу (ученые), 213, 215, 227, 229; см. также Конфуцианство  
Чжу Си школа, 476^178; см. также Чэн Чжу школа  
Чэн-Чжу школа, 423, 424, 427, 482

## Ш

Шиваизм, 271, 272, 274, 338, 350, 358-360, 364, 358 сн. 62  
Шииты, 521, 544, 545, 550-552, 564, 579  
Школа имен, 224, 1035, 1048, 1052, 1069  
Школы, 123; в Китае, 123, 218, 412; в Греции, 153-163, 161, 170, 171, 177, 178, 184-186; риторики, 146, 161, 184, 186; в Индии, 277-279; индуистские матхи, 318, 348, 365, 366, 369, 370, 676; в Японии, 453, 455, 460, 467-469, 473, 474, 478-481, 486, 491; исламские медресе, 557, 561, 566, 596, 597, 605-607, 665, 666, 677, 893; иезуитские, 748, 749; в Германии, 830-832; в Америке, 872, 873, 887; в Италии, 887-889; во Франции, 980, 981, 985-986; см. также Университеты  
Шраманы, 280, 285, 290, 291, 295, 1050

## Э

Эволюционисты, 920, 930  
Экзамены, 319, 508, 509, 664, 833, 863, 987; для китайской бюрократии, 240, 385, 409—412, 419-421, 424-426, 432, 433, 662, 677; для буддийских монахов, 399, 677; см. также Верительные грамоты и сертификаты

- Экзистенциализм, 690, 806, 893, 901, 958, 961-971, 979, 989-1015
- Экзистенция; см. Бытие
- Экономика, 797, 801, 838, 857, 899, 920, 921; японская, 483, 485-487
- Элеаты, 160, 169, 175, 532; элеатская метафизика, 163, 164, 175
- Электронная почта, 134
- Элид, 156, 157, 167; федонская школа в Элиде, 165
- Эмоциональная энергия (ЭЭ), 82-87, 90, 91, 134, 135, 507; звезды, 556, 811
- Энциклопедисты, 689, 787, 789, 828, 982
- Энциклопедия, 787, 789, 828
- Эпикурейская школа, 153, 158, 166, 170-172, 174, 178, 180-184, 186, 220, 1052, 159 сн. 10, 159 сн. 11, 12, 181 сн. 26, 183 сн. 27
- Эпистемология, 52, 223, 224, 240, 314, 325, 333, 342-346, 354, 360, 613, 636, 681, 723, 746, 779, 796, 847-849, 896, 934, 1046-1051, 1102, 1103
- Эретрейская школа, 157, 173 сн. 20
- Эристики, 163
- Эстетика: в Китае, 247, 248, 254, 255; в Японии, 435-438, 453, 458, 467, 472; в Европе, 681, 782, 821, 859, 948, 978, 979, 1001
- Этики, 165, 224, 473, 487, 752, 759, 781, 866, 946, 1057, 1069
- Язык, 54, 55, 637, 926-929, 939, 943, 1110, 1111, 1123, 71 сн. 2; теория Бхартрихари, 323, 324, 1063, 1064; обычный, 932, 946-950, 972
- Янсенисты, 682, 688, 721, 760
- Япония, 434-515, 589-593, 889-890, 717 сн. 23
- Япония, интеллектуальные центры, 663-665; гора Хиэй, 442<sup>145</sup>; Киото (Хонэн), 444, 446, 454, 467, 469, 474, 477, 478, 480, 487; Эдо (Токио), 444, 466-468, 474, 477-479, 487, 488; Осака, 444, 467, 477, 487

## КОЛЛИНЗ

*и*

### Список ЛИТЕРАТУРЫ

- Afnan, Soheil.* 1958. Avicenna: His Life and Works. London: Allen and Unwin.
- Akamatsu, Toshihide, and Philip Yampolsky.* 1977. "Muromachi Zen and the Gozan system". In Hall and Toyoda, 1977.
- Aland, Kurt, and Barbara Aland.* 1987. The Text of the New Testament. Leiden: Brill.
- Alexander, Samuel.* 1927. Space, Time and Diety. London: Macmillan.
- Ameriks, Karl.* 1992. "The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology". In Guyer, 1992.
- Anderson, Peny.* 1974. Lineages of the Absolutist State. London: Verso.
- Anselm.* 1962. Basic Writings. La Salle, Ill.: Open Court.
- Ariel, Yoav.* 1989. K'ung -Ts'ung-Tzu: The K'ung Family Masters' Anthology. Princeton: Princeton University Press.
- Aries, Phillipe.* 1962. Centuries of Childhood. New York: Random House.
- Ariew, Roger.* 1990. "Descartes in Social Context". Unpublished Paper.
- Amvater, Donald, and Catherine Rachel John.* 1983. The Penguin Dictionary of Saints. New York: Viking Penguin.
- Audi, Robert (ed.).* 1995. The Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayer, A. J.* 1982. Philosophy in the Twentieth Century. New York: Random House.
- Bacon, Francis.* 1965. A Selection from His Works. New York: Macmillan.
- Balazs, Etienne.* 1964. Chinese Civilization and Bureaucracy. New Haven: Yale University Press.
- Ball, IV. W. Rouse.* [1908] 1960. A Short Account of the History of Mathematics. New York: Dover.
- Barbagli, Marzio.* 1982. Educating for Unemployment: Politics, Labor Markets, and the School System — Italy, 1859-1973. New York: Columbia University Press.
- Barnes, Barry.* 1977. Interests and the Growth of Knowledge. London: Routledge and Regan Paul.
- Barracough, Geoffrey.* 1979. The Times Atlas of World History. Maplewood, N. J.: Hammond.
- Barrett, T. H.* 1992. Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian? Oxford: Oxford University Press.
- Barua, Beni Madhab.* 1974. Studies in Buddhism. Calcutta: Saraswat Library.
- Basham, A. L.* 1951. History and Doctrines of the Ajivikas. London: Luzac. -
- Basham, A. L.* 1989. The Origins and Development of Classical Hinduism. New York: Oxford University Press.
- Beiser, Frederick C.* 1987. The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Beiser, Frederick C.** 1992. "Kant's Intellectual Development: 1746-1781". In Guyer, 1992.
- Beiser, Frederick C.** (ed.). 1993. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Quentin.** 1972. *Virginia Woolf: A Biography*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bellah, Robert N.** 1957. *Tokugawa Religion*. New York: Free Press.
- Bellah, Robert N.** 1978. "Baigan and Sorai: Continuities and Discontinuities in Eighteenth-Century Japanese Thought". In Najita and Scheiner, 1978.
- Ben-David, Joseph.** 1960. "Roles and Innovations in Medicine". *American Journal of Sociology* 65: 557-568.
- Ben-David, Joseph.** 1971. *The Scientist's Role in Society*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Ben-David, Joseph, and Randall Collins.** 1966. "Social Factors in Origins of a New Science: The Case of Psychology". *American Sociological Review* 31: 451-465.
- Ben-David, Joseph, and Awraham Zloczower.** 1962. "Universities and Academic Systems in Modern Societies". *European Journal of Sociology* 3: 45-85.
- Bennett, Ralph F.** 1971. *The Early Dominicans*. New York: Russell and Russell.
- Bentley, John Edward.** 1939. *Outline in Philosophy*. New York: Longmans, Green.
- Bergmann, Gustav.** 1967. *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Berkeley, George.** [1709] 1925. *Essay Towards a New Theory of Vision*. New York: Dutton.
- Berman, Harold.** 1983. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bernard, Luther L., and Jessie Bernard.** 1943. *Origins of American Sociology*. New York: Crowell.
- Bernstein, Basil.** 1971-1975. *Class, Codes, and Control*. London: Routledge.
- Bettoni, Efre.** 1961. *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*. Washington, D. C.: Catholic University Press.
- Biemel, Walter.** 1964. *Sartre*. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt.
- Blacker, Carmen.** 1964. *The Japanese Enlightenment: A Study in the Writings of Fukazawa Yukichi*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Marc.** 1961. *Feudal Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloor, David.** 1976. *Knowledge and Social Imagery*. New York: Columbia University Press.
- Bloor, David.** 1983. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- The Blue Cliff Record.** 1977 [orig. 1128 C. E.]. Translated by Thomas and J. C. Cleary. Boulder: Shambala.
- Blumenberg, Hans.** 1983. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Blumenberg, Hans.** 1987. *The Genesis of the Copernican World*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Boase, T. S. R.** 1933. *Boniface VIII*. London: Constable.
- Boddle, Dirk.** 1991. *Chinese Thought, Society, and Science*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Borgman, Christine L.** (ed). 1990. *Scholarly Communication and Bibliometrics*. London: Sage.
- Boring, Edward G.** 1950. *A History of the Experimental Psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Borkenau, Franz.** 1981. *End and Beginning. On the Generations of Cultures and the Origins of the West*. New York: Columbia University Press.
- Boschetti, Anna.** 1985. *Sartre et "Le\$ temps modernes"*. Paris: Editions de Minuit.

- Bourdieu, Pierre.** [1975] 1991. The Political Ontology of Martin Heidegger. Oxford: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre.** [1979] 1984. Distinction. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre.** [1984] 1988. Homo Academicus. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron.** [1970] 1977. Reproduction: In Education, Society and Culture. London: Sage.
- Boyer, Karl B.** 1985. A History of the Mathematics. Princeton: Princeton University Press.
- Bradley, F. H.** [1883] 1922. The Principles of Logic. Oxford: Oxford University Press.
- Bradley, F. H.** 1893. Appearance and Reality. Oxford: Clarendon Press.
- Braudel, Fernand.** [1967] 1973. Capitalism and the Material Life, 1400-1800. New York: Harper and Row.
- Braudel, Fernand.** [1979] 1984. The Perspective of the World. Vol. 3 of Civilization and Capitalism, Fifteenth-Eighteenth Century. New York: Harper.
- Brent, Joseph.** 1993. Charles Sanders Peirce: A Life. Bloomington: Indiana University Press.
- Brentano, Franz.** [1862] 1975. On the Several Senses of Being in Aristotle. Berkeley: University of California Press.
- Bretall, Robert (ed.).** 1946. A Kierkegaard Anthology. New York: Random House.
- Broad, C. D.** 1975. Leibniz: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brooke, Rosalind B.** 1959. Early Franciscan Government. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Peter.** 1967. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley: University of California Press.
- Brown, Peter.** 1982. Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley: University of California Press.
- Brown, Stuart.** 1984. Leibniz. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bruford, W. H.** 1962. Culture and Society in Classical Weimar, 1775-1806. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruford, W. H.** 1965. Germany in the Eighteenth Century: The Social Background of the Literary Revival. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunschwig, Henri.** 1947. Le crise de l'etat prussien a la fin de XVIIIe siecle. Paris: Presses de Universitaires de France.
- Btyant, Joseph M.** 1986. "Intellectuals and Religion in Ancient Greece". British Journal of Sociology 37: 269-296.
- Bryant, Joseph M.** 1990. "Enlightenment Psychology and Political Reaction in Plato's Social Philosophy: An Ideological Contradiction?" History of Political Thought 11: 1-19.
- Bryant, Joseph M.** 1996. Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics. Albany: SUNY Press.
- Buchler, Justus (ed.).** 1955. Philosophical Writings of Peirce. New York: Dover.
- Burkett, Walter.** 1972. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Burkett, Walter.** 1985. Greek Religion. Oxford: Oxford University Press.
- Burrage, Michael.** 1993. "From Practice to School-Based Professional Education: Patterns of Conflict and Accommodation in England, France, and the United States". In Rothblatt and Wittrock, 1993.
- Burschell, Friedrich.** 1958. Schiller. Hamburg: Rowohlt.
- Butler, Edward C.** 1962. Benedictine Monachism. New York: Barnes and Noble.
- Cajori, Florian.** 1928. A History of Mathematical Notations. La Salle, Ill.: Open Court.

- Cameron, Euan.** 1991. The European Reformation. Oxford: Clarendon Press.
- Camic, Charles.** 1983. Experience and Enlightenment: Socialization for Cultural Change in Eighteenth-Century Scotland. Chicago: University of Chicago Press.
- Camus, Albert.** [1942] 1955. The Myth of Sisyphus. New York: Knopf.
- Camus, Albert.** [1951] 1956. The Rebel. New York: Knopf.
- Canfora, Luciano.** 1990. The Vanished Library: A Wonder of the Ancient World. Berkeley: University of California Press.
- Cannon, Susan.** 1978. Science in Culture: The Early Victorian Period. New York: Dawson Scientific History Publications.
- Caputo, John D.** 1993. "Heidegger and Theology". In Guignon, 1993.
- Cardan, Jerome.** [1575] 1962. The Book of My Life. New York: Dover.
- Caron, Jean-Claude.** 1991. Generations romantiques, 1814-1851: les etudiants de Paris et le quartier latin. Paris: Colin.
- Chadwick, Henry.** 1967. The Early Church. Baltimore: Penguin Books.
- Chadwick, Chven.** 1966. The Victorian Church. New York: Oxford University Press.
- Chaffee, John W.** 1985. The Thorny Gates of Learning in Sung China. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chakravarti, Uma.** 1987. The Social Dimensions of Early Buddhism. Delhi: Oxford University Press.
- Chambers Biographical Dictionary. 1984. Edinburgh: Chambers.
- Chambliss, Daniel F.** 1989. "The Mundanity of Excellence". Sociological Theory 7: 70-86.
- Chan, Wing-Tsit.** 1963. A Sourcebook in Chinese Philosophy. Princeton: Princeton University Press.
- Chan, Wing-Tsit.** 1970. "The Ch'eng-Chu School of Early Ming". In Self and Society in Ming Thought, ed. William Theodore de Bary. New York: Columbia University Press. .
- Chandler, Tertius, and Gerald Fox.** 1974. 3,000 Years of Urban Growth. New York: Academic Press.
- Chang, Carsun.** 1957-1962. The Development of Neo-Confucian Thought. New York: Bookman Associates.
- Chappell, David W.** 1987. Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Chattopadhyaya, Debiprasad.** 1972. Indian Philosophy. Delhi: People's Publishing House.
- Chattopadhyaya, Debiprasad.** 1979. Studies in the History of Indian Philosophy. 3 volumes. Calcutta: K.P. Bagchi.
- Chauvin, Andre.** 1991. Les Jesuits a la Fleche. La Fleche: Prytanee National Militaire.
- CHC = The Cambridge History of China. 1986. Vol. 1. The Ch'in and Han Empires, 221 B. C. — A. D. 220. 1979. Vol. 3. Sui and T'ang China, 581-906. 1988. Vol. 7. The Ming Dynasty. 1368-1644. Part 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chen, Cheng-Yih (ed.).** 1987. Science and Technology in Chinese Civilization. Singapore: World Scientific Publishing Company.
- Ch'en, Kenneth.** 1964. Buddhism in China. Princeton: Princeton University Press.
- Ch'en, Edward.** 1982. "The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism". Journal of Chinese Philosophy 9: 307-328.
- Ch'en, Edward.** 1986. Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming. New York: Columbia University Press.
- Ching, Julia (ed.).** 1987. The Records of Ming Scholars by Huang Tsung-shi. Honolulu: University of Hawaii Press.



- CHJ = The Cambridge History of Japan. 1990. Vol. 3. Kozo Yamamura (ed.), Medieval Japan. 1991. Vol. 4. John W. Hall (ed.), Early Modern Japan. 1989. Vol. 5. Marius B. Jansen (ed.), The Nineteenth Century. 1988. Vol. 6. Peter Duus (ed.), The Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHLG = Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. 1967. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHLMP = The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. 1982. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cleary, Thomas.** 1983. *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cleary, Thomas (trans.).** 1986. *The Inner Teachings of Taoism by Chang Po-tuan*. Boston: Shambala.
- Clooney, Francis X.** 1990. *Thinking Ritually: Rediscovering the Purva Mimamsa of Jaimini*. Vienna: Publications of the de Nobili Research Library.
- CMH = The Cambridge Modern History. 1902-1911. 13 volumes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cobban, Alan B.** 1975. *The Medieval Universities: Their Development and Organisation*. London: Methuen.
- Cobban, Alan B.** 1988. *The Medieval English Universities*. Berkeley: University of California Press.
- Coffa, J. Alberto.** 1991. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen-Solal, Annie.** 1987. *Sartre: A Life*. New York: Pantheon.
- Cole, Stephen.** 1983. "The Hierarchy of the Science". *American Journal of Sociology* 89: 111-139.
- Cole, Stephen, Jonathan R. Cole, and Lorraine Dietrich.** 1978. "Measuring the Cognitive state of a Scientific Discipline". In *Toward the Metric of Science*, ed. Yehuda Elkana et al. New York: Wiley.
- Collcutt, Martin.** 1981. *Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Collcutt, Martin.** 1986. "Buddhism: The Threat of Eradication". In *Japan in Transition: From Tokugawa to Meiji*, ed. Marius Jansen and Gilbert Rozman. Princeton: Princeton University Press.
- Collcutt, Martin.** 1990. "Zen and the Gozan". In Yamamura, 1990.
- Collins, Churton.** 1908. *Voltaire, Montesquieu, and Rousseau in England*. London: E. Nash.
- Collins, Harry M.** 1974. "The TEA Set: Tacit Knowledge and Scientific Networks". *Science Studies* 4: 165-186.
- Collins, Harry M.** 1985. *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. London: Sage.
- Collins, Randall.** 1971. "Functional and Conflict Theories of Educational Stratification". *American Sociological Review* 36:1002-19.
- Collins, Randall.** 1975. *Conflict Sociology: Towards an Explanatory Science*. New York: Academic Press.
- Collins, Randall.** 1979. *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*. New York: Academic Press.
- Collins, Randall.** 1981. *Sociology since Midcentury*. New York: Academic Press.
- Collins, Randall.** 1984. "Statistics versus Words". In *Sociological Theory 1984*. San Francisco: Jossey-Bass.

- Collins, Randall.** 1986. Weberian Sociological Theory. New York: Cambridge University Press.
- Collins, Randall.** 1990. "Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions". In Kemper, 1990.
- Collins, Randall.** 1992. "Can Sociology Create an Artificial Intelligence?" In Randall Collins, Sociological Insight: An Introduction to Non-obvious Sociology. New York: Oxford University Press.
- Collins, Randall.** 1994. "Why the Social Science Won't Become High-Consensus, Rapid-Discovery Science". Sociological Forum 9: 155-177.
- Collins, Randall.** 1997. "An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-transforming Growth in Japan". American Sociological Review 62.
- Collins, Randall, and Sal Restivo.** 1983. "Robber-Barons and Politicians in Mathematics: A Conflict Model of Science". Canadian Journal of Sociology 8: 199-227.
- Conze, Edward.** 1959. Buddhism: Its Essence and Development. New York: Harper.
- Conze, Edward.** 1962. Buddhist Thought in India. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Conze, Edward (ed.).** 1973. The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines. Bolinas, Calif.: Four Seasons Foundation.
- Coomaraswamy, Ananda K.** [1927] 1965. History of Indian and Indonesian Art. New York: Dover.
- Copleston, Frederick.** 1950-1977. A History of Philosophy. 9 volumes. New York: Doubleday.
- Copleston, Frederick.** 1979. On the History of Philosophy. New York: Harper and Row.
- Corbin, Hemy.** 1969. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton: Princeton University Press.
- Coser, Lewis.** 1956. The Functions of Social Conflict. New York: Free Press.
- Courcelle, Pierre.** 1969. Late Latin Writers and Their Greek Sources. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cozzens, Susan E.** 1989. "What Do Citations Count? The Rhetoric-First Model". Scientometrics 15:437-447.
- Crane, Diana.** 1972. Invisible Colleges: Diffusion of Knowledge in Scientific Communities. Chicago: University of Chicago Press.
- Craven, Roy C.** 1975. A Concise History of Indian Art. New York: Oxford University Press.
- Croll Morris.** 1966. Style, Rhetoric, and Rhythm: Collected Essays. Princeton: Princeton University Press.
- Cruz Hernandez, Miguel.** 1957. Filosofia hispano-musulmana. Madrid: Asociacion Espanola para el Progreso de las Ciencias.
- Cumont, Franz.** [1912] 1960. Astrology and Religion among the Greeks and Romans. New York: Dover.
- Daiches, David, Peter Jones, and Jean Jones.** 1986. A Hotbed of Genius: The Scottish Enlightenment, 1730-1790. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dardess, John W.** 1983. Confucianism and Autocracy: Professional Ethics in the Founding of the Ming Dynasty. Berkeley: University of California Press.
- Dasgupta, Surendranath.** 1922-1955. History of Indian Philosophy. 5 volumes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dauben, J. IV.** 1979. Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Davidson, Herbert H.** 1987. Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. New York: Oxford University Press.

- Davies, C. Collin.** 1949. *An Historical Atlas of the Indian Peninsula*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Dear, Peter.** 1988. *Mersenne and the Learning of the Schools*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Dear, Peter.** 1995. *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- de Bary, William T.** 1979. "Sagehood as a Secular and Spiritual Ideal in Tokugawa Neo-Confucianism". In de Bary and Bloom, 1979.
- de Bary, William T.** 1988a. *East Asian Civilizations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- de Bary, William T.** 1988b. *The Message of the Mind in Neo-Confucian Thought, 1200-1850*. New York: Columbia University Press.
- de Bary, William T., and Irene Bloom (eds.).** 1979. *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*. New York: Columbia University Press.
- de Boer, T. J.** 1903. *The History of Philosophy in Islam*. London: Luzac and Company.
- Degler, Carl.** 1991. In *Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*. New York: Oxford University Press.
- Demieville, Paul.** 1986. "Philosophy and Religion from Han to Sui". In CHC, 1: 808-872.
- Derrida, Jacques.** [1962] 1978. *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Descartes, Rene.** [1637] 1954. *Geometry*. New York: Dover.
- Descartes, Rene.** [1644] 1983. *Principles of Philosophy*. Dordrecht: Reidel.
- Descartes, Rene.** 1985. *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deussen, Paul.** 1912. *The System of Vedanta*. Chicago: Open Court.
- Deutsch, Eliot.** 1969. *Advaita Vedanta*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- De Vogef, C. J.** 1971. "Boethiana, I". *Vivarium* 9: 49-66.
- de Wit If, Maurice.** 1934-1947. *Histoire de la philosophie medievale*. 3 volumes. Paris: Vrin.
- Dickey, Laurence.** 1993. "Hegel on Religion and Philosophy". In Beiser, 1993.
- Di Giovanni, George.** 1992. "The First Twenty Years Of Critique: The Spinoza Collection". In Guyer, 1992.
- Dillon, John.** 1977. *The Middle Platonists*. London: Duckworth.
- Dilworth, David A.** 1977. "Jitsugaku as an Ontological Conception: Continuities and Discontinuities in Early and Mid-Tokugawa Thought". In de Bary and Bloom, 1979.
- Dilworth, David A.** 1989. *Philosophy in World Perspective*. New Haven: Yale University Press. DL = Diogenes Laertius. 1925 [orig. ca. 200 C. E.]. *Lives of Eminent Philosophers*. 2 volumes. Loeb Classical Library. London: Heinemann.
- Dodds, E. R.** 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Doniger, Wendy.** 1991. "Introduction". In *The Laws of Manu*. Baltimore: Penguin.
- Dore, Ronald P.** 1965. *Education in Tokugawa Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Dostal Robert J.** 1993. "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger". In Guignon, 1993.
- Douglas, Mary.** 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Douglas, Mary.** 1973. *Natural Symbols*. Baltimore: Penguin Books.
- Douie, Decima.** 1932. *The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli*. Manchester: The University Press.
- DSB = *Dictionary of Scientific Biography*. 16 volumes. 1981. New York: Scribner's.

- Dummett, Michael** 1978. Truth and Other Enigmas. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dummett, Michael** 1981. The Interpretation of Frege's Philosophy. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dumont, Louis** 1980. Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumoulin, Heinrich** 1988. Zen Buddhism: A History. Vol. 1. India and China. New York: Macmillan.
- Dumoulin, Heinrich** 1990. Zen Buddhism: A History. Vol. 2. Japan. New York: Macmillan.
- Durkheim, Emile** [1912] 1961. The Elementary Forms of Religious Life. New York: Collier.
- Dutt, Sukumar** 1961. Buddhist Monks and Monasteries of India. London: Allen and Unwin.
- Eagleton, Terry** 1990. The Ideology of the Aesthetic. Oxford: Blackwell.
- Eberhard, Wolfram** 1977. A History of China. Berkeley: University of California Press.
- EIP = Encyclopedia of Indian Philosophies. 1977. Vol. 2. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyanya-Vaisesika up to Gangesa. 1981. Vol. 3. Advaita Vedanta up to Samkara and His Pupils. 1987. Vol. 4. Samkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. 1990. Vol. 5. The Philosophy of the Grammarians. Princeton: Princeton University Press.
- Eisele, Carolyn** 1979. Studies in the Scientific and Mathematical Philosophy of Charles S. Peirce. The Hague: Mouton.
- Eliade, Mircea** 1969. Yoga: Immortality and Freedom. Princeton: Princeton University Press.
- Eliot, Charles** 1988. Hinduism and Buddhism. 3 volumes. Delhi: Indian Books Centre.
- Elison, George, and B. L. Smith (eds.)** 1981. Warlords, Artists, and Commoners: Japan in the Sixteenth Century. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Elliott, J. H.** 1970. Imperial Spain, 1469-1716. Baltimore: Penguin Books.
- Elvin, Mark** 1973. The Pattern of the Chinese Past. London: Methuen.
- Engel, Arthur J.** 1982. From Clergyman to Don: The Rise of the Academic Profession in Nineteenth-Century Oxford. Oxford: Oxford University Press.
- Enros, Philip C.** 1981. "Cambridge University and the Adoption of Analyses in Early Nineteenth-Century England". In Social History of Nineteenth-Century Mathematics, ed. Herbert Mehrtens, Henk Bos, and Ivo Schneider. Boston: Birkhauser.
- EP = The Encyclopedia of Philosophy. 8 volumes. 1967. New York: Macmillan.
- Evans, G. R.** 1980. Anselm and New Generation. Oxford: Clarendon Press.
- Fabiani, Jean-Louis** 1988. Les philosophes de la Republique. Paris: Editions de Minuit.
- Fabiani, Jean-Louis** 1989. "Sociologie et histoire de idees: Tepistemologie et les sciences sociales". In Les enjeux philosophies des annees cinquante, ed. Christian Descamps. Paris: Editions du Centre Pompidou.
- Fakhry, Majid** 1983. A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press.
- Farias, Victor** 1987. Heidegger et le nazisme. Lagrasse: Verdier.
- Ferguson, John** 1970. The Religions of the Roman Empire. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Ferruolo, Stephen C.** 1985. The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics, 1100-1215. Stanford: Stanford University Press.
- Fichte, Johann Gottlieb** [1794-1797] 1982. The Science of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, Johann Gottlieb** [1800] 1965. The Vocation of Man. Chicago: Open Court.
- Fichte, Johann Gottlieb** [1808] 1922. Addresses to the German Nation. Chicago: Open Court.

- Finke, Roger, and Rodney Stark.** 1992. *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- Finley, M. I.** 1973. *The Ancient Economy*. Berkeley: University of California Press.
- Flower, Elizabeth, and Murray G. Murphey.** 1977. *A History of Philosophy in America*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Fontenrose, Joseph.** 1978. *The Delphic Oracle*. Berkeley: University of California Press.
- Forke, Alfred.** [1927] 1964. *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg: Cram.
- Forke, Alfred.** [1934] 1964. *Geschichte der mittelaltlichen chinesischen Philosophie*. Hamburg: Cram.
- Forster, Michael.** 1993. "Hegel's Dialectical Method". In Beiser, 1993.
- Fowden, Garth.** 1986. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fowler, D. H.** 1987. *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*. Oxford: Clarendon Press.
- Flaser, Alexander Campbell.** [1894] 1959. "Prolegomena: Biographical". In Locke, 1959.
- Frauwallner, Erich.** 1953-1956. *Geschichte der indischen Philosophie*. 2 volumes. Salzburg: O. Muller.
- Frede, Dorothea.** 1993. "The Question of Heidegger's Project". In Guignon, 1993.
- Frede, Michael.** 1987. *Essays in Ancient Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frederic, Louis.** 1972. *Daily Life in Japan at the Time of the Samurai, 1185-1603*. London: Allen and Unwin.
- Frege, Gottlob.** [1883] 1980. *The Foundations of Arithmetic*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Friedman, Maurice. S.** 1981-1983. *Martin Buber's Life and Thought*. 3 volumes. New York: Dutton.
- Friedman, Michael.** 1992. "Causal Laws and Foundations of Natural Science". In Guyer, 1992.
- Frischer, Bernard.** 1982. *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Fuller, Steve.** 1988. *Social Epistemology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fung Yu-lan.** 1948. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: Macmillan.
- Fung Yu-lan.** 1952-1953. *A History of Chinese Philosophy*. 2 volumes. Princeton: Princeton University Press.
- Funkenstein, Amos.** 1986. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Gadamer, Hans-Georg.** 1985. *Philosophical Apprenticeships*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Galison, Peter.** 1987. *How Experiments End*. University of Chicago Press.
- Garber, Daniel.** 1992. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Garcin, Jean-Claude.** 1988. "The Mamluk Military System and the Blocking of Medieval Moslem Society". In *Europe and the Rise of Capitalism*, ed. Jean Baechler, John A. Hall, and Michael Mann. Oxford: Blackwell.
- Garfield, Eugene.** 1979. *Citation Indexing*. New York: Wiley.
- Gatti, Hilary.** 1989. *The Renaissance Drama of Knowledge: Giordano Bruno in England*. London: Routledge.
- Gaukroger, Stephen.** 1995. *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Geiger, Roger.** 1986. *To Advance Knowledge: The Growth of American Research Universities, 1900-1940*. New York: Oxford University Press.

- Geiger, Roger.** 1993. "Research, General Education, and the Ecology of American Universities". In Rothblatt and Wittrock, 1993.
- Gentile, Giovanni.** [1916] 1922. *The Theory of Mind as Pure Activity*. London: Macmillan.
- Gernet, Jacques.** 1956. *Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe Siècle*. Saigon: Ecole française d'Extrême-Orient.
- Gernet, Jacques.** 1962. *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250-1276*. Stanford: Stanford University Press.
- Gernet, Jacques.** 1982. *A History of Chinese Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gersch, Stephen.** 1986. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.
- Geyer, Bernhard (ed.).** 1928. *Die praktische und scholastische Philosophie*. In Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Vol. 2. Berlin: E. S. Mittler.
- al-Ghazali.** 1951 [orig. ca. 1110]. *The Faith and Practice of al-Ghazali*. Translated by W. M. Watt. London: Allen and Unwin.
- Gibbon, Edward.** [1776] 1956. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol. 1. New York: Modern Library.
- Gilbert, Martin.** 1969. *Jewish Historical Atlas*. New York: Macmillan.
- Gilson, Etienne.** 1944. *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du 14e siècle*. Paris: Payot.
- Gimpel, Jean.** 1976. *The Medieval Machine*. New York: Penguin Books.
- Girouard, Mark.** 1978. *Life in the English Country House*. New Haven: Yale University Press.
- Gluck, Carol.** 1985. *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press.
- Glucker, John.** 1978. *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Goethe, Johann Wolfgang von.** [1811-1832] 1974. *Dichtung und Wahrheit*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goffman, Erving.** 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Goffman, Erving.** 1967. *Interaction Ritual*. New York: Doubleday.
- Goffman, Erving.** 1971. *Relations in Public*. New York: Basic Books.
- Goffman, Erving.** 1974. *Frame Analysis*. New York: Harper and Row.
- Goffman, Erving.** 1981. *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Goldstone, Jack.** 1991. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*. Berkeley: University of California Press.
- Gombrich, Richard F.** 1988. *Theravada Buddhism*. London: Routledge.
- Gonda, Jan.** 1975. *Vedic Literatures*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Goodman, L. E.** 1992. *Avicenna*. London: Routledge.
- Goodspeed, E. J.** 1937. *Introduction to the New Testament*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goody, Jack, and Ian Watt.** 1968. "The Consequences of Literacy". In *Literacy in Traditional Societies*, ed. Jack Goody. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grabner, Judith.** 1986. "Is Mathematical Truth Time-Dependent?" In *New Directions in the Philosophy of Mathematics*, ed. Thomas Tymoczko. Boston: Birkhäuser.
- Grabmann, Martin.** 1909-1911. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.
- Graham, A. C.** 1958. *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-Ch'uan*. London: Lund Humphries.

- Graham, A. C.** 1978. *Later Mohist Logic, Ethics, and Science*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Graham, A. C.** 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court.
- Graham, A. C.** 1991. "Reflections and Replies". In *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, ed. Henry Rosemont. La Salle, Ill.: Open Court.
- Grant, Edward.** 1986. "Science and Theology in the Middle Ages". In *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers. Berkeley: University of California Press.
- Grant, Michael.** 1985. *Atlas an Ancient History, 1700 B. C. to 565 A. D.* New York: Dorset Press.
- Grayeiff, Felix.** 1974. *Aristotle and His School*. New York: Harper and Row.
- <sup>111</sup> **Green, V. H. H.** 1969. *The Universities*. Baltimore: Penguin Books.
- Gregory, Frederick.** 1989. "Kant, Schelling, and the Administration of Science in the Romantic Era". *Osiris*, 2d ser., 5: 17-35.
- Gregory, Peter N.** 1986. *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Gregory, Peter N.** 1991. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Gregory, Stanford W.** 1994. "Sounds of Power and Deference: Acoustic Analysis of Macro Social Constraints on Micro Interaction". *Sociological Perspectives* 37: 497-526.
- Greig, J. V. T. (ed.).** 1932. *Letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Grendler, Paul F.** 1989. *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Griffith, Belver C.** 1988. "Derek Price's Puzzles: Numerical Metaphors for the Operation of Science". *Science, Technology, and Human Values* 13: 351-360.
- Griffith, Belver C. and Nicholas C. Mullins.** 1972. "Coherent Groups in Scientific Change". *Science* 177: 959-964.
- Griffiths, Paul J.** 1986. *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*. La Salle, Ill.: Open Court.
- Guenther, Herbert V.** 1972. *Buddhist Philosophy*. Baltimore: Penguin Books.
- Guenther, Herbert V.** 1976. *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Berkeley: Shambhala.
- Guignon, Charles B. (ed.).** 1993. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C.** 1961-1982. *A History of Greek Philosophy*. 6 volumes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guttman, Julius.** 1933. *Die Philosophie des Judentums*. Munich: Reinhardt.
- Guyer, Paul.** 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Paul (ed.).** 1992. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadas, Moses.** 1950. *A History of Greek Literature*. New York: Columbia University Press.
- Hadas, Moses.** 1952. *A History of Latin Literature*. New York: Columbia University Press.
- Hadas, Moses.** 1954. *Ancillato Classical Reading*. New York: Columbia University Press.
- Hagstrom, Warren O.** 1965. *The Scientific Community*. New York: Basic Books.
- Halbfass, Wilhelm.** 1988. *India and Europe*. Albany: SUNY Press.

- Halbfass, Wilhelm.** 1991. *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Albany: SUNY Press.
- Halbfass, Wilhelm.** 1992. *On Being and What There Is: Classical Vaisesika and the History of Indian Ontology*. Albany: SUNY Press.
- Hall A. R.** 1980. *Philosophers at War: The Quarrel between Newton and Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall John Whitney, and Toyoda Takeshi (eds.).** 1977. *Japan in the Muromachi Age*. Berkeley: University of California Press.
- Hall John Whitney, Keiji Nagahara, and Kozo Yamamura (eds.).** 1981. *Japan before Tokugawa: Political Consolidation and Economic Growth, 1500 to 1650*. Princeton: Princeton University Press.
- Hammerstein, Notker.** 1970. "Zur Geschichte der deutschen Universität im Zeitalter der Aufklärung". In *Universität und Gelehrtenstand, 1400-1800*, ed. Yans Roessler and Georg Franz. Limburg: Starke Verlag.
- Han Fei Tzu.** 1964. *Basic Writings*. Translated by Burton Watson. New York: Columbia University Press.
- Hankins, Thomas L.** 1980. *Sir William Rowan Hamilton*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hanley, Susan B., and Kozo Yamamura (eds.).** 1977. *Economic and Demographic Change in Preindustrial Japan, 1600-1868*. Princeton: Princeton University Press.
- Hansen, Chad.** 1983. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hargens, Lowell, and Warren O. Hangstrom.** 1982. "Scientific Consensus and Academic Status Attainment Patterns". *Sociology of Education* 40: 24-38.
- Harootunian, Harry D.** 1970. *Towards Restoration: The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Harootunian, Harry D.** 1988. *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harootunian, Harry D.** 1989. "Late Tokugawa Thought and Culture". In *CHJ*, 1989.
- Harris, H.S.** 1972. *Hegel's Development*. Vol. 1. *Toward the Sunlight, 1770-1801*. 1983. Vol. 2. *Night Thoughts, Jena, 1801-1806*. New York: Oxford University Press.
- Harris, H. S.** 1993. "Hegel's Intellectual Development to 1807". In *Beiser*, 1993.
- Harris, Horton.** 1975. *The Tübingen School*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartman, Charles.** 1986. *Han Yu and the T'ang Search for Unity*. Princeton: Princeton University Press.
- Hatfield, Gary.** 1990. "Metaphysics and the New Science". In *Reappraisals of the Scientific Revolution*, ed. David C. Lindberg and Robert S. Westman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Havelock, Eric A.** 1982. *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press.
- Havelock, Eric A.** 1986. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- Havens, Thomas R. H.** 1970. *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Heath, Thomas.** [1921] 1981. *A History of Greek Mathematics*. 2 volumes. New York: Dover.
- Heer, Friedrich.** [1953] 1968. *The Intellectual History of Europe*. New York: Doubleday.
- Heesterman, J. C.** 1985. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.



- Hegel, G. W. F.** [1807] 1967. *The Phenomenology of Mind*. New York: Harper and Row.
- Hegel, G. W. F.** [1812-1816] 1929. *Science of Logic*. New York: Macmillan.
- Hegel, G. W. F.** [1820-1830] 1971. *Vorlesungen Über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heilbron, Johan.** 1994. *The Rise of Social Theory*. Oxford: Polity Press.
- Heine, Heinrich.** [1833] 1986. *Religion and Philosophy in Germany*. Albany: SUNY Press.
- Helbig, H.** 1961. *Universität Leipzig*. Frankfurt am Main: Weidlich.
- Henricks, Robert G.** 1983. *Philosophy and Argumentation in Third-Century China: The Essays of Hsi K'ang*. Princeton: Princeton University Press.
- Herberg, Will.** 1958. *Four Existentialist Theologians*. New York: Doubleday.
- Herbert, P.** 1959. "Creativity and Mental Illness". *Psychiatric Quarterly*, 33: 534-547.
- Hermann, A.** 1966. *An Historical Atlas of China*. Chicago: Aldine.
- Heyting, Arend.** 1983. "Disputation". In *Philosophy of Mathematics*, ed. Paul Benacerraf and Hillary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirakawa, Akira.** 1990. *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ho Peng Yoke.** 1985. *Li, Qi, and Shu: An Introduction to Science and Civilization of China*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Hoch, Paul K.** 1991. "Between Central European Physics, American Philosophy and Scientific Sociology: A Social Epistemology of the Inter-national, Inter-institutional and Inter-disciplinary Migrations of the Vienna Circle". Paper delivered at International Congress of Logic, Methodology, and Philosophy of Science, Uppsala, Sweden.
- Hochberg, Leonard.** 1984. "The English Civil War in Geographical Perspective". *Journal of Interdisciplinary History* 14: 729-750.
- Hodgson, Marshall G. S.** 1974. *The Venture of Islam*. 3 volumes. Chicago: University of Chicago Press.
- Hofmann, J. E.** 1972. *Leibniz in Paris, 1671-1676*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holton, Gerald.** [1973] 1988. *Thematic Origins of Scientific Thought*. Revised edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Holtzman, Donald.** 1976. *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi, A. D. 210-263*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homans, George C.** 1950. *The Human Group*. New York: Harcourt.
- Huff, Toby E.** 1993. *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David.** [1739-1740] 1969. *A Treatise of Human Nature*. Baltimore: Penguin Books.
- Humphreys, R. Stephen.** 1991. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Husik, Isaac.** 1969. *A History of Medieval Jewish Philosophy*. New York: Atheneum.
- Hylton, Peter.** 1993. "Hegel and Analytic Philosophy". In Beiser, 1993.
- Hyman, Arthur, and James J. Walsh (eds.).** 1983. *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis: Hackett.
- Ikegami, Eiko.** 1995. *The Taming of the Samurai*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Impey, Oliver, and Arthur McGregor (eds.).** 1985. *The Origins of Museums: The Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Inden, Ronald B.** 1992. *Imagining India*. Oxford: Blackwell.
- Institute = Institute of the History of Natural Science, Chinese Academy of Science.** 1983. *Ancient China's Technology and Science*. Beijing: Foreign Languages Press.

- Isayeva, Natalia.* 1993. Shankara and Indian Philosophy. Albany: SUNY Press.
- Isayeva, Natalia.* 1995. From Early Vedanta to Kashmir Shaivism. Albany: SUNY Press.
- Jacob E. F.* 1963. Essays in the Conciliar Epoch. Manchester: Manchester University Press.
- Jacobi, Hermann (trans, and ed.).* 1884. Jaina Sutras. Oxford: Clarendon Press.
- Janik, Alan, and Stephen Toulmin.* 1973. Wittgenstein's Vienna. New York: Simon and Schuster.
- Jarausch, Konrad H.* 1982. Students, Society, and Politics in Imperial Germany. Princeton: Princeton University Press.
- Jardine, Lisa.* 1983. "Lorenzo Valla: Academic Skepticism and the New Humanist Dialectic". In *The Skeptical Tradition*, ed. Myles Burnyeat. Berkeley: University of California Press.
- Jencks, Christopher, and David Riesman.* 1968. The Academic Revolution. New York: Doubleday.
- Jesseph, Douglas M.* 1993. Berkeley's Philosophy of Mathematics. Chicago: University of Chicago Press.
- Joas, Hans.* 1985. George Herbert Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought. Oxford: Polity Press.
- Johnston, William M.* 1972. The Austrian Mind: An Intellectual and Social History, 1848-1938. Berkeley: University of California Press.
- Jonas, Hans.* 1963. The Gnostic Religion. Boston: Beacon Press.
- Jones, A. H. M.* [1964] 1986. The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Jones, Alexander.* 1991. "The Adaptation of Babylonian Methods in Greek Numerical Astronomy". *Isis* 82:441-453.
- Jones, Eric L.* 1988. Growth Recurring: Economic Change in World History. New York: Oxford University Press.
- Jones, Ernest.* 1963. The Life and Work of Sigmund Freud. New York: Doubleday.
- Joy, Linda Sumida.* 1987. Gassendi the Atomist. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kagan, Richard L.* 1974. "Universities in Castile, 1500-1800". In Stone, 1974b.
- Kaltenmark, Max.* 1969. Lao Tzu and Taoism. Stanford: Stanford University Press.
- Kalupahana, David J.* 1986. Nagarjuna: The Philosophy of Middle Way. Albany: SUNY Press.
- Kalupahana, David J.* 1992. A History of Buddhist Philosophy. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kammer, Reinhard.* 1969. Die Kunst der Bergdämonen: Zen-Lehre und Konfuzianismus in der japanischen Schwertkunst. Weilheim: O. W. Barth.
- Kangro, Hans.* 1968. Joachim Jungius' Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft. Wiesbaden: F. Steiner.
- Kant, Immanuel.* [1781] 1966. Critique of Pure Reason. New York: Doubleday.
- Kant, Immanuel.* [1798] 1991. The Conflict of Faculties. New York: Abaris Books.
- Kantorowicz, E. H.* 1938. Studies in the Glossators of the Roman Law. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaster, Robert A.* 1988. Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity. Berkeley: University of California Press.
- Kaufer, David S., and Kathleen M. Carley.* 1993. Communication at a Distance. The Influence of Print on Sociocultural Organization and Change. Hillsdale, N. J.: Erlbaum.
- Kaufmann, Walter.* 1950. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ. Princeton: Princeton University Press.

- Kaufmann, Walter.** 1966. *Hegel: An Interpretation*. New York: Doubleday.
- Kaufmann, Walter.** 1980. *Discovering the Mind: Goethe, Kant, and Hegel*. New York: McGraw-Hill.
- Kazhdan, A. P., and Ann Wharton Epstein.** 1985. *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Berkeley: University of California Press.
- Keen, Maurice.** 1968. *The Pelican History of Medieval Europe*. Baltimore: Penguin Books.
- Kelley, J. N. D.** 1986. *The Oxford Dictionary of Popes*. New York: Oxford University Press.
- Kemper, Theodore D. (ed.).** 1990. *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: SUNY Press.
- Keohane, Nannerl O.** 1980. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- Kerford, G. B.** 1981. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ketelaar, James E.** 1990. *On the Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton: Princeton University Press.
- Kidder, J. Edward.** 1985. *The Art of Japan*. Milan: Mondadori Editore.
- Kierkegaard, Soren.** [1843] 1959. *Either/Or*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Kinder, Hermann, and Werner Hilgemann.** 1968. *Atlas historique*. Paris: Stock.
- King, Richard.** 1995. *Early Vedanta and Buddhism*. Albany: SUNY Press.
- Kingston, Paul, and Jonathan R. Cole.** 1986. *The Wages of Writing*. New York: Columbia University Press.
- Kirchhoff, Jochen.** 1982. *Schelling*. Reinbek: Rowohlt.
- Kirk, G. S., J. E. Raven, and M. Schofield.** 1983. *The Presocratic Philosophers*. 2d edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kisiel, Theodore.** 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Kitagawa, Joseph M.** 1987. *On Understanding Japanese Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Kitagawa, Joseph M.** 1990. *Religion in Japanese History*. New York: Columbia University Press.
- Kitcher, Philip.** 1984. *The Nature of Mathematical Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- Kline, Morris.** 1972. *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*. New York: Oxford University Press.
- Kneale, William, and Martha Kneale.** 1984. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- Knoblock, John.** 1988. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Vol. 1. Stanford: Stanford University Press.
- Knorr, Wilbur R.** 1975. *The Evolution of the Euclidean Elements*. Dordrecht: Reidel.
- Knorr, Wilbur R.** 1982. "Infinity and Continuity: the Interaction of Mathematics and Philosophy in Antiquity". In *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, ed. Norman Kretzman. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Knowles, David.** 1949. *The Monastic Order in England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knowles, David.** 1962. *The Evolution of Medieval Thought*. New York: Vintage.
- Kodera, Takashi James.** 1980. *Dogen's Formative Years in China*. Boulder: Great Eastern Book Company.
- Kohn, Livia.** 1992. *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

- Kohnke, Klaus Christian.** 1991. *The Rise of Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kolakowski, Leszek.** 1978. *Main Currents in Marxism*. New York: Oxford University Press.
- Koschmann, J. Victor.** 1987. *The Mito Ideology*. Berkeley: University of California Press.
- Krishna, Daya (ed.).** 1978. *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy?* Waltair, India: Andhra University Press.
- Krishna, Daya (ed.).** 1991. *Indian Philosophy: A Counter Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Kuhn, Thomas S.** 1961. "The Function of Measurement in Modern Physical Science". In *Quantification: A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences*, ed. Harry Woolf. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Kuklick, Bruce.** 1972. *Josiah Royce: An Intellectual Biography*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Kuklick, Bruce.** 1977. *The Rise of American Philosophy: Cambridge, Massachusetts, 1860-1930*. New Haven: Yale University Press.
- Kuklick, Bruce.** 1984. "Seven Thinkers and How They Grew: Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant". In *Philosophy in History: Essays of the Historiography of Philosophy*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuklick, Bruce.** 1985. *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey*. New Haven: Yale University Press.
- Kuo, You-Yuh.** 1986. "The Growth and Decline of Chinese Philosophical Genius". *Chinese Journal of Philosophy* 28: 81-91.
- Kuo, You-Yuh.** 1988. "The Social Psychology of Chinese Philosophical Creativity: A Critical Synthesis". *Social Epistemology* 2: 283-296.
- Lacouture, Jean.** 1975. *Andre Malraux*; London: Deutsch.
- Lai, Whalen, and Lewis R. Lancaster (eds.).** 1983. *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley: University of California Press.
- Lamont, Michele.** 1987. "How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida". *American Journal of Sociology* 93: 584-622.
- Lamotte, Etienne.** 1958. *Histoire du Bouddhisme indien*. Louvain: Publications Universitaires.
- Lapidus, Ira M.** 1988. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, Bruno.** 1987. *Science in Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno, and Steve Woolgar.** 1983. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills, Calif.: Sage.
- Latourette, Kenneth Scott.** 1975. *A History of Christianity*. Vol. 1. New York: Harper and Row.
- Lavopa, Anthony J.** 1988. *Grace, Talent, and Merit: Poor Students, Clerical Careers, and Professional Ideology in Eighteenth-Century Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leaman, Oliver.** 1985. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebesque, Morvan.** 1960. *Camus. Reinbek bei Hamburg*; Rohwolt.
- Legge, James (trans.).** [1899] 1963. *The Yi Ching*. New York: Dover.
- Leventhal, Robert S.** 1986. "The Emergence of Philological Discourse in the German States, 1770-1810". *Isis* 77: 243-260.
- Levi-Bruhl, Lucien.** 1899. *History of Philosophy in France*. Chicago: Open Court.
- Levi-Strauss, Claude.** [1962] 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levy, Paul.** 1981. *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*. New York: Oxford University Press.

- Lewis, David.** 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Leydesdorff, Loet, and Olga Amsterdamska.** 1990. "Dimensions of Citation Analysis". *Science, Technology, and Human Values* 15: 305-335.
- Li Yan and Du Shiran.** 1987. *Chinese Mathematics: A Concise History*. Oxford: Clarendon Press.
- Libbrecht, Ulrich.** 1973. *Chinese Mathematics in the Thirteenth Century*. Cambridge Mass.: MIT Press/
- Lieberman, Kenneth.** 1992. "Philosophical Debate in the Tibetan Academy". *Tibet Journal* 17: 36-67.
- Liedman, Sven-Eric.** 1993. "In Search of Isis: General Education in Germany and Sweden". In Rothblatt and Wittrock, 1993.
- Lilge, Frederic.** 1948. *The Abuse of Learning*. New York: Mcmillan.
- Lindberg, David C.** 1990. "Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield". In *Reappraisals of the Scientific Revolution*, ed. David C. Lindberg and Robert S. Westman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindberg, David C.** 1992. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B. C. to A. D. 1450*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lindberg, David C. (ed.).** 1978. *Science in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lindenfeld, David F.** 1980. *The Transformation of Positivism: Alexius Meinong and European Thought, 1880-1920*. Berkeley: University of California Press.
- Liu, James T. C.** 1967. *Ou-yang Hsiu: An Eleventh-Century Neo-Confucianist*. Stanford: Stanford University Press.
- Liu, James T. C.** 1973. "How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?" *Philosophy East and West* 23: 483-505.
- Lloyd, G. E. R.** 1987. *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice in Ancient Greek Science*. Berkeley: University of California Press.
- Lloyd, G. E. R.** 1990. *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John.** [1690] 1959. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Dover.
- Loewith, Karl.** [1941] 1967. *From Hegel to Nietzsche*. New York: Doubleday.
- Long, A. A.** 1986. *Hellenistic Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Lottman, Herbert R.** 1979. *Albert Camus: A Biography*. New York: Doubleday.
- Lowrie, Walter.** 1942. *A Short Life of Kierkegaard*. Princeton: Princeton University Press.
- Loy, David.** 1988. *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Luce, A. A.** 1934. *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought*. London: Oxford University Press.
- Luce, A. A.** 1968. *The Life of George Berkeley*. New York: Greenwood Press.
- Lynch, J. P.** 1972. *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley: University of California Press.
- Lynch, William T.** 1994. "Politics in Hobbes' *Mechanics*: The Social as Enabling". *Studies in History and Philosophy of Science* 22: 295-320.
- MacGregor, David.** 1992. *Hegel, Marx, and the English State*. Boulder: Westview Press.
- Macpherson, C. B.** 1968. "Introduction". In *Thomas Hobbes, Leviathan*. Baltimore: Penguin Books.

- Mahoney, Michael S.** 1980. "The Beginnings of Algebraic Thought in the Seventeenth Century". In *Descartes. Philosophy, Mathematics, and Physics*, ed. Stephen Gaukroger. Broughton, Sussex: Harvester.
- Mahoney, Michael S.** 1990. "Infinitesimals and Transcendental Relations: The Mathematics of Motion in the Late Seventeenth Century". In *Reappraisals of the Scientific Revolution*, ed. David C. Lindberg and Robert S. Westman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maimonides, Moses.** 1956 [orig. ca. 1190]. *The Guide for the Perplexed*. New York: Dover.
- Major, John S.** 1976. "A Note on the Translation of Two Technical Terms in Chinese Science, Wu hsing and Hsiu". *Early China* 2: 1-3.
- Makdisi, George.** 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Malraux, Andre.** 1953. *The Voices of Silence*. New York: Doubleday.
- Mandonnet, Pierre.** 1937. *St. Dominique: l'idee, l'homme, et l'oeuvre*. Paris: de Brouwer.
- Mann, Michael.** 1986. *The Sources of Social Power*. Vol. 1. New York: Cambridge University Press.
- Marcuse, Herbert.** 1960. *Reason and Revolution*. Boston: Beacon Press.
- Marias, Julian.** [1941] 1966. *History of Philosophy*. New York: Dover.
- Marrou, H. I.** 1964. *A History of Education in Antiquity*. New York: New American Library.
- Martin, James J.** 1963. "Introduction". In *Max Stirner, The Ego and His Own*^New York: Libertarian Book Club.
- Martin, Julian.** 1992. *Francis Bacon, the State, and the Reform of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, Luther H.** 1987. *Hellenistic Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Matsumoto, Masao.** 1974. *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Manvell, Gerald, and Pamela Oliver.** 1993. *The Critical Mass in Collective Action. A Micro-social Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Maslow, Abraham H.** 1970. *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row.
- Massignon, Louis.** [1975] 1982. *The Passion of al-Hallaj. Mystic and Martyr of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Mather, Richard B.** 1979. "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei • Court, 425-451". In *Welch and Seidel*, 1979.
- Matilal, B. K.** 1985. *Logic, Language, and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies*. Delhi: Motilal Banarsidas.
- Matilal, B. K.** 1986. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- Matilal, B. K.** 1990. *The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language*. New York: Oxford University Press.
- Matsumoto, Shigeru.** 1970. *Motoori Norinaga, 1730-1801*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McClelland, Charles E.** 1980. *State, Society, and University in Germany, 1700-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCormack, Gavin, and Yoshio Sugimoto (eds.).** 1984. *The Japanese Trajectory: Modernization and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McEvedy, Colin.** 1961. *The Penguin Atlas of Medieval History*. Baltimore: Penguin Books.
- McEvedy, Colin.** 1967. *The Penguin Atlas of Ancient History*. Baltimore: Penguin Books.
- McEvedy, Colin.** 1972. *The Penguin Atlas of Modern History*. Baltimore: Penguin Books.

- McEvedy, Colin, and Richard Jones.** 1978. *Atlas of World Population History*. Baltimore: Penguin Books.
- McLellan, David.** 1973. *Karl Marx: His Life and Thought*. London: Macmillan.
- McMullen, David.** 1988. *State and Scholars in T'ang China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McMullin, Ernan.** 1990. "Conceptions of Science in the Scientific Revolution". In *Reappraisals of the Scientific Revolution*, ed. David C. Lindberg and Robert S. Westman. Cambridge: Cambridge University Press.
- McMullin, Neil.** 1984. *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- McRae, John R.** 1985. "The Ox-Head School of Chinese Ch'an Buddhism". In *Studies in Ch'an Buddhism*, ed. Robert M. Gimello and Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press.
- McRae, John R.** 1986. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mead, George Herbert.** 1932. *The Philosophy of the Present*. LaSalle, Ill.: Open Court.
- Mead, George Herbert.** 1938. *The Philosophy of the Act*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, Maurice.** [1945] 1962. *The Phenomenology of Perception*. New York: Humanities Press.
- Merz, John Theodore.** [1904-1912] 1965. *A History of European Thought in the Nineteenth Century*. 4 volumes. New York: Dover.
- Mikami, Yoshio.** 1913. *The Development of Mathematics in China and Japan*. New York: Chelsea Publishing Company.
- Miller, David L.** 1973. *George Herbert Mead: Self, Language, and the World*. Austin: University of Texas Press.
- Mills, C. Wright.** [1942] 1969. *Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America*. New York: Oxford University Press.
- Milner, Murray, Jr.** 1994. *Status and Sacredness: A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture*. New York: Oxford University Press.
- Mizener, Arthur.** 1959. *The Far Side of Paradise: A Biography of F. Scott Fitzgerald*. New York: Random House.
- Mizuno, Kogen.** 1980. *The Beginnings of Buddhism*. Tokyo: Kosei.
- Mohanty, J. N.** 1982. *Husserl and Frege*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, J. N.** 1993. *Essays on Indian Philosophy Traditional and Modern*. New York: Oxford University Press.
- Monk, Ray.** 1990. *Ludwig Wittgenstein*. Baltimore: Penguin Books.
- Moore, Barrington, Jr.** 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Moraw, Peter.** 1984. "Humboldt in Giessen: Zur Professorenberufung einer deutschen Universität des 19. Jahrhunderts". *Geschichte und Gesellschaft* 10: 47-71.
- Morgan, Michael L.** 1990. *Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens*. New Haven: Yale University Press.
- Morris, Ivan.** 1964. *The World of the Shining Prince: Court Life in Ancient Japan*. Oxford: Oxford University Press.
- Morris-Suzuki, Tessa.** 1994. *The Technological Transformation of Japan: From the Seventeenth to the Twenty-first Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morrison, Karl F.** 1969. *Tradition and Authority in the Western Church, 330-1140*. Princeton: Princeton University Press.

- Mossner, E. S.** 1954. The Life of David Hume. Austin: University of Texas Press.
- Mueller, Detlef K.** 1987. "The Process of Systematization: The Case of German Secondary Education". In *The Rise of the Modern Educational System*, ed. Detlef K. Mueller, Fritz Ringer, and Brian Simon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mueller, Hans-Eberhard.** 1983. Bureaucracy, Education, and Monopoly: Civil Service Reforms in Prussia and England. Berkeley: University of California Press.
- Midler, F. Max (trans. and ed.).** [1879-1884] 1962. The Upanishads. 2 volumes. New York: Dover.
- Muller-Ortega, Paul.** 1989. The Triadic Heart of Siva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-dual Shiva Traditions of Kashmir. Albany: SUNY Press.
- Mullins, Nicolas C.** 1973. Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology. New York: Harper and Row. •
- Murphey, Murray G.** 1961. The development of Peirce's Philosophy. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Murray, Alexander.** 1978. Reason and Society in the Middle Ages. Oxford: Clarendon Press.
- Myers, Gerald E.** 1986. William James: His Life and Thought. New Haven: Yale University Press.
- Nagao, Gadjin M.** 1991. Madhyamika and Yogacara. Albany: SUNY Press.
- Najita, Tetsuo.** 1987. Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo, Merchant Academy of Osaka. Chicago: University of Chicago Press.
- Najita, Tetsuo, and Invin Scheiner (eds.).** 1978. Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868. Chicago: University of Chicago Press.
- Nakai, Nobuhiko, and James L. McClain.** 1991. "Commercial Change and Urban Growth in Early Modern Japan". In *The Cambridge History of Japan*. Vol. 4. Early Modern Japan, ed. John W. Hall. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nakamura, Hajime.** 1973. Religions and Philosophies of India. Tokyo: Hokuseido Press.
- Nakamura, Hajime.** 1980. Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes. Osaka: KUFS.
- Nakane, Chie, and Shinzaburo Oishi (eds.).** 1990. Tokugawa Japan: The Social and Economic Antecedents of Modern Japan. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Nakayama, Shigeru.** 1984. Academic and Scientific Traditions in China, Japan, and the West. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Nakayama, Shigeru, and Nathan Sivin (eds.).** 1973. Chinese Science: Explorations of an Ancient Tradition. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Nakosteen, Mehdi.** 1964. History of Islamic Origins of Western Education. Boulder: University of Colorado Press.
- Natanson, Maurice.** 1973. Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Needham, Joseph.** 1956. Science and Civilization in China. Vol.2. History of Scientific Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, Joseph.** 1959. Science and Civilization in China. Vol. 3. Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth. Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, Joseph.** 1965. Science and Civilization in China. Vol. 4. Physics and Physical Technology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neugebauer, O.** 1957. The Exact Sciences in Antiquity. New York: Dover.
- Nicholson, Peter P.** 1990. The Political Philosophy of the British Idealists. Cambridge: Cambridge University Press.



- Nishitani, Keiji.** 1982. Religion and Nothingness. Berkeley: University of California Press.
- Nosco, Peter.** 1990. Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Nozick, Robert.** 1981. Philosophical Explanations. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Obeyesekere, Gananath.** 1980. "The Rebirth Eschatology and Its Transformations: A Contribution to the Sociology of Early Buddhism". In O'Flaherty, 1980.
- OCCL = The Oxford Companion to Classical Literature. 1937. Compiled by Paul Harvey. Oxford: Oxford University Press.
- Odin, Steve.** 1982. Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. Albany: SUNY Press.
- O'Flaherty, Wendy Doniger.** 1975. Hindu Myths. Baltimore: Penguin Books.
- O'Flaherty, Wendy Doniger (ed.).** 1980. Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Berkeley: University of California Press.
- Ofuchi, Ninji.** 1979. "The Formation of the Taoist Canon". In Welch and Seidel, 1979.
- OHI = The Oxford History of India. 1981. 4th Edition. Edited by Percival Spear. Oxford: Oxford University Press.
- O'Malley, John W.** 1993. The First Jesuits. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- O'Meara, Dominic J.** 1989. Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. New York: Oxford University Press.
- Ooms, Herman.** 1985. Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680. Princeton: Princeton University Press.
- Pagels, Elaine H.** 1979. The Gnostic Gospels. New York: Random House.
- Pandey, Kanti Chandra.** 1986. An Outline of History of Shaiva Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Pare, Gerard., A. Brunei, and P. Tremblay.** 1933. La Renaissance de XHeme siecle: les ecoles et Penseignement. Paris: Vrin.
- Passin, Herbert.** 1965. Society and Education in Japan. Berkeley: University of California Press.
- Passmore, John.** 1968. A Hundred Years, of Philosophy. Baltimore: Penguin Books.
- Passmore, John.** 1980. Hume's Intentions. London: Duckworth.
- Passmore, John.** 1985. Recent Philosophers. London: Duckworth.
- Peckhaus, Volker.** 1990. Hilbertprogramm und kritische Philosophie: Das Gottinger Modell interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Mathematik und Philosophie. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Paulsen, Friedrich.** 1919. Geschichte der Gelehrten Unterrichts. Leipzig: Verlag Von Veit.
- Pelaez del Rosal, Jesus.** 1985. The Jews of Cordoba, X-XII centuries. Cordoba: Ediciones El Almendro.
- Pelikan, Jaroslav.** 1978. The Christian Tradition. Vol 3. The Growth of Medieval Theology (600-1300). Chicago: University of Chicago Press.
- Pelikan, Jaroslav.** 1984. The Christian Tradition. Vol.4. Reformation of Church and Dogma (1300-1700). Chicago: University of Chicago Press.
- Peters, F. E.** 1968. Aristotle and the Arabs: The Aristotelean Tradition in Islam. New York: New York University Press.
- Phillips, Stephen H.** 1995. Classical Indian Metaphysics: Refutations of Realism and the Emergence of "New Logic". Chicago: Open Court.
- Pieper, Josef.** [1950] 1960. Scholasticism. New York: Pantheon.
- Pines, Shomo.** 1967. "Jewish Philosophy". In EP, 1967: 4: 261-277.
- Pingree, David.** 1981. "History of Mathematical Astronomy in India". In DSB, 1981.

- Piovesana, Gino K.** 1967. "Japanese Philosophy". In EP, 1967.
- Piovesana, Gino K.** 1963. Recent Japanese Philosophical Thought, 1862-1962. Tokyo: Enderle Books.
- Pochmann, Henry A.** 1948..New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism. Philadelphia: Carl Schurtz Memorial Foundation.
- Polanyi, Karl** 1977. The Livelihood of Man. New York: Academic Press.
- Poole, R. L.** 1915. Lectures on the History of the Papal Chancery. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popkin, Richard H.** 1979. The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza. Berkeley: University of California Press.
- Popper, Karl** 1976. The Unended Quest: An Intellectual Autobiography. LaSalle, Ill.: Open Court.
- Potter, Karl H.** [1963] 1976. Presuppositions of India's Philosophies. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Preston, David L.** 1988. The Social Organization of Zen Practice: Constructing Transcultural Reality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, Derek J. de Solla.** 1975. Science since Babylon. New Haven: Yale University Press.
- Price, Derek J. de Solla.** 1986. Little Science, Big Science, and Beyond. New York: Columbia University Press.
- Pulleybank, Edwin G.** 1960. "Neo-Confucianism and Neo-Confucianism in T'ang Intellectual Life, 755-805". In The Confucian Persuasion, ed. Arthur F. Wright. Stanford: Stanford University Press.
- Qian, Wen-yuan.** 1985. The Great Inertia: Scientific Stagnation in Traditional China. London: Croom Helm.
- Quine, W. V.** 1985. The Time of My Life: An Autobiography. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Padding, Charles M.** 1985. A World Made by Men: Cognition and Society, 400-1200. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Padding, Charles M.** 1988. The Origins of Medieval Jurisprudence: Pavia and Bologna, 850-1150. New Haven: Yale University Press.
- Radhakrishnan, Sarvepalli, and Charles A. Moore (eds.).** 1957. A Sourcebook in Indian Philosophy. Princeton: Princeton University Press.
- Raju, P. T.** 1985. Structural Depths of Indian Thought. Albany: SUNY Press.
- Ramirez, Francisco, and John Boli-Bennett.** 1982. "Global Patterns of Educational Institutionalization", In Comparative Education, ed. Philip Altbach. New York: Macmillan.
- Rashdall, Hastings.** 1936. The Universities of Europe in the Middle Ages, ed. F. M. Powicke, and A. B. Emden. 3 volumes. Oxford: Oxford University Press.
- Rawson, Elisabeth.** 1985. Intellectual Life in the Late Roman Republic. London: Duckworth.
- Reale, Giovanni.** 1985. A History of Ancient Philosophy. Vol. 3. The Systems of the Hellenistic Age. Albany: SUNY Press.
- Reale, Giovanni.** 1987. A History of Ancient Philosophy. Vol. 1. From the Origins to Socrates. Albany: SUNY Press.
- Reale, Giovanni.** 1990. A History of Ancient Philosophy. Vol. 4. The Schools of the Imperial Age. Albany: SUNY Press.
- Reding, Jean-Paul.** 1985. Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois. Berne: Peter Lang.

- Rescher, Nicolas.** 1964. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Rescher, Nicolas.** 1966. *Studies in Islamic Philosophy*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Resnik, Michael D.** 1980. *Frege and the Philosophy of Mathematics*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Richards, Joan L.** 1980. "The Art and Science of British Algebra: A Study in the Perception of Mathematical Truth". *Historia Mathematica* 7: 343-365.
- Richards, Joan L.** 1988. *Mathematical Visions: The Pursuit of Geometry in Victorian England*. Boston: Academic Press.
- Richter, Melvin.** 1969. *The Politic of Conscience: T. H. Green and His Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ringer, Fritz K.** 1969. *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ringer, Fritz K.** 1987. "On Segmentation in Modern European Educational Systems: The Case of French Secondary Education, 1865-1920". In *The Rise of the Modern Educational System*, ed. Detlef K. Mueller, Fritz Ringer, and Brian Simon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ringer, Fritz K.** 1992. *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rist, J. M.** 1967. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rist, J. M.** 1969. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rist, J. M.** 1972. *Epicurus: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, Julian.** 1992. *The Logic of Reflection: German Philosophy in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Robinson, Richard H.** 1967. *Early Madhymika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Robles, Garcia, Jose A.** 1991. "The Mathematical Ideas of George Berkeley". Unpublished ms.
- Roger, Jacques.** 1964. *Preface to Montesquieu, Letters persanes*. Paris: Flammarion.
- Rose, Paul L.** 1975. *The Italian Renaissance of Mathematics*. Geneva: Droz.
- Rosenberg, Hans.** 1958. *Bureaucracy, Aristocracy, and Autocracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rosenfield, John M.** 1977. "The Unity of the Three Creeds". In Hall and Toyoda, 1977.
- Roth, Harold.** 1991. "Who Compiled the Chuang Tzu?" In *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, ed. Henry Rosemont. La Salle, Ill.: Open Court.
- Rothblatt, Sheldon.** 1981. *The Revolution of the Dons: Cambridge and Society in Victorian England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothblatt, Sheldon, and Bjorn Wittrock (eds.).** *The European and American University Since 1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubin, Walter.** 1954. *Geschichte der indischen Philosophie*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Rubinger, Richard.** 1982. *Private Academies in Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Rukmick, C. A.** 1912. "The History and Status of Psychology in the United States". *American Journal of Psychology* 23: 517-521.
- Ruegg, David Seyfort.** 1989. *Buddha-Nature, Mind, and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*. London: School of Oriental and African Studies.

- Rump, Ariane, and Wing-tsit Chan (trans.).* 1979. Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Russell, Bertrand.* 1922. "Introduction". In Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul.
- Russell, Bertrand.* 1967. *The Autobiography of Bertrand Russell*. London: Allen and Unwin.
- Sacks, Harvey, Emanuel A. Schegloff, and Gail Jefferson.* 1974. "A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation". *Language* 50: 696-735.
- Safranski, Rudiger.* 1989. *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Samson, George B.* 1961. *A History of Japan, 1334-1615*. Stanford: Stanford University Press.
- Samson, George B.* 1963. *A History of Japan, 1615-1867*. Stanford: Stanford University Press.
- Samuel, Richard H., and R. Hinton Thomas.* 1949. *Education and Society in Modern Germany*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Santayana, George.* 1920. *Character and Opinion in the United States*. New York: Norton.
- Santinello, Giovanni (ed.).* 1981. *Storia delle storie generally della filosofia*. Brescia: La Scuola.
- Sartre, Jean-Paul.* [1938] 1964. *Nausea*. New York: Directions.
- Sartre, Jean-Paul.* 1943. *L'etre et le neant*. Paris: Gallimard.
- Scharfstein, Ben-Ami.* 1980. *The Philosophers: Their Lives and the Nature of Their Thought*. New York: Oxford University Press.
- Scheff Thomas J.* 1988. "Shame and Conformity: The Deference-Emotion System". *American Sociological Review* 53: 395-406.
- Scheff Thomas J.* 1990. *Micro-sociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schelsky, Helmut.* 1963. *Einsamkeit und Freiheit: Idee und Gestalt der deutschen Universitat und ihrer Reformen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schnabel, Franz.* 1959. *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*. Vol. 1. Freiburg: Verlag Herder.
- Schnadelbach, Herbert.* 1984. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneider, Herbert W.* 1963- *A History of American Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Schneider, Mark A.* 1993. *Culture and Enchantment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schneider, Ulrich Johannes.* 1993. "The Teaching of Philosophy at German Universities at Nineteenth Century". *History of Universities* 12: 197-338.
- Scholem, Gershom G.* 1946. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken.
- Scholem, Gershom G.* 1990. *Origins of the Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press.
- Schultz, Uve.* 1965. *Kant*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schuster, John A.* 1980. "Descartes' Mathesis Universalis, 1619-1628". In *Descartes: Philosophy, Mathematics, and Physics*, ed. Stephen Gaukroger. Brighton, Sussex: Harvester.
- Schwartz, Benjamin I.* 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Searle, John R.* 1992. *The Rediscovery of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Sedley, David.* 1977. "Diodorus Cronos and Hellenistic Philosophy". *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 203: 74-120.
- Segal, Alan F.* 1986. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Sextus, Empiricus.* 1949 [orig. ca. 200 C. E.]. Against the Professors and Against the Dogmatists. Loeb Classical Library. London: Heinemann.
- Schah, Idries (ed.).* 1970. The Way of the Sufi. New York: Dutton.
- Shapin, Steven, and Simon Schaffer.* 1985. Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. Princeton: Princeton University Press.
- Shanna, R. S.* 1965. Indian Feudalism, c. 300-1200. Calcutta: Calcutta University Press.
- Shastri, Dharmendra Nath.* 1976. The Philosophy of Nyaya-Vaisesika and Its Conflict with the Buddhist Dignaga School. Delhi: Bharatiya Vidya Prakastan.
- Shaw, George Bernard.* [1898] 1967. The Perfect Wagnerite. New York: Dover.
- Scheehan, Thomas.* 1993. "Reading a Life: Heidegger and Hard Times". In Guignon, 1993.
- Shepard W. R.* 1964. Historical Atlas. 9th edition. New York: Barnes and Noble.
- Sher, Richard B.* 1985. Church and University in the Scottish Enlightenment. Princeton: Princeton University Press.
- Simon, J.* 1966. Education in Tudor England. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simonton, Dean Keith.* 1976. "The Sociopolitical Context of Philosophical Beliefs: A Transhistorical Causal Analysis". Social Forces 54: 513-523.
- Simonton, Dean Keith.* 1984. Genius, Creativity, and Leadership: Historiometric Inquiries. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Simonton, Dean Keith.* 1988. Scientific Genius: A Psychology of Science.<sup>4</sup> Cambridge: Cambridge University Press.
- Sirat, Colette.* 1985. A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sivin, Nathan.* 1968. Chinese Alchemy: Preliminary Studies. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sivin, Nathan.* 1969. Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy. Leiden: Brill.
- Sivin, Nathan.* 1978. "On the Word 'Taoist' as Source of Perplexity". History of Religions 17: 303-330.
- Sivin, Nathan.* 1987. Traditional Medicine in Contemporary China. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies.
- Skocpol, Theda.* 1979. States and Social Revolutions. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smart, H. R.* 1962. Philosophy and Its History. La Salle, Ill.: Open Court.
- Smith, Brian K.* 1989. Reflections of Resemblance, Ritual, and Religion. New York: Oxford University Press.
- Smith, Brian K.* 1994. Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste. New York: Oxford University Press.
- Smith, D. E.* 1951. History of Mathematics. New York: Dover.
- Smith, D. E., and Yoshio Mikami.* 1914. A History of Japanese Mathematics. Chicago: Open Court.
- Smith, Kidder, Jr., Peter K. Bol, Joseph A. Adler, and Don J. Wyatt.* 1990. Sung Dynasty Uses of the I Ching. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, Thomas C.* 1959. Agrarian Origins of Modern Japan. Stanford: Stanford University Press.
- Snodgrass, Anthony.* 1980. Archaic Greece. Berkeley: University of California Press.
- Sohn-Rethel, Alfred.* 1978. Intellectual and Manual Labor. London: Macmillan.
- Sorabji, Richard.* 1982. "Atoms and Time Atoms". In Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought, ed. Norman Kretzmann. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Southern, R. IV.* 1963. St. Anselm and His Biographer. Cambridge: Cambridge University Press.

- Southern, R. W.** 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Baltimore: Penguin Books.
- Southern, R. W.** 1992. *Robert Grosseteste*. 2d edition. New York: Oxford University Press.
- Southern, R. W.** 1995. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. Oxford: Blackwell.
- Spiegelberg, Herbert.** 1982. *The Phenomenological Movement: An Historical Introduction*. The Hague: Nijhoff.
- Sprung, Melvyn.** 1979. *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapada of Candrakirti*. Boulder: Prajna Press.
- Srinivas, M. N.** 1952. *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford: Clarendon.
- Staal, Fritz.** 1988. *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge.** 1985. *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge.** 1987. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.
- Staudé, John Raphael.** 1967. *Max Scheler, 1872-1928: An Intellectual Portrait*. New York: Free Press.
- Stcherbatsky, Theodore.** 1962. *Buddhist Logic*. New York: Dover.
- Stein, R. A.** 1972. *Tibetan Civilization*. Stanford: Stanford University Press.
- Stein, R. A.** 1979. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries". In Welch and Seidel, 1979.
- Stone, Lawrence.** 1967. *The Crisis of the Aristocracy, 1558-1641*. New York: Oxford University Press.
- Stone, Lawrence.** 1974a. "The Size and Composition of the Oxford Student Body, 1580-1900". In Stone, 1874b.
- Stone, Lawrence.** 1974b. *The University in Society*. 2 volumes. Princeton: Princeton University Press.
- Streng, Frederick J.** 1967. *Emptiness: A Study of Religious Meaning*. Nashville: Abington Press.
- Strickmann, Michael.** 1979. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching". In Welch and Seidel, 1979.
- Stutley, Margaret.** 1980. *Ancient Indian Magic and Folklore*. Boulder: Great Eastern Books.
- Suida, Lexicon.** 1937 [orig. ca. 950 C. E.]. Ed. Ada Adler. Leipzig: B. G. Teubner.
- Sulloway, Frank J.** 1996. *Born to Rebel: Family Dynamics and Creative Lives*. New York: Pantheon.
- Swanson, Guy E.** 1962. *The Birth of Gods*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Swetz, Frank J.** 1987. *Capitalism and Arithmetic*. La Salle, Ill: Open Court.
- Swetz, Frank J.** 1992. *The Sea Island Mathematical Manual: Survey and Mathematics in Ancient China*. University Park: Pennsylvania Press University Press.
- Swetz, Frank J, and T. I. Kao.** 1977. *Was Pythagoras Chinese? An Examination of Right Triangle Theory in Ancient China*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Takakusu, Junjiro.** [1956] 1973. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Tarrant, Harold.** 1985. *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Telfer, William.** 1962. *The Office of a Bishop*. London: Darton, Longman and Todd.
- Thapar, Romila.** 1966. *A History of India*. Baltimore: Penguin Books.

- Tilly, Charles.** 1990. *Coercion, Capital, and European States, A. D. 990-1990*. Oxford: Blackwell.
- Titze, Hartmut.** 1990. *Der Akademkerzyklus*. Gottingen: Vandehoeck and Ruprecht.
- Toews, John.** 1980. *Hegelianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toews, John.** 1993. "Transformations of Hegelianism, 1805-1846". In Beiser, 1993.
- Totman, Conrad.** 1993. *Early Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Tragesser, Robert S.** 1984. *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Travers, Jeffrey, and Stanley Milgram.** 1969. "An Experimental Study of the Small World Problem". *Sociometry* 32: 425-443.
- Truchet, Jacques.** 1967. "Introduction", in La Rochefoucauld, Maximes. Paris: Gamier.
- Tsunoda, Ryusaku. Wm. T. de Baty. and Donald Keene (eds.).** 1958. *Sources of the Japanese Tradition*. New York: Columbia University Press.
- Tu Wei-ming.** 1976. *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-Ming's Youth (1472-1509)*. Berkeley: University of California Press.
- Tucker, Mary Evelyn.** 1989. *Moral and Spiritual Cultivation in Japanese Neo-Confucianism: The Life and Thought of Kaibara Ekken*. Albany: SUNY Press.
- Turner, R. Steven.** 1974. "University Reformers and Professional Scholarship in Germany, 1760-1806". In Stone, 1974b.
- Ullman, Walter.** 1970. *The Growth of Papal Government*. London: Methen.
- Van Buitenen, J. A. B.** 1973. "The Mahabharata: Introduction". In *The Mahabharata*. Chicago: University of Chicago Press.
- van der Waerden, B. L.** 1975. *Science Awakening. Vol. 1. Egyptian, Babylonian, and Greek Mathematics*. Dordrecht: Kluwer.
- Varley, H. Paul.** 1977. "Ashikaga Yoshimitsu and the World of Kitayama: Social Change and Schogunal Patronage in Early Muromachi". In Hall and Toyoda, 1977.
- Verger, Jacques.** 1986. *Histoire des unjversites en France*. Toulouse: Bibliotheque historique privat.
- Vesey, Lawrence R.** 1965. *The Emergence of the American University*. Chicago: University of Chicago Press.
- von Ferber, Christian.** 1956. *Die Entwicklung der Lehrkorpers der deutschen Universitaten und Hochschulen, 1864-1954*. In *Untersuchungen zur Lage der deutschen Hochschullehrer*, ed. Helmuth Plessner. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- von Staden, Heinrich.** 1989. *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vuillemin, Jules.** 1986. *What Are Philosophical Systems?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, Helmut.** 1983. *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Waismann, Friedrich.** 1979. *Wittgenstein and the Vienna Circle*. New York: Harper and Row.
- Waithe, Mary Ellen (ed.).** 1987-1995. *A History of Women Philosophers*. 4 volumes. Dordrecht: Nijhoff.
- Wakabayashi, Bob Tadashi.** 1986. *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Waley, Arthur.** 1958. *The Way and Its Power. A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought.* New York: Grove Press.
- Waley, Arthur.** 1970. "Introduction". In *Lady Murasaki, The Tale of Genji.* Tokyo: Tuttle.
- Waley, Daniel P.** 1961. *The Papal State in the Thirteenth Century.* London: Macmillan.
- Wallace, William A.** 1984. *Galileo and His Sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science.* Princeton: Princeton University Press.
- Wang, Hao.** 1987. *Reflections on Kurt Godel.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Watt W. Montgomery.** 1973. *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Watt W. Montgomery.** 1985. *Islamic Philosophy and Theology.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Weber, Max.** [1916] 1951. *The Religion of China.* Glencoe, Ill.: Free Press.
- Weber, Max.** [1916-1917] 1958. *The Religion of India.* Glencoe, Ill.: Free Press.
- Weber, Max.** [1917-1919] 1952. *Ancient Judaism.* Glencoe, Ill.: Free Press.
- Weber, Max.** [1922] 1968. *Economy and Society.* New York: Bedminster Press.
- Weber, Max.** [1923] 1961. *General Economic History.* New York: Collier-Macmillan.
- Wedberg, Anders.** 1984. *A History of Philosophy. Vol. 3. From Bolzano to Wittgenstein.* New York: Oxford University Press.
- Weinberg, Julius R.** 1964. *A Short History of Medieval Philosophy.* Princeton: Princeton University Press.
- Weinstein, Stanley.** 1977. "Rennyo and the Shinshu Revival". In *Hall and Toyoda, 1977.*
- Weinstein, Stanley.** *Buddhism under the T'ang.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Weisz, George.** 1983. *The Emergence of Modern Universities in France, 1863-1914.* Princeton: Princeton University Press.
- Welch, Holmes.** 1965. *Taoism: The Parting of the Way.* Boston: Beacon Press.
- Welch, Holmes, and Anna Seidel (eds.).** 1979. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion.* New Haven: Yale University Press.
- Werkmeister, W. H.** 1980. *Kant: The Architectonic and Development of His Philosophy.* Chicago: Open Court.
- Westfall, Richard S.** 1981. *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Westman, Robert S.** 1980. "The Astronomer's Role in the Sixteenth Century". *History of Science* 18: 105-147.
- White, Harrison C.** 1993. *Careers and Creativity: Social Forces in the Arts.* Boulder: Westview Press.
- Whitehead, Alfred North.** 1929. *Process and Reality.* London: Macmillan.
- Whitley, Richard.** 1984. *The Intellectual and Social Organization of the Sciences.* Oxford: Clarendon Press.
- Wijayaratna, Mohan.** 1990. *Buddhist Monastic Life.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiley, Thomas E.** 1978. *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914.* Detroit: Wayne State University Press.
- Willis, Janice Dean.** 1979. *On Knowing Reality: The Tattvartha Chapter of Asanga's Bodhisattvabhumi.* New York: Columbia University Press.
- Wilson, Daniel J.** 1990. *Science, Community, and the Transformation of American Philosophy, 1860-1930.* Chicago: University of Chicago Press.
- Wilson, Edmund.** 1931. *Axel's Castle: A Study in the Imaginative Literature of 1870-1930.* New York: Scribner's.
- Windelband, Wilhelm.** [1892] 1901. *A History of Philosophy.* New York: Macmillan.



- Wolfson, Harry A.** 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wolfson, Hartly A.** 1979. *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Woo Kang.** 1932. *Les trois theories politiques du Tch'ouen Ts'ieou, interpretees par Tong Tchong-Chou*. Paris: Ernest Leroux.
- Wood, Thomas E.** 1990. *The Mandukya Upanishad and the Agama Sastra*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wood, Thomas E.** 1991. *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vi-jnanavada*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wuthnow, Robert.** 1989. *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Yamamura, Kozo (ed.).** 1990. *The Cambridge History of Japan. Vol. 3. Medieval Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yates, Frances A.** 1972. *The Rosicrucian Enlightenment*. London: Routledge.
- Zaehner, R. E.** 1960. *Hindu and Muslim Mysticism*. New York: Schocken.
- Zammito, John H.** 1992. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zeller, Eduard.** 1919. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen entwicklung*. 5th edition, revised by Wilhelm Nestle. Leipzig: O. R. Reisland.
- The Zen Teachings of Rinzai.** 1976. Berkeley: Shambala.
- Zimmer, Heinrich.** 1951. *Philosophies of India*. Princeton: Princeton University Press.
- Zuckerman, Harriet.** 1967. "Nobel Laureates in Science: Patterns of Productivity, Collaboration, and Authorship". *American Sociological Review* 32: 391-403.
- Zürcher, Erik.** 1959. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden: E. J. Brill.
- Zürcher, Erik.** 1962. *Buddhism: Its Origin and Spread in Words, Maps and Pictures*. London: Routledge.

## Аналитическое содержание

|                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Н. С. Розов. «Социология философий» Рэндалла Коллинза — новый этап самосознания интеллектуалов в мировой истории. . . . . | 7   |
| <i>Предисловие к русскому изданию.</i> . . . .                                                                            | 32  |
| <i>Предисловие к первому изданию.</i> . . . .                                                                             | 39  |
| <i>Благодарности.</i> . . . .                                                                                             | 43  |
| Введение. . . . .                                                                                                         | 45  |
| <b>каркас теории</b>                                                                                                      |     |
| <i>Глава 1. КОАЛИЦИИ В РАЗУМЕ.</i> . . . .                                                                                | 65  |
| Общая теория интерактивных ритуалов. . . . .                                                                              | 66  |
| <i>Интерактивные ритуалы интеллектуалов.</i> . . . .                                                                      | 71  |
| <i>Жизненные траектории как цепочки интерактивных ритуалов.</i> . . . .                                                   | 77  |
| <i>Культурный капитал интеллектуалов.</i> . . . .                                                                         | 79  |
| <i>Эмоциональная энергия и творчество.</i> . . . .                                                                        | 82  |
| Структура возможностей. . . . .                                                                                           | 88  |
| <i>Всеобщность интеллектуальных ритуалов и священных объектов.</i> . . . .                                                | 92  |
| <i>Стратификация в интеллектуальных сообществах.</i> . . . .                                                              | 95  |
| <i>Стратификация культурного капитала и эмоциональной энергии.</i> . . . .                                                | 97  |
| Социология мышления. . . . .                                                                                              | 100 |
| Предсказуемость разговоров. . . . .                                                                                       | 101 |
| <i>Предсказуемость мышления.</i> . . . .                                                                                  | 103 |
| <i>Внутренняя жизнь сообщества интеллектуалов.</i> . . . .                                                                | 105 |
| <i>Глава 2. СЕТИ СКВОЗЬ ПОКОЛЕНИЯ.</i> . . . .                                                                            | 109 |
| Редкость выдающихся творцов. . . . .                                                                                      | 110 |
| О ком будут помнить? . . . . .                                                                                            | 114 |
| Что делают третьестепенные философы? . . . . .                                                                            | 118 |
| Структурная матрица интеллектуальной жизни: долговременные цепи в Китае и Греции. . . . .                                 | 122 |
| Важность личных связей. . . . .                                                                                           | 128 |
| Структурное давление. . . . .                                                                                             | 135 |
| <i>Глава 3. РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА ВНИМАНИЯ: СЛУЧАЙ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ.</i> . . . .                                       | 143 |
| Интеллектуальный закон малых чисел. . . . .                                                                               | 144 |
| Формирование аргументативной сети и взлет греческой философии. . . . .                                                    | 146 |
| Как долго живут организованные школы? . . . . .                                                                           | 153 |
| Кризис закона малых чисел и творчество в поколении после Сократа. . . . .                                                 | 163 |
| Эллинистическая перегруппировка позиций. . . . .                                                                          | 170 |
| Римская основа и вторая перегруппировка. . . . .                                                                          | 177 |
| <i>Формальная поддержка в римский период.</i> . . . .                                                                     | 183 |
| <i>Синкретизм при организационной слабости.</i> . . . .                                                                   | 186 |
| <i>Стимул религиозной поляризации.</i> . . . .                                                                            | 188 |
| Решающий бой христианства против объединенного языческого фронта. . . . .                                                 | 193 |

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Два вида творчества .....                                                                                | 203 |
| <b>сравнительная история интеллектуальных сообществ</b>                                                  |     |
| <i>Часть /. Азиатские тропы</i>                                                                          |     |
| <b>Глава 4. ИННОВАЦИИ ЧЕРЕЗ ПРОТИВОСТОЯНИЕ: ДРЕВНИЙ КИТАЙ.</b> .....                                     | 209 |
| Последовательность оппозиций в Древнем Китае. ....                                                       | 210 |
| Пересечение соперничавших центров и множественность фракций. ....                                        | 215 |
| Первоначальные философские структуры в Китае и в Греции. ....                                            | 219 |
| Переполнение пространства внимания и разработка философского синтеза. ....                               | 225 |
| Централизация в эпоху Хань: формирование официального конфуцианства и оппозиции к нему. ....             | 228 |
| Меняющийся ландшафт внешней поддержки. ....                                                              | 236 |
| Когда соперничество ведет к творчеству, а когда к застою?. ....                                          | 239 |
| От антиконфуцианской оппозиции к даосской церкви. ....                                                   | 243 |
| Культура чиновников-джентри: движение «чистых бесед» и школа «учения о сокровенном». ....                | 247 |
| Классовая культура и замораживание творческой активности в самобытной китайской философии. ....          | 254 |
| <b>Глава 5. ВНЕШНЯЯ И ВНУТРЕННЯЯ ПОЛИТИКА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО МИРА: ИНДИЯ.</b> .....                       | 257 |
| Социополитические основы линий религиозной преемственности. ....                                         | 258 |
| Соперничающие религии. ....                                                                              | 259 |
| Долговременная политика интеллектуальных расколов и альянсов. ....                                       | 274 |
| Религиозные основы философских фракций: деления и перегруппировка приверженцев ведических ритуалов. .... | 276 |
| Ожесточенное соперничество мудрецов. ....                                                                | 279 |
| Монашеские движения и идеал медитативного мистицизма. ....                                               | 286 |
| Антимонашеская оппозиция и образование индуистской мирской культуры ..                                   | 297 |
| Разделение пространства интеллектуального внимания. ....                                                 | 302 |
| Победное распространение сектантских философских направлений в буддизме ..                               | 303 |
| Философские направления на основе новой махаяны. ....                                                    | 311 |
| Буддийско-индуистский водораздел. ....                                                                   | 316 |
| Диалектика ньяи, буддийской логики и эпистемологии. ....                                                 | 321 |
| Соперничающие космологии элементов. ....                                                                 | 327 |
| Двойная революция в индуистской философии: ультрареализм мимансы и не-дуализм веданты. ....              | 336 |
| Джайны и сторонние вихри: интеллектуальная стабильность во второстепенных долговременных нишах. ....     | 351 |
| Постбуддийский передел интеллектуальных территорий. ....                                                 | 354 |
| Синкретизм в умирающем буддизме ...                                                                      | 357 |
| Атака ньяи и контратака адвайты: рост изоциренности индийской диалектики. ....                           | 356 |
| Битвы по поводу онтологии в монотеизме веданты и вершина индийской метафизики. ....                      | 362 |

|                                                                                                                   |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Формализм нео-няня: изоциренная логика и затемнение пространства философского внимания. . . . .                   | 368        |
| Схоластика и синкретизм в период упадка индуистской философии. . . . .                                            | 370        |
| <b>Глава 6. ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ РЕВОЛЮЦИИ: БУДДИЙСКИЙ И НЕОКОНФУЦИАНСКИЙ КИТАЙ. . . . .</b>                           | <b>373</b> |
| Буддизм и организационная трансформация средневекового Китая. . . . .                                             | 376        |
| Интеллектуальная «внешняя политика» буддизма, даосизма и конфуцианства. . . . .                                   | 383        |
| Творческие направления философии в китайском буддизме. . . . .                                                    | 386        |
| Космологическая иерархия в учении тяньтай. . . . .                                                                | 388        |
| Метафизика рефлексивности в учении хуаянь. . . . .                                                                | 390        |
| Революция чань (дзэн). . . . .                                                                                    | 396        |
| Возрождение неоконфуцианства. . . . .                                                                             | 406        |
| Политическая борьба и экономические реформы Ван Аньши. . . . .                                                    | 408        |
| Упадок элитарных буддизма и даосизма. . . . .                                                                     | 414        |
| Борьба вокруг неоконфуцианской религии. . . . .                                                                   | 415        |
| Случай для проверки: прерванная конфуцианская религия мудрецов в конце эпохи Тан. . . . .                         | 418        |
| Возникновение неоконфуцианских метафизических систем. . . . .                                                     | 422        |
| Отсутствие непрерывности в истории китайской метафизики. . . . .                                                  | 427        |
| <b>Глава 7. ИННОВАЦИИ ЧЕРЕЗ КОНСЕРВАТИЗМ: ЯЦОНИЯ. . . . .</b>                                                     | <b>434</b> |
| Как Япония преобразовала китайский буддизм. . . . .                                                               | 439        |
| Дзэн как консервативная инновация. . . . .                                                                        | 446        |
| Сото и риндзай: конкурентные ниши. . . . .                                                                        | 451        |
| Распространение риндзай в высших слоях общества и секуляризация через элитарную эстетику. . . . .                 | 453        |
| «Инфляция» просветления дзэн и схоластика коана. . . . .                                                          | 456        |
| Япония при Токугава: общество в период модернизации. . . . .                                                      | 466        |
| Образовательный рынок и интеллектуальное истощение буддизма. . . . .                                              | 467        |
| Сеть творческих оппозиций. . . . .                                                                                | 476        |
| Расхождение между секуляристским натурализмом и неоконсерватизмом. . . . .                                        | 484        |
| Консерватизм и интеллектуальное творчество. . . . .                                                               | 492        |
| Миф о том, как Япония стала открытой. . . . .                                                                     | 495        |
| Секуляризация средств интеллектуального производства. . . . .                                                     | 497        |
| Стимул для экспорта идей на Запад: школа Киото. . . . .                                                           | 501        |
| <b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ЧАСТИ I:</b>                                                                                      |            |
| <b>ИНГРЕДИЕНТЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЖИЗНИ. . . . .</b>                                                                | <b>507</b> |
| сравнительная история интеллектуальных сообществ                                                                  |            |
| <b>Часть II: Западные тропы</b>                                                                                   |            |
| <b>Глава 8. НАПРЯЖЕНИЯ МЕЖДУ СОБСТВЕННЫМИ И ЗАИМСТВОВАННЫМИ ИДЕЯМИ: ИСЛАМ, ИУДАИЗМ, ХРИСТИАНСКИЙ МИР. . . . .</b> | <b>514</b> |
| Философия в контексте религии. . . . .                                                                            | 516        |

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Мусульманский мир: интеллектуальное сообщество на привязи у политизированной религии. . . . . | 521 |
| Четыре фракции. . . . .                                                                       | 524 |
| Самобытные философы-богословы. . . . .                                                        | 525 |
| Знатоки писания как антирационалисты. . . . .                                                 | 532 |
| Заемствования из чужеземной философии. . . . .                                                | 536 |
| Суфийский культ религиозного опыта. . . . .                                                   | 538 |
| Перегруппировка фракций в 900-е гг. . . . .                                                   | 540 |
| Консервативная направленность кристаллизации рационального богословия. . . . .                | 545 |
| Союз шиитов и объединенный фронт иноверцев. . . . .                                           | 550 |
| Вершина развития философских сетей: Ибн Сина и ал-Газали. . . . .                             | 552 |
| Рутинизация учений суфиев и схоластов. . . . .                                                | 561 |
| Испания как ось средневековой философии. . . . .                                              | 566 |
| Аристотель в средневековой Испании как социальная конструкция. . . . .                        | 567 |
| Ось оси: перегруппировка в иудейской философии. . . . . Г. . . . .                            | 571 |
| Космополитическая сеть. . . . .                                                               | 577 |
| Религия разума. . . . .                                                                       | 582 |
| Творчество в период политического распада. . . . .                                            | 583 |
| Кода: является ли заимствование идей заменой творчеству?. . . . .                             | 589 |

#### Глава 9. АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЭКСПАНСИЯ КАК ОБОЮДООСТРЫЙ МЕЧ: СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ХРИСТИАНСКИЙ МИР. . . . .

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Организационные основы христианской мысли. . . . .                             | 594 |
| Институциональное расхождение с исламом. . . . .                               | 599 |
| Последовательность внешних изменений в основах интеллектуальной жизни. . . . . | 604 |
| Внутренняя автономия университета. . . . .                                     | 607 |
| Первый этап уплотнения сетей. . . . .                                          | 610 |
| Университеты и энциклопедическая наука. . . . .                                | 616 |
| Движение странствующих «братьев»: монахи вне монастыря. . . . .                | 619 |
| Бунт факультета искусств. . . . .                                              | 623 |
| Компромисс Аквината. . . . .                                                   | 628 |
| Дуне Скот и контратака францисканцев. . . . .                                  | 630 |
| Распад теологической философии. . . . .                                        | 635 |
| Факультет искусств и движение номиналистов. . . . .                            | 638 |
| Парижская сеть и оксфордские вычислители. . . . .                              | 641 |
| Рост независимого мистицизма. . . . .                                          | 646 |
| Интеллектуалы в роли придворных: гуманисты. . . . .                            | 650 |
| Проблема интеллектуальной стагнации. . . . .                                   | 655 |
| Радикальное изменение внешних условий. . . . .                                 | 659 |
| Ислам: стагнация и утрата центра внимания. . . . .                             | 665 |
| Центр и дезинтеграция в христианском мире. . . . .                             | 669 |
| Академизация как обоюдоострый меч. . . . .                                     | 676 |
| Кода: интеллектуальная деморализация конца XX века. . . . .                    | 678 |

|                                                                      |            |
|----------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Глава 10. СКРЕЩЕНИЕ СЕТЕЙ И НА УКА БЫСТРЫХ ОТКРЫТИЙ. . . . .</b>  | <b>681</b> |
| Каскад творческих кружков . . . . .                                  | 685        |
| Связи научной революции с философскими сетями . . . . .              | 693        |
| <i>Возникновение науки быстрых открытий. . . . .</i>                 | -          |
| <i>Перекрытия сетей: сравнение мировых традиций. . . . .</i>         | 706        |
| Три революции и их сети. . . . .                                     | 723        |
| Математики. . . . .                                                  | 724        |
| Революция в естествознании . . . . .                                 | 727        |
| Философская революция: Бэкон и Декарт. . . . .                       | 731        |
| <br><b>Глава 11. СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ</b>                     |            |
| <b>МЕТАТЕРРИТОРИАЛЬНОСТЬ. . . . .</b>                                | <b>741</b> |
| Секуляризация основ интеллектуальной жизни . . . . .                 | 744        |
| Геополитика и расколы внутри католицизма. . . . .                    | 746        |
| <i>Интеллектуальный расцвет в Испании. . . . .</i>                   | 747        |
| <i>Распространение и кризис испанских университетов. . . . .</i>     | 754        |
| <i>Пересечение движений во Франции. . . . .</i>                      | 756        |
| <i>Raison d'Etat и секуляризация с помощью оппортунизма. . . . .</i> | 758        |
| Повторное возникновение поля метафизики. . . . .                     | 763        |
| Иудейский миллениаризм и религия разума Спинозы. . . . .             | 765        |
| Математическая метафизика Лейбница . . . . .                         | 767        |
| Соперничающие направления философии в пространстве                   |            |
| религиозной терпимости. . . . .                                      | 771        |
| Деизм и независимость теории ценностей. . . . .                      | 779        |
| Перегруппировка союзов. . . . .                                      | 783        |
| Антимодернистский модернизм и антинаучная оппозиция. . . . .         | 790        |
| Триумф эпистемологии. . . . .                                        | 796        |
| <br><b>Глава 12. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ ПОЛУЧАЮТ КОНТРОЛЬ</b>                 |            |
| <b>НАД СВОЕЙ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ ОСНОВОЙ:</b>                            |            |
| <b>НЕМЕЦКАЯ УНИВЕРСИТЕТСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ. . . . .</b>                   | <b>802</b> |
| Немецкое идеалистическое движение. . . . .                           | 807        |
| <i>Сеть и ее конфликты. . . . .</i>                                  | 808        |
| <i>Спор о Спинозе (Spinozastreit),</i>                               |            |
| <i>или полемика относительно пантеизма 1785 г. . . . .</i>           | 814        |
| <i>Распространение идеалистической сети. . . . .</i>                 | 816        |
| <i>Кризис закона малых чисел. . . . .</i>                            | 822        |
| Философия захватывает университет. . . . .                           | 827        |
| <i>Мятеж философского факультета. . . . .</i>                        | 830        |
| <i>Идеалисты как университетские реформаторы. . . . .</i>            | 839        |
| Идеализм как идеология университетской революции. . . . .            | 844        |
| Политический кризис как внешний слой причинности. . . . .            | 858        |
| Распространение университетской революции. . . . .                   | 861        |
| <i>Идеалистические поколения в Англии. . . . .</i>                   | 862        |
| <i>Идеализм в Соединенных Штатах. . . . .</i>                        | 872        |
| <i>Экспериментальная психология и движение прагматизма. . . . .</i>  | 883        |

|                                                                                                              |      |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| <i>Идеализм в Италии, Скандинавии и Японии</i> . . . . .                                                     | 887  |
| <i>Секуляристское отречение от идеализма</i> . . . . .                                                       | 891  |
| <b>Глава 13. ПОСТРЕВОЛЮЦИОННАЯ СИТУАЦИЯ: МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ГРАНИЦЫ КАК ФИЛОСОФСКИЕ ГОЛОВОЛОМКИ</b> . . . . . | 893  |
| Метатерритории на границе науки и философии . . . . .                                                        | 900  |
| Социальное изобретение высшей математики . . . . .                                                           | 903  |
| <i>Антипсихологистская логика Фреге</i> . . . . .                                                            | 908  |
| <i>Преимущества провинциальности: британский путь от алгебры к философии</i> . . . . .                       | 914  |
| <i>Логицизм Рассела и Витгенштейна</i> . . . . .                                                             | 921  |
| Венский кружок как цепь противоборств . . . . .                                                              | 930  |
| <i>Как выплеснулись через край споры о методологии физики</i> . . . . .                                      | 935  |
| <i>Соперничающие сети обоснования математики и происхождения теоремы Гёделя</i> . . . . .                    | 939  |
| <i>Стимулирующее значение неразрешимых задач</i> . . . . .                                                   | 943  |
| Анализ обыденного языка как реакция против логического формализма . . . . .                                  | 946  |
| Тернистый путь Витгенштейна . . . . .                                                                        | 951  |
| От кризиса оснований математики к феноменологии Гуссерля . . . . .                                           | 954  |
| Хайдеггер: католический антимодернизм пересекается с феноменологическим движением . . . . .                  | 961  |
| Разделение феноменологического движения . . . . .                                                            | 969  |
| Идеология англо-континентального размежевания . . . . .                                                      | 973  |
| <b>Глава 14. ПИСАТЕЛЬСКИЕ РЫНКИ И АКАДЕМИЧЕСКИЕ СЕТИ: ФРАНЦУЗСКИЙ КРУГ</b> . . . . .                         | 977  |
| Борьба за секуляризацию и популярная французская философия . . . . .                                         | 980  |
| Экзистенциалисты как литературно-философские гибриды . . . . .                                               | 989  |
| <i>Конец идеалистической сети: Кьеркегор и Ницше</i> . . . . .                                               | 990  |
| <i>Ретроспективный литературный канон</i> . . . . .                                                          | 997  |
| <i>Сартр как символ движения</i> . . . . .                                                                   | 1003 |
| Заключение: погружаясь во мглу настоящего . . . . .                                                          | 1015 |
| <b>МЕТАРАЗМЫШЛЕНИЯ</b>                                                                                       |      |
| <b>Глава 15. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ И ВЕТВЛЕНИЯ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОИЗВОДСТВЕ ИДЕЙ</b> . . . . .                     | 1021 |
| Континуум абстракции и рефлексии . . . . .                                                                   | -    |
| <i>Творчество через отрицание и через внешнее потрясение</i> . . . . .                                       | 1026 |
| <i>Сосредоточенная на текстах схоластика и остановленные последовательности</i> . . . . .                    | 1028 |
| <i>Возвраты и утеря абстракции</i> . . . . .                                                                 | 1035 |
| Три пути: космологический, эпистемолого-метафизический и математический . . . . .                            | 1037 |
| <i>Космологическая последовательность</i> . . . . .                                                          | 1038 |
| <i>Эпистемолого-метафизическая последовательность</i> . . . . .                                              | 1046 |
| <i>Математические сети и своеобразие европейской философии</i> . . . . .                                     | 1094 |
| Будущее философии . . . . .                                                                                  | 1108 |

|                                                                             |        |
|-----------------------------------------------------------------------------|--------|
| ЭПИЛОГ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ. . . . .                                    | П 10   |
| Социологическое cogito. . . . .                                             | 7      |
| Математика как коммуникативные операции. . . . .                            | .1115  |
| Объекты науки быстрых открытий. . . . .                                     | .1124  |
| Почему интеллектуальные сети должны подрывать сами себя?. . . . .           | .1132  |
| Приложение 1. Скопление интеллектуального творчества среди современников .. | 1139   |
| Приложение 2. Неполнота нашей исторической картины. . . . .                 | .1147  |
| Приложение 3. Ключи к рисункам. . . . .                                     | И 50   |
| Именной указатель. . . . .                                                  | .1204  |
| Предметный указатель. . . . .                                               | • 1235 |
| Список литературы. . . . .                                                  | .1246  |
| Аналитическое содержание. . . . .                                           | ч 1275 |



Коллинз, Рэндалл

## СОЦИОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЙ

*Глобальная теория интеллектуального изменения*

Пер. с англ. *И. С. Розова и Ю. Б. Вертгейм*  
Редакторы *А. Д. Журавлева, Е. В. Мишурова*  
Корректор *Е. В. Панкратова*  
Художник *И. В. Сокол*  
Технический редактор *И. В. Бутакова*

Подписано в печать 25.04.2002. Формат 70х100/16.  
Усл. печ. л. 88. Уч.-изд. л. 77. Гарнитура Times.  
Тираж 2 000 экз. Заказ № 10.

Научно-издательский центр «Сибирский хронограф» ООО  
630128, Новосибирск, а/я 129

Типография НИЦ «Сибирский хронограф»  
630060, Новосибирск, Зелёная Горка, 1

## ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ

*В. Н. Пластун.* Эволюция деятельности экстремистских организаций в странах Востока.

Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. 712 стр.

В книге востоковеда, ученого и практика, на богатой фактологической основе исследуется эволюция идеологии и деятельности исламских организаций и движений экстремистского толка в Афганистане, Иране, Турции, Индии, Шри-Ланке, Филиппинах, на территории бывшего СССР в контексте сложных мировых процессов последней четверти XX века. В Приложении публикуются основные сведения о ныне существующих исламских экстремистских организациях и их лидерах.

*Пластун Владимир Никитович* — выпускник Института восточных языков при МГУ, кандидат исторических наук, преподавал в Военной академии и Высшей школе КГБ, работал в Институте востоковедения АН СССР, более 20 лет практической деятельности в странах Востока (Иран, Афганистан, Индия). В настоящее время профессор кафедр международных отношений и иностранных языков Сибирского института международных отношений и регионоведения, директор Центра иранистики и языка фарси.

## С&

Урал и Сибирь в сталинской политике: Сборник научных статей. Под ред.

*С. Папкова, К. Тэраяма.*

Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. 268 стр.

Сборник представляет результаты новейших исследований историков Урала, Сибири и Японии, занимающихся изучением сталинской эпохи и предшествующего ей периода. В издание включены статьи об актуальных и малоизученных направлениях политики советского государства, их специфических проявлениях в Сибири и на Урале. Часть статей обобщает или развивает уже известные положения, другая часть затрагивает комплекс новых проблем. В научный оборот вводится значительный массив новых эмпирических данных, характеризующих советскую эпоху 20-х — 50-х годов.