

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 11

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ  
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА  
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2021

МОСКВА

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### К 100-летию Института философии

- А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов** – Институт философии как учреждение  
и общественный институт..... 5

### Философия, культура, общество

- Д.П. Козолупенко** – Казус Шерешевского как предельный случай гипермнезии:  
гипер-человеческое или уход от человеческого в сфере памяти?..... 22

### Современный антропологический кризис: проблемы и перспективы (материалы «круглого стола»)

- В.Е. Лепский** – Субъектно-ориентированный подход к анализу кризиса  
техногенной цивилизации..... 35
- И.А. Герасимова** – Проблема личности в сапиозое..... 39
- М.Р. Бургете Аяла** – Взгляд на начало пути..... 43
- Л.П. Киященко** – Преобразующая роль кризиса  
в контексте современных антропологических проблем..... 47
- В.М. Розин** – Человек в контексте перехода от техногенной цивилизации  
к посткультуре (заметки методолога и культуролога)..... 51

### Философия, наука, общество

- А.Л. Никифоров** – Что такое научный прогресс?..... 56
- О.Е. Столярова** – Можем ли мы надеяться на прогресс  
в понимании «прогресса»?..... 63

<b>А.А. Аргамакова</b> – Социологический скептицизм в отношении научного прогресса.....	70
<b>И.Т. Касавин</b> – Миф науки как источник прогресса.....	76
<b>А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш</b> – Парадокс научного прогресса в эволюционном измерении.....	83
<b>Е.В. Вострикова, П.С. Куслий</b> – Научный прогресс и его враги: случай академического словоблудия.....	95
<b>А.В. Вдовиченко</b> – Классическая и коммуникативная модели знака в интерпретации парадокса Греллинга – Нельсона Часть I.....	108

### Из истории отечественной философской мысли

<b>А.А. Ермичёв</b> – Идеолог Ю.Н. Говоруха-Отрок и философ Н.Я. Грот: полемика 1890–1891 гг.....	123
<b>В.К. Кантор</b> – Русская эмиграция и США. Ф.А. Степун и М.М. Карпович (предисловие к публикации писем Ф.А. Степуна М.М. Карповичу).....	138
<b>Ф.А. Степун</b> – <b>Письма Ф.А. Степуна М.М. Карповичу</b> .....	144
<b>И.Д. Осипов, А.Е. Рыбас</b> – Наука как путь к творчеству: к истории философских дискуссий в ЛГУ в 1950-е – 1960-е годы.....	147
<b>Г.Л. Белкина, С.Н. Корсаков, М.И. Фролова</b> – Жить и умереть. Вступительное слово академика И.Т. Фролова на открытии конференции, посвященной проблемам жизни и смерти (Москва, 1993 г.). Предисловие к публикации.....	157
<b>И.Т. Фролов</b> – Жить и умереть. Публикация Г.Л. Белкиной, С.Н. Корсакова, М.И. Фроловой.....	163

### История философии

<b>Г.В. Лобастов</b> – Об уме. Восходя к Николаю Кузанскому.....	167
<b>И.И. Блауберг</b> – <b>От Бергсона к Томасу Манну: опыт времени</b> <b>в романе «Волшебная гора»</b> .....	177
<b>Г.Т. Кабулнязова</b> – Компаративный анализ представлений Джалаладдина Руми, Анри Бергсона и Шри Ауробиндо Гхоша об интуиции и духовной любви.....	188

### Из редакционной почты

<b>Л.М. Люкс</b> – Польский поэт Александр Ват о тоталитарных соблазнах и о России как «двуликом Янусе» <sup>1</sup> .....	198
---	-----

### Научная жизнь

<b>О.Т. Ермишин</b> – Морфология и интуитивизм (по материалам архива В.Н. Ильина).....	209
<b>Е.С. Зотова</b> – Энгельс — XXI (о международном форуме).....	215

### Критика и библиография

<b>М.Е. Соболева</b> – ВИТГЕНШТЕЙН Л. Zettel. Заметки / Пер. В. Анашвили.....	220
Contents.....	222

### **Редакционная коллегия**

Пружинин Борис Исаевич – доктор философских наук, **главный редактор**

Анохин Константин Владимирович – доктор медицинских наук, академик РАН, директор Института перспективных исследований мозга МГУ им. М.В. Ломоносова, заведующий лабораторией нейробиологии памяти НИИ нормальной физиологии им. П.К. Анохина

Бажанов Валентин Александрович – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, заведующий кафедрой философии Ульяновского государственного университета

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – академик РАН, научный руководитель Института философии РАН

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, ординарный профессор НИУ «Высшая школа экономики»

Лекторский Владислав Александрович – академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН

Макаров Валерий Леонидович – академик РАН, директор Центрального экономико-математического института РАН

Паршин Алексей Николаевич – академик РАН, заведующий отделом алгебры и теории чисел Математического института им. В.А. Стеклова РАН

Руденко Виктор Николаевич – доктор юридических наук, академик РАН, директор Института философии и права УрО РАН

Руткевич Алексей Михайлович – доктор философских наук, ординарный профессор, научный руководитель факультета гуманитарных наук НИУ «Высшая школа экономики»

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, директор Института философии РАН

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, **заместитель главного редактора**

Черниговская Татьяна Владимировна – доктор биологических наук, доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент РАО, заведующая кафедрой и директор Института когнитивных исследований СПбГУ

Щедрина Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, **ответственный секретарь**

Юревич Андрей Владиславович – доктор психологических наук, член-корреспондент РАН, заместитель директора Института психологии РАН

### **Международный редакционный совет**

Лекторский Владислав Александрович – академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, Председатель Совета

Агацци Эвандро – профессор университета г. Генуи, Италия

Ань Цзинянь – профессор Народного Университета Пекина, председатель общества по изучению русской и советской философии, Китайская Народная Республика

Бэкхерст Дэвид – профессор Королевского университета Куинс, г. Кингстон, Канада

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – академик РАН, научный руководитель Института философии РАН

Данилов Александр Николаевич – доктор социологических наук, профессор БГУ, член-корреспондент НАН Беларуси

Зотов Анатолий Федорович – доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Мамедзаде Ильхам – доктор философских наук, директор Института философии, социологии и права НАН Азербайджана

Нысанбаев Абдумалик Нысанбаевич – академик НАН Республики Казахстан

Погосян Геворк Арамович – доктор социологических наук, профессор, академик НАН Республики Армения, научный руководитель Института философии, социологии и права НАН РА

Старобинский Алексей Александрович – академик РАН, главный научный сотрудник Института теоретической физики им. Л.Д. Ландау РАН

Хабермас Юрген – профессор Франкфуртского университета, Федеративная Республика Германия

### ***Editorial board***

Boris I. Pruzhinin – DSc in Philosophy, **Chief Editor**

Konstantin V. Anokhin – DSc in Medical Sciences, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute for Advanced Brain Studies, Lomonosov Moscow State University, Head of Laboratory of Neurobiology of Memory, Research Institute of Normal Physiology named after P.K. Anokhin)

Valentin A. Bazhanov – DSc in Philosophy, Professor, Head of Department, Ulyanovsk State University (Ulyanovsk)

Tatiana V. Chernigovskaya – DSc in Linguistics and in Human Physiology, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Education, Head of Department, Director, Institute for Cognitive Studies, St. Petersburg State University

Abdusalam A. Guseynov – Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Principal Adviser for Academic Affairs, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Vladimir K. Kantor – DSc in Philosophy, Professor, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow)

Vladislav A. Lectorsky – Full Member of the Russian Academy of Sciences (Moscow)

Valery L. Makarov – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Central Economic Mathematical Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Aleksei N. Parshin – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Head of Department of Algebra and Number Theory, Steklov Mathematical Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Viktor N. Rudenko – DSc in Physics and Mathematics, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute of Philosophy and Law, Ural branch of Russian Academy of Sciences (Ekaterinburg)

Alexey M. Rutkevich – DSc in Philosophy, Professor, Academic Supervisor, Faculty of Humanities, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow)

Andrey V. Smirnov – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Nadezhda N. Trubnikova – DSc in Philosophy, **Deputy Chief Editor** (Moscow)

Tatiana G. Shchedrina – DSc in Philosophy, **Executive Secretary** (Moscow)

Andrei V. Yurevich – DSc in Psychology, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Deputy Director, Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences (Moscow)

### ***International Editorial Council***

Vladislav A. Lectorsky – Full Member of the Russian Academy of Sciences (Moscow)

Evandro Agazzi – Department of Philosophy, University of Genova, Italy

An Quinan – Professor, Renmin University of China, China

David Backhurst – Professor, Queen’s University, Kingston, Canada

Alexander N. Danilov – Doctor of Sociology, Professor, Belarusian State University, Corresponding member of the National Academy of Sciences of Belarus

Abdusalam A. Guseynov – Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Principal Adviser for Academic Affairs, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Jurgen Habermas – Professor, University of Frankfurt, Germany

Ilham Ramiz oglu Mammadzada – DSc in Philosophy, Director, Institute of Philosophy, Sociology and Law, Azerbaijan National Academy of Sciences (Baku)

Abdumalik N. Nysanbaev – Academician of the National Academy of Sciences of Republic of Kazakhstan

Gevorg A. Poghosyan – DSc in Sociology, Professor, Full Member of National Academy of Sciences, Republic Armenia, Principal Adviser for Academic Affairs, Institute of Philosophy, Sociology and Law of NAS RA (Erevan)

Aleksei A. Starobinsky – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, Landau Institute for Theoretical Physics, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Anatoly F. Zotov – DSc in Philosophy, Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

---

---

## К 100-ЛЕТИЮ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ

### Институт философии как учреждение и общественный институт

© 2021 г. А.А. Гусейнов<sup>1\*</sup>, А.В. Смирнов<sup>2\*\*</sup>

<sup>1,2</sup> *Институт философии РАН,  
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

\* *E-mail: guseynovck@mail.ru*

\*\* *E-mail: asmirnov@iph.ras.ru*

Поступила 08.09.2021

В статье рассмотрена столетняя история Института философии Российской академии наук (ИФ) как государственного учреждения и особого социального института, способного охватить всю философию в ее дисциплинарном и идейном многообразии. Прослежена история систематизации философского знания в энциклопедической форме: первоначальный замысел Г.Г. Шпета (начало 1920-х гг.) сфокусировать усилия на вопросе «Что такое философия?»; проект исторического рассмотрения философии в свете материалистической диалектики как ее вершины (1928–1930); частично реализованный план конца 1930 – начала 1940 гг. написания семитомной всемирной истории философии; «Философская энциклопедия» в пяти томах (1960–1970); «Новая философская энциклопедия» (2000–2001 гг.) в четырех томах. В статье показано противоречивое взаимодействие задач исследования философии и ее развития. В истории ИФ выделены этапы: догматизм 1930–1940 гг., гуманистический поворот середины 1950-х гг., отказ от монополии марксистской философии, плюрализм постсоветской философии. Современная ситуация поставила под сомнение привычные представления о том, что такое человек. Вызовы со стороны наук о мозге и когнитивных наук выдвигают на первый план новое понимание сознания и разума, что создаёт для ИФ общее поле исследовательской деятельности, а для его сотрудников захватывающие творческие перспективы.

**Ключевые слова:** Институт философии, социальный институт, всемирная философская энциклопедия, идеология, шестидесятники, философский плюрализм, разум, науки о мозге, когнитивные науки, универсализм.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-5-21

Цитирование: Гусейнов А.А., Смирнов А.В. Институт философии как учреждение и общественный институт // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 5–21.

# Institute of Philosophy as a State Organization and Social Institution

© 2021 Abdusalam A. Guseynov<sup>1\*</sup>, Andrey V. Smirnov<sup>2\*\*</sup>

<sup>1,2</sup> *Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

\* *E-mail: guseynovck@mail.ru*

\*\* *E-mail: asmirnov@iph.ras.ru*

Received 08.09.2021

The article examines the 100-year history of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IF) as a state organization and a special social institution. It traces the history of systematization of philosophical knowledge in an encyclopedic form: the initial plan (early 1920s) of G.G. Shpet to focus efforts on the question "What is philosophy?"; the project of the historical study of philosophy in the light of materialistic dialectics as its pinnacle (1928–1930); a partly realized plan (late 1930 – early 1940) of writing a 7-volume world history of philosophy; "Philosophical Encyclopedia" in 5 volumes (1960–1970); "New Philosophical Encyclopedia" (2000–2001) in 4 volumes. The article shows the contradictory interaction of the tasks of the study of philosophy and its development. In the history of IF, the following stages are highlighted: the dogmatism of 1930–1940, the humanistic turn of the mid-1950s, rejection of the monopoly of Marxist philosophy, pluralism of post-Soviet philosophy. The contemporary situation has put into question the traditional beliefs what a human being is. The challenges from the brain and cognitive sciences highlight a new understanding of consciousness and reason, which creates a common field of research for the IF and exciting creative perspectives for its staff.

**Keywords:** Institute of Philosophy, social institution, Encyclopedia of Philosophy, ideology, The Sixtiers, philosophical pluralism, reason, Brain Sciences, Cognitive Sciences, universalism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-5-21

Citation: Guseynov, Abdusalam A., Smirnov, Andrey V. (2021) "Institute of Philosophy as A State Organization and Social Institution", *Voprosy filosofii*, Vol. 11, (2021), pp. 5–21.

## 1. Почему 100 лет?

Институту философии РАН в этом году исполняется 100 лет. В связи с этим возникает первый вопрос: почему 100 лет, если всего два года назад отмечалось его 90-летие? Чтобы ответить на него, надо уточнить, юбилей чего мы празднуем – определенного эмпирического учреждения (юридического лица), именуемого Институтом философии (ИФ), или чего-то другого, хотя и столь же определенного и эмпирического, но тем не менее более фундаментального явления, а именно специфического социального (государственного) института под тем же названием. Как учреждение ИФ в зависимости от ведомственной принадлежности свое название менял по крайней мере четырежды, последний раз в 2014 г. в связи с созданием особого правительственного органа управления наукой, и ныне он именуется «Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук». Нельзя сказать, что это были чисто внешние изменения: они каждый раз влияли

и на количественный состав сотрудников, и на характер деятельности. Так, например, в связи с переходом ИФ из АН СССР в РАН его численный состав уменьшился почти вдвое, а в связи с его прямым подчинением правительственным структурам после реформы науки в 2013 г. основными отчетными единицами стали не новые идеи и фундаментальные исследования, а количественные показатели статей. Само же учреждение как фиксированная и контролируемая организация работников с дирекцией, отделом кадров, юридическим адресом и т.п. с одним и тем же узнаваемым обозначением ИФ оставалось тем же самым и в своем непрерывном развитии восходило к 1929 г., когда оно постановлением президиума ЦИК СССР возникло в составе Коммунистической академии. Если придерживаться бюрократических канонов, подобно тому, например, как при определении семейного статуса индивидов принято руководствоваться данными записей актов гражданского состояния, то отсчет надо вести именно от этой даты. Такова была сложившаяся традиция, которой Институт следовал, хотя ради истины надо заметить, что уже в юбилейном буклете к 80-летию ИФ особо подчеркивалось, что ИФ «вырос из созданного в 1921 г. Института научной философии», а на конференции по случаю 90-летнего юбилея этому вопросу был посвящен специальный доклад. Между этими организациями существует также определенная формальная связь: Институт научной философии (ИНФ) и существовавшая с 1927 г. наряду с ним философская секция Коммунистической академии в 1929 г. (к этому времени составы их научных сотрудников во многом уже совпадали), соединившись, образовали тот самый, наш сегодняшний, ИФ, о котором идет речь; его директором стал академик А.М. Деборин, возглавлявший и обе организации, из слияния которых возник ИФ. Говоря о генетической связи ИНФ и ИФ, можно сказать, что ИНФ расширился до ИФ.

Новая хронология ИФ была принята его Ученым советом после детального и всестороннего обсуждения. Решающими здесь были два соображения. Во-первых, результаты многолетнего документального и конкретного, доведенного до точных дат и имен, исследования доктора философских наук С.Н. Корсакова, посвященного возникновению ИФ и его истории [Корсаков 2019]. Они показывают наличие прямой преемственной связи ИФ с двумя предшествующими исследовательскими философскими институтами (ИНФ и секцией философии Коммунистической академии), путем слияния которых он возник. Во-вторых, новый взгляд на развитие философии России XX в., который начался складываться еще на исходе Перестройки (см.: [Лекторский (ред.) 1998]) и сложился, стал к настоящему времени преобладающим в философском сообществе, в частности, воплотился в двух многотомных сериях, посвященных выдающимся философам прошедшего столетия [Лекторский (ред.) 2009–2010, Пружинин 2012–2021]. Этот взгляд заключается в общем пафосе, согласно которому при всех идейных, идеологических противостояниях и разрывах, которыми пронизаны философские учения, при всех персональных размежеваниях и трагических ситуациях, которыми отмечены личные судьбы самих философов, речь идет о разных частях (аспектах) единой национальной истории в один из самых драматичных ее периодов, а именно о философии России XX в. Принимая свое ответственное решение, Ученый совет ИФ учитывал, что, разумеется, речь идет также об истории учреждения, но это не было единственным и даже основным аргументом. Более существенным был вопрос об истории ИФ как социального (публичного) института, его ответственности за состояние философии как особой сферы профессиональной деятельности в рамках сложившегося в современном обществе разделения труда.

## **2. Философия как общественный институт**

ИФ является государственным научным, исследовательским учреждением в области философии – не образовательным, а именно научно-исследовательским. Сферой его ответственности является философское знание, рассмотренное само по себе, именно как знание, в отличие от его места в образовании (здесь мы оставляем в стороне

отнодью не тривиальный вопрос о том, в какой мере возможно и возможно ли вообще производство философского знания вне обучения ему). Наличие такого учреждения означает, что философия признаётся в качестве законной и общественно значимой сферы деятельности, и государство нуждается в профессионально компетентных рекомендациях по поддержанию и регулированию этой деятельности. ИФ как государственный институт является необходимым звеном, опосредует участие философии в обмене деятельностями между разными разделенными сферами труда. Он должен предлагать философские знания такого качества и в такой форме, чтобы ими могли бы пользоваться представители других сфер деятельности, которые нуждаются в них, но в силу специализации не могут производить (разобраться) сами. Говоря о столетней хронологии ИФ, мы должны в первую очередь иметь в виду его историю как государственного (социального, общественного) института. Это уже не вопрос о содержании философии, ее идеях, а о том, как она в качестве профессиональной деятельности включена в дифференцированную систему общественных отношений.

ИФ появился как ИНФ в рамках системы новых, возникших в 1918–1922 годах элитных учебных и научных учреждений советской власти, задача которых заключалась в том, чтобы поставить идеологическую жизнь и всё духовное производство в стране на основу марксистско-ленинской теории. Данной задаче придавалось перво-степенное значение, так как само новое общество мыслилось как воплощение этой, как считалось, единственно верной теории. ИНФ был создан в 1921 г. в рамках системы гуманитарных институтов при МГУ, которые были в 1924 г. объединены в Российскую ассоциацию научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИОН). Он выполнял как исследовательские, так и педагогические функции, при этом первые были отдельно выделены, прописаны и считались основными. Его задача состояла в том, чтобы разработать научную философию. Так начался

новый этап в развитии отечественной философии как профессионального занятия и социального института. К этому времени уже перестали существовать сложившиеся в России общественные организации, в частности Московское психологическое общество (1885–1918), Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917), которые были публичными площадками научной работы и публичных дискуссий в области философии, закрылся (на своем 142-м номере) профессиональный журнал «Вопросы философии и психологии» (1889–1918); стали формироваться уже другие, выдержанные в привычной традиции самостоятельные объединения, такие как в Москве «Вольная академия духовной культуры» (1918–1923), созданная Н.А. Бердяевым с целью всестороннего изучения духовной культуры, в Петрограде – «Вольная философская ассоциация» (1919–1924), учрежденная группой представителей интеллигенции (среди них А. Белый, Р.В. Иванов-Разумник, А. Блок, В. Мейерхольд и др.), жаждавшей наряду с политической революцией также духовной революции [Гусейнов 2021, 83].

ИНФ отличался от этих предшествовавших ему и, следует отметить, вполне традиционных для европейской публичной жизни профессиональных философских объединений двумя признаками. Во-первых, это была государственная институция, созданная соответствующим правительственным органом и вписанная в структуру бюрократической дисциплины. Во-вторых, его задача состояла не просто в исследовании философии, а в разработке именно научной, следовательно, как это принято в науке, единственной, правильной философии. Тем самым признавалось, что философия является делом, которое касается всего общества и от правильной постановки которого зависит его благо. Поэтому она должна стать делом государства.

В такой постановке вопроса, которая поднимает философию на уровень высших государственных задач и ставит целью строить общественную жизнь по канонам научной философии, заложено объяснение всех противоречий и перипетий советской философии, ее плюсов и минусов, неожиданных прорывов и провалов, всех ее (воспользуемся этим знаменитым парадоксом Александра Зиновьева) «зияющих высот».



Философия как область интеллектуального творчества и философия как общественный институт суть два аспекта философского дела (занятия, профессии), которые неизбежно приводят в реальном опыте человеческой жизнедеятельности к противоречиям и конфликтам: в первом случае философия рассматривается в личной перспективе, речь идет о взглядах философов и степени их истинности, во втором случае философия рассматривается в социальной перспективе, с точки зрения ее места в обществе и нужности (полезности) для него. Уже греческая Античность, которая дала нам замечательные образцы едва ли не всех философских учений и одновременно продемонстрировала и всю палитру общественных санкций (торжественных чествований, изгнаний, рабства, убийств) по отношению к философам, свидетельствует об этом противоречии, а Аристофан в знаменитой комедии «Продажа жизней» на свой манер осмыслил его. С возникновением открытой государственной опеки над философским творчеством оно приобрело резкие и систематические формы. В частности, если философское дело становится государственным делом, то перестает ли оно быть делом свободным – добровольным, самодеятельным, частным? Если философия берется под контроль в качестве необходимого профессионального труда, то остается ли она делом индивидуальным и творческим? Если на оба этих вопроса отвечать утвердительно, как это нам подсказывает наша интуиция людей, причастных философии: да, свободные формы объединений и сугубо индивидуальный способ творчества неотъемлемы от философии как человеческого занятия, то чем же занимаются (должны заниматься) государственные (содержащиеся на деньги общества и предназначенные для его блага) философские научные учреждения? ИФ с самого начала сталкивался с этими вопросами и на каждом этапе по-своему пытался их решать, оставаясь в рамках обозначенного противоречия.

### 3. Исследование философии

Инициатором и первым директором ИФ был Густав Густавович Шпет, он же наметил первую программу его деятельности. Она состояла в том, чтобы разработать понимание научной философии в рамках серии научных докладов и их коллективных обсуждений. Сам он взял в качестве темы вопрос «Что такое философия?» с прицелом на создание словаря русских философских терминов, планировалось также создание специальной терминологической комиссии. Следует заметить, что идея словаря как компактной систематизации философского знания во всей его внутренне расчлененной полноте и идейном богатстве сопровождала ИФ на всех этапах исторического развития.

Энциклопедические словари в эпоху после книгопечатания и перехода от полуобразованного состояния сословного общества к образованному буржуазно-демократическому обществу стали важными факторами национальной консолидации. Лейбниц, намечая планы своих академий как новых форм организации науки в новых условиях, когда наука становится залогом могущества государства, выдвигал задачу создания для каждой области знаний и профессий систематизирующих обобщений (инвентариев), способных стать надежными путеводителями в огромном, всё более увеличивающемся море книг, помогающих обществу осуществлять селекцию литературы по критерию научной надежности, чтобы полезные знания не терялись, хорошие книги не заменялись дурными. Для философии с ее разнообразием учений, усложненностью языка и широкой распространенностью дилетантизма в ней эта задача приобретает особую актуальность. Шпет привлек к работе в рамках вновь созданного института авторитетных специалистов И.А. Ильина, С.Л. Франка и др., сам стал исследовать развитие философии в России. Тем не менее, идея коллективной работы над проблемой научной философии и создания словаря провалилась, сам Шпет вскоре (в начале 1923 г.) был освобожден от должности директора (перешел трудиться в Государственную академию художественных наук и возглавил там работу над другим словарем – Словарем художественной терминологии). По-видимому, это произошло из-за различия

в понимании философии и прежде всего из-за того, что с точки зрения новой власти научная философия могла быть только синонимом марксистской философии.

Идея философского словаря возникла вновь и в расширенном виде, когда в государственных учреждениях остались одни сторонники марксистской философии и они соединились для совместной научной деятельности в рамках ИФ. Даже в известном смысле совместная деятельность потребовалась именно для этой работы, и ИФ был создан под программу всемирной философии. Пять отделов предполагаемой энциклопедии стали секциями ИФ, ответственными за их подготовку: диалектический материализм, исторический материализм, диалектика естествознания, история философии, современная философия. К моменту создания ИФ была проделана огромная исследовательская и научно-организационная работа по подготовке энциклопедии, разработан развернутый план всех разделов, в первый год началась содержательное обсуждение тем и проблем; см.: [Корсаков 2010]. Однако вскоре избранная А.М. Дебориним линия в философии была подвергнута критике в Постановлении ЦК ВКП(б) от 25.01.1931 г. за отрыв от практики социалистического строительства и заклеяна как особый род отступления от марксизма под названием «меньшевистствующий материализм», сам Деборин был снят с должности, и вскоре в том же году была закрыта программа создания энциклопедии.

Идея словаря (энциклопедии) привлекала не только тем, что позволяла охватить всё пространство философского знания. Она также ставила научную работу на прочную историко-философскую основу. Неудивительно, что следующим крупным проектом ИФ, выдержанным в том же направлении, отчасти заменившим всемирную энциклопедию, стало написание всеобщей истории философии с марксистской точки зрения [Александров 1941, 53]. Он предполагал написание семи томов: древняя и средневековая философия; философия Нового времени и Просвещения; немецкая классическая философия; возникновение и развитие марксистской философии; философия в СССР; буржуазная философия эпохи империализма; разработка диалектического материализма в трудах Ленина и Сталина. Были выпущены первые три вполне добротных тома, прозванных студентами «серой лошадью» – серой из-за цвета, лошадью из-за того, что вывозит на экзаменах. Третий из вышедших томов подвергся критике в постановлении ЦК ВКП(б) 1944 г. «О недостатках и ошибках в освещении немецкой философии конца XVIII и XIX вв.», особенно ошибочным был признан не критический подход к философии Гегеля; см.: [Батыгин, Девятко 1993]. На этом проект оказался прерванным.

Идея энциклопедии получила новую жизнь и воплотилась в пятитомной «Философской энциклопедии» (1960–1970 гг.), которая стала выражением и источником существенных изменений в советской философии послесталинской эпохи. Она построена по алфавитному принципу, своими почти четырьмя с половиной тысячами статей охватывает содержание философии во всем возможном на том уровне предметном разнообразии, культурном и историческом богатстве. Она выдержана в духе марксистско-ленинской философии с учетом, однако, уже сложившихся к тому времени различий в ее понимании, а также с сознанием того убеждения, что ей принадлежит всё ценное в области философии, где бы и когда бы оно ни было высказано. Она отражала имеющийся в стране уровень философских знаний и в то же время значительно продвинула их вперед. Хотя вся работа формально находилась под идеологическим надзором, тем не менее реальная редакционная работа, которую вели авторитетные специалисты (А.Г. Спиркин, З.А. Каменский, Ю.Н. Давыдов, Ю.Н. Попов и др.), профессиональный уровень авторов (А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус, А.А. Зиновьев, Э.В. Ильенков, Ю.А. Левада, С.С. Аверинцев и др.), и самое главное, общая атмосфера духовного подъема в обществе придали ей во многом научно выдержанный, гуманистически ориентированный просветительский характер. «Философская энциклопедия», можно утверждать, отвечала интеллектуальным и мировоззренческим запросам общества, неслучайно ее тираж с 20.000 для первого тома возрос в три с лишним раза для последующих четырех томов.

Когда почти через 50 лет после выхода ее первого тома, на рубеже тысячелетия, ИФ вновь оказался перед задачей (теперь уже самому, без дополнительных бюрократических решений и санкций) задуматься над актуальным состоянием философского знания и предложить его энциклопедическое обобщение русскому миру, встал вопрос об отношении нового труда к пятитомной «Философской энциклопедии». Проблема состояла в следующем: создавать ли новый труд как ее второе издание? Такое решение могло означать, будто первое издание признаётся уже устаревшим; оно могло быть так истолковано особенно в свете распространенных нигилистических настроений по отношению к советской философии. Победила точка зрения, предложившая дать задуманному труду его собственное название и считать его не альтернативой «Философской энциклопедии», а другой энциклопедией, существующей наряду с ней. Так появилась «Новая философская энциклопедия» в четырех томах. Необходимость ее объяснялась не только требованием предложить свободный взгляд на философию, лишенный марксистской идеологической зашоренности, но и не менее важной потребностью обобщить знания, накопившиеся за эти десятилетия. «Новая философская энциклопедия» вышла в 2000 г. (вторым изданием в 2010 г.) почти восьмьютысячным тиражом, аудитория ее открытой для свободного доступа электронной версии измеряется миллионами. Она вошла в публичное пространство и закрепились в нем без административного ресурса, если не считать, конечно, того, что она была отмечена Государственной премией Российской Федерации в области науки и технологий, и остается в нем на правах авторского произведения, подлежащего обсуждению и критике, как и любое другое академическое сочинение.

Сосредоточенность, своего рода заикленность ИФ на энциклопедической (систематизирующей, обобщающей) работе не является случайной. Она в значительной (но не в исчерпывающей!) мере определяет смысл (назначение) его существования как научного учреждения, опекаемого государством, – исследовать сам процесс философского знания во всем его возможном массиве, чтобы поддерживать интеллектуальный и общемировоззренческий уровень общества в той мере, в какой это зависит от философии. Идеальный ИФ должен был бы иметь такую совокупность специалистов (исследователей, знатоков), которые были бы способны проникнуть своими «щупами» (знаниями, методами, приемами) во все известные и неизвестные области философии. Увы, идеального ничего не бывает, но к нему, как говорится, надо стремиться: и если рассмотреть столетнюю историю нашего Института, то можно заметить, что он изменялся таким образом, чтобы и количественно (число научных сотрудников), и качественно (число секций, научных направлений) охватить всю философию в ее устоявшемся на каждый данный момент дисциплинарном и историческом многообразии. Энциклопедические опыты были вехами на этом пути, которые показывали как наши научные возможности, так и их неизбежную ограниченность. Ограниченность состоит не в том только, что поднять такое грандиозное дело, как обобщение всех знаний в области философии, которые накопило человечество, невозможно силами одного учреждения, каким бы большим и совершенным оно ни было, и обе энциклопедии делались, хотя и под эгидой ИФ, с широким участием авторов всей страны (в отдельных случаях даже из других стран). Более существенно, что энциклопедии устаревают вместе с развитием и ростом знаний, которые в них обобщаются. Поэтому работа над энциклопедическим обзором всемирной философии является одной из постоянных важных задач ИФ. Сейчас он, используя новые компьютерные возможности, предпринимает попытку создания постоянно развивающейся энциклопедии – Электронной философской энциклопедии.

#### **4. Развитие философии**

Наряду с задачей познания наличного, эмпирического историко-философского процесса, которая реализуется в энциклопедиях и других исследовательских трудах, посвященных отдельным темам, проблемам, именам, перед ИФ как учреждением

и общественным институтом стоит также задача развития философии. Общество в лице политиков, ученых, образованных людей пусть не в строгой, часто неопределенной и праздной форме, но тем не менее задается вопросом: «Что есть нового в нашей философии?» Оно не только хочет знать, что говорили философы прошлого и что говорят философы других стран, оно хочет также иметь и знать своих философов. Здесь, однако, возникает одна проблема, которая является вызовом для ИФ и создает его особое внутреннее напряжение. Развитие философии, как и сама философия, всегда есть индивидуальное дело.

Существует различие между философами, которые создают собственные философские учения, и работниками (специалистами), которые изучают (исследуют) философские учения, созданные другими, их тоже в широком обиходе принято называть философами, хотя на самом деле они являются научными сотрудниками и/или преподавателями философских учреждений. Это различие не является абсолютным, имеет разные степени, не исключает взаимных пересечений, переходов и т.д., но тем не менее существует. По крайней мере в двух пунктах оно является достаточно определенным и отчетливо обнаруживает себя в опыте ИФ. Это – различие между философией как научным познанием и философией как специфическим творчеством. Философия как познание, подобно другим конкретным областям знания, требует и формирует узких (неизбежно однобоких) специалистов, сложение результатов которых дает знание о философии в целом. Они нацелены на общезначимые, доказуемые результаты, являются авторитетами каждый в своей узкой области (теме, именах и т.п.). Наличие таких научных сотрудников является особенностью и критерием добротности ИФ как научно-исследовательского коллектива. Философия как творчество предполагает широкий взгляд на философию саму по себе и в целом, уверенное суждение по ее коренным вопросам. Она нацелена на собственное, отличающееся от взглядов прежних философов, индивидуализированное видение предмета, в том числе на свое (иное, чем это принято среди специалистов) видение конкретных вопросов истории и теории философии. Философы от научных сотрудников отличаются тем, что они не изучают (познают) философию, а создают (творят) ее. Наличие самостоятельных оригинальных философов является украшением и гордостью ИФ. Он долго и нелегко шел к праву на свободное философское творчество. На этом пути можно схематически выделить четыре этапа: начальный этап, сталинский догматизм, гуманистический поворот шестидесятников, постсоветская философия.

На начальном этапе решался вопрос о том, что считать научной философией. Вопрос не решился простым отождествлением научности с марксизмом и вытеснением (изгнанием) из легального поля представителей других философских школ. Оказалось, что вопрос отношения философии к марксизму сам оказался спорным: одни («пролеткультовцы») считали философию идеологией старого мира и как таковую чужеродной марксизму; другие («механисты») полагали, что в марксизме нет своей философии и он заменяет ее естественно-научным материализмом; третьи («диалектики») исходили из того, что марксизм разработал собственную философию диалектического материализма, которая составляет одну из трех его неотъемлемых частей. Борьба между «механистами» и «диалектиками» составляла основное содержание подготовительного этапа ИФ, она завершилась победой идущей от Ленина точки зрения, что именно марксистская философия диалектического материализма является единственно научной и исследовательская философская работа заключается в том, чтобы под этим углом зрения рассмотреть всё, что в этой области было сделано.

Работа, рассматривавшая философию хотя и сквозь зауженный марксистский взгляд, но тем не менее как внутренне богатую, сложную и противоречивую систему знаний, была прервана в 1930–1931 гг., не успев толком начаться: она была подвергнута критике за отрыв от практики социалистического строительства, а ИФ был подвергнут репрессиям за ошибки, квалифицированные как «меньшевистствующий идеализм». Философия стала рассматриваться в качестве неотъемлемой части партийной идеологии, подвергнувшись для этого коренной трансформации: философия была сведена

к сумме точно сформулированных и легко усваиваемых общеобязательных догм, изложенных в сталинской работе «О диалектическом и историческом материализме»; она стала рассматриваться как важная часть партийной работы, ее сталинский «катехизис» вошел в «Краткий курс истории ВКП(б)» и решением ЦК ВКП (б) был провозглашен не допускающим «никаких произвольных толкований»; была создана разветвленная организационная и учебно-пропагандистская инфраструктура для внедрения этих догм в сознание масс; задача самих философов сводилась к тому, чтобы комментировать и пропагандировать предзаданные догмы, обосновывать их научность. История ИФ 1930-х – 1940-х гг. – исключительно важный негативный опыт, показывающий, как вырождается и падает философия, когда она становится идеологией. О попытках сотрудников даже в этих условиях делать свое профессиональное дело, использовать даже малейшие из сохранившихся для этого возможностей, свидетельствует огромный мартиролог философов, подвергшихся в эти годы репрессиям; см.: [Корсаков 2009].

Вскоре после смерти Сталина в отечественной философии наметились изменения, которые можно обозначить как гуманистический поворот. Начало ему положили в 1954 г. два события на философском факультете Московского государственного университета, связанные с именами молодого ассистента Э.В. Ильенкова и аспиранта А.А. Зиновьева. Первый с В.И. Коровиковым написал тезисы «К вопросу о взаимосвязи философии и знаний о природе и обществе в процессе их исторического развития» с обоснованием идеи, согласно которой философия является наукой о научном мышлении. Второй написал диссертацию «Восхождение от абстрактному к конкретному (на материале “Капитала” К. Маркса)», в которой тщательно и предметно исследовалась структура и механизм диалектического метода. Обсуждение тезисов прошло в противостоянии принятым догмам о предмете философии, завершилось их осуждением на Ученом совете факультета как антимарксистских, защита диссертации проходила несколько дней при необычном возбуждении собравшейся молодежи и острой полемике ее представителей со старой профессурой. В организационном плане всё закончилось тем, что оба возмутителя устоявшегося философского болота были изгнаны с факультета и нашли приют в ИФ. И уже здесь, в ИФ, положенное ими начало получило продолжение. Разрастаясь, словно снежный ком, оно превратилось в замечательное движение философского шестидесятничества; см.: [Гусейнов 2020].

Рассматривая философию шестидесятников как общественное явление, следует отметить две ее существенные особенности. Во-первых, сведя предмет философии к законам мышления (хотя само мышление они понимали по-разному), шестидесятники обосновывали роль разума как всеобщего пути к истине, его суверенность, а тем самым и право человека жить своим умом, критику культу личности вождей они подняли до критики государственного патернализма. Во-вторых, они возвращали себе ответственность за саму философию, оспаривая это право у партийных, государственных и иных авторитарных инстанций. Словом, они предъявляли обществу принципиально другой (недогматический!) образ и другое назначение философии. О том, насколько такая позиция соответствовала общественным настроениям, говорит такой эпизод из студенческой юности: однажды кто-то из сокурсников одного из авторов поставил в тупик и привел в раздражение своего (кстати, не самого ограниченного) доцента вопросом «Скажите, пожалуйста, а ЦК может ошибаться?». Сами шестидесятники сполна и в целом успешно воспользовались правом говорить от имени философии, которое они защищали, и выступили с оригинальными идеями. Это касалось не только Зиновьева и Ильенкова, ставших выдающимися мыслителями, но и многих других, чье творчество обобщено в научно-издательской серии «Философия России второй половины XX века». Это, если ограничиться только сотрудниками ИФ, – Г.С. Батищев, Б.М. Кедров, П.В. Копнин, М.К. Мамардашвили, Л.Н. Митрохин, В.А. Смирнов, И.Т. Фролов. В этот же ряд можно также поставить коллег, которых мы потеряли уже после завершения той серии и которые, будучи выдающимися шестидесятниками, пережили ту эпоху и плодотворно работали в новых условиях: В.В. Библихин, П.П. Гайденок, А.С. Карпенко, В.М. Межуев, Н.В. Мотрошилова, Т.И. Ойзерман,

А.П. Огурцов, В.А. Подорога, В.С. Стёпин, В.И. Толстых, С.С. Хоружий, Б.Г. Юдин. Осмысление их творчества входит в поле исследовательской деятельности ИФ, в частности, можно сослаться на серию «Философия во множественном числе» [Смирнов, Синеокая (сост.) 2020], посвященную новым идеям, рожденным в нашем Институте.

Говоря об оригинальных идеях (темах, подходах) советских философов-шестидесятников, следует иметь в виду, что речь идет о движении в рамках марксистской философии, которая оставалась единственным легальным полем философствования в стране. Философы-шестидесятники не были ни философскими, ни политическими диссидентами. Они предлагали свои идеи в развитие (обогащение, дополнение, уточнение, переосмысление и т.д.) марксистского учения и советского социалистического общества, проявляя лояльность им с разной степенью настойчивости, искренности и назойливости. Уже это создало принципиально новую среду по сравнению с предшествующим догматическим периодом своеобразного философского клерикализма. Если раньше философы-марксисты могли только ошибаться, отклоняясь от классических догм (все «ревизионизмы» в марксизме состояли именно в отклонениях), то теперь они могли развивать и дополнять марксистскую философию (кстати, объектом наиболее резкой критики и недовольства со стороны философского начальства была школа Ильенкова, который считал себя, и был, убежденным сторонником марксистско-ленинской философии и советского строя). Это создало в ИФ атмосферу, позволяющую сочетать профессиональную научную работу, требующую узких специалистов, с развитием философии, которая предполагает ярких и творчески самостоятельных личностей.

Такая атмосфера получила развитие в нынешний (четвертый) послесоветский период, когда была отменена монополия марксизма на философскую истину. Труднее всего говорить об актуальном состоянии философской мысли, о ее настоящем. И не только тогда, когда речь идет о стране или о более широких масштабах, но даже тогда, когда мы говорим о более обозримом предмете, таком как ИФ. Но если попытаться схватить то, что самым очевидным образом отличает сегодняшнюю жизнь ИФ от всех предыдущих отмеченных нами ее периодов, можно утверждать следующее: она в ее исследовательских и творческих аспектах развивается в свободной атмосфере, без каких-либо грубо деформирующих внешних воздействий. Философы (люди, научные сотрудники), собранные в ИФ, сами определяют свои идейные пристрастия и исследовательские занятия. Идеи пристрастия отличаются большим разнообразием, связанным с разными философскими направлениями, школами (классическими системами, религиозной философией, аналитической линией, постмодернизмом и др.), в ряде случаев выступающими в форме собственных философских учений, иногда практикующими фактический эклектизм и т.д.; в этой философской разногласии свое (кажется, не самое уважаемое) место занимает и марксистская философия. Господствует убеждение, что именно плюрализм является адекватной формой развития философского знания.

Философский плюрализм, будучи благоприятной средой для развития философии в ИФ, представляет собой для последнего серьезный общественный вызов и исследовательскую проблему. Проблема состоит в следующем: не несет ли в себе плюрализм философии опасность фрагментации общественного сознания и потери цементирующих ее общих мировоззренческих ориентаций? Ведь плюрализм – это форма, в которой развивается философия, способ поиска и постижения философской истины, но не сама философская истина. У последней есть своя объективность, которая связана с жизнью народа и общества в определенную эпоху их исторического бытия. Это означает, что сколь бы многозначной в своих основаниях и учениях философия ни была, у нее всегда есть некий общий исторический знаменатель. Выявление этого знаменателя, соединение разных философских позиций в национальном диалоге для его осмысления – разве это не является одной из функций ИФ как общественного института?

## 5. Универсализм и тоталитарность европейского разума

Столетний юбилей Института философии – повод бросить взгляд назад, осмыслить прошлое. Это также повод посмотреть вперед, задуматься о современном состоянии философии и о тех вызовах, с которыми она сегодня сталкивается. Философия не придумывает себе занятий: забота философии и есть глубинная забота человека, общества и культуры. Вызовы, на которые философия отвечает, – не ее частные проблемы. Это – вопросы, затрагивающие основы нашего существования. И в этом смысле такие вызовы оказываются общей заботой людей. Это не значит, конечно, что философская работа доступна любому и не требует специальной подготовки и профессионализма. Наоборот. Но философия, в отличие от науки, не создает собственного мира идеальных объектов (при том что идеализация – метод, рожденный философией). Она работает с тем миром, который составляет ткань ежедневной жизни человека, общества и культуры. В этом – особое значение философии и ее особая ответственность.

Почти три века назад Иммануил Кант поставил свой знаменитый вопрос: что такое человек? Для Канта этот вопрос выступал как средоточие прочих, первостепенных и второстепенных вопросов, которыми интересуется философия. Сегодня этот вопрос приобрел особое значение. Он стал средоточием глубинных, жизненных вызовов, с которыми все мы столкнулись. Их суть – в том, что привычное, для многих само собой разумеющееся понимание того, что такое человек и каково его место в мире, не просто поставлено под сомнение. Оно поколеблено и едва ли не разрушено.

Понимание человека как разумного живого существа сыграло основополагающую, стержневую роль в становлении и развитии европейской мысли и духовности. Именно разумность, взятая прежде всего как способность к мысли и речи, то есть способность формировать и выражать свои мысли и воспринимать чужие мысли, способность взвешивать и принимать решение, легла в основу представления о человеке как центре мироздания. Поддержанное авраамическими верованиями в их разных вариантах, это представление принципиально выделяет человека из мира природы и мира творения, задает его двуспектность и как существа природного (тварного), подчиненного закону природы, и как существа, способного познать и применить закон природы (божественный Закон, данный творению), а значит, тем самым встать выше этого закона, выше природы и всего творения, стать чем-то, что уже не является только тварным или природным.

Способность *понимать* и *принимать решения* обеспечена разумностью. Это лежит в основании способности к общению и нравственности, которые, в свою очередь, делают человека общественным существом. Человеческое общество традиционно понималось как в корне отличное от сообществ, образуемых некоторыми насекомыми или животными, и это коренное отличие опознавалось именно как способность основывать свои действия не на инстинкте, а на разуме, а значит, во-первых, на осознании развилки, альтернатив действия (делать – не делать, делать так – делать иначе), и, во-вторых, волевого решения в пользу одного из возможных вариантов.

Так разумность возносила человека над природой. Но тем самым она и ставила его едва ли не полностью под свою власть. Человек овладевал природой благодаря своему разуму; но и разум овладевал человеком. Разум тоталитарен по самой своей природе, он не оставляет никакой лазейки неразумному. Иррациональное, неразумное вытесняется за пределы разума и ставится либо вне его, либо выше; но в любом случае иррациональное с точки зрения разума оказывается неправильным, не таким, каким нужно.

Попытки устроить жизнь на началах разумности предпринимались в европейской истории начиная с Античности. Этика добродетелей и государство Платона – известные примеры такого рода. Конечно, европейская мысль не раз восставала против культа разума и его претензий на абсолютную власть. И всё же всякий раз разум возвращал свои права, и даже в Средневековье, низведенный до степени служанки, он на деле овладел областью, из которой как будто был вытеснен: посредством разума, рафинированными рациональными методами доказывались истины откровения, и рациональная теология Европы по-своему утверждала всемогущество разума.

Разум потому оказался господином и властелином человека, что не знает исключений из собственных законов. Не человек диктует разуму законы, а разум диктует их человеку. Это стало настолько привычным, что не вызывает удивления; напротив, представляется не просто естественным, но и необходимым. Однако это означает, что человек не властен над собой. Значит, именно то, что делает человека человеком – его разумная способность, – человека поработывает; человек не может избавиться от этого рабства, потому что его делает человеком именно то, что его поработывает. Разум задает возможность свободного решения, поскольку только разум обеспечивает возможность понимания, анализа, вычленения развилки, вариантов, и лишь на основе этого возможен выбор и собственное решение в пользу того или иного варианта действий. Но тот же разум эту свободу отнимает, отрицая ее основу: если прошлое всегда детерминировано и если мысленное движение вдоль стрелы времени всегда возможно, то и любое событие в будущем (а не только в прошлом) причинно обусловлено, а свободный выбор – не более чем фикция. Эпохальный переход от мифологического мышления к логическому, создавший возможность современного человека, обозначен для Европы как присяга принципу достаточного основания. Если ничто в мире не происходит «просто так», без достаточного на то основания, то и свободный выбор человека детерминирован, а значит, не свободен.

Отметим две черты, существенные для традиционного понимания разума: иерархизм и универсализм. Разум занимает высшее место на лестнице познавательных способностей человека. Эти способности ранжированы от низшей, самой простой, по ступеням усложнения, и все вместе обслуживают высшую, разумную способность. Целостность сознания понимается как иерархическая соподчиненность познавательных способностей. Иерархия познавательных способностей, в которой только человек обладает высшей из них, имеет ясную параллель в иерархии сущего: человек только потому – высшее из сущего, центр картины мира, что только и именно он обладает разумом. Точно так же иерархия познавательных способностей и сущего находит свою параллель в иерархии культур. Когда гегелевскую концепцию философии истории критикуют как европоцентристскую, это может быть верно идеологически, но это никак не отменяет того, что такой взгляд обоснован всей системой представлений о человеке и мире, сложившейся в Европе за два с половиной тысячелетия ее духовного развития, и всерьез отказаться от него можно, лишь столь же всерьез отказавшись от этой системы представлений. И здесь европейский разум сполна проявляет свою тоталитарную природу, «подстраивая» под себя не только природу, человека и общество, но и всё богатство культур человечества.

Это напрямую связано со второй существенной чертой отмеченного понимания разума – универсализмом. Разум универсален не только в том смысле, что всё подчиняет себе и на всё накладывает печать своих законов, но и в том смысле, что подчиняет себе – сам себя. Разум не терпит альтернативы, причем не только в лице того, что объявляет себя стоящим вне или выше разума, но также – и тем более – в лице того, что объявляет себя *другим* разумом. Всё, что объявляет себя стоящим вне разума, неизбежно должно быть рационализировано – иначе об этом невозможно связно говорить и включить в ответственный дискурс. Таково требование рационально говорить об иррациональном. Но точно так же всё, что объявляет себя другим разумом, должно быть понято как вариант европейского разума – иначе об этом невозможно связно и ответственно рассуждать. Таково требование рационально говорить о другой рациональности. Европоцентризм идеологический – это одно, и выступать против него можно именно идеологически. А европоцентризм эпистемологический – совсем другое, и избавиться от него можно, только отказавшись от традиционного европейского понимания разума. Между тем первое обосновано вторым, и бунт против европоцентризма, опирающийся на европейский же разум, заранее обречен на фундаментальную неудачу. Об этом ясно свидетельствует вековая история попыток Запада освоить неевропейские философские традиции. Сравнительная философия, постколониальные исследования, межкультурная философия – основные вехи методологической эволюции



в этой области. Но ведь в любом случае задача заключается в том, чтобы включить осваиваемую традицию («материал») в западный философский дискурс («оформить» ее соответствующим образом), а значит, встроить содержание в систему европейской рациональности. Фундаментальный эпистемологический европоцентризм не может быть преодолен таким образом.

## 6. Новые вызовы

Бунт против разума и его всесия, если не сказать засилья, вспыхивал не раз в истории европейской философии. Он даже предшествовал отчетливой формулировке логики как органа: апории Зенона стали ярким примером такого бунта, не потерявшего значения до сих пор. Однако переживаемая нами сегодня ситуация позволяет говорить об особом моменте, отличном от прежних попыток поставить силу разума под сомнение. Сегодня сошлись в одной точке и традиционные, и новые вызовы. Это, соответственно, вызовы со стороны самой европейской философии и вызовы со стороны наук и неевропейских культур.

Европейским Возрождением и Просвещением было развито понимание человека как разумного субъекта, для которого прозрачен собственный разум и, шире, собственное сознание и который способен ответственно, то есть рационально, принимать решения и строить свои отношения с другими людьми. Марксизм и фрейдизм нанесли сокрушительные удары по этому представлению. Они обозначили факторы, существенно влияющие на сознание и поведение человека, если не определяющие для них, и – что самое главное – не подпадающие под влияние человека, а то и вовсе не осознаваемые им. Оказалось, что разум не просто не всемогущ, но и едва ли не бессилён. Странным образом после веков своего царствования разум, а вместе с ним и человек, оказались игрушками внеразумных стихий, как во времена веры в фатум или религиозных суеверий. И происходило это отнюдь не в эпоху упадка науки как разумного предприятия; напротив, наука и тогда, и сегодня продолжала и продолжает свое триумфальное шествие. Но как разум, создающий человека, его же подчиняет своей власти и обезчеловечивает, превращая в своего раба, так и наука, рожденная разумом, становится не просто продуктом разума, но его властелином. И эту власть науки над самим собой разум отменить не в состоянии, как человек не в состоянии отменить власть разума над собой.

Марксистский и фрейдистский проекты были только началом – не просто критики, а едва ли не отказа от разума в его современном понимании. Философия жизни и экзистенциализм утверждают чувственно-иррациональную стихию и даже абсурд как подлинное начало человека. Человек утрачивает свою природу, то есть свою устойчивость и определенность; вместо этого неустойчивость и вечная изменчивость, нефиксированность возводятся на пьедестал. Человек становится «проектом», никогда не законченным, а значит, не ставшим. Бунт против разума принимает форму бунта против законченности и формы; более того, против любой связности и гармонии. Этим разумным началам более нет места в эстетике – в том, что теперь именуется «арт-практиками», но не «искусством». То, что называют «постмодернизмом», причудило наших современников – не только философов, но и всех людей, – не верить в «истину» и «норму», заменив их на необязательность «перспектив» и «интерпретаций». Клиповое умонастроение делает сегодня не только возможным, но и повсеместным то, что еще полвека назад было немислимым: аляповатость и бессвязность как общий камертон.

В этом океане философской и околофилософской критики и иррационального перформанса европейский разум сохраняет не так уж много территорий своей былой устойчивости. Но к этому добавляются новые вызовы со стороны наук, получивших бурное развитие за последние несколько десятков лет. Это прежде всего науки о мозге и когнитивные науки.

О том, что мозг связан с речевыми, двигательными и прочими функциями человека, было известно давно. Ещё Ибн Сина зафиксировал устойчивую связь между повреждениями тех или иных отделов мозга и определенными расстройствами. Сегодня

нейронаука знает очень многое о человеческом мозге. Но наука лишь тогда наука, когда способна показать причинную зависимость. Установить такую зависимость между активностью нейронов и нашей внутренней жизнью, деятельностью нашего сознания, тем, что в философии называют «субъективной реальностью», – вот более чем амбициозная задача нейронауки, лозунг которой – «понять разум через исследование мозга». Если бы это было действительно возможно, мы должны были бы называть себя, по выражению Ламетри, «человеком-машиной». Редукция разума, и в целом сознания, к мозгу пока не удалась, более того, пока не предложено убедительных решений в этом направлении; однако ясно, что не за горами управление мозгом, а тем самым и поведением человека с помощью вживляемых чипов. Будет ли эта возможность использована во благо или во зло – другой вопрос. Но очевидно, что, даже если с теоретической точки зрения редукция сознания к мозгу невозможна, тем не менее «киборгизация» человека не может не приближать нас к «человеку-машине» Ламетри. Но приближать уже не теоретически, а практически. И это, конечно же, лишает разум его исключительного, царского места и его стержневой роли в конституировании человека. В данном случае, повторим, речь не о теоретических спорах; речь о технологиях, которые рано или поздно будут всем нам доступны, даны в ощущениях. Независимо от того, знаем мы или нет, что такое электрон, щелкать выключателем умеют все, и тем самым электрон давно уже стал частью нашей жизни. Точно так же механизация человека, вытесняющая его разумность, видимо, станет частью нашей жизни.

К сказанному добавим, что сегодня «носителем» сознания оказывается даже не мозг, а в целом тело человека. «Голова профессора Доуэля» невозможна: мозг как таковой, в отделенности от тела, не рождает сознания, во всяком случае такого, которое мы называем своим сознанием. Это можно трактовать как еще один шаг к «материализации» сознания и разума, его редукции к телесности.

Когнитивные науки вносят свою лепту: наши познавательные способности ориентированы не на открытие истины (идеальной, божественной сути вещей), а лишь на то, чтобы обеспечить конкурентные преимущества в жизненных ситуациях. Сама по себе эта идея не нова; новым в когнитивистике является то, что она убедительно прослеживает влияние «жизненных ситуаций» в их многообразии на формирование и функционирование наших познавательных способностей. Еще один шаг к тому, чтобы перестать считать разум определяющей чертой человека, началом начал: разум сам становится лишь звеном в длинной цепочке причин и следствий. Звеном, теперь уже не определяющим для человека: когнитивные функции в их многообразии свойственны и животным, и сегодня всё больше тех, кто считает, что нет никакого существенного свойства человека, отделяющего его от других живых существ и составляющего его самость.

Более того, наш познавательный аппарат определен не только возможностями мозга как нейросети огромной сложности, не только нашей телесностью и телесностью мира, но и культурой, к которой мы принадлежим. Когнитивные исследования весьма убедительно показывают, что не только отдельные понятия, но и их системы вовсе не служат выражением сути вещей или ситуаций, а порождены культурными практиками. Системы ориентации в пространстве и времени, системы родства и т.д. – всё это определено культурой, а не внешним миром как таковым.

## 7. Пересобрать философию

Такого массивного наступления на позиции философии в вопросе о разуме и познании не было, пожалуй, со времен европейского Средневековья. Различие в том, что тогда наступление велось извне философии и не затрагивало ее внутренних позиций, тогда как сегодня оно ведется изнутри философии и изнутри науки – квинтэссенции европейского разума. Эта ситуация вынуждает многих, если не большинство философов капитулировать перед ошеломляющим наплывом научных данных и готовностью самой европейской философии пересмотреть свои позиции, если не отказаться от них.

Так оказывается разрушенной первая из неперменных характеристик традиционного понимания разума – иерархичность. Разум теперь – и не высшая (поскольку не он командует всем, а им командуют), и не отличительная способность человека.

Но и вторая существенная черта, универсализм, оказывается под сомнением. Философия пересматривает представление о самой себе как о единой и единственной традиции, имеющей единый исток в Древней Греции и переживающей линейное развитие. На Всемирном философском конгрессе в Пекине в 2018 г. на пленарных заседаниях всё настойчивее звучала мысль о том, что «всемирная философия» (world philosophy) – это нередуцируемое множество автохтонных традиций, укорененных прежде всего в собственной истории, разработавших собственные системы категорий, собственные картины мира и мировоззрение. Как выразился французский синолог Франсуа Жюльен, большие культурно-цивилизационные образования следуют разным «стратегиям смысла» (strategies du sens) [Жюльен 2001]. Ключевой вопрос, однако, в том, могут ли такие «стратегии смысла» быть поняты как системы разума, равносильные с европейской.

С одной стороны, сами западные философы критикуют «интеллектуальный колониализм» Европы, и «межкультурная философия» понимается многими как отказ от традиционной претензии Запада на единственность подлинного понимания разума. С другой стороны, представители незападных философских традиций системно и всерьез ставят вопрос о собственном, альтернативном европейскому разуме («арабский разум» М.А. аль-Джабири [Джабири 2009], «исламский разум» М. Аркуна [Гюнтер 2017] и др.). Отказ от интеллектуального колониализма Европы и разворачивание представлений о неевропейских разумах, воплотивших себя в ходе культурно-цивилизационного развития больших неевропейских цивилизаций, ставят под вопрос, если не требуют отказаться от традиционного, линейного понимания универсализма разума.

В этом – очень серьезный вызов для самой философии, но вместе с тем – возможность для нее вернуться к своим истокам, к своему предназначению. Ведь суть философии – в том, чтобы открывать подлинное *начало*: то, прежде всего ничего нет и что определяет всё остальное. Универсализм понимания разума, когда за инвариант берется тот его вариант, что открыт греками и развит Европой, скрывает и маскирует подлинное начало. Среди множества ответов, которые дала философия, много убедительных и важных, еще больше – изысканных и волнующих, но едва ли среди них найдется хотя бы один окончательный. В этом можно видеть особое изящество философии и залог ее неисчерпаемости, но это нельзя не расценить как свидетельство того, что философия еще не догадывается, где искать то, что заслуживает названия «начало».

Кризис всегда не только ставит под сомнение или разрушает, но и показывает новые пути, заставляет искать новые возможности. Будущее открыто, и не исключено, что именно то, что ставит под сомнение традиционное европейское понимание разума и человека, открывает на деле новые пути, гораздо более богатые по своим возможностям, нежели известный и уже пройденный путь.

Сегодня необходимо пересобрать понимание человека, и прежде всего – понимание сознания и разума. Пересобрать представление о человеке на основе принципа целостности, а не иерархии и линейности. Такое пересобирание – веление самой жизни, и философия не может оказаться в стороне от него.

Выполнить эту задачу можно, только пересобирая саму философию. Философия остается сегодня по большому счету не готовой к тому, чтобы оказаться на высоте современных вызовов и сохранить себя. Она, с одной стороны, в целом продолжает считать себя единой традицией, плюрализм которой встраивается в универсализм и одновариантность ее единого древнегреческого истока. Студенты-философы осваивают в университетах философию в единственном числе, когда и базовая логика, и базовые системы категорий представлены в единственно возможном варианте. Так понятий плюрализм – это плюрализм самой европейской философии, плюрализм философии единственного числа, но не плюрализм, расширяющий философию до множественного числа. С другой стороны, философия сегодня пасует перед мощью науки, вторгшейся в ее святая святых – в исследование сознания. Став в лице ряда своих современных

направлений, самым ярким из которых является аналитическая философия, служанкой науки, философия должна найти в себе силы, как это было в Средневековье, чтобы вернуть инициативу осмысления мысли. Этот двuasпектный вызов требует от философии пререосмыслить саму себя, пересобрать себя на основе целостности, связывающей (а не репрессивно приводящей к единству) самоценные и самообоснованные варианты рациональности, представленные многообразием человеческого культурно-цивилизационного опыта в европейском и неевропейских вариантах. Ведь разрешение загадки сознания, и даже точное ее обозначение, вряд ли возможны без учета нередуцируемой множественности вариантов разворачивания сознания в опыте человечества.

Задача целостного пересобирания требует и от самой философии быть собранной. Оставаясь глубоко индивидуальным делом каждого, кто ею занимается, философия вместе с тем может выполнить задачу, которую ставит перед ней сегодняшняя ситуация, только собрав эти индивидуальные усилия в направлении своей цели. Институт философии РАН подходит к своему столетнему юбилею именно с таким настроением и такой нацеленностью. Этому служит система организации работы Института, прошедшая испытание временем. Неотменяемый индивидуальный аспект работы философа, без которого нет философии, обеспечен структурой секторов: здесь молодой сотрудник становится исследователем, а затем и мыслителем, впитывая десятилетиями создававшиеся традиции и приобщаясь к школе. Эти вертикальные линии роста связываются сквозными горизонтальными общеинститутскими большими проектами, открытыми для участия сотрудника любого сектора. Так возникает ткань общей философской работы, когда индивидуальные усилия и озарения каждого находят свой отклик и многократно усиливаются другими. Это – не «структура», а подвижная живая ткань, обладающая и необходимой устойчивостью, и нужной гибкостью.

### **Ссылки – References in Russian and Arabic**

Александров 1941 – Александров Г.В. История философии // Вестник Академии наук СССР. 1941. № 4. С. 52–57.

Батыгин 1993 – Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. Советское философское сообщество в сороковые годы: почему был запрещен третий том «Истории философии»? // Вестник Российской академии наук. 1993. Т. 63. № 7. С.628–639.

Гусейнов 2020 – Гусейнов А.А. Философия шестидесятников как общественное явление // Гусейнов А.А. Этика и культура. СПб.: СПбГУП, 2020. С. 176–195.

Гусейнов 2021 – Гусейнов А.А. Философия и общество: к столетию Института философии РАН (1921–2021) // Вестник РАН. 2021. № 8. С.79–92.

Гюнтер 2017 – Гюнтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль: традиция и современность. 2017. № 2. С. 98–139.

Джабири 2009 – Ал-Джабири. Бунйат ал-акл ал-арабий: дираса тахлилийа накдийа ли-нузум ал-ма'рифат фи ас-сафа ал-арабийа (Структура арабского разума: Критико-аналитическое исследование эпистем арабской культуры). 9-е изд. Байрут: Марказ дирасат ал-вахда ал-арабийа, 2009.

Жюльен 2001 – Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001.

Корсаков 2019 – Корсаков С.Н. Институт философии АН СССР (1920-1950-е годы): человеческая и интеллектуальная история // Торжественное заседание Ученого совета Института философии РАН. Москва, ИФ РАН, 18 апреля 2019 г. URL: [https://iphras.ru/ucheniy\\_soviet\\_18\\_04.htm](https://iphras.ru/ucheniy_soviet_18_04.htm)

Корсаков 2009 – Корсаков С.Н. Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме // Наш философский дом. М.: Прогресс-традиция, 2009. С. 95–195.

Корсаков 2010 – Корсаков С.Н. О первом пректе «Философская энциклопедия» // Философский журнал. 2010. Т. 2 (5). С. 122–148.

Лекторский (ред.) 1998 – Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX века: в 2-х кн. / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 1998.

Лекторский (ред.) 2009–2010 – Философия России второй половины XX века / Отв. ред. В.А. Лекторский. В 21 т. М.: Политическая энциклопедия, 2009–2010.

Пружинин (ред.) 2012–2021 – Философия России первой половины XX века / Отв. ред. Б.И. Пружинин. В 30 т. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012–2021 (продолжающееся издание).

## References

- Aleksandrov, Georgy F. (1941) "History of Philosophy", *Vestnik Akademii nauk SSSR*, Vol. 4, pp. 52–57 (in Russian).
- Batygin, Gennady S., Devyatko, Inna F. (1993) "The Soviet Philosophical Community in the Forties: Why Was the Third Volume of the *History of Philosophy* banned?", *Vestnik rossiiskoi akademii nauk*, Vol. 63, No. 7, pp. 628–639 (in Russian).
- Guseinov, Abdusalam A. (2020) "Philosophy of the Sixties as a Social Phenomenon", Guseinov, Abdusalam A., *Ethics and Culture*, SPbGUP, Saint Petersburg, pp. 176–195 (in Russian).
- Guseinov, Abdusalam A. (2021) "Philosophy and Society: on the Centenary of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (1921–2021)", *Vestnik RAN*, Vol. 8, pp. 79–92 (in Russian).
- Günter, Ursula (2017) "Mohammed Arkoun: Towards A Radical Rethinking of Islamic Thought", *Islamic Thought: Tradition and Modernity*, Vol. 2, pp. 98–139 (Russian Translation).
- Al-Jabiri (2009) *Bunyat al-'aql al-'arabi: dirasa tahliliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi al-thaqafa al-'arabiyya* (The Structure of the Arabic Mind: A Critical-Analytical Study of the Epistems of Arabic Culture), 9-th ed, Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya, Bayrut (in Arabic).
- Jullien, François (1995) *Le Détour et l'Accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, Paris (Russian Translation 2001).
- Korsakov, Sergei N. (2019) *Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the USSR (1920–1950s): human and intellectual history*, Solemn meeting of the Academic Council of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, IP RAS, April 18, 2019, URL: [https://iphras.ru/ucheni\\_soviet\\_18\\_04.htm](https://iphras.ru/ucheni_soviet_18_04.htm) (in Russian).
- Korsakov, Sergei N. (2009) "Formation of the Institute of Philosophy and the Fate of Philosophers under the Stalinist Regime", Gromov, Mikhail N., ed., *Our Philosophical House*, Progress-traditsiya, Moscow, pp. 95–195 (in Russian).
- Korsakov, Sergei N. (2010) "On the Original Project of The Encyclopaedia of Philosophy", *Filosofskii zhurnal*, Vol. 2, No. 5, pp. 122–148 (in Russian).
- Lektorsky, Vladislav A., ed. (1998) *Philosophy Does Not End... From the History of Russian Philosophy, XX Century*, in 2 Vols., ROSSPEN, Moscow (in Russian).
- Lektorsky, Vladislav A., ed. (2009–2010) *Russian Philosophy in the Second Half of the Twentieth Century*, Vol. 1–21, Politicheskaya entsiklopediya, Moscow (in Russian).
- Pruzhinin, Boris I., ed. (2012–2021) *Russian Philosophy in the First Half of the Twentieth Century*, Vol. 1–30, in progress, Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), Moscow (in Russian).
- Smirnov, Andrei A., Sineokaya, Yuliya V., eds. (2020) *Philosophy in Plural*, Akademicheskii Proekt, Moscow, in progress (in Russian).

## Сведения об авторах

**ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович** – академик РАН, научный руководитель Института философии РАН.

**СМИРНОВ Андрей Вадимович** – доктор философских наук, академик РАН, директор Института философии РАН.

## Authors' Information

**GUSEYNOV Abdusalam A.** – Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Principal Adviser for Academic Affairs, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow).

**SMIRNOV Andrey V.** – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow).

---

---

Коллектив философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова сердечно поздравляет Институт философии Российской академии наук со 100-летием со дня основания Института научной философии при факультете общественных наук МГУ, от которого ИФ РАН ведет свою историю.

Нам почетно и приятно сознавать, что ведущее академическое философское учреждение России возникло 100 лет назад в недрах нашего Университета. Это важно отметить сегодня, когда научная политика направлена на все большее сближение преподавательской и научно-исследовательской деятельности. Думаю, не будет преувеличением сказать, что с учетом этой истории возникновения Московский университет является одним из прародителей и создателей нынешнего Института философии РАН.

Первым директором Института научной философии с 1921 по 1923 год был выдающийся русский мыслитель Густав Густавович Шпет. При нем сложились и были позднее бережно сохранены (вопреки всем внешним для философии обстоятельствам) плюрализм и междисциплинарный характер исследований, ведущихся в академических структурах Института философии. На первом этапе для чтения лекций и ведения семинаров приглашались такие разные философы, как Л.И. Аксельрод и Б.П. Вышеславцев, С.Л. Франк и А.А. Богданов. Привлекались специалисты иных областей научного знания – биолог П.Н. Каптерев, математик Н.Н. Лузин, физик А.И. Бачинский, астроном В.А. Костицын и другие. Взаимодействие наше – как на личном уровне, так и на уровне институционального сотрудничества – продолжается и сегодня.

Философский факультет в стенах Московского университета был воссоздан в декабре 1941 года, когда часть преподавателей Университета была эвакуирована в Ашхабад, но другая часть продолжала свою деятельность в осажденной врагом столице. До этого активно работал философский факультет МИФЛИ, выпускники которого, вернувшись с войны, становились профессорами нашего факультета. И всегда между Институтом философии и нашим факультетом шло активное взаимодействие и интенсивный обмен идеями и ведущими философскими кадрами. И на факультете, и в Институте философии (иногда в разное время, иногда одновременно) работали такие знаковые для отечественной философии фигуры, как Э.В. Ильенков, А.А. Зиновьев, Т.И. Ойзерман и многие другие.

Мы особенно рады поздравить Институт философии на страницах нашего главного философского журнала – «Вопросы философии», ведь именно Институт стал его издавать в 1947 году. И именно в Институт журнал вернулся сегодня.

Пожалуй, можно говорить о создавшемся своеобразном триединстве в нашем философском цехе, которое сохраняется и по сей день (что, конечно не исключает наличие других знаковых научно-образовательных тандемов в нашей стране). Если философский факультет МГУ до сих пор является ведущей *Alma mater* для философов, то многие из лучших его выпускников шли и по сей день идут работать именно в Институт философии РАН. А журнал «Вопросы философии» – это место встречи философов из МГУ и ИФ РАН, где они публикуют и обсуждают результаты своей научно-исследовательской деятельности.

И мы хотим пожелать, чтобы наше триединство принесло еще много добрых философских плодов, чтобы наше общение ни в коем случае не угасало и только крепло.

*И.о. декана философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова  
Доцент А.П. Козырев*

эта страница не учитывается в содержании?  
Или она относится в предыдущей статье? Или к последующей?  
Ее учитывав в каком-нибудь дои?

## Казус Шерешевского как предельный случай гипермнезии: гипер-человеческое или уход от человеческого в сфере памяти?

© 2021 г. Д.П. Козолупенко

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,  
Москва, 119991, Ленинские горы, д. 1.*

*E-mail: petrovich.tr@gmail.com*

Поступила 16.02.2021

В статье рассматривается проблема гиперпамяти и двух основных механизмов ее развития: механизма предельного развития аналогизации, схематизации и алгоритмизации и механизма ухода от реальности в сферу воображаемого за счет отказа от логического обобщения и повышения образной составляющей мышления. Исходя из понимания эффективности памяти по Корсакову, автор сравнивает особенности механического запоминания, характерного для искусственных устройств и систем, и случаи развития гиперпамяти у человека, особенно выделяя среди них казус Шерешевского как случай наиболее выраженной и полноохватной гипермнезии. В статье выделяются особенности памяти феноменального мнемониста, отличающие ее как от памяти обычного человека, так и от «памяти» внешних запоминающих устройств. Автор анализирует особенности механизмов фиксации и воспроизведения информации в случае Шерешевского, представленных в работах Лурия и Леонтьева, а также области и особенности проявления феноменальной памяти в случаях «региональной гиперпамяти» (гениальность, гипертимнезия, синдром саванта). Делается вывод, что в случае общей гипермнезии, характерной для Шерешевского, процедура запоминания оказывается связанной с обязательным «отрывом от реальности» и замещением плана реального планом воображаемого, но условием возможности такого замещения оказывается максимальная редукция памяти «высшего типа», связанной с логическими операциями и абстрагированием, а также отказ от принципа произвольности знака. Тем самым направление развития человеческой гиперпамяти, характерное для случая Ш. и основанное на образно-эмоциональном восприятии, прямо противоположно механизму памяти искусственного типа.

**Ключевые слова:** память, воображение, гипермнезия, человек, искусственный интеллект, образ, Шерешевский, Лурия, эффективность, обобщение, абстрагирование, фиксация данного, реальное.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-23-34

Цитирование: Козолупенко Д.П. Казус Шерешевского как предельный случай гипермнезии: гипер-человеческое или уход от человеческого в сфере памяти? // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 23–34.

# Shereshevsky's Case: A Reflection on the Peculiarities of Human Memory

© 2021 Darya P. Kozolupenko

*Lomonosov Moscow State University,  
1, Leninskie Gory, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.*

*E-mail: petrovich.tr@gmail.com*

Received 16.02.2021

The article deals with the problem of hyper-memory and two main mechanisms of its development: the mechanism of the ultimate development of analogization, schematization and algorithmization and the mechanism of escape from reality to the sphere of the imaginary by rejecting logical generalization and increasing the imaginative component of thinking. Based on the understanding of the effectiveness of memory according to Korsakov, the author compares the features of mechanical memorization, characteristic of artificial devices and systems, and the cases of hyper-memory development in humans, especially highlighting the case of Shereshevsky as a case of the most pronounced and comprehensive hypermnesia. The article highlights the features of the memory of a phenomenal mnemonist distinguishing it from the memory of an ordinary person, and from the “memory” of external storage devices. The author analyzes the features of the mechanisms of information fixation and reproduction in the case of Shereshevsky, presented in the works of Luria and Leontiev, as well as the areas and features of the manifestation of phenomenal memory in other cases of “regional hyper-memory” (genius, hyperthymnesia, Savant syndrome). The author concludes that in the case of general hypermnesia, characteristic of Shereshevsky, the memorization procedure is associated with the obligatory “separation from reality” and the replacement of the plan of the real with the plan of the imaginary, but the condition for the possibility of such replacement is the maximum reduction of the “higher type” memory associated with logical operations and abstraction, as well as the rejection of the principle of arbitrariness of the sign. The author comes to the conclusion that the direction of development of human hyper-memory, characteristic of the case of Shereshevsky and based on imaginative-emotional perception, is directly opposite to the artificial type of memory mechanism.

**Keywords:** memory, imagination, hypermnesia, human, artificial intelligence, image, Shereshevsky, Luria, generalization, abstraction, fixation of the given, real.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-23-34

Citation: Kozolupenko, Darya P. (2021) “Shereshevsky's Case: A Reflection on the Peculiarities of Human Memory”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 23–34.

Нужно ли человеку помнить всё, чтобы сохранить себя как личность? Поклонение Мнемозине, мнемотехники, понимание времени как основания единства трансцендентального субъекта и его связь с памятью убеждают нас в этом. Орфические гимны говорят о пробуждении ума Мнемозиной, «чья память не подвластна забвенью, губящему разум» [Орфические гимны 1988, 239]. Этимология слова «истина» (ἀλήθεια) в древнегреческом языке указывает на связь истины с памятью. А-летейя (ἀ-λήθεια) – буквально: «незабвенное», «то, что не может кануть в Лету». Тот, кто стремится к истине – человек помнящий. Чем больше мы помним, тем ближе мы к истине и тем более человечны. Так ли это?



Работы, связанные с искусственным интеллектом (ИИ), показывают, что по степени эффективности, определяемой такими параметрами как объем, точность воспроизведения и прочность [Корсаков, Корсакова 1984], человеческая память уступает возможностям искусственных запоминающих устройств [Bartol 2015; Роуз 1995; Брокман 2017; Пройдаков 2018]. Появляются как утопические, так и алармистские работы, связанные с развитием внешней гиперпамяти [Bell, Gemmell 2009; Mayer-Schoberger V. 2009]. Но специфика человеческой гиперпамяти отдельно не рассматривается, как будто общепринятое как в научных, так и в общественных кругах определение памяти как способности накопления, сохранения и воспроизведения данных изначально роднит ее с работой ИИ и запоминающих устройств и систем.

Кажется, что благодаря развитию технических систем память, рассматриваемая в классической философии как территория человеческого, превращается в очередную территорию нечеловеческого. Поскольку «практический и идеологический потенциал техники превосходит возможности биологии» [Роуз 1995], постольку по степени эффективности человеческая память существенно уступает искусственным запоминающим устройствам, разрыв в этой области усиливается с дальнейшим развитием технологий, и мы «все чаще сталкиваемся с настойчивыми утверждениями, что человеческая память это всего лишь менее совершенный вариант компьютерной памяти» [Роуз 1995]. Исследователи ИИ полагают, что вытеснение человека в сфере деятельности и его замещение ИИ – вопрос времени, так как технические устройства и системы (в том числе и запоминающие) уже во многом превосходят нас в плане способностей, *характерных именно для людей*, и превосходство это стремительно нарастает [Брокман 2017]. Если исходить из того, что человек – это тот, кто обладает памятью, то при отсутствии каких-либо качественных отличий человеческой памяти от не-человеческой идеалом человека становится компьютер или ИИ.

В то же время именно в области памяти проявляется отличие человека от «техники». Несмотря на сходство «высшей памяти» (по определению А.Н. Леонтьева [Леонтьев 1931]), связанной с логическими операциями и абстрагированием, и логических алгоритмов, лежащих в основании работы искусственных запоминающих устройств и систем, «результатом первоначального энтузиазма в отношении компьютерных аналогий стало постепенное осознание того, что компьютерная память представляет своего рода контр-пример, показывающий, чем человеческая память *не является*» [Danziger 2008, 51]. Специфика и быстрое развитие искусственных запоминающих устройств заставляют пересмотреть понятие человеческой памяти и усомниться в том, что ее особенность заключается в доминировании «высшей памяти», и что развитие человеческой памяти определяется ее эффективностью в том смысле, в каком ее значение было раскрыто в работах Корсаковых [Корсаков, Корсакова 1984].

Означает ли это, что орфический идеал человека неверен и что развитие человеческого разума не связано с развитием памяти? Должны ли мы, исходя не только из данных по развитию памяти у животных, детей и проявлению особенностей памяти в случае ее нормального и нарушенного функционирования у взрослого человека, но и из особенностей и возможностей развития «памяти» компьютерного типа и памяти ИИ, согласиться с М.К. Мамардашвили, писавшим, что «забыть – естественно, а помнить – искусственно» [Мамардашвили 1997, 15], и с Ф. Ницше, доказывавшим, что «человек имеет крепкую память вовсе не по природе,.. и ее коллективный институт создан прежде всего в образовательно-воспитательных целях» [Подорога 2012]? Констатировать, что поскольку развитие мышления связано с развитием «высшей памяти», то идеал «человека разумного» будет основываться на идеале «человека помнящего» и окажется подобным ИИ как минимум в том, что, как полагали А.К. Леонтьев и Л.С. Выготский [Леонтьев 1983; Выготский 2004], в основании его будут лежать процессы подавления и разрушения эйдетической памяти и развитие процессов алгоритмизации и систематизации хранения данных? Или же память человека и «память» ИИ, равно как и иные виды внешней и искусственной памяти, складывающейся суммарно в то, что современные исследователи называют гиперпамятью, имея в виду

совокупность личных данных, сохраненных на внешних источниках [Bell, Gemmill 2009], развивается и функционирует на разных основаниях и механизмы «памяти» в первом и во втором случае различны? Во многом от ответа на эти вопросы зависит как понимание человечности, существенно переосмысляющееся в XXI в., так и соотношение мышления и искусственного интеллекта.

Для ответа на вопрос о возможности и способах достижения орфического идеала гиперпамяти и об особенностях человеческой и нечеловеческой (принадлежащей искусственным запоминающим устройствам) памяти обратимся к случаям проявления феноменальной памяти у человека. В большинстве своем такие случаи не являются случаями гиперпамяти ни в плане орфического идеала («помнить всё»), ни в плане соответствия понятия эффективности. Это случаи частичной феноменальности. Все они, за редким исключением, о котором речь пойдет чуть далее, характеризуются следующими особенностями.

1. Память развивается неравномерно, в среднем оставаясь на уровне обычного человека, обнаруживая высокие показатели эффективности только в областях, связанных: 1) с феноменом гениальности, так что необычайное развитие памяти сопутствует необычайному развитию таланта и необычайной деятельной активности в профессиональной области (случаи В.А. Моцарта, С. Рахманинова, Н. Теслы, А. Алёхина и др., не выделяющиеся в психологии в особый раздел, по-видимому, именно в силу того, что развитие памяти этих людей в целом вполне согласуется с основными принципами обязательной связи произвольного запоминания с видом деятельности [Зинченко 2010; Смирнов 1966], с представлениями о «высшей памяти» как о смысловой и абстрагирующей в противовес конкретно-образной и механической [Выготский 2004; Роуз 1995] и иными особенностями развития человеческой памяти, общими для всех людей), 2) с событиями биографии (случаи Мэрилу Хеннер, Боба Петрелла, Брэда Уильямса и еще около 20 человек, официально получивших диагноз «гипертимезия» [Parker 2006; McKinnon 2006; Хеннер 2013]), 3) с выделением «острова гениальности» на фоне общего расстройства психического и физического развития: аутизма, синдрома Аспергера, ЧМТ и пр. (случаи Стивена Уилтшира, Кима Пика и других пациентов с «синдромом саванта» [Treffert 2006; Mottron 2020]).

2. Развитие памяти связано с деятельностно-эмоциональной привязанностью (область гиперпамяти совпадает с областью лично значимой информации), что характерно не только для случаев 1), где увлеченность совпадает с профессиональной деятельностью, и 2), где память развивается в области личных переживаний, рассматриваемых человеком как особенно значимые, но даже и для 3), так как «остров гениальности» – это узконаправленная область, которой эти люди увлечены. В областях, не затрагивающих эмоционально-действенную сферу или аффектирующих человека незначительно, показатели развития памяти и сознания в целом не превышают среднестатистические, а иногда даже уступают им.

3. В области, где обнаруживается гиперразвитие памяти, в силу личной заинтересованности, ведется целенаправленная работа по сохранению и улучшению собственной памяти, основанная на принципах развития «высшей памяти» и связанная с наделением смыслом. Развитие произвольной памяти в данном случае следует за произвольным и целенаправленно тренируемым запоминанием.

Когда память таких людей развивается до состояния «гипер» за счет аффектации, наделения личностным смыслом, обобщения, систематизации и пр. характерных для «высшей памяти» методов, мы имеем дело с «региональной гиперпамятью», тогда как запоминание в достаточно обширной области незначимой информации остается на уровне обычного человека, а в опытах по запоминанию бессмысленной информации испытуемые не только не показывают каких-либо значительных результатов, но и решительно протестуют против такого рода заучивания [Parker 2006]. В целом и по способу запоминания, и по области применения, такие случаи необычайного развития человеческой памяти имеют мало общего с памятью компьютерного типа, хотя по эффективности (то есть по количественным характеристикам информационного объема,

прочности удержания и точности воспроизведения) региональная гиперпамять и приближается к памяти запоминающих устройств и современного ИИ.

При обращении к случаям гипермнезии как возможности помнить и воспроизводить максимально точно и сколь угодно долго *любую* информацию обнаруживается иная картина.

Наиболее показательным здесь представляется случай С.В. Шерешевского (Ш.), человека с феноменальной врожденной памятью, ставшего благодаря ее умелому использованию знаменитым мнемонистом. Этот случай был подробно описан в работе А. Лурия [Лурия 1994] и упоминался в связи с различением эйдетической и логической памяти в ряде работ его коллег [Леонтьев 1931; Корсаков, Корсакова 1984; Роуз 1995; Завершнева 2007; Месасси 2013]. Немаловажно для исследования особенностей человеческой памяти, что случай Ш., как справедливо замечает С. Роуз, «исключителен, но не уникален» [Роуз 1995]. Помимо него явление гипермнезии изучалось психологами на примере «гениальных вычислителей» Сало Финкельштейна [Weinlad 1937; Роуз 1995], Диаманди и Иноди [Леонтьев 1931, 235–240; Binet 1894], V.P. (так обозначили своего пациента с гиперпамятью Э. Хант и Т. Лав) [Hunt, Love 1972]. Частично использование эйдетической памяти и соответствующее развитие гиперпамяти характерно и для более современных мнемонистов. Однако показатели эффективности памяти наиболее выдающихся из них близки к показателям Ш., механизмы запоминания и воспроизведения информации также основываются на методах локусов и ассоциаций, но благодаря работам Лурии и Леонтьева случай Ш. раскрыт наиболее полно из всех перечисленных не только в плане опытно-экспериментальных данных и их количественных результатов, но и в плане механизмов запоминания и воспроизведения (в том числе и через самописание испытуемого) и в плане ограничений развития его сознания и психики в целом и влияния этих ограничений на его жизнь. Обращение к данному случаю позволяет лучше всего ответить на вопрос, «как сказывается выдающаяся память на всех основных сторонах личности человека – на его мышлении, воображении и поведении?» [Лурия 1994, 5].

Казус Ш. интересен тем, что он представляет собой случай полноценной гиперпамяти, сравнимой по своей эффективности с памятью искусственных запоминающих систем и по своему объему, и по надежности, и по точности воспроизведения информации, то есть по всем параметрам, определяющим эффективность памяти как таковой. Так, «психологи за 30 лет обследования этого человека так и не смогли найти верхних границ его памяти» [там же, 2], и в плане прочности удержания следов его память была так же не ограничена, как и в объеме [там же, 10]. При этом, в отличие от рассмотренных выше случаев «региональной» феноменальной памяти, запоминаемая информация могла относиться к любой области и представляться в любой форме, «ему нужно было лишь, чтобы один элемент предлагаемого ряда был отделен от другого паузой в 2–3 секунды» [там же, 10].

Точность воспроизведения также была у Ш. максимальной: однажды запомненное восстанавливалось в воображении Ш. без искажения, в том виде, в каком оно впервые было запечатлено в его памяти. Незначительные и нечастые ошибки не были ошибками памяти, но сводились либо к ошибкам восприятия и усвоения (некоторые данные он не мог запомнить, так как, по его собственному выражению, «не понимал», о причинах чего мы скажем чуть позднее) либо к проблемам внимания и восприятия. Фактически «*дефекты памяти*» были у Ш. «*дефектами восприятия*» или «*дефектами внимания*» [там же, 25]. Так, при применении фотографического метода в ранних опытах цифры или буквы «сохраняли ту же конфигурацию, которой они были написаны, и если одна из цифр была написана нечетко, Ш. мог неверно считать ее, например, принять 3 за 8» [там же, 15], а в более поздних опытах при использовании метода мест неправильный подбор места мог привести к «слиянию» нужного образа с фоном, как в примерах размещения карандаша на фоне забора или белого на белом фоне и т.д. [там же, 22–25]. Самоотчеты и объяснения Ш. также утверждают нас в мысли, что его ошибки не являются ошибками памяти как таковой. Так, описывая один из опытов,

Ш. объясняет: «“Путамен” – я не знаю, что это такое... Оно такое темное слово – я не разглядел его... а фонарь был далеко» [Лурия 1994, 24]. Заметим, не «забыл, что я его тут поставил», а именно «не разглядел», что весьма характерно.

Поразительной была и скорость фиксации и воспроизведения данных, не менявшаяся ни при изменении порядка воспроизведения (с начала, с конца, по диагонали и пр.), ни при увеличении интервала между запоминанием и воспроизведением и более близкая к «механической», нежели к возможностям обычной человеческой памяти.

При такой эффективности памяти удивительно, что подавляющее большинство исследователей, обращавшихся к феномену Ш., оценивали его достаточно снисходительно, называя такой тип памяти «примитивным» [Леонтьев 1931, 247] и «драматическим» [Роуз 1995]. Даже Л.С. Выготский, ценивший казус Ш. как один из четырех основных наиболее интересных типов сознания, полагал его память аномальной, сравнивая его «сознание по памяти» с сознанием дошкольника и интересуясь скорее тем, какие трудности создает для человека психологическая система, центрированная на памяти, нежели какие возможности она для него открывает [Завершнева 2007]. Но если мы придерживаемся такого взгляда на особенность сознания и памяти Ш., не будет ли это означать, что «примитивность» его памяти, с одной стороны, делает ее более близкой к памяти искусственных запоминающих устройств, нежели к памяти обычного человека, тогда как, с другой стороны, эта же «примитивность» и является основанием ее эффективности? Не будет ли это означать, что гиперпамять как эффективная память и в случае человеческого, и в случае «машинного» ее варианта достигается в ущерб развитию собственно человеческой составляющей памяти? В таком случае гиперпамять не будет являться идеалом человеческого, и ее развитие будет сопровождаться утратой человеком существенных свойств его сознания и психики.

Но знакомство с опытами А. Лурия и самоотчетами Ш. показывает, что аналогия гиперпамяти Ш. с гиперпамятью компьютерного типа касается только количественных параметров, в то время как сам механизм запоминания у Ш. имеет мало общего с фиксацией данных, характерной для искусственных запоминающих устройств и систем.

Ш. никогда не запоминает то, что дано, будь то ряд числовой, буквенный или словесный, осмысленный рассказ или бессмысленный набор знаков, но всегда для запоминания данного обращается к отсутствующему: к воображаемому ряду, никак на первый взгляд не связанному с предложенным для запоминания. С одной стороны, такая «перекодировка данных» характерна для любого типа запоминания, за исключением чисто фотографического – и в случае собственно перекодировки, используемой в компьютерной памяти, и в случае мнемотехнических приемов ассоциаций, мест, ключевых слов и пр., используемых человеком в процессе запоминания. Во всех этих случаях данное также фиксируется опосредованно, и при воспроизведении производится обратная процедура – расшифровки. Но для искусственного запоминающего устройства нет иной действительности, кроме знаковой, и в этом смысле для него нет проблемы отнесения к реальности и различения реального и воображаемого, тогда как для обычного человека знак отсылает к плану реального и «отсутствующее» или «нереальное» явственно отличается от плана реального и воспринимается как средство удержания в нем, а для Ш. между реальным и воображаемым нет принципиальной разницы в силу того, что воображаемое наделяется статусом реальности, тогда как фактическое (собственно данное) этого статуса лишается. Сам Ш. замечает: «Все, что я вижу, когда читаю, не реально, не соответствует содержанию того, что я читаю» [Лурия 1994, 77], и эта «нереальная видимость» оказывается для него существенней, нежели «реальное содержание» предлагаемого к запоминанию текста и реальней, чем сама действительная реальность, особенно если она приходит в столкновение с воображаемой.

Такой «примат воображаемого» приводит Ш., с одной стороны, к необычайной легкости в обращении с бессмысленными наборами знаков и к применению ассоциативного метода запоминания, а с другой стороны, к огромным сложностям в работе

с осмысленными массивами. Причина как первой, так и второй особенности кроется в том, что если для искусственного запоминающего устройства нет разницы между осмысленным текстом и бессмысленным набором знаков, то для человека надделение смыслом является одним из условий успешного запоминания. То, что для Ш. осмысленный и связный текст поддавался запоминанию труднее, нежели бессмысленный набор знаков, происходило, как видно из описанных им примеров, в силу того, что воображаемое начинало вступать в конфликт с данным, заслоняло его собой, образы теснились, смешивались, загромождали друг друга, и это делало невозможным ни понимание, ни представление, ни запоминание. Осмысленность и связность текста, качественная его характеристика, отражающая нагруженность некоторыми культурно заданными образами и смыслами, так же препятствует запоминанию, как и избыточность чисто количественная, когда «от значения слов ничего не остается» [Лурия 1994, 26], поскольку слова «значат» для него нечто строго определенное, оживляют некоторую историю, они возможны только в одном воображаемом окружении, и чем их больше, тем больше нагромождение связанных с каждым отдельным словом картинок, тем сильнее сталкиваются друг с другом и не согласовываются между собой их истории и тем больше расплывается, теряется единое пространство текста, который необходимо увидеть и запомнить.

Здесь мы сталкиваемся еще с одной особенностью восприятия и памяти Ш., которую, в противовес известному принципу Ф. де Соссюра [Соссюр 1933, 127–129] можно назвать «*принципом произвольности знака*». Значение слова для Ш. строго определено, связано с его обозначаемым как зрительным образом, его звучанием и соответствующим ему контекстом. При этом для Ш. значение задается не столько внешним установлением – будь то соотношение с предметом или социально-языковая норма – сколько с внутренней формой слова и его звучанием. Одно и то же слово не может обозначать разные образы [Лурия 1994, 54, 58], равно как и один образ не может обозначаться разными словами [там же, 57, 59–61]. Произвольность категорически не принималась Ш., именно против нее бунтовало его сознание, предполагавшее, подобно Канту, что «вещи должны соотноситься с понятиями» [Кант 1994, 18], а понятия, организованные в единый и согласованный мир воображаемого, должны быть если не у всех одинаковы, то хотя бы максимально подобны. Отклонение от этого единства воображаемого воспринималось им каждый раз как нечто невозможное, неожиданное и неправильное. Вот, например, «мне говорят: “Хотите коржики?” – а дают булочки... Нет, это не коржики... “Коржики” – “р” и “ж” – они такие твердые, хрустящие, ключице...» [Лурия 1994, 54]. Этот эпизод отражает восприятие слова Ш. очень точно и показывает, что несоответствие ожиданий с действительностью связано не с тем, что коржики, которые когда-то пробовал автор этих слов, отличаются от поданных ему в этот раз, а с тем, что, как замечает А. Лурия, для Ш. в принципе несомненно, что «значение слова должно полностью соответствовать его звучанию» [там же, 58]. Ш. мог никогда не пробовать коржики, но само звучание слова уже сформировало в его воображении единственно возможный образ и всю систему его окружения. Несовпадение действительности этому образу воспринимается им как обман, причем обман не со стороны воображения, а со стороны действительности, что весьма характерно для Ш.: в истинности своего воображения он не сомневался никогда.

Примат воображаемого над реальным и отказ от принципа произвольности знака, являясь основой гиперпамяти Ш., решительно отличают его память как от памяти обычного человека, так и от памяти искусственных запоминающих устройств. Эти особенности объясняют и те трудности, с которыми сталкивался Ш. как в обыденной жизни, так и в своей деятельности мнемониста. Поскольку *предложенный ряд никогда не запоминался им сам по себе, а только в воображаемом контексте, причем воображаемый контекст занимал основную часть воспоминания и либо полностью замещал собой запоминаемый ряд (перерабатывая его определенным образом), либо запоминаемый ряд встраивался в воображаемый контекст как небольшие его штрихи, непривычные (и потому замечаемые при воспроизведении) предметы, размещенные*

в привычной обстановке, а *воображаемый контекст* *выставлялся по принципу образно-смысловой организации с учетом принципа произвольности знака*, наибольшие трудности при восприятии и запоминании вызывали именно осмысленные и «перегруженные» как в качественном, так и в количественном отношении тексты.

Запоминание бессмысленных наборов знаков происходило легче всего, поскольку в этом случае не требовалось дополнительного «совмещения планов»: предложенный знаковый ряд заменялся воображаемой историей, которая запоминалась и воспроизводилась после во всей своей последовательности и полноте. Например, Ш. дает фразу “Ubi bene ibi patria” («Где хорошо, там и родина»). Ш. не знает латыни и для него это просто набор звуков. Он говорит: «Я не знаю, что это такое. Но вдруг передо мной возникает Бенья (bene) и pater (отец)..., и я просто запоминаю: они где-то в маленьком домике в лесу и... ссорятся» [Лурия 1994, 30]. Пример, характерный для работы памяти Ш., картинной и индивидуализирующей, неизменно преобразующей данные в собственный воображаемый ряд – в живую историю, эмоционально насыщенную и яркую.

Отрывки, посвященные опытам запоминания бессмыслицы (несуществующих формул, наборов букв и слогов), показывают, как воображение мнемотехника преобразует их в связные истории, отсылающие к лично значимым (как правило, детским) образам. И чем дальше идет бессмысленное чередование, тем легче оно преобразуется в картинки, дополняющие и развивающие складывающийся сюжет, «однообразное чередование слогов заменяется красочными наглядными образами и “считывание” этих образов не представляет никаких трудностей» [там же, 33–40] – и «хоть до утра продолжайте в том же духе!» [там же]. Воображаемый ряд позволяет Ш. запоминать любые предлагаемые данные – будь то цифры, буквы, слова или отдельные знаки.

В то же время, Ш. демонстрировал «полное игнорирование возможных приемов логического запоминания» [там же], что разительно отличает его память не только от памяти обычного человека, но и от памяти компьютерного типа. А. Лурия приводит несколько характерных примеров такого рода, начиная с его неспособности к обобщению и выделению основных черт и заканчивая отсутствием не только какой-либо самостоятельной классификации и систематизации (однотипных данных), но и способности узнавать простейшие общепринятые системы [там же, 41]. Абстрагирование, обобщение, выделение слов и объектов одной категории казалось для Ш. предельно трудной, если не невозможной задачей. Сам он писал по этому поводу: «Если бы мне дали просто алфавит, я бы не заметил этого и стал бы честно заучивать» [там же]. Каждый образ был для него слишком индивидуален, слишком ярко, слишком насыщен, чтобы организовываться в какую-то систему. Слишком целостен и постоянен.

О трудностях в обобщении, выделении основных черт и абстрагировании говорит и неспособность Ш. к узнаванию лиц: «Они такие непостоянные, они зависят от настроения человека, от момента встречи, они все время изменяются, путаются по окраске, и поэтому их так трудно запомнить» [там же, 44]. Каждое «проявление лица» воспринимается Ш. как отдельное лицо, он не обобщает, не выделяет в них основное, и это препятствует узнаванию и запоминанию лица.

А.Н. Леонтьев делает вывод, что «примитивно-образная» память Ш. «носит стихийный, произвольный характер» и должна разрушаться при развитии «высших форм запоминания», так как для Ш., по мнению Леонтьева, «нет ничего более противоположного, чем фиксация и осмысление» [Леонтьев 1931, 247–248]. Не вдаваясь в подробности рассмотрения особенностей образной памяти и проблемы сходства логической памяти с памятью ИИ, заметим, что отождествление смысловой памяти с логической, а ассоциативной и образной с произвольной было подвергнуто убедительной критике еще в работах В.П. Зинченко [Зинченко 2010, 168–169], и особенности памяти Ш. лишь подтверждают неправомерность такого отождествления. Если отождествить осмысление с логической памятью и на основании этого, подобно А.Н. Леонтьеву, сделать вывод, что для Ш. фиксация не связана с осмыслением, то следует

уподобить память Ш. памяти компьютерного типа, для которой нет разницы между за- поминанием очевидной бессмыслицы и осмысленной информации. Но в таком случае любая информация должна запоминаться и воспроизводиться одинаково эффективно, независимо от степени ее осмысленности. Однако для Ш. это категорически неверно, что приводит к заключению, что в его случае фиксация так же непосредственно связа- на с осмыслением, как и у всех людей, но осмысление, наделение смыслом является для него более строгой и менее вариативной процедурой в силу примата воображаемо- го над реальным и принципа произвольности знака. В противном случае мы никак не сможем объяснить, почему наиболее нагруженные тексты понимались им труднее всего и почему определенные обороты он не мог ни понять, ни запомнить.

Привязка знака к строго определенному значению и воображаемому контексту приводила к проблемам запоминания, которые можно условно обозначить как «нало- жение контекстов». Заметим, что набор образов и контекстов, используемых Ш. для запоминания, достаточно ограничен, так как *воображаемый контекст отсылает к хорошо знакомым образам и «закрепляется» воспоминаниями раннего детства.* При запоминании бессмысленного набора слогов Ш. обращается к образу квартирной хозяйки, у которой он жил длительное время, и действие рассказа-истории происходит на родных и «обжитых» им улицах, хотя само оно никогда не имело места в реально- сти [Лурия 1994, 36–40]. В текстах, «когда описывается какой-нибудь дворец, то цен- тральные залы этого дворца почему-то всегда оказываются в той квартире, в которой я жил ребенком... когда описывается, что герой выходил по лестнице, оказывается, что это лестница того дома, где я жил когда-то» [там же, 77]. Образы детства оказыва- ются «якорем» для любых воспоминаний, являясь наиболее яркими, эмоционально на- сыщенными и устойчивыми. Но эта же привязка приводит к «путанице» восприятия, мешает представлению целого, поскольку разные подлежащие запоминанию образы отсылают к одному и тому же «якорю», смешиваются, уводят в сторону от запоминае- мого текста к совершенно иному. «Здесь происходит огромный конфликт..., и вот – я не могу читать» [там же]. Всплывающие в воображении образы погружают в иную атмосферу и иную реальность, уводя от данного текста, соперничают с ним, и это за- трудняет восприятие и запоминание.

Но и подходящий образ может создавать проблемы. Например, фраза «Чичиков приехал в гостиницу», сразу же приводит к путанице, так как «гостиница» – это не просто слово, это живой, конкретный образ. «Я вижу – это одноэтажный дом; когдаходишь – передняя, вни- зу большая зала... Но... в этом же доме живет толстый Иван Никифорович... — и вот уже я оказываюсь совсем с другими людьми» [там же, 76]. Слово уводит за собой в пространство воображаемого, в котором оно существует естественно, в собственном окружении, но окру- жение это естественно только для воображения самого Ш. и потому слова и тексты сопро- тивляются такому ходу событий, а представление уводит от текста практически на каждом воспринимаемом слове [там же, 76–77]. Случаи такого наложения контекстов и сопротивле- ния осмыслению и переводу в план собственного воображаемого можно наблюдать не толь- ко на примере больших литературных текстов, но и на примере совсем коротких фраз: «от- рицание отрицания», «работа нормально началась» [там же, 85]

Знакомство с бессмысленным набором знаков или с числовым рядом оказывается для Ш. легче: здесь знаки и числа свободно следуют за его воображением, складываясь в ту картину, в которой они представляются ему единственно возможными. Сопротив- ления материала не происходит, воображаемое не вступает в конфликт ни с реальным (так как бессмысленный набор не отсылает ни к какому реальному), ни с воображае- мым автора текста (что случается в случае осмысленного текста и в наибольшей сте- пени – текста поэтического) и запоминание проходит легко и естественно.

Столкновение с реальным выражается не только в неприятии норм языка, плохой памяти на лица, неспособности к обобщению, о которых шла речь выше, но и в том, что всякую жизненную ситуацию Ш. изначально представляет, так что действие ока- зывается как бы повтором воображения. А. Лурия описывает многочисленные слу- чаи «наивной магии» Ш. – от психосоматических опытов, таких как терморегуляция

и изменение собственного пульса, до мысленного излечения сына – показывающие, насколько велика была убежденность этого человека в реальности воображаемого и его воздействия на план того, что привыкли называть реальностью мы [Лурия 1994, 91–96, 98]. В случае, когда повтор отличался от предполагаемой воображением картины, мышление и действие Ш. застопоривались, как будто он был не в силах осознать и принять тот факт, что реальность может не подчиняться воображаемому и в чем-либо отличаться от него. Например, он проигрывает «очень простое судебное дело» [там же, 101] (за свою жизнь Ш. сменил не одну профессию, в том числе был и адвокатом) из-за простого изменения обстановки («Когда я вошел в зал суда... судья сидел не справа, а слева... не так, как я видел» [там же, 101]). Недоумение и обида на окружающих, нарушающих стройный порядок его воображаемого мира, в таких случаях была сходна с реакцией ребенка, получившего на Новый год от Деда Мороза вместо долгожданного велосипеда, о котором он просил, нечто совершенно неуместное и ненужное.

Высказывание Ш. о несоответствии образа и реальности: «Все, что я вижу, когда читаю, не реально» [там же, 77], – приобретает тем самым иное звучание: для Ш. оказывается нереальным то, что составляет план данного, фактического, присутствующего, будь то набор бессмысленных знаков, представленных для запоминания, содержание книги, «неправильные» коржички или обстановка зала суда. По его словам и поведению мы видим, что столкновение с реальностью либо вовсе не воспринимается Ш. (когда реальность не отличается от воображения), либо воспринимается крайне болезненно (когда реальность отличается от воображаемого – но ведь этого не может быть, это не должно быть так! – восклицает он в таких случаях). Предпочтение всегда отдается воображению, доверие и приятие остаются неизменно на его стороне.

Обращение к опыту Ш. утверждает нас в мысли, что работа человеческой памяти имеет мало общего с фиксацией и обобщением данных, свойственных любым запоминающим устройствам вплоть до сложнейших систем ИИ. И если ИИ фиксирует данные, отбрасывает частное, обобщая и составляя логические цепочки, сравнивает и анализирует, то именно эти способности оказываются у Ш. урезанными, а максимально развитой является способность воображения, отрыва от реальности и обращения к себе. В целом его память представляется не чем иным, как воображением, а воображение ИИ оказывается всего лишь памятью. В обоих вариантах эффективность памяти обеспечивается ее «однонаправленностью». В случае, когда память человека развивается до состояния гипер- именно за счет обобщения, систематизации и пр., характерных для «высшей памяти» и используемых ИИ методов, мы имеем дело только с «региональной» гиперпамятью. При этом запоминание эмоционально незначимой и бессмысленной информации (то есть собственно фиксация информации как данных по принципу ИИ) остается на среднем уровне. В случае эйдетической памяти Ш., напротив, любая информация фиксируется как бессмысленная и наделяется собственным смыслом в процессе «кодировки». Процедура фиксации при этом оказывается связанной со своеобразным «отрывом от реальности» и замещением плана реального планом воображаемого. За возможность такого замещения, как показывает случай Ш., приходится платить практически полной редукцией памяти «высшего типа», а также отказом от принципа произвольности знака, что заставляет усомниться в том, что специфика человеческой памяти заключается в ее высшей функции, так как 1) именно эта функция может быть успешно замещена ИИ и 2) при развитии гиперпамяти не в сфере ИИ, а в случае конкретного человеческого опыта, именно эта функция максимально нивелируется.

### ***Источники и переводы – Primary Sources and Translations***

Брокман 2017 – Брокман Дж. Что мы думаем о машинах, которые думают: Ведущие мировые ученые об искусственном интеллекте / Пер. с англ. М.М. Исакова: АПН, 2017 (Brockman, John, *What to Think About Machines That Think: Today's Leading Thinkers on the Age of Machine Intelligence*, Russian Translation).



- Выготский 2004 – *Выготский Л.С.* Психология развития человека. М.: Эксмо, 2004 (Vygotsky, Lev S., *Human Developmental Psychology*, in Russian).
- Зинченко 2010 – *Зинченко П.И.* Непроизвольное запоминание. М.: Директ-Медиа, 2010 (Zinchenko, Pyotr I., *Involuntary Memory*, in Russian).
- Йейтс 1997 – *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997 (Yates, Frances A., *The Art of Memory*, Russian Translation).
- Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).
- Корсаков, Корсакова 1984 – *Корсаков И.А., Корсакова Н.К.* Наедине с памятью. М.: Знание, 1984 (Korsakov, Igor A., Korsakova, Natalia K. *Alone with Memory*, in Russian).
- Леонтьев 1983 – *Леонтьев А.Н.* Развитие высших форм запоминания // *Леонтьев А.Н.* Избранные психологические произведения. В 2 т. Т. 1. М: Педагогика, 1983. С. 31–64 (Leontiev, Aleksei N., *Development of Higher Forms of Memorization*, in Russian).
- Леонтьев 1931 – *Леонтьев А.Н.* Развитие памяти. М.; Л.: Государственное учебно-педагогическое издательство, 1931 (Leontiev, Aleksei N., *Development of Memory*, in Russian).
- Лурия 1994 – *Лурия А.* Маленькая книжка о большой памяти. М.: Эйдос, 1994 (Luria, Alexander R., *The Mind of a Mnemonist: A Little Book About A Vast Memory*, in Russian).
- Мамардашвили 1997 – *Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1997 (Mamardashvili, Merab K., *Lectures on Ancient Philosophy*, in Russian).
- Орфические гимны 1988 – Орфические гимны / Пер. с древнегреч. О.В. Смыки // Античные гимны / Ред. и сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1988. С. 177–268 (*Orphic hymns*, Russian Translation).
- Подорога 2012 – *Подорога В.* Память и забвение (Т.В. Адорно и время после Освенцима) // Новое литературное обозрение (НЛО). 2012. № 116 (4). С. 109–128 (Podoroga, Valery A., *Memory and Oblivion (T.V. Adorno and Time after Auschwitz)*, in Russian).
- Роуз 1995 – *Роуз С.* Устройство памяти. М.: Мир, 1995 (Rose, Steven P.R., *The Making of Memory*, Russian Translation).
- Соссюр 1933 – *Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики / Пер. с франц. А.М. Сухотина, под ред., с прим. Р.И. Шор, вводная ст. Д.Н. Введенского. М.: СОЦЭКГИЗ, 1933 (Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Russian Translation).
- Смирнов 1966 – *Смирнов А.А.* Проблемы психологии памяти. М.: Просвещение, 1966 (Smirnov, Anatoly A., *Problems of the Psychology of Memory*, in Russian).
- Хеннер 2013 – *Хеннер М.* Суперпамять / Пер. с англ. Е.М. Фатеевой: Эксмо, 2013 (Henner, Marilu, *Total Memory Makeover*, Russian Translation).
- Weinlad, J.D., Schlauch W.S. (1937) “An Examination of the Computing Ability of Mr. Salo Finkelstein”, *Journal of Experimental Psychology*, Vol. 21, pp. 382–402.

### Ссылки – References in Russian

- Завершнева 2007 – *Завершнева Е.* Путь к свободе // Новое литературное обозрение (НЛО). 2007. № 3. С. 67–90.
- Пройдаков 2018 – *Пройдаков Э.М.* Современное состояние искусственного интеллекта // Научно-исследовательские исследования. 2018. № 2018. С. 129–153.

### References

- Bell, Gordon, Gemmell, Jim (2009) *Total Recall: How the E-Memory Revolution Will Change Everything*, Dutton Adult, Boston.
- Bartol, Thomas M., et al. (2015) “Nanconnectomic Upper Bound on the Variability of Synaptic Plasticity”, *eLife*, 2015, Nov 30, DOI: 10.7554/eLife.10778.
- Binet, Alfred (1894) *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*, Hachette, Paris.
- Danziger, Kurt (2008) *Marking the Mind: a History of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hunt, Earl, Love, Tom (1972) “How Good Can Memory Be?”, Melton, Arthur W., Martin, Edwin, eds., *Coding Processes in Human Memory*, Winston – Wiley, Washington.
- Mayer-Schönberger, Viktor (2009) *Delete: The Virtue of Forgetting in the Digital Age*, Princeton University Press, Princeton.
- McKinnon, Margaret C. & Levine, Brian (2006) “The Functional Neuroanatomy of Autobiographical Memory: A Meta-Analysis”, *Neuropsychologia Journal*, Vol. 44, No. 12, pp. 2189–2208.
- Mecacci, Luciano (2013) “Solomon V. Shereshevsky: The Great Russian Mnemonic”, *Cortex*, Vol. 49, pp. 2260–2263.

Mottron, Laurent (2020) *Autism Spectrum Disorder*, Gallagher, Anne, et al., eds., *Handbook of Clinical Neurology*, Vol. 174, pp. 127–136.

Parker, Elizabeth S., Cahill, Larry, McGaugh, James L. (2006) “A Case of Unusual Autobiographical Remembering”, *Neurocase*, Vol. 12, No. 1, pp. 35–49.

Proydakov, Eduard M. (2018) “The Current State of Artificial Intelligence”, *Naukovedcheskie Issledovaniya*, Vol. 2018, pp. 129–153 (in Russian).

Treffert, Darold A. (2006) *Extraordinary People: Understanding Savant Syndrome*, iUniverse, Bloomington.

Zavershneva, Ekaterina Yu. (2007) “Path to Freedom”, *Novoe Literaturnoe Obozrenie (NLO)*, Vol. 3, pp. 67–90 (in Russian).

#### **Сведения об авторе**

**КОЗОЛУПЕНКО Дарья Павловна** –  
доктор философских наук, профессор кафедры  
философской антропологии философского  
факультета МГУ им.М.В. Ломоносова.

#### **Author's Information**

**KOZOLUPENKO Darya P.** –  
DSc in Philosophy, Professor  
at the Department of Philosophical Anthropology,  
Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow  
State University.

---

---

**СОВРЕМЕННЫЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС:  
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ  
(МАТЕРИАЛЫ «КРУГЛОГО СТОЛА»)**

**Субъектно-ориентированный подход  
к анализу кризиса техногенной цивилизации**

© 2021 г.      В.Е. Лепский

*Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12/1.*

*E-mail: VELepskiy@mail.ru*

Поступила 06.06.2021

В статье рассмотрены возможности использования субъектно-ориентированного подхода для анализа кризиса техногенной цивилизации и поиска философско-методологических оснований для формирования модели пост-техногенной цивилизации. В центре внимания оказываются проблемы организации сред гибридной реальности, включающих интегрированные субъектные, физические и цифровые реальности, в том числе и реальности искусственного интеллекта. Сформулирован онтологический парадокс модели техногенной цивилизации, фактически ограничивающей контроль использования цифровых технологий и искусственного интеллекта. Если разработка и внедрение цифровых технологий и искусственного интеллекта осуществляется в их собственных парадигмах (морфологическая, логическая, нейрокибернетическая, слабого, сильного, общего искусственного интеллекта и др.) в отрыве от социальных ценностей и парадигм социальных систем, то такого рода технократический подход оставляет вне контроля со стороны общества потенциальные негативные последствия их внедрения и затрудняет разработки и внедрение этих технологий в интересах развития и безопасности человечества. В статье обосновывается также актуальность проблемы интеграции парадигм социальных систем и искусственного интеллекта, создания соответствующих концептуально-технологических уровней и установления интерфейса между ними. Для решения этой проблемы на основе субъектно-ориентированного подхода предлагается использовать модель саморазвивающихся полисубъектных (рефлексивно-активных) сред (постнеклассическая кибернетика третьего порядка). Последствия игнорирования субъектно-ориентированного подхода проиллюстрированы на примере попыток преодоления человечеством угроз пандемии COVID-19.

Ключевые слова: субъектно-ориентированный подход, техногенная цивилизация, научная рациональность, кризис, онтологии.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-35-38

Цитирование: *Лепский В.Е.* Субъектно-ориентированный подход к анализу кризиса техногенной цивилизации // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 35–38.

# Subject-Oriented Approach to the Analysis of the Crisis of Technogenic Civilization

© 2021 Vladimir E. Lepskiy

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: VELepskiy@mail.ru*

Received 06.06.2021

The paper analyzes the logic of the formation of a subject-oriented approach, which includes activity and subject-activity approaches, on the basis of ideas about scientific rationality. The model of technogenic civilization ignores the subject-oriented approach. The subject-oriented approach is useful for analyzing the crisis of technogenic civilization and searching for philosophical and methodological foundations for the formation of a model of post-technogenic civilization. The focus is on the problems of organizing hybrid reality environments, including integrated subjectness, physical and digital realities, including the realities of artificial intelligence. The ontological paradox of the model of a technogenic civilization is formulated, which limits the control of the use of digital technologies and artificial intelligence in the interests of ensuring life, safety and development of social systems. The development and implementation of digital technologies and artificial intelligence is carried out in their own paradigms (morphological, logical, neurocybernetic, weak, strong, general artificial intelligence, etc.) in isolation from social values and paradigms of social systems. The technocratic approach leaves out of the control of society the potential negative consequences of the use of digital technologies and artificial intelligence and makes it difficult to develop and implement these technologies in the interests of the development and security of mankind. The problem of integrating the paradigms of social systems and artificial intelligence is urgent. Creation of appropriate conceptual and technological levels and the establishment of an interface between them. To solve this problem on the basis of a subject-oriented approach, it is proposed to use a model of self-developing poly-subject (reflexive-active) environments (third-order post-non-classical cybernetics). The consequences of ignoring the subject-oriented approach are illustrated by the example overcoming the threats of the COVID-19 pandemic.

**Keywords:** subject-oriented approach, technogenic civilization, scientific rationality, crisis, ontology.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-35-38

Citation: Lepskiy, Vladimir E. (2021) "Subject-Oriented Approach to the Analysis of the Crisis of Technogenic Civilization", *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 35–38.

В начале XXI в. проблема субъекта оказалась в центре внимания как гуманитарных, так и естественнонаучных областей знания, что, по мнению автора, связано с нарастающими темпами социальных преобразований, которые приводят к ситуации, когда «нормой» становится отсутствие норм деятельности, а значит ограничиваются возможности использования деятельностного подхода. В современных исследованиях наметился переход к миропроектной доминанте, где ведущую роль играют субъекты

миропроектирования (подробнее об этом см.: [Лепский 2016, 24]). Это в значительной мере повышает интерес к проблематике личностного знания). Важно также отметить, что проблематика субъекта актуализируется на фоне кризиса традиционных механизмов представительной демократии и идентификации обществ (необходима разработка новых методологических подходов на основе проектной идентификации с учетом проблемы сложности в управлении и развитии социальных систем). Для понимания логики становления субъектно-ориентированного подхода, целесообразно рассматривать эти процессы в контексте этапов развития научной рациональности [Степин 2003]. В рамках ключевой парадигмы классической научной рациональности центральными оказываются субъект-объектные отношения и деятельностный подход [Лекторский 2010].

В неклассической научной рациональности на передний план выходит субъектно-деятельностный подход, который позволяет говорить об эпистемологическом равноправии исследователя и объекта и осуществить переход к парадигме «субъект – субъект» (от деятельностного к субъектно-деятельностному подходу [Рубинштейн 1997], который включил в себя деятельностный подход). Существенный вклад в разработку этого подхода внесли, на мой взгляд, отечественные методологи [Лефевр, Щедровицкий, Юдин 1965]. В постнеклассической научной рациональности в центре внимания оказываются субъекты, погруженные в социальные среды и культуру [Степин 2003]. Ей соответствует субъектно-ориентированный подход, который включает в себя деятельностный и субъектно-деятельностный подходы.

Кризис техногенной цивилизации прежде всего связан с ограниченностью ее базовых социальных ценностей [Степин 1989], что проявляется в ориентации на атомизацию обществ, на снижение уровня субъектности (от мировых организаций и государств до отдельных граждан). Аналогичные тенденции обнаруживаются также в попытках унификации локальных цивилизаций, в «свертывании» многоцивилизационного мира (А.В. Смирнов). Проявляются эти кризисные процессы и в ориентации на создание унифицированного цифрового мира – цифровизация выступает фактически как инструмент управления со стороны организаторов глобалистского проекта. Между тем, субъектно-ориентированный подход может способствовать уточнению понимания причин кризиса техногенной цивилизации и послужить основой для поиска модели пост-техногенной цивилизации.

При исследовании возможностей и ограничений применения цифровых технологий и искусственного интеллекта (ИИ) предлагаемый субъектно-ориентированный подход позволяет осмыслить проблемы, связанные с разрывом парадигм, задающих представления об ИИ вне учета парадигм жизнедеятельности и развития социальных систем. Сами по себе инструменты ИИ разрабатываются внутри морфологической парадигмы, нейрокибернетической, имитационной и др. и, зачастую, в контексте техногенной цивилизации, применение инструментария ИИ к социальным системам осуществляется в рамках этих же парадигм. Как следствие возникают многочисленные негативные эффекты, а полезные возможности развития социальных систем благодаря внедрению ИИ упускаются. Поэтому, сегодня актуальны поиски путей соотнесения парадигм и онтологий социальных систем и ИИ, разработка соответствующих технологических уровней и интерфейса между ними. И по моему мнению, перспективы в этой области исследований открываются, в частности, на основе субъектно-ориентированного подхода в рамках «постнеклассической кибернетики саморазвивающихся полисубъектных (рефлексивно-активных) сред» ([Лепский 2016, 48], см. также: [Lepskiy 2018]).

В заключение замечу. Настоятельная необходимость в разработке такого рода подходов, снимающих противостояние социальных и технологических парадигм ярко проявилась в условиях пандемии COVID-19. Пандемия обнаружила бессубъектность человечества в обеспечении своей безопасности [Лепский 2020]. Общемировые организации и многие государства не смогли обеспечить консолидацию членов мирового сообщества, не смогли преодолеть ярко проявившийся эгоизм. Зато отчетливо проявились проблемы коммуникаций на самых разных уровнях – от государственного

до отдельных организации и сообществ. А между тем, низкий уровень субъектности человечества создает предпосылки для превращения человечества в объект управления в проектах, внедряемых нелегитимными структурами и организациями.

### **Ссылки – References in Russian**

- Лекторский 2010 – Лекторский В.А. Субъект в истории философии: проблемы и достижения // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Вып. 1. С. 5–18.
- Лепский 2016 – Лепский В.Е. Аналитика сборки субъектов развития. М.: Когито-Центр, 2016.
- Лепский 2020 – Лепский В.Е. Рефлексия пандемии COVID-19: субъектно-ориентированный подход // Экономические стратегии. 2020. № 8 (174). С. 66–71.
- Лефевр, Щедровицкий, Юдин 1965 – Лефевр В.А., Щедровицкий Г.П., Юдин Э.Г. «Естественное» и «искусственное» в семиотических системах // Проблемы исследования систем и структур. М.: АН СССР, 1965. С. 141–149.
- Рубинштейн 1997 – Рубинштейн С.Л. Человек и мир. М.: Наука, 1997.
- Степин 1989 – Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. №10. С. 3–18.
- Степин 2003 – Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003.

### **References**

- Lectorsky, Vladislav A. (2010) “Subject in the history of philosophy: problems and achievements”, *Methodology and history of psychology*, Vol. 5, No. 1, pp. 5–18 (in Russian).
- Lefebvre, Vladimir A., Shchedrovitsky, Georgiy P., Yudin, Erik G. (1965) “Natural and artificial in semiotic systems”, *Problems of Systems and Structures Research*, USSR Academy of Sciences, Moscow, pp. 141–149 (in Russian).
- Lepskiy, Vladimir E. (2016) *Analytics of assembly of the subject of development*, «Kogito-Centr», Moscow (in Russian).
- Lepskiy, Vladimir E. (2018) “Evolution of Cybernetics: Philosophical and Methodological Analysis”, *Kybernetes*, Vol. 47, No. 2, pp. 249–261.
- Lepskiy, Vladimir E. (2020) “COVID-19 pandemic reflexion: a subject-oriented approach”, *Economic strategies*, Vol. 174, No. 8, pp. 66–71 (in Russian).
- Rubinstein, Sergey L. (1997) *Man and the world*, Publishing House Science, Moscow (in Russian).
- Stepin, Vyacheslav S. (1989) “Scientific knowledge and values of technogenic civilization”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10, pp. 3–18 (in Russian).
- Stepin, Vyacheslav S. (2003) *Theoretical knowledge*, Progress-Tradition Publishing House, Moscow (in Russian).

### **Сведения об авторе**

**ЛЕПСКИЙ Владимир Евгеньевич** –  
доктор психологических наук,  
главный научный сотрудник  
Института философии РАН.

### **Author’s Information**

**LEPSKIY Vladimir E.** –  
DSc in Psychology, Main Research Fellow,  
Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences.

---

---

## Проблема личности в сапиозе

© 2021 г. И.А. Герасимова

*Институт философии РАН,  
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12/1.*

*E-mail: home\_gera@mail.ru*

Поступила 06.06.2021

В статье обсуждается проблема личности в грядущую «эпоху сапиозоя». В геохронологии четвертичный период (с 2,6 млн лет назад до настоящего времени) называют эпохой породившей человека (антропоген). В эпоху голоцена (последний примерно 12-ти тыс.-летний период) просматривается хозяйственная деятельность человека, при этом экосистемы планеты находились в равновесии. С начала 2000 г. ведутся дискуссии о геологически переходном антропоцене – эпохе человеческой деятельности как глобально-го фактора эволюции экосистем Земли. При этом, безудержная добыча полезных ископаемых, курс на технологизацию, формирование общества потребления привели к хаосу планетарного масштаба. Однако, выдвигаемые в дискуссиях параметры (и язык описания) антропоцена ограничены методологиями конкретных дисциплин. Актуален философски-интегративный подход к проблеме, в рамках которого, по мнению автора, стоит обратить внимание на не-западные философские учения о больших циклах планетарного развития. В одном из сценариев грядущую эпоху устойчивого развития называют сапиозом – «разумной жизнью» (Д. Гринспун). Ее сущность связывают с управлением планетарными процессами. Но, проекты геосоциоинжиниринга в когнитивном аспекте предполагают коренные трансформации сознания человека как активного деятеля, формирование планетарных форм коллективного сотрудничества. Стратегическая задача управления экосистемами Земли востребует формирования космо-гео-био-социо-человекомерного мышления, ноосферной этики и ноосферной культуры. Проблема разума и внутренней природы человека становится ключевой в преодолении глобального кризиса.

**Ключевые слова:** антропоцен, сапиозой, планетарное сознание, личность, техногенная цивилизация, русский космизм, ноосферная этика, ноосферная культура, трансдисциплинарность.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-39-42

Цитирование: *Герасимова И.А.* Проблема личности в сапиозе // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 39–42.

# The Problem of Personality in Sapiozoi

© 2021 Irina A. Gerasimova

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: home\_gera@mail.ru*

Received 06.06.2021

Article discusses the problem of personality in the coming era of Sapiozoic. In geochronology, the quaternary period (from 2.6 million years ago to the present) is called the epoch that gave rise to man (anthropogen). In the Holocene epoch (the last 12-thousand-year period), human economic activity is visible. At the same time, the planet's ecosystems were in balance. Discussions are underway about the geologically transitional Anthropocene – the epoch of human activity as a global factor in the evolution of the Earth's ecosystems. During the last 200-250 years, the co-evolution of man, society and nature has been on the path of the formation of techno-natural systems. Since the 1950s and 1960s. the era of "Great Acceleration" begins. Consumer society, unrestrained mining, the course of technologization, the loss of the meaning of life led to chaos on a planetary scale. Many natural scientists pointed out the anthropogenic factors of the new geological epoch. The parameters (and language of description) of the Anthropocene that are put forward in the discussions are limited by the methodologies of specific disciplines. The philosophical-integrative approach to the problem is relevant. It is worth paying attention to non-Western philosophical teachings about large cycles of planetary development. In part, they resemble the scientific models. The acceleration of planetary development and the new large-scale cycle are discussed in the Roerichs philosophy. Purification by the global crisis should lead to the disclosure of the spiritual potential of a person, the construction of a world community. In one scenario, the coming era of sustainable development is called "sapiozoi" – "intelligent life" (D. Grinspoon). Its essence is associated with the management of planetary processes. Geosocioengineering projects in the cognitive aspect involve fundamental transformations of human consciousness as an active worker, the formation of planetary forms of collective cooperation. The strategic task of managing the Earth's ecosystems requires the formation of cosmo-geo-bio-socio-human-dimensional thinking, noospheric ethics and noospheric culture. The problem of the mind and the inner nature of man becomes the key to overcoming the global crisis.

**Keywords:** anthropocene, sapiozoi, planetary consciousness, personality, technogenic civilization, Russian cosmism, noosphere ethics, noosphere culture, transdisciplinarity.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-???-???

Citation: Gerasimova, Irina A. (2021) "The Problem of Personality in Sapiozoi", *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp.?-?

Выдвинутый американским астробиологом Д. Гринспуном [Гринспун 2016] проект сапиозоя можно рассматривать как идеал, черты которого просматриваются сквозь охвативший планету кризис. С гуманитарной точки зрения, выполнение задач, которые ставит этот кризис, востребует новую личность: как ученого, так и человека. Об ускорении планетарного развития писали Н.К. и Е.И. Рерихи задолго до дискуссий естественников (Урга, 1927, см.: [Рерих 1991]). В Учении Живой Этики с ускорением



связывают глобально-космические факторы, которые только начинает осмысливать наука: перестройку солнечной системы, влияние новой конфигурации космоприродных излучений на планету и сознание человека, трансформации сознания с раскрытием глубинного потенциала, разрушение старого общественного миропорядка, очищение планеты через катастрофы и пр. Одна из самых грозных планетарных опасностей, указываемая в философии Рерихов, – вулканизм, активизация которого связана с взаимодействиями космических энергий (огня мощных излучений), суммарной психической энергии человечества (внутреннего огня) и подземного огня (вулканизм). Корреляции космических и антропогенных факторов признаются как гипотеза [Бреус, Владимирский, Зелёный 2017]. Циклы космические и земные, описываемые в научной и философской литературе, вполне сопоставимы [Якимова 2004]. Внимание естествоиспытателей к философским традициям в изучении глобальных систем означало бы революцию в картине мира, отказ от позитивистской методологии, глобальный поворот от технологизации к природе «внутреннего человека».

По одному из сценариев, преодолеть небывалый кризис сознания эпохи антропоцена помогут именно учения о внутреннем человеке. Капиталистические общественные отношения, власть транснациональных элит, политизация глобальных проблем, невежество в обществе знания становятся серьезными препятствиями на пути устойчивого развития. Системный характер кризиса, скатывание к хаосу и самоуничтожению осознается сегодня во всех социальных сферах [Эбелинг, Файстель 2019]. «Кажется, будто человечество, погрузившись в летаргию, ждет окончания фильма, где ему на спасение придет герой и решит все проблемы, чтобы нам жилось долго и счастливо» [Лена, Иссбернер 2018]. Одна из причин летаргии – утрата смыслов жизни, отравление сознания в техносферной среде, парализация чувств и мысли. В глобальном мире оказались взаимоувязаны наука, технологии и общество [Гольберт 2018], экология и политика, элита и народы. Н.К. и Е.И. Рерихи писали о формировании планетарного сознания и необходимости международной кооперации, о роли культуры и организации мировой общины. Необходимость международного сотрудничества в антропоцене сегодня осознается в концепциях геосоциальности и геосолидарности [Clark, Yusoff 2017].

В.И. Вернадский писал о всесвязующей биогеохимической энергии, а применительно к ноосфере в эпоху будущего устойчивого развития – о духовной энергии личностей, создающих и высказывающих научную мысль [Вернадский 1981, 233]. Какие же качества человека можно выделить, исходя из стратегических проектов сапиозоя? Сапиозой востребует синтез этики и знания во имя блага всех, осознание безграничности познания вместе с безграничностью потенциалов естественного разума, осознание гармонии как основы творчества, познание себя и умение управлять процессами в себе, овладение синергичным коллективным сомыслием, эмпатическое единение с природой и с людьми, синтез на основе развитого анализа. Технологии не отрицаются, но главным становится человек. Ноосферная этика предполагает более высокий уровень развития нравственных качеств – ответственность на уровне глубинного смыслообразования (помыслов), совесть как утонченное чувство геосолидарности, прогностическое видение будущего и ответственность перед будущими поколениями.

### **Источники – Primary Sources**

Вернадский 1981 – *Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки*. М.: Наука, 1981 (Verнадskiy, Vladimir I., *Selected works on the history of science*, in Russian).

Рерих 1991 – *Община. Учение Живой Этики / сост. Е.И. Рерих*. Рига: Угунс, 1991 (Rerich, Elena I., ed., *Community. Living Ethics Teaching*, in Russian).

### **Ссылки – References in Russian**

Бреус, Владимирский, Зелёный 2017 – *Бреус Т.К., Владимирский Б.М., Зелёный Л.М. Неоконченные споры. К 120-летию со дня рождения А.Л. Чижевского // Вестник РАН*. 2017. Т. 87. № 12. С. 1110–1118.

- Васильева 2017 – *Васильева Е.И.* Проблема периодизации геологических эпох: фактор чело- века // Вестник Московского ун-та. Сер. 27: Глобалистика и геополитика. 2017. № 3. С. 53–57.
- Гольберт 2018 – *Гольберт В.В.* Научно-технический прогресс: благо или зло? // Дельфис. 2018. № 4. С. 49–54.
- Гринспун 2016 – *Гринспун Д.* Сколько нам еще осталось? // В мире науки. 2016. № 11. С. 62–66.
- Лена, Иссбернер 2018 web – *Лена Ф., Иссбернер Лиз-Р.* Антропоцен: научные споры, реалии, угрозы // Курьер ЮНЕСКО. 2018. № 2. URL: <https://ru.unesco.org/courier/2018-2>.
- Шешнёв 2017 – *Шешнёв А.С.* Что такое «антропоцен»? // Известия Саратовского ун-та. Нов. сер. Сер. Науки о Земле. 2017. Т. 17. Вып. 3. С. 200–206.
- Эбелинг, Файстель 2019 – *Эбелинг В., Файстель Р.* Самоорганизация в природе и обществе и стратегии построения будущего // Мир человека: неопределенность как вызов. М.: ЛЕНАНД, 2019. С. 159–198.
- Якимова 2004 – *Якимова Н.Н.* Циклы земные – циклы небесные // Этика и наука будущего. Феномен времени. Материалы Четвертой междисциплинарной научной конференции. М.: Дель- фис. С. 113–119.

### References

- Breus, Tamara K., Vladimirsky, Boris M., Zeleny, Lev M. (2017) “Unfinished Debates On the 120th anniversary of the birthday of A.L. Chizhevsky”, *Herald of the Russian Academy of Sciences*, Vol. 87, No. 12, pp. 1110–1118 (in Russian).
- Clark, Nigel, Yusoff, Kathryn (2017) “Geosocial Formation and the Anthropocene”, *Theory, Culture and Society*, Vol. 34, No. 2–3, pp. 3–23.
- Ebeling, Werner, Feistel, Rainer (2017) “Selbstorganisation in Natur und Gesellschaft und Strategien zur Gestaltung der Zukunft”, *Mir cheloveka: neopredelennost' kak vyzov*, LENAND, Moscow, pp. 159–198. (in Russian).
- Golbert, Valeria V. (2018) “Scientific and technological progress: good or evil?”, *Delfis*, Vol. 4, pp. 49–54 (in Russian).
- Grinspoon, David web (2016) “Can Humans Outsmart Extinction?”, *Scientific American*, Vol. 7, URL: <https://www.scientificamerican.com/article/can-humans-outsmart-extinction/> (Russian Translation).
- Lena, Philipp, Issberner, Liz-Rezhane (web 2018) “Anthropocene: scientific disputes, realities, threats”. *Kur'er YuNESKO*, Vol. 2, URL: <https://ru.unesco.org/courier/2018-2> (in Russian).
- Sheshnev, Alexander S. (2017) “What is the Anthropocene?”, *Izvestiya Saratovskogo Univ. (N.S.)*, Ser. Earth Sciences, Vol. 17, No. 3, pp. 200–206 (in Russian).
- Vasilyeva, Elena I. (2017) “The problem of periodization of geological epochs: the human factor”, *Vestnik Moskovskogo Univ.*, Ser. *Globalistika i geopolitika*, Vol. 3, pp. 53–57 (in Russian).
- Yakimova, Nina N. (2004) “Earth Cycles – heavenly cycles”, *Ethics and Science of the Future. The phenomenon of time. Proceedings of the Fourth Interdisciplinary Scientific Conference, Delfis*, Mos- cow, pp. 113–119 (in Russian).

### Сведения об авторе

**ГЕРАСИМОВА Ирина Алексеевна** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

### Author's Information

**GERASIMOVA Irina A.** – DSc in Philosophy, Professor, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

---

---

## Взгляд на начало пути

© 2021 г. М.Р. Бургете Аяла

Институт философии РАН,  
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12/1.

E-mail: [burguete@mail.ru](mailto:burguete@mail.ru)

Поступила 06.06.2021

Человеческая цивилизация, вставшая в свое время на техногенный путь развития, в настоящий момент вошла в стадию кризиса. Следуя в течение пяти столетий по этому пути и действуя сообразно его основной доминанте, как «существо, преобразующее окружающий мир», человек создавал вокруг себя соответствующую реальность, получавшую, однако, по мере трансформации новое понимание ее сущности (от Природы до антропоцена и техно-социо-антропо-сферы). Постепенно внешняя природная среда теряла в глазах человека совершенство «божественного замысла» и угрожающую неизбежность. А сам он превращался в собственных глазах из зависимого тварного существа в творца условий жизни, благ и судьбы. Но, освоившись с этой ролью, человек обнаружил, что теперь он сам не соответствует условиям, им созданным; и вновь почувствовал себя несовершенным (на этот раз по сравнению со своими творениями). Зато он ощутил в себе недостаточное количество знаний, сил и умения для трансформаций самого себя. Автор статьи полагает, что, осмысливая эту ситуацию сегодня, правомерно, помимо всего прочего, обсудить вопрос: возникала ли тема трансформации человека ранее, в момент вступления европейской цивилизации на техногенный путь развития и ее перехода в эпоху модерна. В статье речь пойдет о небольшом отрезке времени (XVI в) и ограниченном географическом пространстве (Иберийский полуостров). Представляется, однако, что в этом пространственно-временном промежутке можно найти фактическое и текстуальное подтверждение начала такого перехода и, тем самым, уточнить его современные особенности.

**Ключевые слова:** кризис техногенной цивилизации, трансформация человека, Золотой век испанской культуры, медики-философы XVI в., Олива (Мигель) Сабуко, психосоматическая медицина.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-43-46

Цитирование: Бургете Аяла М.Р. Взгляд на начало пути // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 43–46.

# A Glimpse of the Beginning of the Path

© 2021 Marina R. Burgete Ayala

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: burgete@mail.ru*

Received 06.06.2021

The article raises the question of whether the question of human transformation was raised at the time of the entry of European civilization on the technogenic path of development and its transition to the modern era. We are talking about a short period of time (XVI century) and limited geographical space (Iberian Peninsula) in this spatio-temporal interval, you can find the actual and textual confirmation of the beginning of such a transition. The work, which is discussed in more detail - "New philosophy of nature man, not known and not reached by the great ancient philosophers, which improves human life and health. Compiled by Dona Oliva Sabuco." (1587). Her basic idea: on the physical condition, health and life expectancy of a person can be influenced if you study and understand how it is influenced by the inherent his passions, emotions. It is shown that the study of philosophical and medical texts the past allows you to find the points of transition to a new civilizational dominant, the central category that invariably remains "human", earlier than in others areas of knowledge. It is in them that numerous intersection points are found: daily care of a person the search for true scientific knowledge about his anatomy and physiology and care for his moral and spiritual condition, upbringing and education subsequent generations and even the possibility of existence after death.

**Keywords:** crisis of technogenic civilization, human transformation, The golden age of Spanish culture, medical philosophers of the 16th century, Oliva (Miguel) Sabuco, psychosomatic medicine.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-43-46

Citation: Burgete Ayala, Marina R. (2021) "A Glimpse of the Beginning of the Path", *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 43-46.

Предлагаемый для анализа материал, всего лишь крошечный фрагмент из огромного интеллектуального наследия эпохи, вошедшей в историю как «Золотой Век» испанской культуры. На фоне таких величайших имен как Мигель Сервантес, Франсиско Суарес или Хуан Луис Вивес, рассуждения тогдашних медиков-философов, возможно, выглядят незначительными. Но они укоренены в тех же самых глубинных цивилизационных процессах, являются их неотъемлемой частью, а обращение к ним приобретает сегодня особую актуальность [Степин 2017, 9]. Их специфика – нацеленность на изменения качества индивидуальной и общественной жизни с помощью научных знаний, полученных при изучении внутренней природы человека, его страстей, способностей и возможностей. В числе представителей этого направления традиционно называют имена Хуана Уарте («Исследование способностей к наукам», 1575), Мигеля (Оливы) Сабучо и выходящего за «рамки всего» Мигеля Сервета («Восстановление Христианства», 1553). Этих мыслителей объединяет не просто профессиональная принадлежность к медицине, но и то, что говоря современным языком, можно назвать междисциплинарным подходом, без которого невозможно решить практические задачи, связанные с поисками пути для формирования «нового человека» (см. об этом: [Бургете Аяла 2017]).

Работа, о которой пойдет речь более подробно это «Новая философия природы человека, не известная и не достигнутая великими древними философами, которая улучшает жизнь и здоровье человека. Составленная доньей Оливой Сабуко» (1587). Она интересна тем, что начиная с названия и первых слов постановки проблемы выражает заботу и мечту каждого человека, о долгой здоровой жизни и указывает на реальные, выходящие за рамки традиций, пути для их осуществления. Сабуко говорит о выдающейся новизне своих идей и четко формулирует задачу: «Эта новая философия содержит следующее: *Рассуждение* о познании самого себя, в котором делаются серьезные заявления благодаря которым человек, поняв свою природу, сможет узнать естественные причины по которым он живет и умирает или болеет и сможет избежать ранней или мучительной смерти и жить счастливо пока не достигнет естественной, проходящей без боли смерти от старости». [Sabuco 1981]. И в качестве основных аргументов Сабуко приводит описания реальных клинических случаев и жизненных ситуаций. Работа написана на испанском, очень живым и доступным языком в распространенной в ту эпоху литературной форме – пасторали. Ее основная идея: на физическое состояние здоровья и продолжительность жизни человека можно воздействовать, если изучить и понять то, каким образом на него влияют присущие ему страсти, аффекты и эмоции.

Чтобы обосновать необходимость взаимодействия психического состояния и физического здоровья Сабуко использует две метафоры: человек в качестве объекта познания представляется как «микрокосм», и как «перевернутое дерево». Эти образы играют важную роль и нужны автору для того, чтобы продемонстрировать значение мозга в целомом организме человека, а также описать функцию, которую он выполняет, связывая воедино физические, психические и духовные стороны его. Сравнивая человека с «микрокосмом», Сабуко отводит мозгу активную функцию, он подобен богу, управляющему своей вселенной – человеком. В метафоре «перевернутого дерева» – мозг предстает корнем, питающим весь организм и обуславливающим его здоровье или болезнь.

Ссылаясь на Платона, Сабуко определяет в качестве вместилища божественной разумной души (*alma divina racional*) головной мозг (именно его наличие отличает человека от растений и животных). «Король», «князь», «главный орган», «корень» – таковы используемые эпитеты. Залог здоровья человека – «гармония, согласие, дружба души и тела». Способности, присущие только разумной душе, определяют, что «только человек может осознавать душевную боль от настоящего, тяжесть и сожаление о прошедшем и страх, тоску и осторожность в отношении будущего» [Sabuco 1981, 83]. Именно этот спектр эмоций, по мнению Сабуко, представляют главную угрозу и опасность для здоровья человека. Они отрицательно воздействуют на физиологические процессы, «уменьшая сок и влажность мозга, приводят к спаду», нарушая необходимое равновесие души и тела, ведут к болезни и смерти. Противоположные эмоции и все что их вызывает – радость, любовь, удовольствие – главные причины того, почему человек живет и долго сохраняет здоровье. Таким образом, только познав самого себя в единстве психофизических качеств, человек может понять, что такое «Истинная Новая Медицина». Ее задача: обнаруживать в обуревающих человека страстях и эмоциях дополнительные причины для множества болезней, вплоть до смертельных, а в добродетелях увидеть мотивы, активизирующие улучшение здоровья и состояние человека. На основе полученного знания о пациенте, врач должен находить и предлагать терапевтические решения не только физические, но и духовные, ведущие к выздоровлению.

В классических работах прошлых веков по истории испанской философии и науки преобладало мнение, что превосходная степень самооценки, с которой Сабуко преподносит «Новую философию», сильно преувеличена [Menéndez y Pelayo 1887, 114]. В то же время, за Сабуко признаются ряд открытий в области физиологии, связанных с работой мозга [Solana 1941, 287]. Во второй половине XX века научный интерес к его идеям усиливался, исследователи акцентировали внимание на том, что «в медико-философской

доктрине Сабуко смешаны гениальные идеи, предвосхищающие психосоматическую медицину с традиционно образными элементами» [Abellán 1979, 256]. Идеи Сабуко коррелируют с методологическими направлениями современной медицины, ориентированной на психосоматику, которая «...знаменует собой новую эпоху медицины: психосоматическую эпоху. То, как все это происходило, представляет интерес для понимания современной тенденции в эволюции медицины» [Александр 2017, 29].

### **Источники – Primary Sources**

Abellán, José Luis (1979) *Historia crítica del pensamiento español*, Vol. II: La Edad de Oro. Siglo XVI, Espasa Calpe, Madrid.

Menéndez y Pelayo, Marcelino (1887) *La ciencia española: (Polémicas, Proyectos y Bibliografía)*, I, Imprenta de A. Pérez Dubrull, Madrid.

Sabuco de Nantes Barrera, Oliva (1981) *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre y otros escritos*, ed. de A.M. Torne, Editora nacional, Madrid.

Solana, Marcial (1941) *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento. (Siglo XVI)*, I, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid.

### **Ссылки – References in Russian**

Александр 2017 – Александр Ф. Психосоматическая медицина. Принципы и применение / пер. с англ. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2017.

Буржете Аяла 2017 – Буржете Аяла М.Р. Антропологический оптимизм Мигеля Сервета // Эпистемология и философия. 2017. Т. 54. № 4. С. 136–149.

Степин 2017 – Степин В.С. История науки как наука. Введение // Степин В.С., Сточик А.М., Затравкин С.Н. История и философия медицины. Научные революции XII–XIX веков. М.: Академический проект, 2017. С. 5–18.

### **References**

Alexander, Franz (1965). *Psychosomatic Medicine: Its Principles and Application*. W.W. Norton & Company, New York. (Russian Translation)

Burgete Ayala, Marina R. (2017) “Miguel Servet’s Anthropological Optimism”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 54, No. 4, pp. 136–149 (in Russian).

Stepin, Vyacheslav S. (2017) “The History of Science as a Science. Introduction”, Stepin, Vyacheslav S., Stochik, Andrey M., Zatravkin, Sergey N., *History and Philosophy of Medicine. Scientific Revolutions of the XII–XIX centuries*, Akademicheskij proekt, Moscow, pp. 5–18 (in Russian).

### **Сведения об авторе**

**БУРЖЕТЕ АЯЛА Марина Рикардовна** – научный сотрудник Института философии РАН.

### **Author’s Information**

**BURGETE AYALA Marina R.** – Research Fellow, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences.

---

---

## **Преобразующая роль кризиса в контексте современных антропологических проблем**

© 2021 г. Л.П. Киященко

*Институт философии РАН,  
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12/1.*

*E-mail: larisakiyashchenko@gmail.com*

Поступила 06.06.2021

Философское осмысление процессов, связанных с трансформациями современного человека ориентирует исследование на отслеживание различных конфигураций в становлении современных форм его бытия, складывающихся на пересечении между реальностями из неоднородных областей. В общеметодологическом плане в центре внимания оказывается, так сказать, логика многозначности кризиса идентичности человека. При этом, конфигураторы идентичности рассматриваются как посредники, например, «между межэлементным макрофизическим порядком большим, чем получающийся индивид, и внутри-элементным микрофизическим порядком, меньшим, чем этот индивид» (Ж. Симондон), или как опосредующие отношения между трансцендентным и имманентным, образующие опыт трансдисциплинарности (Я. Свирский). Таким образом, подобное посредничество «между» предельными (противоречивыми, конфликтными, контрастными) реальностями (событиями, ситуациями) предстает как начало становления (индивидуации) конкретного человека. Но, такое видение трансформаций современного человека порождает вопросы. Всегда ли она происходит на фоне кризисных явлений, аналогичных современному кризису технологической цивилизации? И какой смысл мы, в таком случае, вкладываем в термин «кризис»? В статье предпринимается попытка показать, что кризис может рассматриваться как преобразующий фактор в эволюции биосоциальной природы человека. При этом концептуализация термина «кризис» осуществляется через «схватывание» многообразия его амбивалентных смысловых интерпретаций, которые угадываются между суждениями о сущности и существовании современного человека в ходе ситуационного анализа конкретных case studies.

**Ключевые слова:** кризис, междисциплинарность, трансдисциплинарность, сложностное мышление, ситуационный анализ, case studies.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-47-50

Цитирование: *Киященко Л.П.* Преобразующая роль кризиса в контексте современных антропологических проблем // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 47–50.

# The Transformative Role of Crisis in the Context of Contemporary Anthropological Problems

© 2021 Larisa P. Kiyashchenko

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: larisakiyashchenko@gmail.com*

Received 06.06.2021

The focus of consideration of human transformation sets up optics to track multiple configurations in the formation of its modern forms at the intersection between realities from heterogeneous areas – the logic of the polysemy of the human identity crisis. Identity configurators mediate, for example, *between an inter-element macrophysical order greater than the resulting individual and an intra-element microphysical order smaller than that individual* (G. Simondon) Or the relationship between the transcendent and the immanent, forming the experience of transdisciplinarity (Ya. Svirsky). This mediation *between the ultimate (contradictory, conflicting, contrasting) realities (events, situations) is the beginning of the formation (individuation) of a particular individual*. Such a vision raises questions. Does the transformation of a person always take place against the background of crisis phenomena similar to the modern crisis of technological civilization, which are manifested in the relationship of a person between his external and internal nature? And what, then, do we mean by conceptualizing the term *crisis*? The article attempts to show the crisis as a converter of the course of evolution of the biosocial nature of man. The conceptualization of the term *crisis* is formed through the grasping of a variety of ambivalent semantic interpretations, which are guessed in the situational analysis of the case studie, between the judgments about the essence and existence of modern man in his ontological presuppositions.

**Keywords:** crisis, interdisciplinarity, transdisciplinarity, complex thinking, situational analysis, case studies.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-47-50

Citation: Kiyashchenko, Larisa P. (2021) “The Transformative Role of Crisis in the Context of Contemporary Anthropological Problems”, *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 47–50.

Для практикующего сложностное мышление и многомерные коммуникации человека [Лазарев 2001], «при исследовании семантических проявленностей того или иного термина возможно применение многомерного подхода, в соответствии с которым каждое относительно независимое значение термина фиксирует ту или иную мерность его многомерной явленности» [Богатая 2013, 33]. В частности, исходом такого движения мысли является словарное определение термина «кризис», который понимается многообразно – то, как произошедшее событие, в котором зафиксирован результирующий момент, то как состояние перехода, при котором средства достижения целей становятся неадекватными и возникает необходимость в поиске новых путей, а значит мы должны быть готовы к непредсказуемым ситуациям (переломам). За счет многообразия смыслового наполнения понятие «кризис» может эффективно использоваться в контексте философской антропологии, эпистемологии, философии науки. При этом, несмотря на то, что концепт «кризис» в наше время в первую очередь ассоциируется



с угрозами и рисками, возникающими из-за слабо поддающейся управлению и контролю технoнауки и соответствующей практики, он все-таки, на мой взгляд, имеет отношение и к ситуациям, часто встречающимся в иных сферах деятельности. Например, когда возникает безотлагательная нужда выстроить заново начало мыслeдеятельности в ситуации неопределенности и контингентности. Или, другой пример, когда имеет место экзистенциальное напряжение между известным и неопределенным в любых его конфигурациях (в повседневном знании, в сфере здравого смысла, в эмпирической, теоретической, философской мысли), провоцируя то, что М.К. Мамардашвили называл «сдвигами сознания».

Сказанное непосредственно относится к кризисным процессам, сопровождающим современные трансформации человека. Заданная временем и сообществом тема преобразования человека в ситуации кризиса может звучать как вопрос: человек создает себя по какому образу и подобию, следуя каким идеалам и технологиям? Вопросительная форма библейского высказывания неслучайна. Мы можем «помыслить» акт творения человека не как свершенный (трансцендентный), но как перманентно совершающийся (имманентный), ориентируясь на принятые идеалы общества и способы (технологии). Акт творения может разворачиваться и в обратном движении благодаря индивидуальным способностям каждого участника, а также идеалам и практикам времени и места. Переход из одного смыслового пласта в другой происходит по принципам совершенствования (enhancement) или технологиям улучшения (improvement) [Беляетдинов 2019]. В силу этого, предлагается различать в методологическом плане две сопряженные технологии: процесс совершенствования (enhancement) можно связать с априорными формами идеалов, мягкой, но необходимой силой идей, гуманитарных ценностей, неповторимой культурной обусловленностью, локальной, качественной составляющей в деятельности человека, связанной с его способностью мыслить образами, метафорами, аналогиями, отвечающей за возможность воспринимать мир целостно. А технологию улучшения (improvement) можно связать с техническим, жестким, формализуемым конструированием, с физико-биологической натурализацией получаемого результата (например, аддитивные технологии), с успехами и просчетами цивилизационной составляющей, тяготеющей к привычке человека мыслить дискретно, схемами, моделями.

Стиль жизни творящего агента сообразуется (самоорганизуется) благодаря взаимодействию между идеалами и технологиями через расширение референтной схемы. Она замещается оппозицией самореференции и инореференции, рождает эквивокативный, спонтанный и динамичный акт коммуникации [Огурцов 2015]. Таким путем онтология кризиса (ситуационный анализ) выстраивает поиск смысла предметности исчезающей «между» благодаря указанию на способ, с помощью которого агент действия мог бы его обнаружить [Киященко 2000]. Дж. Ло дает исчерпывающую характеристику этому действию через представление об явленном отсутствии, которое сопутствует присутствию. Сделать нечто присутствующим означает сделать что-то другое отсутствующим [Ло 2015, 177]. Отсутствие непроявленного явно присутствует по принципу абдукции. «Абдукция позволяет увидеть связи между явлениями, которые оставались скрытыми от глаз; тем самым она проявляет – наглядно показывает – существующую совокупность отношений» [Петровская 2019, 74]. Она восполняет отсутствие прямых доказательств, выдвигает гипотезы в поисках смысла, что оказывается частью коррелятивно case studies в ситуационном анализе. И можно согласиться с рассуждением Дж. Ло о том, что «...нам придется переосмыслить свои идеи ясности и строгости и найти способы познания неясного и ускользающего, не предполагающие попыток схватить и удержать свой предмет. Познание здесь было бы возможно посредством техники умышленной, осторожной неточности. Быть может, нам понадобится переосмыслить то, как далеко путешествует познаваемое нами, чем бы оно ни было, и сохраняет ли оно свой смысл в других местах, и если да, то как. <...> Вот почему метод не может (и не должен) быть ограничен репрезентацией, почему лучше мыслить о нем как о созидании, аллегории, собирании» [Ло 2015, 14, 246].

## Ссылки – References in Russian

- Белялетдинов 2019 – *Белялетдинов Р.Р.* Моральное биоулучшение и автономия: риск визуализации блага // ПРАЭНМА. 2019. № 4 (22). С. 254–267.
- Богатая 2013 – *Богатая Л.* Информопластика: потенциал нового терминологического конструкта // Δόξα / Докса. 2013. Вып. 1 (19). С. 28–44.
- Киященко 2000 – *Киященко Л.П.* В поисках исчезающей предметности (Очерки о синергетике языка). М.: ИФ РАН, 2000.
- Лазарев 2001 – *Лазарев Ф.В., Литтл Б.А.* Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. Симферополь: СОНАТ, 2001.
- Ло 2015 – *Ло Дж.* После метода: беспорядок и социальная наука / Пер. с англ. С. Гавриленко, А. Писарева и П. Хановой; науч. ред. С. Гавриленко. М.: Ин-т Гайдара, 2015.
- Огурцов 2015 – *Огурцов А.П.* Коммуникативный подход к феноменам смысла // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, определения, перспективы. М.: ИД Навигатор, 2015. С. 94–108.
- Петровская 2019 – *Петровская Е.В.* “Brainy is the new sexy”: Шерлок Холмс, абдукция и нейросети // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 74–89.

## References

- Belyaletdinov, Roman R. (2019) “Moral bio-improvement and autonomy: the risk of visualizing the good”, *ПРАЭНМА*, Vol. 22, No. 4. pp. 254–267 (in Russian).
- Bogataya Lidiya N. (2013) “Informoplastika: the potential of a new terminological construct”, *Δόξα/Doxa*, Vol. 1, No. 19, pp. 28–44 (in Russian).
- Kiyashchenko, Larisa P. (2000) *In search of disappearing objectivity. (Essays on the synergetics of language)*, Institut Filosofii RAN, Moscow (in Russian)
- Law, John (2004) *After Method: Mess in Social Science Research*, Routledge, London (Russian Translation).
- Lazarev, Felix V., Little, Bruce A. (2001) *A multidimensional person. Introduction to Interval anthropology*, SONAT, Simferopol (in Russian).
- Ogurtsov, Alexander P. (2015) “Communicative approach to the phenomenon of meaning”, *Transdisciplinarity in philosophy and science: approaches, definitions, perspectives*, Navigator Publ., Moscow, pp. 94–108 (in Russian).
- Petrovskaya, Elena V. (2019) “Brainy is the new sexy: Sherlock Holmes, the abduction and neural networks”, *Philosophical magazine*, Vol. 12, No. 1, pp. 74–89 (in Russian).

## Сведения об авторе

**КИЯЩЕНКО Лариса Павловна** –  
доктор философских наук, ведущий научный  
сотрудник Института философии РАН.

## Author’s Information

**KIYASHCHENKO Larisa P.** –  
DSc in Philosophy, Leading Research Fellow,  
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

---

---

## **Человек в контексте перехода от техногенной цивилизации к посткультуре (заметки методолога и культуролога)**

© 2021 г.      В.М. Розин

*Институт философии РАН,  
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12/1.*

*E-mail: rozinvm@gmail.com*

Поступила 06.06.2021

Понятие техногенной цивилизации в настоящее время нуждается в переосмыслении как в связи с завершением проекта модерна и кризисом самого модерна, так и в связи с процессами становления новой культуры («посткультуры»). Техногенная цивилизация более сложное понятие, чем просто научно-техническое развитие, оно включает в себя и проект овладения природой (Ф. Бэкон), и формирование социальных институтов, сопровождающих и поддерживающих этот проект, и, в настоящее время, требование минимизации негативных последствий научно-технического развития, а также предложения по обновлению на основе современных технологий смыслового проекта культуры. Если при формировании техногенной цивилизации к человеку предъявлялись требования самостоятельности и инициативности в плане познания природы и рыночного поведения, и одновременно, подчинения праву и социальным нормам, то сегодня мы можем наблюдать только тренды трансформации человека. Их несколько: дифференциация типов человека в связи с разными культурами, разными процессами социализации и образами жизни. Кроме того, на трансформации современного человека влияет размывание границ и антропологических реальностей (констант), а также различные попытки адаптироваться к катастрофическим условиям жизни и др. Можно предположить, что на трансформацию человека серьезное влияние будут оказывать и проекты выхода человечества из современного кризиса, особенно варианты спасения нынешней цивилизации. Поэтому, по мнению автора, при осмыслении происходящих ныне трансформаций цивилизации и человека речь должна идти не об одной тенденции и процессе, а о нескольких, взаимно влияющих друг на друга.

**Ключевые слова:** цивилизация, человек, личность, культура, трансформация, наука, техника, технология, Интернет, кризис.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-51-55

Цитирование: *Розин В.М.* Человек в контексте перехода от техногенной цивилизации к посткультуре (заметки методолога и культуролога) // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 51–55.

# Man in the context of the transition from technogenic civilization to post-culture (notes of the methodologist and cultural scientist)

© 2021 Vadim M. Rozin

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: rozinvm@gmail.com*

Received 06.06.2021

The concept of technogenic civilization currently needs to be rethought both in connection with the completion of the modern project and the crisis of modernity itself, and the formation of a new culture (*post-culture*). Technogenic civilization is a more complex concept than just scientific and technological development, it includes both F. Bacon's project of mastering nature, and the formation of social institutions that accompany and support this project, and now, the requirement to minimize the negative consequences of scientific and technological development, as well as proposals for updating the semantic project of culture based on modern technologies. If, during the formation of a technogenic civilization, the requirements of independence and initiative were imposed on a person in terms of cognition of nature and market behavior, and vice versa, obedience to law and social norms, then today we can only observe trends in human transformation. There are several of them: differentiation of different types of a person in connection with different cultures and processes of socialization; blurring of certainty of boundaries and anthropological realities (constants); the opposite process of anthropological averaging due to globalization and the Internet; isolation up to the isolation of different ways of life of a modern person; adaptation for an indefinite period of time of a person to catastrophic living conditions and new ethical principles, etc. It can be assumed that the transformation of a person will be seriously influenced by projects for mankind's exit from the modern crisis, especially the project to save our civilization. But in general, we are not talking about one tendency and processes of transformation of civilization and man, but about several, mutually influencing each other.

**Keywords:** civilization, man, personality, culture, transformation, science, technique, technology, Internet, crisis.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-52-55

Citation: Rozin, Vadim M. (2021) "Man in the context of the transition from technogenic civilization to post-culture (notes of the methodologist and cultural scientist)", *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 52-55.

Современный этап нашей цивилизации представляет собой двойной переход: завершение модерна и становление новой культуры, «посткультуры». Модерн можно также охарактеризовать как реальность техногенной цивилизации, и его завершение сопровождается глубоким кризисом последней. В рамках этого кризиса претерпевает трансформацию и современный человек. В.С. Степин связывал техногенную цивилизацию с особенностями европейской культуры (от античности), и, по сути, с новоевропейским проектом овладения природой на основе развития естествознания и инженерии [Степин 1989, 9]. К этим характеристикам можно добавить еще две: поворот

социальных институтов модерна на обеспечение проекта овладения природой и, связанных с ним, проектов создания государства, права, промышленности и рыночной экономики, и формирование человека, который мог эти проекты разрабатывать и осуществлять.

Человек модерна мыслился как активная и инициативная личность, способная познавать и переделывать природу, в качестве предпринимателя конкурировать с другими, формировать новую социальность, подчиняясь нормам права и требованиям государства. Таким образом, техногенная цивилизация – это не только естествознание, инженерия, технология и опирающаяся на них промышленность, но также полноценный социальный организм и определенный тип человека. Это отчасти объясняет, почему так трудно в настоящее время гуманизировать существующую технику и изменить убеждения людей, они поддерживаются в сложившемся состоянии социальным организмом модерна.

Можно указать несколько причин кризиса модерна. Одна – проектный характер техногенной цивилизации. Начиная с идей и разработок Ф. Бэкона, становление европейской цивилизации шло во многом в форме реализации социальных проектов. Однако, как я уже писал, социальные проекты реализуются лишь частично и, как правило, получается не совсем то, что замышлялось. Вторая причина – непросчитываемые последствия технических и социальных преобразований, приведших к двум основным типам изменений: экологическому кризису и негативным инфраструктурным трансформациям. Третья причина – изобретение технологий, позволивших использовать социальные институции и институты не для общего блага, а для личных или групповых эгоистических целей (например, создание виртуальных денег, захват государственного управления пассивной группой лиц или отдельным субъектом). Четвертая – общая эволюция жизни, в результате чего сложившиеся в XVIII–XIX вв. картины мира и базисные культурные сценарии уже не обеспечивали нужное воспроизводство культурных процессов.

Кризис модерна особенно ускорился во второй половине XX столетия. Не последнюю роль здесь сыграл процесс становления посткультуры (см. об этом: [Розин 2019; Розин 2021]). Новая культура еще не сложилась в устойчивый, воспроизводящийся социокультурный организм, способный заменить культуру модерна, но усугубить его кризис социальные тренды в состоянии. Укажу главные тренды. Это бурное развитие технологий, в том числе социальных. На первом месте здесь, пожалуй, технологии, на основе которых был создан Интернет и мобильная связь. Интернет представляет собой не только сверхсложную техническую систему, но и глобальный планетарный техно-социальный организм.

Еще один тренд – сближение социалистических и капиталистических форм хозяйствования: с одной стороны, рыночная экономика и частная собственность, с другой – централизованное управление и распределение национального продукта (увеличение налогообложения на богатых и средний класс, все больший масштаб жизни на пособия, захват власти «распределителями»). Этот тренд подкрепляется еще одним: становлением новой этики и широким распространением идей «левых». Массами овладевают представления о справедливости, правах меньшинств, крепнет убеждение, что богатые и преуспевающие в жизни должны делиться с бедными и угнетенными.

Антропологическая метаморфоза тоже представляет собой важный тренд современности. В ней я бы различил следующие планы. Существенно изменился образ современной личности. Если Новое время открывалось антропологическим проектом Пико делла Мирандолы, поставившего человека в центр мира, наделившего его креативными способностями (вплоть до способности создать самого себя, ориентируясь на собственные желания), то человек посткультуры уже не считает себя демиургом в отношении природы и собственной личности. Напротив, все больше осознает свою зависимость и обусловленность от культуры, государства, общества, природы. Если в классический период модерна человеку была понятна реальность, то в настоящее время он характеризует ее как сложную и неопределенную. Особенно неясным

представляется будущее. Не меньшие затруднения и с идентичностью: размывание границ национальных государств и этносов, условность права и этических норм, возможности современной мобильности ведут к тому, что человек перестает различать границы своей этнической, культурной и социальной общности. В этом смысле можно говорить о антропологическом кризисе и необходимости построения нового антропологического проекта. Как правило, становление новых культур открывалось подобным проектом, не исключение и посткультура. Подумаем, какие характеристики человека могут быть в таком проекте. Первое, что приходит на ум, человек постмодерна должен ориентироваться не на овладение природы, а на ее сохранение, точнее на сохранение жизни на Земле. Здесь и сохранение биосферы, и кардинальное решение проблемы вредных отходов, и контролируемое развитие техносферы.

Нужно учесть и значение современной технологии. Для последней был характерен поворот от изучения природы к исследованию и перестройке деятельности и управлению (менеджменту). Современная технология, меняющая на наших глазах облик Земли, это, прежде всего, деятельность человека, причем масштаб этой деятельности сравнялся с планетарными и геологическими процессами. Если к тому же учесть, что последствия современной технологии, как правило, не удается просчитать и предугадать, то ясно – человек породил стихию, с которой он не может справиться, которая грозит уничтожить его самого. Поэтому в новую картину реальности и смысловой проект культуры должны войти требование исследования собственной активности человека, а также существенного изменения ее в направлении, желательном для общества и человека.

Вряд ли человек посткультуры уйдет от «популярности», и сложится единый антропологический тип. Напротив, напрашивается предположение о расширении «популярности», об эволюции человека в разных направлениях. Одно направление – предельное упрощение личности в связи с развитием, не требующим творчества и серьезной работы над собой (уже сейчас миллионы людей в мире живут на пособия простыми потребностями и развлечением; можно предположить, что в будущем их число умножится). Второе направление, наоборот, формирование сложного, высоко культурного индивида, специализирующегося в науке, искусстве, управлении и других интеллектуальных и духовных видах деятельности и творчества. Между этими полюсами расположатся другие антропологические типы, например, религиозный человек, эзотерический, прокультурный или контркультурный субъект и т.п.

Можно ли помыслить сценарий жизни человека посткультуры? Ну, во-первых, если нет одного антропологического типа, то таких сценариев будет несколько. Во-вторых, не мы должны создавать подобные сценарии, а люди посткультуры. Тем не менее, одно предположение можно сделать уже сейчас. Решение обеих проблем (смысла жизни и осмысление смерти) предполагает двоякую идентичность человека: он конечный биологический субъект и бесконечный (в этом смысле, бессмертный) субъект культуры и социальности (социума). Собственно говоря, уже начиная со средневековой культуры, человек пытался освоить подобную идентичность (жить в Боге и смирать себя). Но получалось это только у отдельных, выдающихся личностей. Человек посткультуры тоже должен приложить усилия для решения этой задачи.

### *Ссылки – References in Russian*

- Розин 2019 – *Розин В.М.* Концепция «посткультуры» // Культура и искусство. 2019. № 6. С. 45–52.
- Розин 2021 – *Розин В.М.* Системный подход и описание социальности современности как условие проектирования посткультуры // Вопросы философии. 2021. № 1. С. 27–36.
- Степин 1989 – *Степин В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 3–18.

## References

Rozin, Vadim M. (2019) “The concept of *postculture*”, *Culture and art*, Vol. 6, pp. 45–52 (in Russian).

Rozin, Vadim M. (2021) “A systematic approach and description of the sociality of modernity as a condition for the design of post-culture”, *Voprosy filosofii*, Vol. 1, pp. 27–36 (in Russian).

Stepin, Vyacheslav S. (1989) “Scientific knowledge and values of technogenic civilization”, *Voprosy filosofii*, Vol. 10, pp. 3–18 (in Russian).

### Сведения об авторах

**РОЗИН Вадим Маркович** –  
доктор философских наук, профессор,  
главный научный сотрудник  
Института философии РАН.

### Author's Information

ROZIN Vadim M. –  
DSc in Philosophy, Professor,  
Main Research Fellow, Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences.

## Что такое научный прогресс?\*

© 2021 г. А.Л. Никифоров

*Институт философии РАН,  
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

*E-mail: nikiforov\_frst@mail.ru*

Поступила 29.03.2021

В статье рассматривается понимание научного прогресса учеными и представителями философии науки, в частности, У. Хьюэллом, Э. Махом, М. Вебером, логическим позитивизмом. Отмечено, что до середины XX в. ученые и философы были убеждены в том, что наука постоянно прогрессирует, вырабатывая все более полное и точное знание о мире. Лишь во второй половине XX в. К. Поппер и Т. Кун подвергли это убеждение сомнению, предложив свои концепции развития науки. Однако вера в прогрессивный характер развития науки получила новое обоснование в трехслойной модели строения науки, которая к теоретическому и эмпирическому уровням добавила еще инженерный уровень. К концу XX в. было осознано, что экспериментальная наука Нового времени изначально свою основную задачу видела в совершенствовании техники, поиск истины был лишь средством решения ее главной социальной задачи. Во второй половине XX в. наука выполнила свою историческую миссию, создав техническую основу для формирования общества потребления. По-видимому, ее развитие закончилось. На место науки, занятой совершенствованием техники, приходят науки, предметом которых является человек и его совершенствование.

**Ключевые слова:** наука, прогресс, техника, эксперимент, трансгуманизм, знание, истина.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-56-62

Цитирование: *Никифоров А.Л.* Что такое научный прогресс? // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 56–62.

---

\* Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798).



# What is Scientific Progress?\*

© 2021 Alexander L. Nikiforov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: nikiforov\_frst@mail.ru*

Received 29.03.2021

The article examines the understanding of scientific progress by scientists and representatives of the philosophy of science, in particular, W. Whewell, E. Mach, M. Weber, logical positivism. It is noted that until the middle of the twentieth century, scientists and philosophers were convinced that science is constantly progressing, developing more and more complete and accurate knowledge of the world. Only in the second half of the twentieth century K. Popper and T. Kuhn questioned this belief, proposing their conceptions of the development of science. However, the belief in the progressive nature of the development of science received a new justification in a three layer model of the structure of science, which added an engineering level to the theoretical and empirical levels. By the end of the twentieth century it was realized that the experimental science of modern times initially saw its main task in the improvement of technology, the search for truth was Only a means of solving its main social task. In the second half of the twentieth century technoscience has fulfilled its historical mission, creating a technical basis for the formation of a consumer society. Apparently, its development is over. In place of science, occupied with the improvement of technology, there are sciences, the subject of which is man and his improvement.

**Keywords:** science, progress, technology, experiment, transhumanism, knowledge, truth.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-56-62

Citation: Nikiforov, Alexander L. (2021) "What is Scientific Progress?", *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 56–62.

По-видимому, все мы еще со школьной скамьи привыкли к мысли о том, что наука постоянно и неуклонно прогрессирует: научное знание возрастает, становится все более полным и точным, совершенствуются методы научного познания. Трудно говорить о прогрессе в области литературы и искусства, но, взглянув на историю науки, мы легко усматриваем в ее развитии несомненный прогресс – каждая новая ступень в развитии науки приносит новые открытия, создает все более широкие и точные теории. На смену качественным понятиям приходят количественные, позволяющие использовать математический аппарат. Убеждение в прогрессивном развитии науки разделяют и сами ученые, и представители философии науки.

Родоначальник философии науки как особой дисциплины, изучающей строение и развитие научного знания, шотландский ученый и философ У. Хьюэлл, опираясь на изучение истории множества научных дисциплин, усматривал сущность научного

---

\* The research was carried out with a financial support of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Project "New tendencies of the humanities and social sciences development in the context of digitalization and new social problems and threats: interdisciplinary approach", Agreement No. 075-15-2020-798).

прогресса в том, что смутные идеи пространства, времени, числа, причины, силы и т.п., заложенные в человеке с рождения, в процессе развития науки становятся все более ясными и точными. Знания, полученные одним поколением ученых, становятся фундаментом для новых исследований последующих поколений. «...Прогрессивное развитие человеческого познания в каждой ветви исследований содержит такие особые шаги, которые зависят от предшествующих и включают их в себя. Теоретические воззрения, обоснованные одним поколением исследователей, становятся фактами, опираясь на которые, следующее поколение разрабатывает новые теории» [Хьюэлл 2016, 58–59].

Австрийский физик Э. Мах в своих философских работах также выражает полную убежденность в поступательном развитии науки и полагает, что это развитие осуществляется в соответствии с принципом «экономии мышления». Основную особенность прогресса науки он усматривал в том, что с течением времени наука дает нам все более краткие, емкие и экономные способы обобщения многообразного эмпирического опыта. Любопытно заметить, что задолго до Маха аналогичную мысль выразил наш А.С. Пушкин, у которого Борис Годунов говорит своему сыну:

«Учись, мой сын, наука сокращает  
Нам опыты быстротекущей жизни...».

Теория представляет собой сжатое описание громадного множества фактов и если такое описание дано и обосновано, оно навсегда остается в теле науки: «Никакое знание, раз уже добытое, не должно быть отброшено, а сохранено и использовано после критической оценки» [Мах 2003, 46].

Социолог М. Вебер также не сомневается в том, что наука в своем развитии прогрессирует. Она избавляет нас от суеверий, предрассудков, от веры в мистические неподконтрольные нам силы: «Научный прогресс, – писал он, – является частью, и притом важнейшей частью, того процесса интеллектуализации, который происходит с нами на протяжении тысячелетий... Возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован... Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация» [Вебер 1990, 713–714].

Представители логического позитивизма, как известно, внесли существенный вклад в описание логической структуры научного знания, процедур объяснения и эмпирической проверки. Они также были уверены в прогрессе науки и стремились содействовать этому прогрессу, освобождая язык науки от метафизических понятий и устанавливая логические связи между различными частями научных теорий. Свою главную цель они видели в объединении всех научных дисциплин в единую науку, опирающуюся на прочный эмпирический фундамент.

Таким образом, и сами ученые, и философы науки, и широкие слои населения были убеждены в том, что наука Нового времени, сформировавшаяся в XVII в., на всем протяжении своего существования неуклонно прогрессировала. И лишь в середине XX в. была предпринята попытка подвергнуть сомнению это всеобщее убеждение. К. Поппер хотя и сохранил убеждение в том, что наука стремится к получению истины, однако полагал, что истина недостижима, мы можем лишь приближаться к ней, освобождаясь от заблуждений. Наука решает свои проблемы, создавая теории. Однако любая теория по существу своему ошибочна, поэтому задача ученых – как можно быстрее выявить ее ошибочность и избавиться от нее. Отбросив теорию, мы сталкиваемся с еще более серьезными проблемами, решение которых дает новая теория и при этом не имеет ничего общего с опровергнутой теорией. В процессе развития науки

возрастает сложность научных проблем, но неясно, возрастает ли сумма научного знания. Поппер хотя бы продолжает говорить об истине и о приближении к ней, а вот американский философ и историк науки Т. Кун отбрасывает понятия истины и истинного знания. Он говорит о кризисах, которые периодически переживает наука в своем развитии. Она развивается поступательно и кумулятивно только в период «нормальной науки», в период господства общепризнанной парадигмы, которая определяет круг научных проблем и допустимых способов их решения. Эти проблемы Кун называет «головоломками» и сравнивает их решение с собиранием картинок из пазлов: парадигма задает рамки картины, правила, по которым ее собирают, и ученые лишь подгоняют пазлы один к другому. В ходе сборки выявляется все большее число нестыковок, «аномальных фактов», как называет их Кун, и ученые начинают сомневаться в существовании заданной картины, в господствующей парадигме. И тогда наступает кризис: научное сообщество разрушается: одни ученые продолжают верить в существующую парадигму и надеяться на то, что им удастся справиться с аномальными фактами, другие группы ученых начинают искать новые идеи, из которых может вырасти новая парадигма. Какие-то из новых идей оказываются плодотворными, завоевывают все большее признание и, наконец, становятся общепризнанными. Возникает и утверждается новая парадигма. Старая парадигма отбрасывается вместе со всем накопленным ею материалом.

Кун и его коллега П. Фейерабенд решительно настаивают на том, что старую и новую парадигму нельзя сравнивать, ибо нет никакого основания для сравнения, и нельзя сказать, что новая парадигма лучше старой, она просто иная. В итоге история науки предстает как процесс смены парадигм, разделенных кризисами. Разные парадигмы нельзя сравнивать, нельзя сказать, что более поздняя парадигма превосходит предшествующую, поэтому никакого прогресса в науке нет. Есть изменение, но нет развития и роста.

Концепции Поппера и Куна вызвали широкий интерес и бурно обсуждались в 60 – 70-е годы XX в.: их критиковали, уточняли, дополняли, развивали ученики Поппера и другие представители философии науки. Эти концепции породили множество проблем, обсуждение и решение которых составило основное содержание философии науки в эти десятилетия. Едва ли они подорвали всеобщую веру в то, что наука прогрессирует в своем развитии, но теперь для обоснования этой веры нужно было как-то реагировать на модели научного развития, представленные Куном и Поппером. По-видимому, эти дискуссии завершились с появлением в 1999 г. статьи П. Галисона «Зона обмена: координация убеждений и действий». В этой статье был представлен новый – *трехмерный* – образ науки. Философия науки вплоть до Поппера и Куна видела в науке лишь два слоя – теоретический и эмпирический и обсуждала только соотношение теории и фактов. У эмпириков теория была лишь обобщением и экономным описанием фактов, у Куна парадигма формирует факты. Галисон указал на существование в науке третьего, инженерного слоя. К теоретикам и экспериментаторам Галисон добавил инженеров, создающих приборы и инструменты для постановки экспериментов и новые технические устройства для промышленности. Такой образ науки дает новое обоснование её развития: научные революции вовсе не являются столь катастрофичными, как полагал Кун. Да, на теоретическом уровне может происходить отбрасывание прежних идей и замена их новыми, но это никак не затрагивает эмпирического и инженерного уровней науки: ученые, принявшие новую парадигму, продолжают пользоваться приборами и инструментами, созданными в период господства прежней парадигмы, и сохраняются технические устройства, воплощающие в себе прежнее знание. Таким образом, говоря о прогрессе в науке, мы должны иметь в виду развитие трех ее уровней: смену парадигм на теоретическом уровне; изобретение новых экспериментальных средств на экспериментальном уровне и появление новых технических устройств на инженерном уровне. Изменение на любом из этих уровней оказывает влияние на два других уровня, но не изменяет науку в целом.

Впрочем, не это главное. Гораздо более важно обратить внимание на то, что обсуждая вопрос о прогрессе науки, философы науки и в большинстве своем сами ученые под наукой подразумевали только *естествознание* Нового времени. До недавнего времени считалось, что социо-гуманитарные науки еще не достигли достаточной степени развития для того, чтобы их можно было считать подлинными науками. Кун прямо говорит о том, что до тех пор, пока в некоторой области исследований не сложилась общепризнанная парадигма, эту область нельзя считать наукой. А естествознание Нового времени с самого начала формировалось и развивалось в ответ на общественную потребность в изобретении и совершенствовании новых технических средств. И первые ученые – Л. да Винчи, Н. Тарталья, Д. Бенедетти, В. Гилберт – одновременно были инженерами. «Галилей был творцом нового экспериментального естествознания, – замечает В.Г. Горохов, – но его новая наука была именно технаукой, одновременно ориентированной и на познание природы и на создание новых технических устройств» [Горохов 2003, 52]. Поиск и обоснование объективно истинного знания, в чем видели наиболее характерную черту научной деятельности философы науки, с точки зрения основной задачи, которую ставило перед ней общество, всегда были лишь вспомогательным средством для решения главной задачи – создания новых технических средств. Наука Нового времени была способом создания и совершенствования техники на базе достоверных истинных знаний.

Европейское средневековое общество страдало вовсе не от недостатка знаний, а от голода, эпидемий чумы, холеры, оспы, проказы, периодически опустошавших целые страны, от бездорожья, тяжелого физического труда и от жалких условий жизни. Вот от этих бедствий и должна была избавить Европу новая экспериментальная технаука. И она это сделала! Благодаря развитию техники революционные изменения испытала, прежде всего, сфера трудовой деятельности. Труд крестьянина и ремесленника превратился в труд сельскохозяйственного и промышленного рабочего, сельское хозяйство стало отраслью промышленного производства. Громадный рост производительности труда послужил основой сокращения сельского населения, а в последние десятилетия XX в. постепенно сокращается и слой промышленных рабочих, вытесняемых из производства новыми технологиями. Так называемый «физический» труд постепенно исчезает, и вместе с ним исчезают и обширные слои населения, на протяжении тысячелетий занятые в этой сфере. На протяжении всей предшествующей истории люди могли общаться только со своим ближайшим окружением. Появление почты, телеграфа, телефона, новых средств передвижения значительно расширило круг общения. Ныне персональный компьютер и Интернет позволяют общаться и участвовать в совместной деятельности людям, разделенным многими тысячами километров. Наконец, медицина избавила нас от опустошительных эпидемий.

Именно технаука создала ту искусственную среду, в которой живет современный человек, сделала комфортным его быт, а его жизнь – более здоровой и долгой. Она заложила основы формирования того общества, в котором живут ныне народы Западной Европы и США. Но это означает, что наука Нового времени выполнила свою историческую задачу, и пропал социальный стимул к ее развитию! И можно предположить, что прогресса в области естествознания больше уже не будет. На теоретическом уровне едва ли можно ожидать смены квантовой механики и теории относительности чем-то принципиально новым; на экспериментальном уровне возможно изобретение новых приборов и инструментов, однако это вряд ли повлияет на теоретические представления; и, конечно, на инженерном уровне возможно создание новых технических средств, служащих для удовлетворения все более изощренных потребностей пресыщенных потребителей. Эра технауки завершилась. А что же дальше?

В самом общем виде потребности человека обычно разделяют на материальные (биологические) и духовные. Для сохранения своей биологической жизни человек

должен добывать себе пищу, иметь жилище, одежду, должен так устроить свой быт, чтобы иметь возможность вырастить потомство. Именно в целях удовлетворения этих биологических потребностей человек своей материальной деятельностью и преобразует окружающий мир. И техника в колоссальной степени расширяет и усиливает материально-практическую деятельность, позволяя увеличивать долю материальных благ, извлекаемых из природы и служащих для удовлетворения его биологических потребностей. Но что дала технаучка для развития и удовлетворения духовных потребностей и запросов человека, для его нравственного роста?

«Все естественные науки, – писал М. Вебер, – дают нам ответ на вопрос, что мы должны делать, *если мы хотим* технически овладеть жизнью. Но *хотим* ли мы этого и *должны* ли мы это делать и *имеет* ли это в конечном счете какой-нибудь смысл – подобные вопросы ни они оставляют совершенно нерешенными...» [Вебер 1990, 720]. Наука, кажется, и не пыталась ответить на самые важные вопросы человеческого существования: в чем суть человеческого в человеке? Для чего он живет или должен жить? В чем смысл существования отдельного человека и всего человечества? Что такое смерть, любовь, счастье? Бессмысленно упрекать в этом технаучку, спасибо ей за то, что она избавила нас от забот о хлебе насущном. Но все яснее стало осознаваться то обстоятельство, что мы узнали очень много об окружающем мире, строении вещества, об электромагнитных полях и т.п., но очень мало знаем о человеке. Поэтому дальнейший прогресс науки будет, по-видимому, осуществляться в сфере наук о человеке.

Можно предположить, что все более интенсивное развитие получают науки, занятые изучением биологического тела и психики человека. Эти исследования вдохновляются идеологией трансгуманизма, который ставит перед наукой высокую цель – заменить биологическое тело человека искусственным телом, что сделает человека независимым от окружающей среды и продлит его жизнь на сотни лет. Ф. Фукуяма объявил концом и венцом социально-экономического развития человечества либеральную демократию, существующую ныне в странах Западной Европы и США. Он полагает, что в течение XXI в. все страны мира будут стремиться построить у себя такое общество. И это будет концом исторического развития человечества [Фукуяма 1990, 5]. Довольно ясно, что Фукуяма ошибается. Но остается вопрос: каков идеал общественного устройства и как приблизиться к его осуществлению? Наиболее важной представляется задача изучения духовно-нравственного состояния человечества, нахождения способов и средств духовного развития человека. В решении этой задачи ведущую роль будет играть философия. В настоящее время ощущается некоторый кризис в культурном развитии человечества. Возможно, ощущение кризиса порождено осознанием конца традиционной науки Нового времени. Остается надеяться на то, что в XXI в. возникнет новая наука, главным предметом изучения и преобразования которой будет не окружающий мир, а сам человек.

### ***Источники и переводы – Primary Sources and Translations***

Вебер 1990 – Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990 (Weber, Max, *Selected works*, Russian Translation).

Фукуяма 1990 – Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134–148 (Fukuyama, Francis, *The end of history and the last man*, Russian Translation).

Мах 2003 – Мах Э. Познание и заблуждение: Очерки по психологии исследования. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2003 (Max, Ernst, *Knowledge and error*, Russian Translation).

Хьюэлл 2016 – Хьюэлл У. Философия индуктивных наук. М.: КНОРУС, 2016 (Whewell, William, *The philosophy of the inductive sciences, founded upon their history*, Russian Translation).

### ***Ссылки – References in Russian***

Горохов 2003 – Горохов В.Г. Эволюция инженерии: от простоты к сложности. М.: ИФ РАН, 2015.

## **References**

Gorohov, Vitaly V. (2015) *Evolution in Engineering: from Simplicity to Complexity*, Institut filosofii RAS, Moscow (in Russian).

### **Сведения об авторе**

**НИКИФОРОВ Александр Леонидович** –  
доктор философских наук, ведущий научный  
сотрудник Института философии РАН.

### **Author's Information**

**NIKIFOROV Alexander L.** –  
DSc. in Philosophy, Leading Research Fellow,  
Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences.

---

---

## Можем ли мы надеяться на прогресс в понимании «прогресса»?\*

© 2021 г. О.Е. Столярова

Институт философии РАН, Москва,  
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: [olgastoliarova@mail.ru](mailto:olgastoliarova@mail.ru)

Поступила 29.03.2021

Статья посвящена обсуждению поднятой А.Л. Никифоровым темы смысла и значения научного прогресса. Доказывается, что научный прогресс в соответствии с исходным смыслом, вложенным в понятие прогресса, следует рассматривать в контексте идеи универсального развития человеческого разума, которое охватывает не только когнитивное освоение природного мира, но и построение гармоничного общества, и совершенствование человека как такового. Исходя из этого, проблематично рассуждать об автономном научном прогрессе, не затрагивающем духовную сферу. Показано, что изменения в понимании прогресса относятся не только к научному или социальному прогрессу, но ко всему комплексу представлений, связанных с идеей развития мировой цивилизации. Показана историческая трансформация трех ключевых концепций, лежащих в основании дискурса прогресса, которые исследователь метафизики прогресса А. де Бенуа выделяет как наиболее устойчивые. Во-первых, идея линейного прогресса, основанная на онтологии механицизма и редукционизма, сменяется концепцией социальной эволюции, основанной на взаимодействии органических систем и подсистем. Во-вторых, идея фундаментального единства человечества и единой науки уступает место несводимой множественности культур и теорий мироустройства. В-третьих, идея контролируемого преобразования мира замещается концепцией неопределенности. Показано преобразование дискурса прогресса в дискурс усложнения мира. Характерной особенностью этого дискурса и сопряженного с ним круга идей является то, что они говорят о распределенном агенте мирового процесса, освобождая тем самым человека от исключительной ответственности за ход истории. Защищается точка зрения, что изменение понимания прогресса является выражением концептуального и онтологического усложнения.

**Ключевые слова:** прогресс, наука, усложнение, смысл истории, развитие, разум.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-63-69

Цитирование: *Столярова О.Е.* Можем ли мы надеяться на прогресс в понимании «прогресса»? // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 63–69.

---

\* Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798).

# Can We Hope for Progress in Understanding *Progress*?\*

© 2021 Olga E. Stoliarova

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: olgastoliarova@mail.ru*

Received 29.03.2021

The article discusses the question raised by A.L. Nikiforov about the meaning and significance of scientific progress. It is shown that scientific progress, in accordance with the original meaning embedded in this concept, should be considered in the context of the universal development of the human reason, which covers not only the cognitive assimilation of the natural world, but also the construction of a harmonious society, and the improvement of man as such. Based on this, it is problematic to talk about autonomous scientific progress that does not affect the spiritual sphere. It is shown that changes in the understanding of progress refer not only to scientific or social progress, but to the whole complex of beliefs associated with the idea of the world development. The author traces the historical transformation of the three key concepts underlying the discourse of progress, which the researcher of the metaphysics of progress Alain de Benoist identifies as the most stable. First, the idea of linear progress, based on the mechanistic ontology and reductionism, is replaced by the concept of social evolution, based on the interaction of organic systems and subsystems. Secondly, the idea of the fundamental unity of humanity and a single science gives way to an irreducible multiplicity of cultures and metaphysics. Third, the idea of a controlled transformation of the world is replaced by the concept of uncertainty. The author traces the transformation of the idea of progress into the idea of the complication of the world. A characteristic feature of the discourse of complication is that it speaks of a distributed agent of the world process, thereby relieving man of exclusive responsibility for the course of history. The author defends the point of view that changes in the understanding of progress are an expression of increasing conceptual and ontological complexity.

**Keywords:** progress, science, complication, sense of history, development, reason.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-64-69

Citation: Stoliarova, Olga E. (2021) "Can We Hope for Progress in Understanding *Progress*?", *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 64–69.

А.Л. Никифоров поделился с нами размышлениями о том, что такое научный прогресс, и каковы его перспективы. Понятно, что ответ на второй вопрос, каковы перспективы, дальнейшая судьба или каково дальнейшее направление прогресса науки, во многом зависит от ответа на первый вопрос, который вынесен в заглавие статьи А.Л. Никифорова. В тексте А.Л. Никифорова эта линия рассуждения явно определяется. В первой части своей статьи А.Л. Никифоров говорит о том, что такое научный

---

\* The research was carried out with a financial support of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Project "New tendencies of the humanities and social sciences development in the context of digitalization and new social problems and threats: interdisciplinary approach", Agreement No. 075-15-2020-798).



прогресс, привлекая мнения ряда ученых и философов, а затем высказывается о его перспективах. Это выглядит вполне оправданным. В научном мире такая форма рассуждения является общепринятой: требуется сначала дать определение какого-либо предмета (объекта, явления) а потом только развернуто высказываться о нем, включая его (вербально) в пространственно-временные отношения с другими объектами и явлениями. На заре Нового времени данное требование было хорошо осознанно философами как исходная максима научности (и любого здравого рассуждения): «Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждают разум», – утверждал Бэкон [Бэкон 1972, 19–20], призывая избавиться от «идолов площади», то есть неправильного словоупотребления. Ему вторил Декарт: «...Если бы среди философов навсегда установилось согласие относительно значения слов, то почти все их споры были бы прекращены» [Декарт 1989, 129]. Однако споры философов не прекращаются и даже не становятся менее напряженными, и, если верить Декарту, это происходит по причине того, что философы не могут договориться относительно значения слов.

Проблема, по-видимому, состоит в том, что понятия, обозначающие объекты и явления, содержат в себе отсылки к иным объектам и явлениям и, таким образом, сводятся к отношениям и утрачивают автономную референцию. Даже так называемые «естественные виды», наиболее простые сущности природного мира, не зависящие от наших определений, при более внимательном исследовании наших суждений о них оказываются растворенными в связях и отношениях. Как показал один из наиболее ярких критиков семантического редукционизма, Куайн, попытка поборников строгой научной методологии добиться однозначности употребляемых в науке терминов, основанная на принципе верификации, не приводит к успеху. Даже базовые научные высказывания, которые должны указывать на единичные чувственные впечатления, невозможно рассматривать (подтверждать или опровергать) изолированно, отвлекаясь от их места в языковой системе [Quine 1951]. Отдельно, казалось бы, существующий кролик, объясняет Куайн, при переводе обозначающего его слова с неизвестного языка рискует утратить идентичность. Идентичность кролика становится проблемой, потому что отсутствуют эмпирические способы, которые позволяли бы однозначно сопоставить совокупность явлений, обозначаемых термином неизвестного языка, и совокупность явлений, обозначаемых словом «кролик» [Quine 2013, 23–72]. С абстрактными понятиями дело обстоит еще сложнее, чем с естественными видами, поскольку абстрактные понятия не существуют самостоятельно, но приписываются самостоятельно существующим объектам как их обобщенные свойства. Прогресс – одно из таких абстрактных понятий, обозначающее некое свойство, которое приписывается индивиду или совокупности индивидов – коллективу, институции, обществу в целом. Это свойство включает в себя понятие времени, поскольку указывает на процесс. Латинское слово *progressus* буквально означает «продвижение», от лат. *prōgredi* – «продвигаться вперед», (*pro* – «перед» + *gradī* – «шагать, ступать»). Фигуративное значение, неопределенно давно приобретенное, придает этому слову оценочный характер, ибо *progressus* – это не только продвижение вперед, но и *желательное* продвижение вперед, к достижению поставленной цели; это движение в сторону улучшения, или успех (так же, как и противоположное ему по значению *regressus* – это не только движение назад, но и ухудшение, деградация).

На христианском Западе термин «прогресс» получает универсально-историческую интерпретацию под влиянием библейской (преимущественно, Новозаветной) эсхатологии и постепенной ее секуляризации. «Подлинной религией Западной цивилизации» называет идею прогресса А. де Бенуа [Benoist 2008, 7], философ, посвятивший много сил изучению метафизического дискурса, лежащего в основании социально-политического развития Запада. Действительно, мы имеем дело с переосмысленным учением о направленности инициированного Богом исторического процесса на его финал, последний суд, переходе (праведников) к качественно иному существованию, к вечной, лишенной земных страданий и противоречий жизни в Граде Божьем. Теперь

это учение предстало как движение мировой истории в направлении все более полной и, в конце концов, исчерпывающей реализации потенциала человечества. Прогресс был понят как линейное, кумулятивное и необратимое восхождение человеческого общества на новые ступени развития, как улучшение (усовершенствование) интеллектуальных, моральных, физических характеристик совокупного человека и условий его существования вплоть до максимума – оптимального состояния. В XVII–XVIII вв. главной действующей силой и орудием прогресса была признана все более отчетливо заявлявшая о себе новая опытная наука, математическое естествознание, пришедшая на смену спекулятивным рассуждениям схоластов.

Теоретическим мостом между идеей новой науки и идеей прогресса послужил восходящий к античности идеал единого разума, чистого мышления, направленного на вечное и неизменное бытие как на абсолютное благо, высшую цель, причину и смысл всего, что можно помыслить. В Новое время именно новая наука благодаря правильному методу (соединившему опыт и математику) приобрела, как многие полагали, способность приводить противоречивые и случайные мнения к всеобщему и необходимому знанию. Наука стала восприниматься как воплощение единого, сверхсубъектного разума. Античность не знала исторической необратимости мирового процесса; она отождествляла разум с созерцанием вечных истин. В противоположность этому исторический динамизм Нового времени выдвинул по отношению к разуму и его полномочному представителю – новой науке – иное требование и наделил его иной прерогативой. Научный разум выступал главным действующим лицом истории, преобразующим окружающую действительность, и объектом, преобразуемым в ходе этого движения. Поэтому надо понимать, что прогресс науки, о котором говорит А.Л. Никифоров, не ограничивается только научной практикой и ее результатами. Он синтезирует в себе все проявления человеческой природы, подчиняя их единству разумных целей и разумных средств и искореняя разного рода предвзятости, искажения, эгоистические интересы, случайные мотивации и т.п. Смысл идеи прогресса состоит в том, чтобы преобразовать все проблемы и запросы человечества в научные проблемы и запросы, которые могут быть однозначно и решены, и удовлетворены научными средствами. Прогресс науки означает, таким образом, прогресс всего человечества, всей мировой истории, он необходимо включает в себя моральный и социальный прогресс. Во всяком случае, именно так идея и идеал прогресса были сформулированы в эпоху Просвещения.

А.Л. Никифоров в своем рассуждении как будто бы забывает об этой исходной просвещенческой связи научного прогресса с общечеловеческим развитием или сознательно пренебрегает этой связью. Он утверждает, что научный прогресс, достигнув высочайшего уровня понимания природы и управления природными процессами, не затронул духовное измерение человечества, и высказывает предположение о том, что далее развитие науки пойдет по пути изучения и совершенствования духовного мира. Такое понимание прогресса еще больше размывает, и без того недостаточно строгий, изначальный смысл этой концепции, равно как и сопряженный с ним смысл идеи науки. Никифоров говорит об автономном, и притом, прогрессивном движении наук о природе. Эти науки имеют дело только с материальным миром и оставляют в стороне духовную сущность человека и духовные потребности человечества, которые пока еще ожидают своих ученых и преобразователей. Не основано ли это предположение на определенном допущении, на предпосылке о существовании двух миров – материального мира природы, изучаемого естествознанием, и имматериального мира культуры, изучаемого науками о духе, прежде всего, философией? Но прогресс естествознания долгое время связывался как раз с редукцией духовного к материальному, с выработкой универсального количественного метода описания реальности, с «расколдовыванием мира», с переводом всех «скрытых» сил на язык опыта и математики. В чем же тогда заключается прогресс естествознания, если оно даже и не приблизилось к желаемой цели? И что мы в таком случае вообще понимаем под научным (и всемирно-историческим) прогрессом? Достижение какой цели? Усовершенствование чего? Допустимо ли говорить о двух разнонаправленных прогрессах единого

разума – прогресса в освоении природы и прогресса в освоении духовного мира? И как быть с тем обстоятельством, что наука «вовсе не является... внешним ‘поставщиком’ некоего духовного продукта; она... и есть само это ‘духовное развитие человека’»? [Антоновский 2019].

Обратимся еще раз к процитированному выше А. де Бенуа. Он признает, что «теоретики прогресса расходились в понимании направления прогресса, размера и природы сопровождающих его изменений, даже его основных действующих лиц» [Benoist 2008, 7]. Иными словами, если верить де Бенуа, они расходились по самым принципиальным вопросам. Впрочем, далее де Бенуа несколько спасает положение. Все же, подчеркивает де Бенуа, они соглашались, как минимум, относительно «трех ключевых идей: 1) линейной концепции времени и идеи того, что история имеет смысл, ориентированный в будущее; 2) идеи фундаментального единства человечества, призванного развиваться в одном и том же направлении; 3) идеи того, что мир может и должен быть преобразован... человеком, который утверждает себя как суверенный господин природы» [ibid., 7–8].

Однако приходится признать, что и выделенная де Бенуа область единомыслия оказывается не твердым фундаментом, а зыбучим песком. Даже эти ключевые идеи на историческом пробеге обнаруживают неопределенность и неустойчивость, умножая споры и разногласия. В XIX в. теория эволюции Дарвина нанесла весьма чувствительный удар по идее линейного исторического прогресса. Прогресс стали трактовать в терминах социального эволюционизма, учения об общественном организме, который наподобие природного организма состоит из систем и подсистем. Развитие таких органических систем невозможно объяснить в редукционистских терминах. Каждая из них развивается некумулятивно, преобразуясь при взаимодействии с другими системами и подсистемами. В XX в. эти идеи проникают и в философию науки, область философских исследований, наиболее живо реагирующую на изменение концепций мироустройства. В этом духе рассуждают упоминаемые А.Л. Никифоровым Поппер, Кун и Галисон. Эти философы выдвигают аргументы против интерпретации науки как непрерывной линии накопления знаний и защищают более сложные модели ее развития, учитывающие принципы организационного взаимодействия, прежде всего принцип ретроактивности (обратной связи). В этом же духе рассуждает и Куайн, доказывая, в частности, на примере ускользающего от перевода кролика, ущербность позитивистской модели плоского кумулятивизма, основанной на вере в неизменный эмпирический базис науки и его однозначное описание.

Что касается идеи фундаментального единства человечества, то и она не выдержала проверки временем. В XIX–XX вв. этнологи и антропологи собрали обильный материал, заставляющий ученых пересмотреть традиционные европоцентричные установки Западного мира и соответствующие прогностические модели мировой истории. Своеобразие и причудливая динамика культур, как выяснилось, выходят далеко за пределы прямой линии развития, которая должна была привести все человеческие сообщества к общему знаменателю европейской рациональности. Любопытными в этой связи представляются некоторые новые тенденции развития философски ориентированной антропологии. Сегоднешняя антропология предлагает альтернативу как позитивистскому объективизму в описании чужеродных коллективов, так и постмодернистскому субъективизму, переносящему акцент с описываемого на самого антрополога и его систему референций. Вместо этих двух крайностей избирается «онтологическая космополитика», которая мыслится как пространство взаимодействия множественных теорий мироустройства [Вивейруш де Кастру 2017]. Понятно, что ни о каком однонаправленном познавательном освоении мира единым разумом в таких концепциях речь не идет. Подчеркивается, наоборот, несводимая множественность культур и описываются разнообразные теоретические и практические режимы поддержания этой множественности [Руденко 2019].

Относительно третьей идеи, – контролируемого преобразования мира, – мы также констатируем ситуацию, далекую от однозначности. Технонаука, как справедливо

замечает А.Л. Никифоров, изменила окружающий человека мир, создала искусственную среду обитания человека, сделала его жизнь более комфортной. Но при этом она чудовищно увеличила природную, социальную, моральную, теоретическую и практическую неопределенность. Вероятно, нет ни одной сферы общественной жизни сегодня, в которой человек чувствовал бы себя устойчиво. Политика, экономика, медицина, образование пребывают в состоянии перманентной турбулентности. Увеличение количества искусственных объектов и систем приводит к увеличению количества взаимодействий между ними и, соответственно, к возрастанию непредсказуемых эффектов их взаимодействия. Г. Маркузе в 60-е гг. прошлого века предсказывал, что развитие техники приведет к «одномерному» человеку, чье мышление не выходит за пределы навязанных ему рамок технологической эффективности [Маркузе 1994]. Он оценивал этот «прогресс» негативно. Отчасти прогнозы Маркузе оправдываются. Но происходит и нечто другое, противоположное. Био- и цифровые технологии способны, вероятно, не только сократить, но и умножить «мерность» человека, снабдив его множественными идентичностями и увеличив его информационную и энергетическую «емкость». Лучше ли такая «многомерность» той «одномерности», от которой предостерегал Маркузе? Наш ответ на данный вопрос может, например, зависеть от увеличения или уменьшения «степеней свободы» биотехнологического человека, при условии, что мы договоримся о понимании свободы и согласимся трактовать ее как высшую цель и абсолютную ценность.

Итак, все происходящее и на уровне практической жизни, и на уровне ее теоретической рефлексии допустимо ли считать прогрессом в том смысле, какой изначально был заложен в этот термин? Если допустимо, то только с многочисленными оговорками, которые, к тому же, исторически умножаются. Сомнительно выглядит и интерпретация всего происходящего как «регресса», потому что мы имеем дело с увеличением новизны и возрастающими вызовами традиционным формам общественной жизни. Представляется малопродуктивной и нейтральной позиция, которая предписывает делать вид, что «ничего не происходит», и вообще отказаться от идеи развития. Сегодня вместо «прогресса» многие философы предпочитают говорить об *усложнении* мира [Morin 2008], используя термин, который сохраняет идею развития, но избегает оценочных коннотаций, связанных с идеей прогресса. Термин произрастает из онтологии не единства, а множественности, не бытия, а становления, не автономности, а взаимодействия. Характерной особенностью этого термина и сопряженного с ним круга идей является то, что они говорят о распределенном агенте мирового процесса, освобождая тем самым человека от исключительной ответственности за ход истории. Но освобождают ли они человека от ответственности за понимание и оценку происходящего?

Подведем итог. Я думаю, что идея прогресса тоже является выражением концептуального и онтологического усложнения. Дискурс прогресса постоянно выходит за свои пределы, возвращается рефлексивно назад, пересматривает собственные основания, синтезирует метапозиции, которые не отбрасывают полностью, но в какой-то степени вбирают в себя прошлые, исторически фальсифицированные содержания. В общем, идея прогресса прогрессирует, хотя и нелинейно. А поскольку в термине «прогресс» заложена не только количественная, но и качественная мера, он указывает на *развитие* самого развития, на *движение* самого движения, на *изменение* самого изменения. Вправе ли мы в таком случае ожидать и требовать от него исторического единообразия? Прогресс познавательного освоения мира неизбежно затрагивает и понимание прогресса.

### ***Источники и переводы – Primary Sources and Translations***

Бэкон 1972 – Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1972. С. 5–222 (Bacon, Francis, *Novum organum scientiarum*, Russian Translation).

Декарт 1989 – Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 77–153 (Descartes, René, *Regulae ad directionem ingenii*, Russian Translation).

Маркузе 1994 – Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: REFL-book, 1994 (Marcuse, Herbert, *One Dimensional Man*, Russian Translation).

Quine, Willard Van Orman (1951) “Two Dogmas of Empiricism”, *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 1, pp. 20–43.

Quine, Willard Van Orman (2013) *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge.

### **Ссылки – References in Russian**

Антоновский 2019 – Антоновский А.Ю. Мах, Пуанкаре и Вебер: В действительности все не так, как на самом деле // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 3. С. 30–35.

Вивейруш де Кастру 2017 – Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики: Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем, 2017.

Руденко 2019 – Руденко Н.И. Рецензия на кн.: Эдуарду Вивейруш де Кастру. Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии // Антропологический форум. 2019. Т. 41. С. 170–180.

### **References**

Antonovski, Alexander Yu. (2019) “On Misinterpretation of Mach, Poincaré and Weber”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, No. 3, pp. 30–35 (in Russian).

Benoist, Alain de (2008) “A Brief History of the Idea of Progress”, *The Occidental Quarterly*, Vol. 8, No. 1, pp. 7–16 (in Russian).

Morin, Edgar (2008) *On Complexity*, Hampton Press, Cresskill.

Rudenko, Nikolai I. (2019) “Review: Eduardo Viveiros de Castro. Cannibal metaphysics: for a post-structural anthropology”, *Anthropological Forum*, Vol. 41, pp. 170–180 (in Russian).

Viveiros de Castro, Eduardo (2014) *Cannibal Metaphysics*, Univocal Publishing, Minneapolis (Russian Translation 2017).

### **Сведения об авторе**

**СТОЛЯРОВА Ольга Евгеньевна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

### **Author’s Information**

**STOLIAROVA Olga E.** – CSc in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

---

---

## Социологический скептицизм в отношении научного прогресса\*

© 2021 г. А.А. Аргамасова

Институт философии РАН,  
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: argamakova@gmail.com

Поступила 29.03.2021

Прогресс, истина, рациональность относятся к базовым понятиям в словаре эпистемологии и философии науки. Социологические исследования научного познания, начиная с трудов Т. Куна, Б. Барнса и Д.Блура, элиминируют эти традиционные и центральные для философии категории. Социология знания закономерно приводит к новым формам скептицизма по отношению к научному познанию, его провозглашенным идеалам и результатам. Наука изучается в ней как неотъемлемая часть культуры, а научное знание не столько обусловлено достижениями разума, трансцендентальными условиями или приобретенным опытом, как социальным авторитетом, достигнутыми соглашениями и распределением власти. В статье «Что такое научный прогресс?» А.Л. Никифоров обозначает перспективы компромисса в социологическом и философском способе рефлексии по поводу прогресса в науке. Он нужен, чтобы преодолеть релятивизм и скептические выводы в отношении научного прогресса. Ведь прогресс давно не является безусловным идеалом для человечества. А значит, он требует обновленного обоснования, особенно с позиций сочетания философских и социологических методологий. Другой важный аспект, на который обращает внимание Никифоров, заключается в концептуализациях прогресса для социогуманитарных областей. От них можно ожидать прорывных достижений в будущем, тогда как ресурсы познания физического мира исчерпаны и естественная история подходит к финишному рубежу. Самое сложное – познать самого себя. Видимо поэтому прогресс в гуманитаристике к настоящему времени набирает силу и обещает принести вполне осязаемые, инструментальные результаты.

**Ключевые слова:** Научный прогресс, научное знание, истина, рациональность, скептицизм, релятивизм, социология знания, логический позитивизм, социальная эпистемология.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-70-75

Цитирование: Аргамасова А.А. Социологический скептицизм в отношении научного прогресса // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 70–75.

---

\* Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798).

# Sociological Skepticism toward Scientific Progress\*

© 2021 Alexandra A. Argamakova

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str, Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: argamakova@gmail.com*

Received 29.03.2021

Progress, truth, and rationality form a basic vocabulary for epistemology and philosophy of science. Sociological investigations of scientific knowledge, starting from the works of Thomas Kuhn, Barry Barnes and David Bloor, eliminate these traditional and central categories of philosophy. Their profound works became the source for the new types of scepticism toward scientific cognition, its proclaimed goals and received results. Within sociological studies of knowledge, science is researched as an integral part of culture. The scientific belief is determined not only by achievements of reason, transcendental conditions, ways of perception or acquired experience, but rather by social authority, collective agreements and distribution of power. In the article “What is scientific progress?” Alexander Leonidovich Nikiforov outlines perspectives for compromise in sociological and philosophical thinking in order to overcome relativism and sceptical conclusions toward scientific progress. After all, scientific and social progress is not the unconditional ideal for humankind. It means only that scientific progress requires a new justification, especially in the light of synthesis between philosophical and sociological methodologies. Another important aspect, stressed by Nikiforov, interprets the progress within the socio-humanitarian field. In the future, it is surely possible to expect the results from human sciences, whereas the resources of natural history evaporate and arrive to the last frontier. The most difficult is the knowledge of ourselves. Perhaps, it explains why the progress in human sciences has been gaining strength and promising the visible, quite instrumental outbreaks.

**Keywords:** scientific progress, scientific knowledge, truth, rationality, skepticism, relativism, sociology of knowledge, logical positivism, social epistemology.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-70-75

Citation: Argamakova, Alexandra A. (2021) “Sociological Skepticism toward Scientific Progress”, *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 70–75.

Социальный прогресс давно не безусловный идеал. Значит ли привнесение социальных методов в исследования познания то, что прогресс науки должен пониматься иначе, нежели накопление и прирост знания? В таком случае, как иначе осмыслить научный прогресс?

Быть может, он только когнитивная иллюзия, особый самообман разума, как при созерцании психодиагностических образов Акиоши Китаока или клякс Роршаха на бумаге? Как корреспондентская трактовка истины образует начало начал философии,

---

\* The research was carried out with a financial support of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Project “New tendencies of the humanities and social sciences development in the context of digitalization and new social problems and threats: interdisciplinary approach”, Agreement No. 075-15-2020-798).

точно так же кумулятивная картина истории науки – базовая диспозиция в философском восприятии, исходный фундамент для схематизаций философов. Заслуга Т. Куна заключается в том, что он переключил «гештальт» с традиционной для философии точки зрения. Кун совершает переход к социологическим исследованиям научного познания, когда то, что знают ученые, объясняется не соответствием мышления реальности, но господствующей в научном сообществе парадигмой. Во многом Кун предложил альтернативу кумулятивной модели науки. При всем том контринтуитивно отрицать полностью факт свершения научного прогресса, поскольку изменениям подвержена окружающая человека действительность. Наука воплощается в технических артефактах. Технические артефакты модифицируют материальную культуру. Что может быть нагляднее, чем очередь за айфоном или доступный *skylink* в глухой американской деревне? Научный прогресс – лишь часть социального прогресса, открытого далеко не самому оригинальному уму, но наблюдению рядового обывателя.

Социологический аспект познания должен заключаться в чем-то другом. Истина, прирост знания, прогресс – предмет размышлений для эпистемолога. В противоположность этому смысл работ Куна выражался в увеличении скепсиса к традиционной философской повестке для дискуссий. Не зря теорию научных революций упрекали в релятивизме, производном тезиса о несоизмеримости научных парадигм и разрыва в эпистемических культурах между поколениями ученых.

Д. Блур и Б. Барнс настаивали на нейтральности в изучении научных теорий. Для социолога научная истина и научная ложь представляются феноменами одного порядка. И то, и другое институционально поддерживается и определяет содержание науки. Знание не зиждется на трансцендентальных основаниях, аподиктически достоверных, или чистом феноменальном опыте. Социолог заинтересован в институционализированных формах знания или, наоборот – в коллективных заблуждениях, то есть социальной природе любых представлений, вне зависимости от корреляций с какой-либо объективной истиной. Понятие прогресса утрачивает прежний смысл для социолога и наполняется совершенно иным содержанием. Как теория знания не сводится для него к тому, что называется истинным обоснованным мнением [Bloor 1976, 3]. Отсюда следует скептический вывод в отношении к наукам и приросту научного знания, что явилось предметом научных войн и мотивом для критики постмодернистских тенденций со стороны А. Сокала и Ж. Брикмона [Сокал, Брикмон 2002].

Другой доступный маневр, который предпочитают социологи, попытаться сочетать социальные и когнитивные факторы в интерпретациях познания. В «Структуре научных революций» Кун склоняется именно к такому тезису. В главе «Прогресс, который несут революции» он замечает, что фразы «научный прогресс» и «научная объективность» стали излишни, хотя их нельзя устранить полностью. При всем сравнительно малом масштабе достижений нормальной науки или несоизмеримости результатов при переходе к новой парадигме. Кун избегает описаний прогресса познания в терминах истины. Он сравнивает научную революцию с отбором наиболее пригодного способа научной деятельности. Истина настолько трудно уловима, что Кун предпочитает ей что-угодно – «согласованность», «улучшенный образец» знания, «приспособленный набор инструментов», «пригодный способ будущей научной деятельности», «совершенствование инструментов решения головоломок». Разве что улучшение способов написания отчетов (по грантам) не попадает в обновленный реестр. Изменения в науке, очевидно, происходят, И ученые предпочитают одни изменения другим. Кун, тем не менее, уклоняется от интерпретаций в терминах приближения к истине. Он описывает изменения как согласие внутри научных сообществ относительно процедур исследования и полученных результатов.

Д. Блур показал, как в соответствии с традиционными философскими установками каждое продвижение в науке трактуется аналогично приближению к истине, приросту нового опыта или достижениям разума. Социальная каузальность не учитывалась в качестве фактора прогресса науки. Например, социальные потребности могут отразиться на выборе проблемы исследования. Но они не являются ресурсом для



решения теоретических головоломок. Согласно традиционной установке, социальная детерминация ведет к ошибкам и иллюзиям в познании. В таком случае экспликация социальной природы знания сопоставима с дезавуированием и изгнанием идолов Ф. Бэкона, искажающих когнитивные способности познающего субъекта. Социология науки была бы ничем иным, как каталогизацией ошибок ученых прошлого, которая разве что учит избегать недоразумений в настоящем. Если допустить социальную детерминацию познания, то социологические теории сходным образом подвержены социальной интерпретации и искажениям. Кроме того, поиск закономерностей и предсказание социальных процессов затруднительны в сравнении с обнаружением регулярностей в природе. Это значит, что объявленный проект социологии науки, как часть более общих усилий по изучению общества, представлял проблему и встречал затруднения в своем воплощении. Возражения устраняла сильная программа в социологии знания, которую артикулирует Эдинбургская школа. Ее принципы обосновывали возможность социальной интерпретации не только социального познания, но и теорий в точных науках. Для Блур и Барнса научное знание по природе конвенционально и инструментально. Оно в чем-то подобно религиозной вере. Ведь коллективные представления далеко не полностью основаны на разуме и абстрактной, рафинированной рациональности. Их трудно полностью выразить в терминах когнитивной эффективности и истинности. Восприятие человека и то социально нагружено. Оно неотделимо от того, чему человек научился в процессе социализации и усвоения вербальных категорий [Barnes 2009, 21]. В обществе научные представления скрепляет авторитет и власть, вполне конкретные социальные отношения и устоявшиеся привычки [Bloor 1976, 46]. Как замечает Блур, авторитет – это «социальная категория», ее источник заключен в человеке и социальных отношениях, даже если природа и внешний мир обладают значительной силой над нами. Наука, понятая как культура, изучается в форме исследовательских традиций, научных стилей, духа эпохи или национальных характеристик.

В социологии научного знания с научным прогрессом происходит то же самое, что значительно раньше произошло с социальным прогрессом в философии истории. Известно, что О. Шпенглер и А. Тойнби вместо линейной и поступательной картины прогресса человечества предложили цивилизационный подход. Он подчеркивает своеобразие и самодостаточность каждой отдельной культуры и не выстраивает общества в один последовательный ряд, где культуры ранжируются по принципу большей или меньшей развитости и соответствия европейским образцам цивилизованности. Цивилизационные образцы происходят из всеобщих идеалов и устремлений эпохи Просвещения, подобно эпистемологическим стандартам рациональности, на которые традиционно ориентировались философы науки. Сравнивая подходы Поппера и Куна, Блур приводит в пример различие в культурных матрицах Просвещения и Романтизма. Поппер, таким образом, идейно ближе к классической (просветительской) эпистемологии с ее приматом индивидуального познания и универсальных когнитивных способностей человека, подчиненных строгой дедуктивной и индуктивной логике. Для Куна наука «представляет собой набор конкретных практик, нежели активность с эксплицитной методологией» [Bloor 1976, 55]. Научные практики складываются из богатства взаимодействий внутри исследовательских сообществ, принятых процедур и техник изучения предмета, особого внутреннего габитуса и культурных ресурсов в распоряжении [Barnes 2009, 57].

Метод ситуационных исследований, погружающий в живые, динамичные контексты вместе с присущими им историческими, экономическими, культурными характеристикам, идеально подходит на место прежней позитивистской, логоцентричной методологии, которая игнорирует культурное многообразие научных практик. Нет ничего удивительного в том, что подход породил плюрализм и релятивизм в восприятии науки. Особенность текста А.Л. Никифорова в том, что автор уравнивает, примиряет классический взгляд на научный прогресс и социальную методологию изучения познания. Отсылка к концепции П. Галисона с трехслойным образом науки

намечает контуры объединения противоположных методологий. Концепция Галисо-на маркирует параметры и уровни прогрессивных изменений в науке (теория, опыт, инфраструктура). Но кроме того, она объясняет коммуникативные условия интеллектуального обмена между учеными в особых зонах, формирующихся на стыках гетерогенных исследовательских культур. В коммуникации научных коллективов и столкновении «индивидуальных культурных лабораторий» [Касавин 2017] кристаллизуется научное знание и новые научные представления отстаивают свое право на существование. Никифоров склонен к оправданию классических эпистемологических категорий (прогресс, истина, рациональность, логика), но без отказа от наработок и подходов социологической методологии. Поэтому его виденье сбалансировано и стремится избежать крайностей. Так, Барнс и Блур были более скептически настроены по отношению к классическим категориям познания [Hollis M., Lukes S. (eds.), 1982]. Для них рациональность не определяет основное содержание знания. Логика и математика не обладают трансцендентальным статусом, который освобождает их от социальной детерминации. Любая истина – в сущности – инструментальна. Блур утверждает, что она служит разным службам для общества: выполняет дискриминационную, риторическую и материальную функцию [Bloor 1976, 35]. В соответствии с дискриминационной функцией, истина дифференцирует убеждения, распределяет их по «правильным» и «неправильным» категориям. Риторическая функция определяет решающее значение истины для рассуждения, критики и убеждения. Наконец, Блур не встает на защиту крайнего релятивизма и закрепляет за истиной материальную функцию. Благодаря чему истина служит причиной приобретенного знания о мире.

Б. Барнс прямо отвергает научный прогресс и избегает интерпретировать социальную реальность на основе концепции поступательных, прогрессивных изменений. Он утверждает, что представление о научном прогрессе irrelevantно социологическим исследованиям [Barnes 2009, 122]. Сам термин оценочный и привносит телеологическую предопределенность в ход истории. Он создает иллюзию приближения к внеположенной, объективной, неизменной реальности, которая предзадана для ученого разума. Верно, что контринтуитивно отрицать научный прогресс. Но его очевидность для ученого столь же иррациональна и иллюзорна. Для Барнса линейная картина научного прогресса препятствует пониманию культурного разнообразия и изменчивости научных практик и точно также особенностей восприятия реальности людьми несхожих культур [Barnes 2015]. Мир, который воспринимает ученый, в котором живет культура и человек, не универсален и не всеобщ. Он конструируется в совместных когнитивных практиках [Hollis, Lukes (eds.), 1982]. В итоге, научный прогресс не должен быть допущением мышления, когда он представляет из себя теоретическую проблему [Barnes 2009, 124].

Позиция А.Л. Никифорова не является настолько «классической» и обозначает, на мой взгляд, перспективные направления в интерпретации истории. Он утверждает, что прогресс в естествознании фактически достиг финальных рубежей. Все самые значимые и фундаментальные открытия в физических науках совершены и усвоены. В результате гораздо больших достижений следует ожидать от биологических и социогуманитарных областей. Трансгуманизм закономерно привносит первоочередную повестку для актуальных исследований. Он трансформирует само существо человека и означает улучшение человеческой природы под воздействием сверхновых технологий. Социогуманитарная сфера традиционно испытывала зависимость от характера изучения естественнонаучных дисциплин, за которыми закреплялись эпистемические преимущества. Подобным образом мыслил в том числе Кун, не говоря о логических позитивистах, известных приверженностью сциентизму и физикализму. Блур и Барнс исходили из внутреннего подобия социальных и точных наук. Они настаивали на каузальной детерминации знания и на материализме, что в наибольшей мере являлось характерной чертой естественнонаучного познания. Это нивелировало значительную долю своеобразия социогуманитарных исследований, тогда как им, по моему убеждению, следовало придать самостоятельное значение.

Древние мудрецы полагали, что самое сложное – познать самого себя. Вероятно, по такой причине научный прогресс в последнюю очередь достигает гуманитарных областей и всего того, что имеет отношение к совершенствованию человека. Нельзя сказать, что знание о человеке и улучшение его природы когда-либо не составляли цели для познания. В конце концов, разве человек, мы сами и никто иной не являемся для себя наиболее важным, что может быть. На сегодня, впрочем, науки о человеке и обществе приобрели максимально инструментальный и дифференцированный характер. Можно сказать, они разложили человека на бесконечное количество секторов и подсистем. Каждый из них подвержен изучению и потенциально управляем. Науки о человеке синтезируются с высокими технологиями и интегрируются неотъемлемой частью в технауку. На сегодня они не только и не столько гуманитарно образуют и просвещают, что всегда происходило и раньше, но в содержательном и прикладном смысле продвигают научно-технический прогресс.

#### ***Источники – Primary Sources***

Bloor, David (1976) *Knowledge and social imagery*, Routledge, L., Henley and Boston.  
Hollis, Martin, Lukes, Steven, eds. (1982) *Rationality and relativism*, The MIT Press, Cambridge.

#### ***Ссылки – References in Russian***

Касавин 2017 – Касавин И.Т. Зоны обмена как предмет социальной философии науки // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 8–17.

Сокал 2002 – Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002.

#### ***References***

Barnes, Barry (2009) *Scientific knowledge and social theory*, Routledge, L., Oxford.

Barnes, Barry (2015) *Interests and the growth of knowledge*, Routledge, L., N.Y.

Kasavin, Ilya T. (2017) “Trading zones as a subject-matter of social philosophy of science”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 51, No. 1, pp. 8–17 (in Russian).

Sokal, Alan, Bricmont Jean (1998) *Fashionable nonsense: Postmodern intellectuals’ abuse of science*, Picador, N.Y. (Russian Translation).

#### **Сведения об авторе**

**АРГАМАКОВА Александра Александровна** – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН.

#### **Author’s Information**

**ARGAMAKOVA Alexandra Alexandrovna** – CSc in Philosophy, Research Fellow  
Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences.

---

---

## Миф науки как источник прогресса\*

© 2021 г. И.Т. Касавин

*Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,  
Нижний Новгород, 603022, просп. Гагарина, д. 23.*

*E-mail: itkasavin@gmail.com*

Поступила 29.03.2021

В философии науки и техники научный прогресс обычно рассматривается в логико-методологическом ключе, а именно, с точки зрения способности решать проблемы, теоретического и эмпирического успеха некоторой теории или научной исследовательской программы. Таковы концепции К. Поппера, И. Лакатоса, Л. Лаудана. Им противостоят историко-социологические подходы к развитию науки Т. Куна, С. Тулмина, П. Фейерабенда. В статье предлагается вариант второго подхода – социально-эпистемологическая и, в частности, ценностная трактовка научного прогресса, смещающая фокус дискурса о научном прогрессе на мировоззренческие и идеологические обстоятельства развития науки не только как знания, но формы культуры и социального института. Ведется полемика с тезисом А.Л. Никифорова о доминанте прагматической потребности в науке и примате ее прикладных результатов, современным достижением которых наука якобы выполнила свое предназначение, предписанное ей Ф. Бэконом, и даже исчерпала свой прогрессивный потенциал. Критика позиции А.Л. Никифорова опирается на альтернативное видение науки, которое подкрепляется иной интерпретацией научной революции Нового времени и предназначения науки вообще. Научный прогресс усматривается в создании наукой нового образа мира, новых способов коммуникации, новых нравственных ориентиров, проектировании новых способов социального порядка. Такая наука не укладывается в узкие, логико-методологические критерии научной рациональности. Однако как раз эта, культуuroобразующая, социокультурная функция науки позволяет говорить о науке как предприятии, способствующем общественному прогрессу и если прогрессивном, то именно в силу этого обстоятельства.

**Ключевые слова:** прогресс в науке, миф науки, идеология, рациональная религия, социальный институт, социальный порядок.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-76-82

Цитирование: *Касавин И.Т.* Миф науки как источник прогресса // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 76–82.

---

\* Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798).

# The Myth of Science as a Source of Progress\*

© 2021 Ilya T. Kasavin

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod, 23, Gagarin Av., Nizhni Novgorod, 603022, Russian Federation.*

*E-mail: itkasavin@gmail.com*

Received 29.03.2021

In the philosophy of science and technology, scientific progress has been usually considered in a logical-methodological way, namely, from the point of view of the capacity to solve problems, the theoretical and empirical success of a certain theory or scientific research program. These are the concepts of K. Popper, I. Lakatos, and L. Laudan. They are opposed by historical and sociological approaches to the development of science by T. Kuhn, S. Toulmin, and P. Feyerabend. The article proposes a variant of the second approach – socio-epistemological and, in particular, value interpretation of scientific progress shifting the focus of the discourse on scientific progress to the world-view and ideological circumstances of the development of science not only as knowledge, but as a form of culture and social institution. There is a polemic with the thesis by A.L. Nikiforov about the dominant pragmatic need for science and the primacy of its applied results, as if the modern achievement of which science has allegedly fulfilled as well as the purpose prescribed to it by F. Bacon, and even exhausted its progressive potential. Criticism of the position by A.L. Nikiforov is based on an alternative view on science, which follows from a different interpretation of the New Times scientific revolution and the purpose of science in general. Scientific progress is seen in the creation by science of a new image of the world, new ways of communication, new moral guidelines, the design of new ways of social order. Such a science does not fit into the narrow, logical-methodological criteria of scientific rationality. However, it is precisely this culture-forming, socio-cultural function of science that allows us to talk about science as an enterprise that contributes to social progress and, if progressive, it is precisely because of this circumstance.

**Keywords:** progress in science, myth of science, ideology, rational religion, social institution, social order

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-76-82

Citation: Kasavin, Ilya T. (2021) “The Mythos of Science as a Source of Progress”, *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 76–82.

## Прогресс: понятие и потребность

Проблема прогресса в науке широко обсуждалась в философии науки XX в., будучи ключевым элементом более широкой темы научной рациональности. Наука, как считалось, не только призвана способствовать общественному прогрессу, но способна делать это лишь тогда, когда сама представляет прогрессирующее предприятие.

---

\* The research was carried out with a financial support of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Project “New tendencies of the humanities and social sciences development in the context of digitalization and new social problems and threats: interdisciplinary approach”, Agreement No. 075-15-2020-798).

Но вопрос о прогрессе, по существу, расколол надвое сообщество философов и историков науки, представленное харизматическими фигурами К. Поппера и Т. Куна. Сторонники первого следовали идее, что наука осуществляет перманентную революцию: прогресс есть постоянное и необходимое свойство научного знания, которое в противном случае не отличается от теологического. Последователи Куна рассматривали прогресс иначе, как постепенное решение частных задач в рамках парадигмы, и это была, с их точки зрения, позитивная трактовка прогресса, пусть и не очень нуждавшаяся в артикуляции этого термина. Негативный же образ прогресса относился к периодам глобальных переворотов в науке, когда меняются способы видения и теоретические представления, а ученые попадают в состояние недоумения и тревоги по поводу будущего науки вообще. Таким образом сформировалось, по крайней мере, два представления о научном прогрессе как развитии в рамках нормальной науки и как развитии в рамках революций, причем каждое из них предполагало позитивную и негативную оценку. Завершающий штрих в эту картину внес П. Фейерабенд, указавший на нелинейный и оценочный характер прогрессивного развития. По его мнению, понятие прогресса предназначено для пропаганды некоторой группой или отдельной личностью собственных достижений, а если попытаться беспристрастно взглянуть на вещи, то прогресс есть не что иное, как увеличение разнообразия, пролиферация теорий на основе принципа *anything goes*.

Итак, на каждом этапе и повороте в развитии науки понятие прогресса может приобретать различные смыслы. Сам Фейерабенд полагал, что во второй половине XX в. наука находится в мировоззренческой и политической стагнации. Это еще один смысл прогресса в науке: прогрессировать может не только знание, но и наука как культура и институт. В частности, наука в свободном обществе должна вести себя иначе, чем раньше, когда она только добивалась признания. Ей требуется значительно больше критики и самокритики, а ученым не следует инкапсулироваться в замкнутую касту. И Фейерабенд, критикуя всевластие научных экспертов, заявлял, что вера в науку ничем не лучше религиозной или мифической веры. Согласимся с ним в том, что особенно это заметно при историческом взгляде на науку. Так, если в XX в. вера в науку имеет под собой немало вполне рациональных оснований, то в XVII в. все обстояло совсем иначе. Никакой науки в современном смысле еще не было, и все же наука не возникла бы, если бы никто не верил в ее возможности. Что же обусловило возникновение нововременного естествознания – некоторая иррациональная вера или определенная общественная потребность?

А.Л. Никифоров в своей статье «Что такое научный прогресс?» полагает, что это второе: от науки ждали экономического благоденствия и излечения от болезней. И он во многом прав, если иметь в виду *образ науки*, сформированный на рубеже XVI–XVII вв., когда науки как таковой еще не было. Однако еще раньше почти того же самого хотели от алхимии, астрологии, механических искусств и иных форм натуральной магии. Их мифические и исторические адепты – Гермес, Асклепий, Дедал, Гиппократ, Фауст, аль Джабир, И. Кеплер, Парацельс, Дж. Ди и др. – обещали все возможные чудеса и делали это весьма убедительно. И даже если им по факту не удавалось создать философский камень, эликсир бессмертия и гомункулуса, то это всегда можно было отнести на счет неудач конкретного персонажа, поскольку никакой общей теории, запрячавшей подобные феномены, не существовало. Параллельно натуральной магии и отчасти совместно с ней вполне успешно развивались различные технические практики, удовлетворявшие вполне реальные потребности, оставившие после себя шедевры архитектуры и искусства ине нуждавшиеся (как тогда казалось) в некоей новой науке.

А.Л. Никифоров, говоря о потребности в науке, фактически различает объективную потребность и субъективный социальный заказ. Европейское Средневековье еще не сформулировало такого заказа, поскольку страдало вовсе не от недостатка знаний, но от голода, от болезней, тяжелого труда и общей неустроенности жизни. И по факту наука немало сделала для того, чтобы облегчить человеческое существование. Однако она совершила это, следует заметить, далеко не сразу, а лишь в середине XIX в.,

да и то с существенными оговорками. Точнее, наука преобразовала мир опосредованно, через создаваемую на ее основе технику, тогда как долгое время технический прогресс обеспечивался путем эволюционного совершенствования уже имеющихся изобретений. К сожалению, Никифоров умалчивает о том, что же в отличие от этого наука сделала почти сразу, к середине XVII в. Есть основания утверждать, что ее первым достижением было создание *новой интеллектуальной потребности*: наука сконструировала новое мировоззрение, новую область культурных интересов образованных людей и новый утопический проект как *условие своего будущего реального бытия*. Нас не должно удивлять это странное обстоятельство, ведь человек тоже сначала создает идеальный план действий, чтобы потом выстроить деятельность в реальном мире. Социальные институты могут развиваться похожим образом, когда зародыш, замысел, проект института, фигурально выражаясь, содержит в себе генетический код его будущего развития.

### Наука как исторический проект

В XVI в. привилегированные сословия, дворяне и высшее духовенство, предпочитали всем иным занятиям войну, охоту, пиры и прочие способы удовлетворения телесных потребностей. Интеллектуальные беседы, искусство, литература если и привлекали чье-то регулярное публичное внимание, то в основном лишь женщин и некоторых мужчин – образованных чудаков. Среди университетских дисциплин теология решительно доминировала над правом и медициной, и все они были востребованы в основном среди тех, кто должен зарабатывать на хлеб. Однако большинство дворян имело состояние или шло на воинскую службу, для чего достаточно было домашнего образования. Только к середине XVI в. ситуация стала меняться. Заявили о себе литературные салоны, один из которых открыла в Париже Антуанетта де Люинь, поэтесса, подруга Маргариты Наваррской. Значительно менее известна история о том, как в конце XVI в. Уолтер Рэли, один из фаворитов Елизаветы Английской, основал интеллектуальный клуб. (Он был не только авантюрист, но и интеллектуал, и даже в Тауэре, где сидел не раз, он организовал научную лабораторию и писал философские труды.) Этот клуб размещался в таверне «Сирена» на Хлебной улице в центре Лондона. В ней регулярно встречались выдающиеся люди того времени, такие как Уильям Шекспир, Бен Джонсон, Джон Донн; последнего знали тогда не столько как поэта, сколько как популярного проповедника, привлекавшего огромные толпы. И все эти люди вели интеллектуальные дискуссии по поводу театра, науки, литературы. Данный клуб – по-видимому, первый образец научного неформального общения в Англии. Эпистолярное сообщество С. Хартлиба относится уже к началу XVII в.

Распространение этих и других способов интеллектуального общения происходило на фоне проникновения в Западную Европу нового представления о человеке. Его каноном служила книга итальянского гуманиста Бальдассаре Кастильоне «Придворный» (1528), которую перевели и увлеченно читали при французском и английском королевских дворах. Она представляет собой диалоги об идеале придворного, который должен быть наделен многочисленными добродетелями. Примечательно, что гордость, смелость и воинское искусство (традиционные дворянские качества) если и упоминаются, то на последних местах; главное – он человек высокой интеллектуальной и моральной культуры. Новый идеал ренессансного человека представлял, тем самым, интеллектуальные занятия как нечто в высшей степени достойное не только для монастырского обитателя, слабой женщины или мужчины, неспособного к воинственным забавам. Наука и искусство реабилитировались и легитимировались в качестве дворянских занятий.

Предстояло сделать и следующий ход: представить науку и искусство драйвером социальной интеракции – способом времяпрепровождения, который объединяет разные сословия. В уже упомянутых клубах и эпистолярных кружках происходил именно этот процесс, сформировавший фигуру медиатора. Им обычно выступал тот, кто

в силу происхождения или рода занятий имел доступ в разные социальные страты (священники, женщины, иностранцы). Ф. Бэкон в «Новой Атлантиде» не остался равнодушным к этим новым тенденциям, а также к идеям Платона, Томаса Мора («Утопия») и Кампанеллы («Город Солнца»). Самое главное отличие бэконовского проекта – это еще более высокое, поистине приоритетное место науки в идеальном обществе [Дмитриев 2020]. Подлинный смысл лозунга «Знание – сила», не совсем точно приписываемого Бэкону, разъясняет не столько его «Новый Органон», сколько «Новая Атлантида».

Бэкон родился в разгар религиозной войны во Франции, в которой Англия фактически принимала участие на стороне протестантов. Именно религия и церковь, королевская власть, армия, дворянство – вот настоящие политические силы того времени. Однако Бэкон – высший чиновник, квалифицированный юрист, опытный политик – идет вразрез образу реальной политики и провозглашает заведомо утопический тезис власти знания. Наука призвана примирить общество, избавить его от острых противоречий и тем самым обеспечить общественный прогресс. Но для этого нужно создать эту новую науку фактически на пустом месте. И Бэкон открывает публичную кампанию по конструированию *мифа науки* – утопического дискурса по опережающей легитимации науки. Здесь предлагается говорить именно о мифе, поскольку Бэкон использует прием, известный из древнегреческой мифологии и обозначаемый как ретроспективная инверсия [Касавин 2000, 85]. Мифический герой, которому его судьба известна заранее, обречен на то, чтобы «прийти в соответствие со своим понятием», как сказал бы Гегель. Так Одиссея вынуждают принять участие в Троянском походе, поскольку оракул называет это условием победы в силу репутации Одиссея как многоопытного и многоумного мужа. Откуда, однако, могла взяться эта репутация у девятнадцатилетнего царя Итаки? Скорее, он ее еще только получит после всех своих многолетних приключений, оправдывая свое изначальное предназначение.

Бэкон, а вместе с ним Галилей, Декарт, Бойль и другие инициаторы революции в естествознании в качестве первого шага по созданию новой науки проектируют *ее понятие*, точнее, именно *миф науки*, обладающий большой суггестивной силой. В терминах политической философии такой феномен можно обозначить как предвыборные обещания – прогнозы успеха, привлекающие сторонников. Каковы же идеи составляют этот идеологический проект, если попытаться его систематически реконструировать?

Во-первых, наука воплощает собой высшее проявление человеческого разума, единого у всех людей. Являясь величайшим открытием человечества, она подобна философскому камню, превращающему обычные металлы в золото, поскольку преобразует обыденное знание в научное. Эта рациональность науки представляет собой реализацию универсального метода. Вопрос о том, следует ли сделать этот метод доступным для всех людей, остается открытым. Скорее, в этом проявляется элитарное измерение науки. У Галилея данная идея ассоциируется с эффективностью математики, у Бэкона – с термином «светоносные опыты».

Во-вторых, и как следствие первого, наука обладает практической эффективностью, помогает человеку овладеть тайными силами природы и фактически сливается с натуральной магией. Это свойство науки, интегрированное в общественную практику, способствует радикальному повышению, как сегодня говорят экономисты и социологи, общего уровня и качества жизни. Общедоступность полученных благодаря науке благ выражает собой эгалитарное измерение науки («плодоносные опыты» Бэкона).

В-третьих, наука является рациональной религией своего рода – верой в законосообразный порядок природы. Этот онтологический проект близок натуралистическому пантеизму, в котором бог отождествляется с природой. Выясняется, в частности, что методологический проект Бэкона опирался на вполне определенную онтологию [Fuller, 2021]. Отсюда неожиданная, казалось бы, преемственность между Бэконом и Спинозой [Del Nonno, 2021]. Более того, призвание ученого опирается на квазирелигиозный призыв, о котором свидетельствуют, среди многих, Бойль, Паскаль, Макс



Вебер. Достоинство научной деятельности состоит в том, что она служит самосовершенствованию и спасению также и в обычном религиозном смысле. Все это можно обобщить в качестве мировоззренческой функции науки.

В-четвертых, науке предпосылается политическая функция: она обеспечивает наилучший общественный порядок и, как следствие, общественный прогресс. Жесткая регуляция общественной жизни, основанная на научном расчете, есть общая черта всех утопий от Платона до Бэкона. Наука, понятая как замкнутая каста экспертов, служит основой олигархической системы, которая, вместе с тем, не связана правом наследования и имущественным цензом. Эта тоталитарная утопия выглядит сегодня весьма сомнительно, однако и ее следует оценивать конкретно-исторически. Вспомним, что было главными источниками бедствий, которые претерпевали люди европейского Средневековья. Почему-то А.Л. Никифоров не указывает среди них на постоянные войны и повседневную нравственность; они вытекали из политической структуры феодального общества, основанного на внеэкономическом принуждении и политической раздробленности. Обоснованием трагедии человеческого существования выступало религиозное представление о ничтожности и греховности человека и его мирской жизни. Оно было заметно убедительнее, чем обещание трудно достижимого спасения в горнем мире и потому ориентировало человека на жизнь одним днем, на то, чтобы во что бы то ни стало ухватить свою долю удовольствий за краткий миг бытия.

Таким образом, не было ни политических, ни моральных мотивов для социальных реформ: к спокойствию и благополучию общество нужно было вести внешней силой рационального принуждения (Т. Гоббс). В основе философии науки Бэкона обнаруживается своеобразная политэкономия: наука, повышая благосостояние, снижает остроту социальных конфликтов, а революция в науке предотвращает политические революции и войны. Такой виделась прямая политическая функция новой науки. История XVII в., как известно, не позволила осуществиться проекту Бэкона, в Англии разразилась буржуазная революция и гражданская война. Для марксизма именно это представлялось прогрессом. Но на наш взгляд, тоталитарная утопия науки в XVII в. была, как ни странно, значительно более прогрессивным социальным проектом. И далее, в середине XIX в. Англия уже не пошла по известному пути. Чартизм не перерос в революцию, правительство нашло способы преодоления экономического кризиса, и в это время Англия становится лидером научно-технического прогресса, изменившего всю жизнь.

Под таким углом зрения уже не так легко обвинять ученых XVII в. в шарлатанстве, в торговле воздушными замками, в отвлечении внимания от насущных социальных проблем. Вернее было бы понять, что творцы новой науки были охвачены страстью творчества, их мысль воспаряла на такие выси, которые казались обывателю пустыми фантазиями. Неумение вообразить невозможное и добиться его осуществления всегда отличало посредственность от таланта. Вспомним А.Н. Уайтхеда: «Быстрые переходы к новым типам цивилизации возможны лишь тогда, когда мысль опережает реализацию. Энергия наций устремляется вперед к новым приключениям воображения, предвосхищающим физические приключения исследования. Возникает мир мечты, с тем чтобы в соответствующий момент дать толчок к действию. Всякое физическое приключение, предпринимаемое с заранее поставленной целью, опирается на приключение мысли, грезящей о нереализованных вещах» [Уайтхед 1990, 684].

### **Трудный путь к понятию**

Попробуем опрокинуть это исторический кейс на современность. Сегодня наиболее развитые страны – это те, которые значительные средства вкладывают в развитие науки (и техники), которая при этом достигает заметных результатов. Примечательно, что порой эффекта можно добиться даже локально и как раз там, где некоторое направление исследований отстаёт от мировых трендов. Так, последние годы в России биомедицинские исследования провозглашались приоритетом, но их темпы были

заметно ниже средних и никаких прорывов ждать не приходилось. Не было бы счастья, так несчастье помогло – гласит народная мудрость. Пандемия COVID-19 вынудила государство бросить большие ресурсы в эту область, и результаты быстро доказали эффективность науки и техники. Получается прямо по Ленину: прогресс особенно возможен в слабом звене – там, где наука неразвита. И в самом деле, российский биомед словно птица-феникс появился из пепла, медицинская и фармакологическая инфраструктура испытала мощный импульс, а Россия получила шанс стать лидером в данной области. Суждено ли российской науке приблизиться к своему понятию? Быть может, для этого нужны еще большие потрясения? Значительно экономнее было бы, впрочем, еще раньше прислушаться к философским утопиям и, вопреки всему, принять и реализовать комплекс рациональных решений по развитию науки. Подводя итоги, напомним известное высказывание: нет ничего более практичного, чем хорошая теория. Наука не сводится, вопреки мнению А.Л. Никифорова, к ее прикладным результатам. Идея «большого нарратива», науки как воплощения рациональности и прогресса не утратила смысла сегодня. Она ставит амбициозные цели, стремление к которым приближает человека к его понятию.

### ***Источники и переводы – Primary Sources and Translations***

Уайтхед 1990 – *Уайтхед А.Н.* Избранные труды. М.: Прогресс, 1990 (Whitehead, Alfred N., *Science and the modern world*, Russian Translation).

### ***Ссылки – References in Russian***

Дмитриев 2020 – *Дмитриев И.С.* Веселая наука Фрэнсиса Бэкона // Эпистемология и философия науки. 2020. № 1. С. 181–201.

Касавин 2000 – *Касавин И.Т.* Традиции и интерпретации. Фрагменты исторической эпистемологии. М.: РХГИ, 2000.

### ***References***

Dmitriev, Igor S. (2020) “A joyful science of Francis Bacon”, *Epistemology and Philosophy of Science*, Vol. 1, pp. 181–201 (in Russian).

Fuller, Steve (2021) “The Prophetic Bacon: Response to Garber”, *Epistemology and Philosophy of Science*, Vol 3, pp. 2-2

Kasavin, Ilya T. (2000) *Traditions and Interpretations. Fragments of historical epistemology*, RHGI, Moscow (in Russian).

Del Nonno, Omar (2021) “Spinoza’s Method as a Baconian History of Mind”, *Epistemology and Philosophy of Science*, Vol. 3, pp. 2-2

### **Сведения об авторах**

**КАСАВИН Илья Теодорович** – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, руководитель сектора социальной эпистемологии Института философии РАН; профессор, заведующий кафедрой философии Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

### **Author’s Information**

**KASAVIN Ilya T.** – DSc in Philosophy, Professor, Correspondent Fellow of Russian Academy of Sciences, Professor, Principal Investigator RAS Institute of Philosophy; professor and chair in philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.

---

---

# Парадокс научного прогресса в эволюционном измерении\*

© 2021 г. А.Ю. Антоновский<sup>1\*\*</sup>, Р.Э. Бараш<sup>2\*\*\*</sup>

<sup>1</sup> Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет,  
Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

<sup>2</sup> Институт социологии ФНИСЦ РАН,  
Москва, 117218, ул. Кржижановского, д. 24/35, корп. 5.

\*\* E-mail: antonovski@iph.ras.ru

\*\*\* E-mail: raisabarash@gmail.com

Поступила 09.04.2021

В статье предлагается эволюционно-теоретическое решение парадокса научного прогресса, зафиксированного Максом Вебером: истинность и объективность как критерии научного дискурса, очевидно, несовместимы с требованием динамического обновления научных истин. Суть авторского решения состоит в приведении к синтезу односторонних концепций научного прогресса: прежде всего, *проблемного* (Т. Кун, Л. Лаудан) и *семантического* подходов (К. Поппер). Сторонники первой концепции связывают прогресс с поступательным решением научных проблем безотносительно к истинности привлекаемой для этого научной теории. Сторонники второй связывают научный прогресс с постепенным «приближением к истине» (*Verisimilitude*) и разделяют концепт научного *реализма*. Авторы интерпретируют научный прогресс как мультистадийную эволюцию науки. В частности, прогресс, по мнению авторов, включает в себя «локальную» и «глобальную оптимизацию», что позволяет им «снять» саму дилемму реалистического и релятивистского (проблемного) понимания научного прогресса. В ходе решения этой сверхзадачи авторы формулируют пять проблем, которые должны быть решены эволюционной концепцией науки. Авторы выявляют *позитивное содержание* в программе эволюционной интерпретации науки, акцентируя ее способность объяснить сочетание *конкуренции* и *интеграции*, характерное для науки и недостижимое для иных коммуникативных систем. Делается вывод о том, что семантическая версия эволюции науки абсолютизирует *предметное*, а каузальная версия абсолютизирует *социальное* измерение науки. В заключение авторы концентрируются на решении проблемы рассогласованности между ориентацией науки на «глобальный оптимум», с одной стороны, и ориентацией форм органической эволюции на «локальные оптимумы», с другой.

**Ключевые слова:** Эволюция научного знания, научная теория, научный прогресс, системно-коммуникативная теория.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-83-94

Цитирование: Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э. Парадокс научного прогресса в эволюционном измерении // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 83-94.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства Науки и Высшего Образования Российской Федерации (проект «Новые тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход». Соглашение № 075-15-2020-798).

# The Paradox of Scientific Progress in the Evolutionary Dimension \*

© 2021 Alexander Yu. Antonovskiy<sup>1\*\*</sup>, Raisa E. Barash<sup>2\*\*\*</sup>

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

<sup>2</sup> Institute of Sociology, Russian Academy of Science, 24/35, build. 5, Krzhizhanovskogo str., Moscow, 117218, Russian Federation.

\* E-mail: antonovski@iph.ras.ru

\*\* E-mail: raisabarash@gmail.com

Received 09.04.2021

The article proposes a solution to the paradox of scientific progress, formulated by Max Weber. Science formulates true and objective judgments, and only this distinguishes it from the world of value judgments, ideology, religion, art. On the other hand, the “lifespan of truths” is extremely small and any statement about scientific progress looks unconvincing just in comparison with the progress of value discourses, where each stage of development (style or work of art), if not replaced by the “best” at least they retain or even increase their value over the centuries. A way out of this paradox, according to the authors, can be offered by a socio-evolutionary interpretation of science, where the “criterion” of a better (or more grounded) theory is viewed as “fitness”, as the ability to respond to the challenge of the external environment, to which the best theory adapts better, and as a consequence is selected. The article is devoted to the problems that the biologically based general theory of evolution is facing today when it is extrapolated to the problem of scientific progress. The question is investigated in what sense scientific theories can be interpreted as replacing each other and competing with each other by analogy with organic formations (genotypes, phenotypes, populations); what the external environment of scientific communication is and what institutions are responsible for the selection of the best theories; about the extent to which the autonomous mechanisms of scientific evolution are differentiated, namely, the mechanisms of random variation, natural selection and stabilization of newly acquired traits. The authors analyze the solutions to these problems in the concepts of causal individuation of the scientific theories of David Hull, the concept of semantic individuation of Stephen Gould’s theory, and the possibilities of reconciliation and synthesis of these evolutionary approaches in the system-communicative theory of evolution by Niklas Luhmann.

**Keywords:** Evolution of scientific knowledge, scientific theory, scientific progress, system communication theory.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-83-94

Citation: Antonovskiy, Alexander Yu., Barash, Raisa E. (2021) “The Paradox of Scientific Progress in the Evolutionary Dimension”, *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 83–94.

---

\* The research was carried out with a financial support of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Project “New tendencies of the humanities and social sciences development in the context of digitalization and new social problems and threats: interdisciplinary approach”, Agreement № 075-15-2020-798).

## Парадокс научного прогресса как проблема философии науки

Реконструкция прогресса научного знания в его эволюционном измерении позволит, на наш взгляд, приблизиться к решению *парадокса* научного прогресса, сформулированного М. Вебером. С одной стороны, наука формулирует истинные и объективные пропозиции, и только это отличает ее от мира ценностных суждений, идеологии, религии, искусства. С другой стороны, «срок жизни истин – 10–40 лет» (М. Вебер), и всякое притязание на истинность (объективность, обоснованность как отличительные признаки и критерии научности) в сколько-нибудь долговременной перспективе теряет убедительность.

Как известно, Т. Кун предложил решение этой проблемы. Идея Куна, позднее более обстоятельно развитая Л. Лауданом [Laudan 1977], в целом основывается на прогрессе как смене парадигм, задающих *образцы* решений тех или иных научных проблем. Но вопрос механизмов конверсии от нормальной к революционной науке оставался без ответа и, по версии И. Лакатоса, являлся иррациональным.

Если Кун исходил из способности теорий «образцовым образом» *решать проблемы* в сравнительном контексте, то Поппер понимает прогресс в *семантическом* смысле [Bird 2007, 64–89]. Так, по мнению Поппера, научные теории не требуется «спасать» путем добавления к ним разного рода *ad hoc* модификаций с целью объяснения аномалий. Напротив, теории проходят *тест на жизнеспособность* (и в известном смысле – на фертильность), подвергаясь фальсификациям как функциональному аналогу естественного отбора.

С. Тулмин рассматривает историю научных теорий по аналогии с развитием эволюционирующего организма [Toulmin 1974]. Природный отбор, с его точки зрения, воздействует на множества «концептуальных вариантов». И выживают лишь «наиболее приспособленные» к «давлению со стороны объяснительных требований» к аномалиям. Требуемые объяснений аномалии и есть те самые внешнемировые условия среды, к которым должна *приспособиться* парадигма (или сумма «концептуальных популяций»).

Однако общая теория эволюции, при ее экстраполяции на науку, сталкивается с целым рядом проблем, которые указывают на рассогласованность научного прогресса науки и развития органической жизни. Требуют решения, прежде всего, следующие вопросы.

1. Какие процессы или инстанции в науке могут выступать аналогами *генотипа и фенотипа*.
2. Что в научном познании может быть сопоставлено с органической *популяцией* как носителем всей совокупности новообразованных свойств?
3. Что представляет собой та *внешняя среда*, к которой приспособливается научное познание?
4. Есть ли в научном познании аналог *полового отбора*, ускоряющего и уплотняющего вариативное разнообразие?
5. Как продуманные, обоснованные и *целеориентированные* научные вариации (гипотезы, объяснения и т.д.) могут выступать аналогами *случайных* биологических мутаций?

Какая же инстанция в научном исследовании выступает аналогом организмов или фенотипов как «материальных реализаций» генетически-заданных инструкций? Ведь исключительно «материальные воплощения» теорий могут конкурировать друг с другом на предмет лучшей адаптации к столь же «материальному» внешнему миру и пролиферировать в случае эволюционного успеха. На эту роль могут претендовать самые разнородные сущности. Это могут быть и *эмпирические следствия* теории (или «экзистенциальные гипотезы» «as science-extending operations» в смысле Харре [Harre 1970, 161]) как «материальные воплощения» абстрактных теоретизаций. Кроме того, такими «материальными следствиями» теорий могут выступать и теоретические *модели* – идеализации природных процессов<sup>1</sup>. Помимо этого, в качестве аналога фенотипа можно

рассматривать и конкурирующие друг с другом *научные коллективы* или группы, а также *ментальные процессы*, актуализирующиеся в сознании ученых после усвоения или формулирования ими той или иной научной теории.

Не менее дискуссионен и вопрос о *среде*, которая осуществляет *внешнюю селекцию* приспособляющихся к ней лучших теорий. Эту «внешнюю среду», в отличие от конкретной адаптирующейся системы, чрезвычайно трудно определить во всей ее многомерности, комплексности и каузальном воздействии на эту систему. Ее роль может играть и эмпирия наблюдаемых фактов, к которым должны «адаптироваться» следствия теории. Но в этой функции «внешней среды как фактора естественного отбора» вполне могут выступать и *социальные системы* (индустрия, образование, политическая система и т.д.) как системные «потребители» и заказчики научных достижений. Впрочем, и конкретные люди, очевидно, являются непосредственными «благоприобретателями» от достижений научного прогресса.

Кроме того, требует решения проблема «*локального оптимума*» (пятый пункт нашего проблемного списка), с которой сталкивается эволюционизм в его реконструкции научного прогресса. Ведь в отличие от организмов, «неразборчивых» в своих формах адаптации, теории претендуют на истину как некий «глобальный оптимум» и не удовлетворяются лишь правильными предсказаниями или ad-hoc-предположениями, позволяющими адаптировать теорию практически к любой эмпирической реальности.

В этом смысле, *пул вариативности* научных предложений и гипотез, с точки зрения критиков эволюционного подхода к науке, уже на этапе варьирования определяется (и как следствие, существенно ограничивается) требованиями *будущей селекции*, целевыми ориентирами, требованиями научных методологий, ожиданиями научного сообщества и т.д. Это существенно ограничивает эвристичность самой эволюционной теории в ее применении к научному прогрессу.

Эвристичность эволюционной теории науки ставит под вопрос и другое рассогласование с органической эволюцией, в которой вариативность новообразований, как известно, интенсифицируется в процессе *бисексуального воспроизводства* (четвертый пункт нашего проблемного списка). И в науке следовало бы поискать аналогичных механизмов ускорения вариативности.

### **Индивидуация научной теории: семантическая и каузальная**

Означенные трудности рассогласования общей теории эволюции и эволюционной теории научного прогресса нашли выражение в ведущих эволюционных подходах к науке, столкнувшихся с проблемой «индивидуации научной теории». Чтобы научное производство распределялось по выделенным уровням эволюции (производство вариаций, естественного отбора, закрепления признаков в популяции), теории должны так или иначе индивидуализироваться. Те или иные варианты теории (например, различные версии Ньютоновой механики или квантовой механики), очевидно, отличаются от их первоначальных или иных *инвариантных* формулировок. Первоначальные версии служат началом «концептуальных линий», в процессе индивидуализации которых появляются варианты или конкретные реализации. Но такая индивидуация сталкивается с парадоксом.

С одной стороны, формулирование научной теории представляет собой *причинно обусловленный* процесс. Одни ученые учатся у других и перенимают их достижения, формулировки, понятия, методы, научные цели. И эта историческая ткань науки выказывает *континуальные* свойства, не может быть разорвана, несмотря на всю противоречивость тех или иных конкретных вариантов первоначальной теории. Теория в этом случае индивидуализируется в физическом пространстве и времени как *каузальный* процесс.

С другой стороны, каждая теория должна содержать внутренне непротиворечивое ядро (*hardcore* в смысле Лакатоса), и поэтому может инвариантно воспроизводиться на протяжении целых десятилетий и столетий. Теория индивидуализируется в этом случае на основе ее воспроизводящегося во всех вариациях *семантического единства*.

Как обеспечить индивидуацию теории, выявить признаки неких комплексных единиц научного знания, которые собственно и сменяют друг друга в ходе научного прогресса? Ведь для этого требуется совместить очевидную *каузальную континуальность* теорий (где одни высказывания ученых провоцируют, вызывают к жизни ответные высказывания) с логической (или семантической) континуальностью научной теории?

Оба фактора помогают ясно зафиксировать пространственно-временные границы «индивидуализированных теорий» как своего рода «вещей». Но как отличить некий «мгновенный срез» или конкретную версию континуальной, но в себе идентичной теории (token), от самой теории (type), смена которых только и образует научный прогресс<sup>2</sup>? Без экспликации *критериев ее индивидуальности*, всякое вопрошание о критерии лучшей теории, и в этом смысле о научном прогрессе, может остаться без ответа.

### Каузальный прогресс в эволюции научной теории

Эволюционная аналогия применительно к научному прогрессу в рамках «каузальной индивидуации» была понятийно разработана Дэвидом Халлом. В его «Общей теории процесса отбора» [Hull 1988] эволюционные механизмы описываются с помощью понятий *репликатора, интерактора и селекции*.

1. Репликатор – сущность, воспроизводящая свою инвариантную структуру в следующих друг за другом репликациях.

2. Интерактор – сущность, которая как интегрированное целое вступает во взаимодействие со средой, благодаря чему репликации дифференцируются.

3. Селекция – процесс, в котором дифференцированное вымирание или пролиферация интеракторов в свою очередь дифференцирует воспроизводство соответствующих репликаторов [Hull 1988, 408–409].

Это обобщение специфицируется применительно к органической эволюции, в которой *репликаторами выступают гены и их алели*. Применительно к научной эволюции репликаторы представлены *понятиями, полаганиями, исследовательскими техниками и т.д.* В обоих случаях репликаторы являются единицами вариативности, способными к самокопированию, и отвечают за первый и самый скрытый (практически не взаимодействующей со средой) механизм эволюции.

На втором «этаже» эволюции действуют *интеракторы*, представленные фенотипами органического мира. Их аналогиями в науке выступают исследователи или группы ученых как субъекты и одновременно объекты эволюционного отбора.

И, наконец, на третьей стадии некоторые отобранные свойства стабилизируются в виде *популяций* (в органическом мире). В науке их аналогами оказываются «концептуальные линии» [Hull 1989, 106]. Эти линии могут менять свою семантику, но при этом сохранять временную континуальность.

Эволюционный процесс смены теорий представляется Халлом в его понятии *индивидуации через наименование*. Это позволяет как-то различить инвариантную «теорию как type» и ее вариацию («теорию как token»), а значит – развести фенотипический и популяционный уровни эволюции. С одной стороны, у теории имеется основоположник, имя которого она, как правило, носит (например, *дарвинизм*). Эта теория развивается его учениками, причем каждая следующая версия (нередко противоречащая первоначальному варианту) *причинно* сопряжена с предыдущими благодаря тем или иным физическим контактам (личному общению ученика или учителя, письму и чтению). Историческая континуальность и идентичность (= индивидуация теории) обязана своим существованием именно такой физической причинности, хотя эта континуальность допускает противоречащие друг другу версии в рамках одной «концептуальной линии, понимаемой как «вещь, развивающаяся в результате селекции, будь это вид или концепт. Они должны трактоваться как исторические сущности» [Hull 1988, 16]. В этом контексте версия Чарльза Дарвина и версия Альфреда Уоллеса составляют общую непрерывную концептуальную линию дарвинизма, тогда как независимая (хотя и концептуально родственная теория Патрика Мэттью) причинно не связана с дарвинизмом и поэтому не принадлежит этой концептуальной линии [Hull 1989, 233].

## Семантическая индивидуация научной теории

Эволюционно-семантический подход Стивена Гулда, критически настроенного в отношении идей Халла, в свою очередь исходит из необходимости индивидуации теории как условия (реконструкции) научного прогресса. С точки зрения Гулда, некоторая теория демонстрирует континуальность и выказывает идентичность в том случае, если в различных ее версиях и формулировках воспроизводится некоторая аксиоматическая основа, сумма предложений и смыслов входящих терминов, образующих ее концептуальное ядро. «...если я хочу называть себя дарвинистом, [...] то я не могу быть квалифицирован в этом качестве лишь путем предъявления документов о моей локации в рамках непрерывной линии учителей и учеников. [...] Я должен также распознать содержание этого термина» [Gould 2002, 9].

Историзация теории в стиле Халла приводит к тому, что новая версия теории может вступать в противоречие с предыдущей, притом что теория признается «той же самой», благодаря чему возникает парадокс каузальной эволюции науки.

Ниже, в пункте, посвященном критике данных подходов, мы покажем, как можно соединить очевидную физически-каузальную континуальность и «логическое измерение» единства научной теории. Ведь и то и другое, вместе, помогает ясно зафиксировать границы «индивидуализированных теорий», сменяющих друг друга в ходе научного прогресса. Это позволит отличить некий «мгновенный срез» или конкретный вариант (token) континуальной, но идентичной в себе теории от самой это инвариантно воспроизводящейся теории (type). Ведь если *внутри* теории как типа происходят изменения и отрицания предыдущих версий, то уровневые различия между типами и версиями одного и того же типа становятся нечеткими.

### Позитивное содержание эволюционной теории научного прогресса

Эволюционная концепция науки сталкивается с парадоксом. Претендуя на истинность, жизнеспособность и пролиферацию, эта концепция и сама должна образовать «концептуальную линию», ведь она, в свою очередь, сталкивается с внешней средой, адаптируется к ней и, соответственно, отбирается. Ее успешность предположительно связана со способностью разъяснить *трудную проблему научного прогресса*.

Эта проблема состоит в том, почему наука превратилась в мощнейшее и влиятельное предприятие, способное осуществлять *фундаментальные* исследования, то есть решать автономные задачи и выполнять автономно поставленные цели, которые не имеют прямой и очевидной связи с прибылью или полезностью для остальных социальных систем или сообществ (то есть для той внешней среды, к которой она адаптируется).

Другими словами, почему общество как *внешняя среда* науки платит (тем самым осуществляя селекцию) тем, кто удовлетворяют собственное любопытство за государственный счет; почему научному сообществу удалось соорганизоваться таким образом, чтобы конкуренция не мешала, а, напротив, поддерживала внутреннюю солидарность, причем на основе исключительно *внутринаучных* механизмов, притом, что в сопредельных коммуникативных системах такого рода естественная *интеграция через конкуренцию* наблюдается далеко не всегда.

Так, внутренние механизмы свободной конкуренции в экономике оказались недостаточными для ее саморегуляции, они приводят к регулярным кризисам и требуют *внешнего* ограничительного (селекционного) вмешательства со стороны «агентств рациональности» [Olson 1965]. Хозяйство не может обойтись без *внешней* рационализации и регулирования, изъятия и редистрибуции части прибыли, антимонопольных законов, и, как следствие, – ограничения экономической конкуренции и внутренней автономии. Хозяйство все еще генерирует классовые конфликты и раскалывает интересы участников экономической коммуникации.

Между тем, в науке саморегуляция и не менее жесткая конкуренция (и за ограниченные ресурсы финансирования, и особенно за временной приоритет в научных



открытиях) дополняют друг друга, обеспечивают внутреннюю интеграцию и в существенно меньшей степени требуют такого рода «внешней рациональности». Наука создает собственные «агентства рациональности» и механизмы саморегуляции, не раскальвающие, но объединяющие сообщество, занятое научным трудом. Наука рационализует саму себя, создавая корпоративную этику (Р. Мертон), вокруг которой как бы сама собой кристаллизуется так называемая “scientific self-policing” [Baldwin 2015] – энтузиасты и волонтеры, отслеживающие соблюдение научной этики.

На наш взгляд, именно *эволюционное* понимание науки объясняет то, что индивидуалистические цели ученых совпадают с целями науки как сообщества или что исследователи-интеракторы заинтересованы в признании со стороны других *интеракторов*. Словно следуя теории рационального выбора, их индивидуальная «прибыль» исчисляется и зависит от того, будет ли их вклад в «концептуальные линии» признан и востребован другими исследователями; от того, процитируют ли их другие ученые; а значит, от того, будет ли продолжена та самая концептуальная линия (или «теория как тип»), инвариантные структуры которой они воспроизводят в своих *репликациях*; от того, защитят ли они эту линию как физически действующие интеракторы – в дискуссиях, на конференциях, защитах диссертаций.

В этих условиях отказ от научной честности, подлог, фабрикация результатов как раз и приводит к разрыву причинных связей, разрыву континуальности и, как следствие, концептуальные линии (а значит, и сами интеракторы) не «выживают», не пролиферируют, но отфильтровываются средой.

Внимание к континуальности и этически-нормированному воспроизводству структур (временному приоритету, четкости цитирования) строго поддерживается и контролируется самими интеракторами, некоторые из них затем рекрутируются во «внутреннюю научную полицию» (отечественный пример – «Диссернет»).

### **Критика и возможные пути развития эволюционной концепции прогресса**

#### *1. Первое улучшение: эволюционные измерения научной коммуникации являются равноправными.*

Попробуем примирить концепции Халла и Гулда, применив концепцию трехмерного пространства научной коммуникации. Такого рода пространство образуется тремя равноправными – *предметно-тематическим, социальным и временным* – измерениями или горизонтами. Коммуникации, претендующие на статус научных (например, публикации и другие научные сообщения), либо акцептируются как внутри-научные элементы, либо, напротив, отклоняются как не принадлежащие системе, если эти элементы получают соответствующие значения в рамках каждого из означенных выше горизонтов или измерений. Например, система успешно воспроизводится,

– если наличествует хотя бы минимальное *согласие* среди ученых, если, соответственно, какое-то коммуникативное событие получает значение соответствующего тем или иным *социальным* конвенциям в самом широком смысле и правилам поведения в научном сообществе, правильного цитирования, оформления, структурным требованием к научной статье и т.д. (*социальное* измерение);

– если коммуникации дифференцированы и структурируются вокруг актуальных *тем* или *проблем* научной коммуникации (*предметное* измерение);

– если наличествуют ожидания в отношении *перспективности* некоторой теории, ожидания, что проект приведет к научному открытию в некотором обозримом будущем; или если теория хорошо предсказывала прошлые и предсказывает будущие события (временное измерение)<sup>3</sup>, даже и в том случае, когда нет уверенности в *предметной* истинности ее научных предложений<sup>4</sup>).

В этом системно-коммуникативном контексте становится очевидным, что идеи С. Гулда отдают приоритет *предметно-тематическому* горизонту научной коммуникации. Идея Д. Халла, напротив, апеллирует к *социальному* измерению, в котором

континуальность коммуникации ученых и научных групп определяет пространственно-временные границы («рождение и смерть») некоторой теории в буквальном смысле как «физической вещи». Каждый из них фактически исходит из того, что лишь какое-то определенное (либо социальное, либо предметное) измерение индивидуализирует научную теорию в указанном выше смысле.

Мы исходим из того, что сложную диалектику измерений научной коммуникации можно реконструировать, исходя из того, что все означенные измерения принципиально равноправны, хотя в разные эпохи и в различных общественных условиях, в специфических дисциплинах и на разных стадиях развития науки то или иное измерение может доминировать. Например, в советской науке *социальное* измерение очевидно доминировало, определяя как актуальность тех или иных тематик<sup>5</sup>, так и приоритеты тех или иных проектов и научных направлений.

## 2. Второе улучшение теории Халла: от «естественного отбора» к эволюционным механизмам (варьирования, селекции, стабилизации).

Другое возможное улучшение концепций Халла и Гулда могло бы состоять в переинтерпретации их понимания «популяции». Научный аналог биологической популяции они усматривают в «концептуальных линиях» (теориях как типах). Теории как типы словно состоят из своих «индивидуальных выражений» (tokens). Скажем, Ньютонова механика как концептуальная линия в этом смысле «включает» в себя свои версии, интерпретации как tokens (например, модель Эрнста Маха, обходящуюся без абсолютного пространства, времени и движения или модель Генрика Лоренца с его корректировками механики Ньютона при больших скоростях). Так же и квантовая механика может представлять таким социальным аналогом биологической популяции и включать в себя (как показал фон Нейман) *эквивалентные* токены в виде матричной механики Гейзенберга и волновой механики Шредингера.

Эта точка зрения, согласно которой аналогом популяции в науке выступает *теория как тип*, которая воспроизводится в виде токенов, выглядит некоторым отклонением от биологически фундированной общей теории эволюции. Согласно последней, субъектом естественного отбора являются не популяции, а фенотипы (организмы), *физически* сталкивающиеся с внешней средой. Но ведь сами научные теории (неважно типы или токены) непосредственно *физически* не тестируются на предмет их эмпирической валидности (в самом широком смысле). Это происходит опосредовано и самыми разными путями: путем экспериментов и наблюдений, через одобрение экспертами, научными советами или редколлегиями, посредством грантовой поддержки или «покупки» научного продукта индустрией или государственным регулятором. Не теории «встречаются с внешней реальностью» и в конечном счете отбираются неким независимым от самой науки арбитром-селекционером. Или, если сказать по-другому, отбор теорий не является прямым результатом ее физического контакта с реальностью или внешней средой.

На наш взгляд, этого рассогласования в понимании органической и научной эволюции можно избежать, если не ограничивать действие «естественного отбора» научных теорий на специфическом (генотипическом, фенотипическом или популяционном) уровне, где должна состояться «встреча с реальностью» как всемогущим селекционером или третьей стороной, а использовать схему обособленных эволюционных механизмов Кэмпбелла – Лумана: вариативности [Luhmann 1998, Kampbell 1960]. Благодаря этому трансформируется классическое различие *внутренней вариации и внешней селекции*. Вариативность может иметь внешние импульсы, а отбор может предуготовливаться изнутри.

## 3. Третье улучшение: континуальность теории зависит от наблюдательной позиции.

Третье улучшение предполагает *отказ от научного онтологизма*, который непосредственно вытекает из *абсолютизации предметного измерения* научной коммуникации. Такого рода онтологизм исходит из наличия «концептуального ядра», состоящего

из утверждений, описывающих «онтологически данные» сущности (субстраты, процессы, физические константы, частицы, поля, энергию, энтропию и т.д.), то есть естественно данные *референты* теорий. И именно пространственно-временная непрерывность или дискретность этих референтов, фундаментальных сущностей или процессов природы, определяют *континуальность* и пространственно-временные границы концептуальных линий, описывающих эти сущности, как это описывается в подходе Гулда. Этот онтологизм утверждает приоритет *предметного* измерения научной коммуникации. Она словно следует за континуальным предметом теории как основанием континуальности самой теории и единства ее концептуального ядра.

Но ведь всякое утверждение о какой бы то ни было континуальности в теории предполагает *наблюдателя*, фиксирующего эту континуальность с какой-то своей особой позиции. То «концептуальное ядро», на непротиворечивом воспроизводстве которого настаивает Гулд как стержневом образовании в каждой концептуальной линии, с этой точки зрения вполне может «сохраняться», продолжаться воспроизводиться даже и при *отклонении* старой теории и при переходе к новой. Это обстоятельство в каком-то смысле утверждается в принципе дополнительности Нильса Бора применительно к квантовой теории и классической механике.

Так, утверждая континуальность концептуальной линии геоцентризма, наблюдатель всегда может апеллировать к принципу относительности и *равноправности* всех систем отсчета в зависимости от целей и задач своих расчетов или наблюдений. Например, траектория ракеты или морская навигация может ориентироваться относительно Земли как системы отсчета. В этой ограниченной области применения и с точки зрения данной наблюдательной перспективы теория геоцентризма не отклоняется, а словно «континуализируется», *адаптируется* к конкретной эмпирической реальности и отбрасывается исходя из нее, что никак не противоречит онтологическому установлению о том, что все-таки Солнце и планеты вращаются вокруг общих гравитационных центров. В этом смысле континуальности и дисконтинуальности зависят от наблюдательной перспективы, задач, практических потребностей, широты взгляда и фантазии наблюдателей.

Однако и Гулд прав в том, что *предметно-тематическое измерение* (при всей относительной произвольности и зависимости от наблюдательных локаций) все-таки является самостоятельным измерением эволюции научной теории наряду с социальным и временным измерениями. Так, гелиоцентрическая система Коперника, несмотря на то, что во временном измерении (то есть в своей способности предсказывать будущие положения планет Солнечной системы) она почти не превосходит геоцентризм Птолемея, в частности, она сохраняла эпициклы и деференты, все-таки в *предметном измерении* она, очевидно, входит в «концептуальную линию» классического гелиоцентризма (Кеплера, Ньютона и т.д.), не предполагающего никаких эпициклов и деферентов.

В пользу автономности предметного измерения эволюции науки (при всей относительной свободе суждений наблюдателей) свидетельствует и идея Селларса о том, что предметное утверждение подразумевает фактическую связь теоретической модели и описываемого в теории предмета. Такая модель в каком-то смысле *идентична* реальности. «Газ при небольшом давлении тождествен его модели – облаку молекул как точечных масс, на которые почти не влияют межмолекулярные силы» [Sellars 1989, 348].

Еще один аргумент в пользу автономии предметного измерения эволюции обнаруживается в рамках так называемого «пропозиционального» подхода к науке («Non-statement view of theory» [Suppe 1971]). Ведь различные версии теории получают свой статус вариантов (tokens) одного и того же типа или инварианта (как в вышеприведенном примере с квантовой теорией) именно благодаря наличию этого предметно определенного концептуального ядра. Функцию концептуального ядра тогда выполняет *пропозиция* как «положение дел», определяющая истинность различных версий одной и той же теории. Теория как тип в этом смысле предстает как некая «нелингвистическая сущность», которая инвариантно проявляется в разных синтаксических формах. В этом

смысле концептуальное ядро (пропозиция как некая сущность из «третьего мира» К. Поппера или «третьего царства» Г. Фреге) существует, словно независимо от предложений *языка науки* и именно благодаря этой автономности связывает в единство «реплики, идеализации физических систем» [Suppe, 1971, 222].

### Эволюционные механизмы научной коммуникации

В системно-коммуникативном подходе к эволюции аналогия с органической эволюцией апеллирует к другому ее свойству, а именно, к способности воспроизводиться, к автопоэзису в контексте *многомерной* внешней среды. Системы заняты редукцией этой сложности в том смысле, чтобы нарастить собственную сложность, которая позволила бы им воспроизводиться независимо от первой. Так, эволюционное преимущество языка состояло в том, что он сделал возможным воспроизводство коммуникации (общества) практически независимо от данностей среды, которые обсуждаются в коммуникациях. «Когнитивные аппараты» (организма, человека, научной коммуникации) выживают не столько благодаря достижению лучших (= более адаптивных и, как следствие, адекватных реальности) *репрезентаций* внешнего мира. Они выживают благодаря тому, что способны успешнее других *воспроизводить*, прежде всего, самих себя в мире, объективное и предметное познание которого – лишь одно из условий этого самовоспроизводства.

Применительно к эволюции науки это означает, что в процессе познания *отбирается* знание на основе *прошлых* знаний, согласованное с многомерным ландшафтом среды. Эта идея комплексного и «многомерного фитнес-ландшафта» [Gavrilets 2003] отчасти и решает рассмотренную выше проблему «локального оптимума».

Ведь биологическому организму на пути выживания, успешного воспроизводства и размножения вовсе не обязательно достигать каких-то *максимальных* показателей на шкале адаптивности. Ему достаточно и некоторого локального успеха, обеспечивающего эти задачи. Организмы не оптимизируют структуры, ориентируясь на задачу *будущего* лучшего приспособления. В этом смысле вариации или мутации в органической эволюции никак не программируются исходя из будущих целевых ориентиров того или иного организма. Кроме того, в органическом мире реализуются многочисленные эволюционные изменения, не имеющие непосредственной связи с адаптивным успехом и тем не менее закрепляющиеся в популяциях.

Другими словами, генетические мутации как отдельный эволюционный механизм в рамках органической эволюции не подстраивается специально под механизмы естественного отбора. Напротив, авторы научных сообщений, как мы уже говорили, стремятся «адаптировать» их к внешней среде (как бы ее ни понимать) и не удовлетворяются достижением «локальной оптимизации». В рамках последней было бы вполне допустимо ограничиться исключительно предсказаниями, не проникая в глубинную суть вещей, а лишь «спасая видимость», как того требовал Осияндр в письме Копернику.

Как утверждают противники применения полной эволюционной аналогии к науке, те или иные варианты научных сообщений (гипотезы, предположения, научные проекты, выступления на конференциях) ориентируются на достижения глобального оптимума. Они уже в процессе первоначальных формулировок (на стадии открытия или эволюционной вариативности) учитывают требования внешней среды (институций, осуществляющих внешнюю селекцию), как и других факторов отбора (требования ведущих журналов, ожидания научных авторитетов, методологические и теоретические предписания, требования актуальности и новизны, вплоть до ожиданий госрегулятора или appetites технологических предпринимателей, оплачивающих прикладные исследования). Это противоречит тезису общей теории эволюции об автономии механизмов изменчивости, селекции и популяционной наследственности.

Однако это рассогласование с органической эволюцией можно преодолеть, если мы введем понятие многомерного фитнес-ландшафта применительно к науке. Так,

теория Коперника, сохраняя эпициклы, «выживала» и «пролиферировала» не потому, что достигла некоего «глобального оптимума» в сравнении с геоцентризмом Птолемея. Она отвечала сложности «многомерного ландшафта», в каждом измерении которого «оптимизация» получала различные, причем не всегда оптимальные, а значит, не всегда позитивные для гелиоцентризма, значения.

Гелиоцентризм в предметном измерении эволюции не был более адаптированным к условиям эмпирии в сравнении с геоцентрической системой. Но все-таки давал «обещания», был «перспективным» во временном измерении, поскольку демонстрировал перспективные расширения и распространялся на новые данные. Каждая из конкурирующих теорий достигала лишь *локального оптимума* в разных эволюционных измерениях научной коммуникации. Предлагая адекватные предсказания будущих положений планет, геоцентризм все еще оставался неуязвимым во *временном* измерении эволюции. Но применительно ко всей *сложности* «фитнес-ландшафта» он достигал лишь локального оптимума и не объяснял, почему дело обстоит так, а не иначе в предметном измерении. В частности, он не объяснял, почему ретроградное движение Юпитера имеет место чаще, чем ретроградное движение Марса. Теория Коперника, в свою очередь, не достигала глобального оптимума. Однако она охватывала больше данных в предметном измерении и была перспективной во временном.

Итак, научная теория, подобно органическим формам эволюции, вовсе не достигает глобально-оптимальных значений, но в каждом из измерений комплексной «фитнес-среды» постепенно улучшает свои значения, и их суммарная оценка является условием последующего отбора «лучшей».

### Примечания

<sup>1</sup> Так, более простая модель идеального газа конкурирует с более сложной – моделью «вирусного расширения» газа за лучшее «приспособление» к реальности, где в качестве таковой может выступать «поведение газа» в природе. Первая демонстрирует большую объяснительную силу. Вторая более точна в предсказаниях, что выступает ее конкурентным преимуществом [Cartwright 1983, 57].

<sup>2</sup> Так, осуществленное Ван дер Ваальсом распространение кинетической теории на газы с большим давлением по-разному интерпретировалось в философии науки. П. Дюгем посчитал это замечательной одной теории на другую. Н.Р. Кэмпбелл рассматривал это лишь как расширенную версию кинетической теории.

<sup>3</sup> То или иное свидетельство может принимать различные (и позитивные, и негативные) значения в трех означенных измерениях, поддерживать теорию в одном, но требовать ее отклонения в другом измерении.

<sup>4</sup> Скандально известное правило Тициуса – Бодде долгое время считалось научным законом за счет такого рода акцидентальных, но относительно правильных, предсказаний расстояний от Солнца до последовательно открываемых планет. Логическую интерпретацию см.: [Pierce 1992].

<sup>5</sup> Понятие конкуренции изгонялось не только из экономической теории, но даже из биологии. И напротив, «коллективность», «кооперация» и «солидарность» приветствовались как адекватный понятийный ресурс для описания предметов самых разных дисциплин [Todes 1989].

### References

- Bird, Alexander (2007) "What is Scientific Progress", *Nous*, Vol. 41, pp. 64–89.
- Baldwin, Melinda (2015) 'Chapter Eight: "Disorderly Publication" Nature and Scientific Self-Policing in the 1980s', *Making "Nature": The History of a Scientific Journal*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 200-227.
- Campbell, Donald (1960) "Blind Variation and Selective Retention in Creative Thought as in Other Knowledge Processes", *Psychological Review*, Vol. 67, pp. 380–400.
- Cartwright, Nancy (1983) *How the Laws of Physics Lie*, Oxford University Press, Oxford.
- Harré, Romano (1970) *The Principles of Scientific Thinking*, Macmillan, London.
- Hull, David L. (1989) *The Metaphysics of Evolution*, SUNY Press, Albany.
- Hull, David L. (1988) *Science as a Process: an Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*, University of Chicago Press, Chicago.

Gavrilets, Sergey (2004) *Fitness Landscapes and the Origin of Species* (Monographs in population biology, Vol. 41), Princeton University Press, Princeton; Oxford.

Gould, Stephen J. (2002) *The Structure of Evolutionary Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

Luhmann, Niklas (2017) "Evolution of science", *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 51, No. 1, pp. 215–233.

Luhmann, Niklas (1991) *Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Berlin.

Olson, Mancur (1965) *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge.

Peirce, Charles S. (1992) *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 194–196.

Sellars, Wilfrid (1961) "The Language of Theories", Feigl, Herbert, Maxwell, Grover, eds., *Current Issues in the Philosophy Science*, Holt, Rinehart, and Winston, New York, pp. 57–77.

Suppe, Frederick (1971) "The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories", Suppe, Frederick, ed., *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 221–260.

Todes, Daniel P. (1989) *Darwin without Malthus: the Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*, Monographs on the History and Philosophy of Biology, Oxford University Press, New York.

Toulmin, Stephen (1974) "Rationality and Scientific Discovery", Schaffner, Kenneth F., Cohen, Robert S., eds., *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 20, D. Reidel Pub., Springer, Dordrecht, pp. 394–406.

### **Сведения об авторах**

**АНТОНОВСКИЙ Александр Юрьевич** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, профессор философского факультета Московского Государственного Университета им/ М.В. Ломоносова.

**БАРАШ Раиса Эдуардовна** – кандидат политических наук, ведущий научный сотрудник Института социологии ФНИСЦ РАН.

### **Author's Information**

**ANTONOVSKY Alexander Yu.** – DSc in Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Professor of the Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

**BARASH Raisa E.** – CSc in Political Sciences, Leading Researcher at Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences.

---

---

# Научный прогресс и его враги: случай академического словоблудия\*

© 2021 г.      Е.В. Вострикова<sup>1\*\*</sup>, П.С. Куслий<sup>2\*\*\*</sup>

<sup>1,2</sup> *Институт философии РАН,  
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

<sup>\*\*</sup> *E-mail: katerina-vos@mail.ru*

<sup>\*\*\*</sup> *E-mail: kusliy@iph.ras.ru*

Поступила 29.03.2021

В данной статье исследуется природа академического словоблудия, как проблема современной науки и философии, а также как препятствие, стоящее на пути научного прогресса. Обсуждаются эпистемологические и философско-научные аспекты феномена словоблудия, выявляются ограничения существующих подходов к его анализу (в частности подхода Г. Франкфурта к определению словоблудия в терминах интенций словоблудия). Отталкиваясь от концепции словоблудия Дж. Коэна, авторы предлагают собственное определение этого понятия, в котором словоблудие объясняется не в терминах намерений словоблудия, как это чаще всего делается в современной литературе, а через объективные характеристики рассуждения, признаваемого словоблудием. К таковым характеристикам относится несоблюдение принципа актуальности и обоснования. Словоблудием является набор утверждений, содержание которых не представляет информацию, актуальную для данной научной дисциплины, или набор утверждений, обоснование которых не отвечает тем требованиям, предъявляемым к обоснованию в соответствующей научной дисциплине. Важный аспект предложенного определения заключается в зависимости того, что считается актуальным и обоснованным от контекстуально задаваемой инстанции, в роли которой выступает релевантное научное сообщество (дисциплина). В статье исследуется ряд преимуществ предлагаемого определения, а также обсуждается та роль, которая должна отводиться анализу интенций и мотиваций словоблудия при обсуждении феномена словоблудия. В частности, показано, что предлагаемое определение способно не только объяснить известные сложные случаи для концепций Франкфурта и Коэна, но и объяснить, как отличать групповое словоблудие от группового мнения.

**Ключевые слова:** словоблудие, брехня, истина, ложь, наука, знание, Г. Франкфурт.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-95-107

Цитирование: *Вострикова Е.В., Куслий П.С.* Научный прогресс и его враги: случай академического словоблудия // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 95–107.

---

\* Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798).

# Progress in Science and its Enemies: the Case of Academic Bullshit\*

© 2021 Ekaterina V. Vostrikova<sup>1\*\*</sup>, Petr S. Kusliy<sup>2\*\*\*</sup>

<sup>1,2</sup> *Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

\*\* *E-mail: katerina-vos@mail.ru*

\*\*\* *E-mail: kusliy@iph.ras.ru*

Received 29.03.2021

The paper discusses the phenomenon of bullshit in the academia as an obstacle for progress in natural sciences and the humanities and as a problem of epistemology and philosophy of science. The authors criticize a popular approach according to which bullshit is defined in terms of the goals or motivations of the bullshitter as a subjectivist and inadequate. Focusing on the phenomenon of bullshit in academic practices, the authors define it in terms of the relevance of the content of a corresponding discourse to the topical issues of a given academic discipline and the extent to which the justification proposed in the discourse meets the standard justification criteria in the given discipline. An important component of the proposed definition is the contextual parameter of the judge the perspective of which is represented by a relevant research community. The authors show how the proposed account captures the well-known cases of bullshit as well as solves some of the current problems in social epistemology, such as the nature of group bullshit. The authors argue that the problem of group bullshit arises only when bullshit is understood in terms of individual intentions or motives. In that case, it is challenging to define group bullshit in a case when no representative of a given group individually supports the bullshit argument put forward by the whole group. For an approach that defines bullshit without appeal to such subjective factors as individual intentions, this problem does not arise because bullshit is independent of the goals of the bullshitter. The authors acknowledge the importance of the motivations of the bullshitter and her strategies. However, they argue that this matter is irrelevant for the definition of bullshit.

DOI: 10.21146/0042-8744-2022-11-95-107

Citation: Vostrikova, Ekaterina V., Kusliy, Petr S. (2021) "Progress in Science and its Enemies: the Case of Academic Bullshit", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 95–107.

## 1. Введение

Понятие прогресса в науке тесно связано с необходимостью проведения различия между научными и ненаучными формами дискурса. Прогресс – нормативное понятие, предполагающее движение к какой-то цели. Главной целью науки является получение знания, поэтому любая научная работа должна удовлетворять определенным критериям качества, принятым научным сообществом в рамках определенной дисциплины. Исследование вопроса о природе таких критериев и факторах, которые могут на них влиять, было и остается одной из центральных задач философии науки и социальной

---

\* Supported by the grant of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation No. 075-15-2020-798 «The latest trends in the development of the human sciences and society in the context of the digitization process and new social problems and threats: an interdisciplinary approach».



эпистемологии. Возможность проведения границы между научным и ненаучным дискурсом является одним из условий научного прогресса.

Одной из широко обсуждаемых в литературе форм ненаучного дискурса является то, что принято обозначать термином *bullshit*, который в русскоязычных дискуссиях переводился как «чепуха» [Касавин 2016] и «брехня» [Франкфурт 2008] и который в данной статье мы будем переводить как «словоблудие»<sup>1</sup>.

В качестве философской проблемы природа словоблудия в первую очередь связывается со статьей американского философа Гарри Франкфурта, впервые опубликованной в 1986 г. Что значит словоблудить или нести чушь? Как словоблудие связано с истиной и ложью, какую роль играет в коммуникации и что сообщает о специфике существующих в обществе познавательных практик? Эти и другие вопросы активно обсуждаются теоретиками в последние двадцать лет. Русский перевод статьи Франкфурта увидел свет в 2008 г. и, хотя его выход стал довольно заметным событием в философском и социофилософском мире, философские работы на русском языке, в которых всерьез обсуждалась бы эта тема, крайне малочисленны. Чаще всего словоблудие обсуждается в контексте так называемого феномена пост-правды [Морозов 2019; Голубинская 2018]. Между тем, вопрос о корректном определении этого термина остается спорным и многогранным. Г. Франкфурт не ставил своей главной целью исследование словоблудия в академической среде. Он считал феномен словоблудия одной из наиболее типичных черт современной культуры в целом. Примеры словоблудия, рассматриваемые им, касались в основном обыденной жизни. Обсуждение словоблудия в академической работе появилось в более поздних исследованиях (например: [Cohen 2002; Eubanks & Shaeffer 2008]). Дж. Коэн указывает, что английское слово *bullshit* используются в самых разных контекстах, в том числе в повседневном употреблении в качестве ругательства с не вполне четко заданным значением. То же самое касается и русских аналогов, таких как «чепуха» и «словоблудие». Коэн также выдвинул тезис, что словоблудие в академии и в обыденной жизни – это два структурно разных феномена, поэтому невозможно предложить для них одного определения.

Предметом нашего интереса в рамках данной статьи является исключительно словоблудие научном и академическом дискурсе. Именно оно оказывается одним из типичных для современности препятствий для научного прогресса. Также нам представляется, что словоблудию в науке можно дать вполне четкое определение. При этом мы включаем в наше рассмотрение представление науки и научных достижений в публичном поле (в новостях, политике, рекламе и т.п.). Ниже мы дадим общее описание словоблудия в академических практиках, исследуем два основных подхода к общей экспликации этого понятия, покажем неудовлетворительность существующих концепций, основанных на этих подходах, предложим собственное определение словоблудия в научном и академическом дискурсе и исследуем некоторые особенности, преимущества и следствия этого определения.

## 2. Академическая практика и словоблудие: общий взгляд

«Словоблудие» проявляется в академической среде в разных формах и по разным причинам. Дж. Коэн приводит в качестве примера словоблудия философское направление структуралистского марксизма, в основе которого лежат идеи Л.П. Альтюссера [Cohen 2002]. Причиной для такой характеристики работ в данном направлении Коэн называет их принципиальную неясность, то есть невозможность выразить основные мысли понятным языком.

В целом в гуманитарных науках критика конкурирующих направлений и их избличение как словоблудия являются довольно распространенными. Типичный пример – критика Р. Карнапом метафизики как рассуждения, не связанного с эмпирическим опытом и возможного лишь в силу непроясненности логической структуры естественного языка. Идентификация словоблудия в гуманитарных науках представляет сложной задачей и зачастую исследователи характеризуют таким образом работы

конкурирующих направлений. При этом словоблудие не является отличительной чертой гуманитарных наук, а встречается в самых разных областях. Одна из форм словоблудия в академии, обсуждаемая в литературе [Contandriopoulos 2019], проявляется в виде использования сложного наукообразного языка для высказываний, лишенных какого-либо научного содержания. Словоблудием являются также работы, в которых тезис, выдвигаемый автором, не подкрепляется аргументами, которые он приводит. Словоблудием являются статьи, формально соблюдающие требования к научным работам, но не являющиеся таковыми по своему содержанию: статьи, в которых обсуждается проблематика, не являющаяся актуальной или интересной в рамках дисциплины, или статьи, не обладающие научной новизной. К академическому словоблудию можно отнести большинство работ, представленных в недобросовестных платных изданиях или конференциях.

Существует множество причин, по которым словоблудие распространено в академической среде. Данный вопрос требует отдельного эмпирического исследования. Можно предположить, что одна из причин – использование количественных методов для оценки продуктивности ученого. В частности, подсчет количества публикаций, количества знаков в публикациях как критерий успешности научной деятельности может побуждать исследователей к продуцированию словоблудия.

В данной статье мы не ставим своей задачей предложить анализ причин распространенности словоблудия в науке и философии, а также измерить степень его в науке. Наша задача заключается в том, чтобы предложить определение для данного типа ненаучного дискурса, которое бы охватывало все ранее отмеченные в литературе примеры словоблудия, а также позволяло бы идентифицировать новые примеры. Важность такой постановки задачи обосновывается необходимостью проведения различия между научными и ненаучными формами дискурса, что предполагает формулировку критериев словоблудия как одной из форм ненаучного дискурса.

### **3. Два подхода к объяснению словоблудия**

Несмотря на распространенность феномена словоблудия, дать его удовлетворительный эпистемологический анализ и даже просто предложить его однозначное определение оказалось непростой задачей. По-видимому, основные подходы к формулировке определения для понятия словоблудия можно условно разделить на два типа: в терминах интенций или психологических состояний словоблудца и в терминах свойств самого словоблудия.

Франкфурт предлагает определение первого типа. Он пишет: «Сущностью словоблудия я считаю отсутствие связи с озабоченностью истинной, то есть безразличие к тому, как на самом деле обстоят дела»; «как лжец, так и словоблуд создают ложную видимость того, что стремятся сообщить истину. Задача каждого из них состоит в том, чтобы убедить нас в этом... Словоблуд скрывает, что истинность его утверждений для него не важна; мы не должны понять, что его намерением не является ни сообщение, ни сокрытие истины» [Frankfurt 2005, 33–34, 54–55]; «согласно моему подходу, ментальное состояние человека, порождающего некоторый отрезок дискурса, является основным определяющим фактором относительно того, является ли порождаемое словоблудием» [Frankfurt 2002, 340]. Одним из примеров словоблудия, по Франкфурту, является речь оратора, который вещает с трибуны о «великой и благословенной стране, чьи отцы-основатели, ведомые божественным провидением, дали человечеству новое начало» [Франкфурт 2008, 35]. Такой оратор пытается создать у слушателей впечатление о себе как о патриоте, при этом для него неважно, истинно ли то, что он говорит.

Еще один пример отсылает к диалогу между Л. Витгенштейном и его знакомой Ф. Паскаль, которая говорит, что после удаления гланд чувствовала себя как собака, которую переехал автомобиль, а Витгенштейн изобличает ее, указывая на то, что она не может знать, как именно чувствует себя собака, которую переехал автомобиль. С нашей точки зрения, несмотря на то что в данном примере Паскаль, похоже, действительно,

не задумывалась о буквальной истинности своих слов, ее реплика вряд ли можно признать словоблудием. Сказанное ею является метафорой и представляет собой вполне легитимный риторический прием. По-видимому, описанный случай является не столько примером словоблудия со стороны Паскаль, сколько примером нежелания Витгенштейна согласиться на то, чтобы его собеседник использовал метафоры. Однако сам Франкфурт подытоживает: безразличие к истине, которое допустила Паскаль, составляет существо словоблудия [Там же, 61].

С точки зрения Франкфурта, словоблуд пытается осуществить некоторое манипулирование, произведя на собеседника (или аудиторию) ложное впечатление относительно своих намерений. Словоблуд действует нечестно, но не в том отношении, что обязательно сообщает ложную информацию: «Его цель – обмануть насчет своих действий и намерений. Это и есть единственное неперемнное качество брехуна» [там же, 93]. Таким образом, словоблуд пытается представить себя не тем, кем он является. В этом, согласно первому подходу к экспликации словоблудия, и заключается его суть. Словоблуд тем самым оказывается достойным морального порицания.

Определение словоблудия, предложенное Франкфуртом, было подвергнуто критике в последующей литературе. В частности, Т. Карсон [Carson 2016] рассматривает ряд случаев, когда говорящий заботится об истинности делаемых им утверждений. Таков феномен «ответа рядом», когда говорящий, не желая давать прямой ответ на заданный ему вопрос, пускается в обсуждение общих тем, так или иначе связанных с темой вопроса. В рамках этого обсуждения он формулирует множество истинных утверждений, при этом не обращаясь непосредственно к сути заданного вопроса. В качестве конкретного примера Карсон приводит ответ политика на конкретный вопрос по острой общественной важной теме (о его готовности номинировать на важный пост кандидатуру человека, выступающего против абортот). Однозначный ответ «да» или «нет» вызовет негатив по отношению к политику в одной из двух частей полярно разделенного по данному вопросу общества. Он пытается этого избежать и начинает обсуждать многоаспектность критериев для выбора номинантов, важность открытости в этом вопросе, свою приверженность служению обществу и т.д. и т.п., в итоге так и не отвечая на конкретно заданный вопрос. Другой пример представляет студента, не знающего ответа на конкретный экзаменационный вопрос, но стремящегося получить пусть и низкий, но проходной балл. Студент начинает перечислять в своем ответе истинные факты, так или иначе связанные с темой вопроса, сопровождая это перечисление общими рассуждениями, но не отвечая на заданный вопрос. Оба случая, бесспорно, являются примерами словоблудия, однако в каждом из них для говорящего крайне важно делать только истинные утверждения, и поэтому такой словоблуд вовсе не безразличен к истинности того, что он произносит.

Второй альтернативный подход к определению словоблудия представлен в работе Дж. Коэна [Cohen 2002]. Коэн подчеркивает различие между целью и тактикой говорящего. Обманщик, стремящийся заставить свою аудиторию поверить в ложь, но оказавшийся в ситуации, когда его знают как обманщика и ждут от него лжи, будет намеренно сообщать правду с тем, чтобы люди, услышав сказанное им, поверили бы в противоположное и в конечном счете все равно оказались бы обманутыми. Цель такого обманщика остается прежней – введение в заблуждение, но его тактикой в данной ситуации является сообщение правды. Коэн утверждает, что применительно к словоблудию подход Франкфурта оказывается скорее описанием тактики словоблуда. Если обманщик сообщает то, в истинность чего не верит и скрывает это, то словоблуд сообщает нечто, не заботясь об истинности сообщаемого, и скрывает это. Однако чем именно является цель словоблудия, то есть что именно пытается внушить своей аудитории словоблуд, Франкфурт, по мнению Коэна, не указывает. Именно поэтому Коэн пытается исследовать словоблудие в терминах присущих ему свойств безотносительно того, какими интенциями руководствовался говорящий.

Отдельным эмпирическим доводом в пользу неудовлетворительности концепции Франкфурта является то обстоятельство, что человек, воспроизводящий чье-то

словоблудие, не осознавая этого, все еще является словоблудом, однако вряд ли достоин порицания, если говорит искренне (см. также: [Kimbrough 2006, Wreen 2013]). Поэтому словоблудие, согласно второму подходу к его экспликации, должно определяться посредством перечисления тех объективных свойств, которыми обладает рассуждение словоблуда.

Согласно концепции Коэна, словоблудием считается рассуждение, обладающее хотя бы одной из трех следующих характеристик: (i) неустранимая неясность (как мы уже сказали выше, примерами он считает многие тексты французских марксистов); (ii) отсутствие логической связанности или эмпирической обоснованности; (iii) неустранимая спекулятивность (он приводит в качестве иллюстрации следующее рассуждение: «Разумеется, сегодня все думают о сексе больше, чем сто лет назад», которое представляется непроверяемым).

К сожалению, ни один из вышеперечисленных критериев (ни все они вместе) не способны удовлетворительным образом ухватить суть словоблудия. Каждый из них является достаточным, но не является необходимым атрибутом, на основании которого рассуждение могло бы быть признано словоблудием. Выше мы уже упоминали примеры словоблудия политика и студента, состоящего исключительно из ясных и истинных предложений о фактах, связанных в единое повествование истинными общими утверждениями. Эти случаи являются однозначными контрпримерами концепции Коэна.

Отдельные попытки занять некую срединную позицию и эксплицировать словоблудие как недобросовестное коммуникативное поведение в терминах лингвистической прагматики [Stalnaker 1973; Grice 1975; Roberts 2004] также не оказались для общества достаточно убедительными. А. Стокке и Д. Фаллис обсуждают словоблудие в терминах формулировки говорящим некоторого утверждения, позиционируемого им как относящегося к сути обсуждаемого вопроса и выдвигаемого с целью порождения нового знания относительно этого вопроса при отсутствии на деле у говорящего озабоченности относительно того, следует ли истинность этого утверждения из представленного говорящим обоснования [Stokke, Fallis 2017, 295].

Критика этого подхода была представлена также Карсоном [Carson 2016], указавшим на случаи намеренно некооперативного коммуникативного поведения словоблуда, который в своей речи явным образом не обращается к сути обсуждаемого вопроса и не пытается представить свой ответ как относящийся к нему. Такие случаи возникают, когда словоблуд обладает более высоким статусом по отношению к собеседнику, задающему ему неудобный вопрос. Словоблуд демонстрирует свою власть над собеседником (или, как минимум, свою неподвластность ему), демонстративно говоря об отстраненных вещах и предлагая это в качестве ответа. Такое поведение также обоснованно считается словоблудием, и оно не подпадает под определение Стокке и Фаллис, требующих от словоблуда создания видимости того, что содержание его речи релевантно обсуждаемому вопросу.

Таким образом, вопрос о природе словоблудия до сих пор остается открытым. Исследователям удалось установить целый ряд признаков этого явления и способов поведения, его порождающих, однако вряд ли можно сказать, что суть этого феномена была ухвачена и представлена с исчерпывающей ясностью.

#### 4. Определение словоблудия

Выше мы видели, что попытки определить термин «словоблудие» через обращение к интенциям говорящего сталкиваются с рядом сложностей. В частности, Дж. Коэн показывает, что если человек повторяет чужое словоблудие с самими лучшими намерениями, его слова все равно являются словоблудием. Это говорит нам о том, что мы способны выявить словоблудие по его содержанию и его собственным характеристикам, а интенции говорящего являются здесь вторичными. Таким образом, критерии для идентификации высказывания или концепции как «словоблудия» должны быть

внешними по отношению к автору высказывания. Мы попытаемся предложить такого рода определение для термина «словоблудие», основанное на содержании и свойствах высказывания, подпадающего под это определение. Мы покажем, что такого рода определение имеет ряд преимуществ, в частности, в отличие от теорий, основанных на интенциях говорящих, позволяет провести различие между групповым верованием и групповым словоблудием. Предлагаемое нами определение дано в: (1).

(1) **Словоблудие:** Высказывания, сформулированные в рамках какой-то академической дисциплины, являются словоблудием, если их содержание не является релевантным для вопросов, актуальных для данной дисциплины или для конкретной ситуации, или если они не прошли процедур обоснования, считающихся легитимными в соответствующей дисциплине.

Исходя из этого определения обсуждаемые выше примеры, как и другие примеры академического словоблудия, нарушают один из двух принципов: принципа актуальности и принципа обоснования. Мы рассматриваем оба критерия в отношении к определенной академической дисциплине, в рамках которой выдвигается тезис или делается высказывание. Наше определение также отсылает к принципам обоснования, принятым в определенной дисциплине. Речь идет об имплицитных и эксплицитных правилах, принимаемыми экспертами в рамках определенной дисциплины. Решение о том, какие принципы являются легитимными, принимается сообществом специалистов в рамках этой дисциплины. Таким образом, предлагаемое определение содержит контекстуальный параметр судьи. Здесь важно подчеркнуть, что включение такого контекстуального параметра в определение совместимо с общим объективистским подходом, который мы предлагаем в данной статье. Решение о признании высказывания словоблудием принимается на основании содержания высказывания, а не на основании интенций его автора. Контекстуальная зависимость нашего определения состоит в том, что оно апеллирует к стандартам обоснования, эксплицитно или имплицитно принятым в дисциплине, что значит: принимаемым представителями данной дисциплины. Ниже мы рассмотрим, каким образом предлагаемые нами два принципа позволяют корректно идентифицировать случаи словоблудия, обсуждаемые в литературе.

Принцип актуальности состоит в том, что тезис или высказывание должны отвечать на один из вопросов, которые являются актуальными в рамках дисциплины в целом и в рамках заданной обсуждаемой темы. То, какие вопросы являются актуальными в данный момент, определяется участниками дискуссии. Критерии отбора актуальных вопросов – это набор имплицитных и эксплицитных правил, принимаемых большинством участников дискуссии, являющихся экспертами в данной теме. Этот параметр является зависимым от контекста высказывания. Например, обсуждаемый в литературе случай со студентом, который для получения хорошей отметки делает истинные, но нерелевантные для темы высказывания, нарушает этот критерий. В качестве другого иллюстративного примера можно привести следующее обсуждение из СМИ: (2).

(2) «Британские ученые подсчитали количество алкоголя, которое Джеймс Бонд выпивал в каждой из книг Яна Флеминга, и пришли к выводу, что он законченный алкоголик и уже должен был умереть от цирроза печени». Данное сообщение является примером словоблудия в науке или о науке, поскольку нарушает принцип актуальности. Данная проблема не является актуальной ни в одном из существующих дисциплинарных направлений науки.

Именно этот принцип также нарушается в случаях демонстративно некоммуникативного поведения, обсуждаемых Карсоном [Carson 2016].

Принцип обоснованности позволяет корректно идентифицировать другой класс примеров словоблудия. Рассмотрим типичный пример словоблудия из литературы, нарушающего данный критерий: (3).

(3) Для ликвидации последствий разлива нефти в Мексиканском заливе компания BP использовала химикаты, которые подверглись широкой критике со стороны

экологических групп за их уровень токсичности. В ответ на это ВР собрала исполнительный комитет, члены которого приняли резолюцию о том, что используемые вещества безопасны и не представляют угрозы для окружающей среды. Эта точка зрения, была обнародована через все основные средства массовой информации. Руководство ВР сформировало такое мнение, не рассматривая никаких фактов, их единственной целью было сохранение финансов и репутации [Lackey 2020].

Данное сообщение является примером словоблудия в науке или о науке поскольку нарушает принцип использования принципов обоснования, принятых в соответствующей научной дисциплине. Так, говорить о безопасности используемых химикатов можно, только проведя определенные эмпирические исследования и тесты. Любое заявление о безопасности, сделанное без проведения этой исследовательской работы, является словоблудием независимо от того, чего хотели авторы высказывания.

Предлагаемое нами определение во многом пересекается с определением, предложенным Коэном. В частности, некоторое сходство имеется со вторым из предложенных им критериев: «отсутствие логической связанности или эмпирической обоснованности». Отличие нашего определения, во-первых, состоит в том, что мы добавляем критерий актуальности, который позволяет решить проблему с примерами, где словоблуд высказывает исключительно истинные и связанные тезисы, которые не относятся к заданной теме, во-вторых, в том, что наш критерий обоснованности отсылает к принципам, принятым в рамках определенной дисциплины, то есть является контекстуально зависимым. Преимуществом введения данного контекстуального параметра является то, что предлагаемое нами определение позволяет проводить различие между словоблудием и содержательными высказываниями не только в рамках естественных наук, где именно эмпирическое обоснование является общепринятым методом обоснования.

В разных дисциплинах могут быть разные общепринятые критерии обоснованности, в точных и естественных науках они являются более строгими и общезначимыми, таким образом, установление словоблудия в этих областях является более простым и понятным. В гуманитарных науках специалисты в конкретной области определяют, является ли тезис словоблудием. Специалисты другого направления могут придерживаться другого мнения. Но несогласие в данном случае основано на том, что нет общепринятых для целой дисциплины критериев обоснованности. Тем не менее специалисты в определенном направлении философии способны отличить работу, в которой принцип обоснованности соблюден, от работы, в которой он не соблюден.

Наше определение вполне допускает, что возможна ситуация, в которой специалисты оказываются неспособными выявить словоблудие. Например, можно рассмотреть историю со статьей А. Сокала – профессора физики, написавшей бессодержательную статью в стиле постмодернистской философии «Преодолевая границы: на пути к трансформативной герменевтике квантовой гравитации», которую опубликовал журнал «Социальный текст». Существуют похожие примеры из области математики, физики, вычислительных наук, когда тексты, содержащие словоблудие, были опубликованы в журналах или приняты на конференцию. Стоит отметить, что все эти случаи произошли с журналами и тезисами, которые не проходили процесс рецензирования, решения принимались редакторами журналов. Данные случаи возможны, поскольку специалисты не приложили достаточно усилий для того, чтобы выявить, соответствовали ли данные статьи принципам обоснования, принятым в дисциплине. Более того, мы допускаем, что возможны случаи подлинного несогласия между специалистами по вопросу о том, были ли соблюдены соответствующие принципы обоснования. Вопрос о том, является ли конкретное утверждение словоблудием, может быть предметом для дискуссии среди специалистов. В таком случае можно говорить, что в рамках дискуссии были выявлены две группы специалистов, которые руководствовались разными принципами. Но это не отменяет объективность критериев словоблудия. Несогласие по данному вопросу является несогласием относительно того, были ли соблюдены стандартные процедуры обоснования тезиса, несогласием по поводу имплицитных правил, принятых в дисциплине; это попытка сделать такие правила эксплицитными.

Оно не является несогласием по вопросу о том, благими ли были интенции автора тезиса.

Определение, предлагаемое нами, схватывает одну из основных характеристик словоблудия, сформулированную Франкфуртом и принятую в последующей литературе, а именно, оно позволяет отличить словоблудие от лжи. Высказывание, являющееся словоблудием, может быть ложным, а может быть истинным. Истинный тезис, высказанный без выполнения основных процедур обоснования, принятых в дисциплине, является словоблудием. Например, если медицинская компания высказывает тезис о безопасности определенного лекарства без осуществления эмпирических процедур проверки, принятых в медицине, то данное высказывание является словоблудием, даже если лекарство на самом деле по стечению случайных обстоятельств действительно оказывается безопасным. Высказывание о том, что Джеймс Бонд заработал бы цирроз печени, если бы он был реальным человеком с уровнем потребления алкоголя, описанным в литературном произведении, является словоблудием, даже если оно истинно. При этом не любое ложное высказывание является словоблудием. Так, если медицинская компания выдвигает тезис о безопасности лекарства после проведения всех стандартных процедур проверки, которые подтверждают его безопасность, то данный тезис не является словоблудием, если позже будут выявлены опасные последствия применения лекарства, которые невозможно было выявить через стандартные процедуры проверки. Здесь скорее можно говорить о том, что требуется пересмотр стандартных процедур обоснования тезиса в этой дисциплинарной области, так как существующие процедуры были недостаточными и не позволили провести различие между истиной и ложью.

Предлагаемое нами определение позволяет идентифицировать словоблудие как форму ненаучного дискурса. Мы, как было сказано выше, опираемся на идею, что поиск знания является основной задачей науки. Знание традиционно понимается как истинное и обоснованное мнение (дискуссия вокруг примеров Геттьера показывает, что эти критерии не являются достаточными, но являются необходимыми). Наше определение идентифицирует словоблудие как мнение, нарушающее второй из необходимых критериев знания, а именно обоснованность. Вторым критерием, предлагаемым нами, а именно актуальность, также соответствует стандартным требованиям, предъявляемым к научным работам.

Дополнительным преимуществом предложенной нами идентификации словоблудия в терминах внешней оценки является возможность разведения группового верования и группового словоблудия, не требующее пересмотра существующих подходов к понятию группового верования. В частности, целый ряд примеров показывает, что групповое верование не складывается из верования членов группы, и даже не требует верования всех или большинства членов группы. Так, Дж. Лэки приводит пример, данный в (4).

(4) Факультет философии ведущего университета обсуждает последнего кандидата, которого они примут в свою программу PhD. После многочасового обсуждения все участники соглашаются, что Джейн Смит является наиболее квалифицированным кандидатом из числа претендентов. Однако на самом деле ни один из сотрудников отдела не верит в это; все они думают, что Джейн Смит является кандидатом, который, скорее всего, будет одобрен администрацией [Lackey 2020].

В ответ на такого рода примеры были сформулированы теории группового верования, не основанные на идее суммы верования представителей группы. В частности, большое влияние получила концепция Гилберта [Gilbert 1989], согласно которой члены группы совместно принимают некую пропозицию тогда и только тогда, когда в группе общеизвестно, что ее члены открыто выразили готовность совместно принять эту пропозицию с другими членами группы.

Дж. Лэки выдвигает тезис, что такой подход к групповому верованию не позволяет отличить групповое верование от группового словоблудия. В частности, ситуация с разливом нефти является типичным примером словоблудия, тем не менее, по определению

Гилберта, он вполне подпадает под определение группового верования. С точки зрения внешней оценки словоблудия, предлагаемой нами, высказанное мнение членов совета ВР является словоблудием не потому, что кто-то из членов комитета испытывал какие-то чувства или интенции, а потому что данное мнение не проходит стандартных принятых в дисциплине правил обоснованности. Какое-то высказывание может быть групповым верованием (по критериям Гилберта) и при этом быть типичным словоблудием. Идентификация словоблудия не связана с тем, искренне или неискренне принимается какое-то верование, соответственно, проблемы с разграничением верования и словоблудия удастся избежать.

## 5. Интенции словоблуда и их значимость

Стремление многих исследователей определить словоблудие в терминах интенций словоблуда, его тактики или конечной цели представляются неслучайными. Действительно, часто встречающееся отсутствие у словоблуда стремления к достижению истины, на которое указал уже Франкфурт, и нередко присущее ему намерение ввести собеседника в заблуждение являются значимыми факторами. Они выявляют важное для эпистемологии и теории коммуникации отношение между субъектом и истиной, а также ту специфическую роль, которую такой субъект играет в процессе коммуникации. Будучи нигилистом относительно истины, словоблуд-манипулятор препятствует прогрессу в науке особым образом: в отличие от лжеца, словоблуд своей деятельностью не направляет обсуждение по пути, противостоящему истине, он делает нечто худшее – полностью дезориентирует эпистемическую направленность дискурса. Именно поэтому Франкфурт считает словоблуда еще большим врагом истины и науки, чем лжеца.

В качестве причин, обуславливающих распространение словоблудия, Франкфурт называет распространение релятивизма и стремление исследователей заниматься творческим самовыражением вместо научного поиска. Намерения словоблуда могут быть и более корыстными, чем те, которые обозначил Франкфурт. Как бы то ни было, выше мы уже сказали, что тот, кто попросту повторяет за словоблудом, может делать это с самыми честными и бескорыстными намерениями, что становится проблемой для экспликации этого явления в терминах интенций, достойных порицания.

Во внеучебных сферах есть примеры безобидного словоблудия, когда говорящий прибегает к словоблудию открыто, не стараясь никого ввести в заблуждение. С. Кибро [Kimbrough 2006] обсуждает словоблудие в воспитании, когда, например, он, воспитывая своих детей, объясняет им, почему следует просить друг у друга прощения, приводя, возможно, обоснования, состоящие из словоблудия, но тем не менее приучая детей к соответствующим нормам поведения. Очевидное для всех словоблудие или нарочитая чушь в рекламе, способные вызвать у зрителя улыбку, не вводя его в заблуждение, могут оказаться более эффективными, чем сухое серьезное сообщение релевантной информации.

В науке и академических практиках словоблудие или чушь также могут не связываться однозначно с негативной квалификацией автора. Так, Ф. Юбэнкс и Дж. Шэффер [Eubanks, Shaeffer 2008] указывают, что академическое письмо (в том числе и написание научных статей) осуществляется по определенным формальным правилам. Их соблюдение автором способствует повышению его статуса в научном сообществе. Воспроизводя в своем тексте принятые в той или иной дисциплине положения, даже если он, на самом деле, в них не верит, не заботится об их истинности или попросту считает их нерелевантными, автор стремится представить себя читателю (или аудитории) в качестве более квалифицированного, дальновидного или глубокого исследователя. Делая это, автор в известной степени выдает себя не за того, кем себя считает. Его демонстрируемое соответствие некоему статусному этосу ученого может обеспечиваться за счет словоблудия, однако в этом Юбэнкс и Шэффер не видят ничего однозначно предосудительного.

Наконец, как указывает Т. Карсон, обращение к словоблудию или трепу, в котором участники не берут на себя полной ответственности за истинность, серьезность или



релевантность произносимых ими утверждений, зачастую способствует налаживанию коммуникации между людьми. Подобные практики распространены и в научной, и во внеучебной среде и также, по-видимому, могут быть отнесены к примерам безобидного словоблудия.

Приведенные примеры призваны показать, что прибегание к словоблудию может быть как корыстным и достойным порицания, так и безобидным и, возможно, даже ситуативно полезным. Сходная квалификация касается и истины, и лжи. Выше мы уже приводили пример лжеца, специально говорящего правду в ситуации, когда от него ждут лжи, чтобы слушающие приняли поверили в противоположное сказанному и тем самым оказались обманутыми. Произнесение истины, таким образом, тоже может использоваться для обмана. Наконец, и ложь, как показывают исследования, также неоднозначна в свете существования таких феноменов как «ложь во благо» и проч. (см.: [Дубровский 2010; Mahon 2016] и цитируемую литературу).

В связи с этим мы считаем важным отделить обсуждение содержания термина «словоблудие» от обсуждения мотиваций и интенций индивидов, прибегающих к словоблудию. Интенции и мотивации имеют собственное эпистемологическое и этическое измерение, достойные отдельного рассмотрения.

## 6. Заключение

В данной статье мы представили феномен словоблудия как проблему современной философии науки и эпистемологии. Словоблудие обсуждалось как одно из препятствий на пути научного прогресса<sup>2</sup>. Мы рассмотрели два подхода к определению словоблудия: субъективистский (формулируемый в терминах интенций словоблудца) и объективистский (обсуждаемый в терминах структуры или содержания рассуждения словоблудца). Предложенное нами объективистское определение этого понятия, в отличие от других объективистских определений, не стремится придать словоблудию строго фиксированное содержание, а рассматривает его как оценочную квалификацию рассуждений, которая используется контекстуально. Источником такой квалификации становится экспертное сообщество, а ее суть опирается на соблюдение принципа актуальности и принципа адекватного обоснования. Мы рассмотрели примеры, в которых оценка одного и того же рассуждения как словоблудия может быть разной в разных контекстах. В этой связи одной из важных задач для нас было выявление тех условий, при которых может легитимно употребляться этот термин в науке и философии, а не выработка фиксированного критерия, по которому можно было бы разделить существующие работы на относящиеся и не относящиеся к словоблудию.

Каковы же следствия представленного определения для задач избавления науки от словоблудия для достижения прогресса? По-видимому, одно из главных следствий здесь будет заключаться в необходимости развития профессиональных исследовательских сообществ не только на уровне отдельных научных дисциплин, но и на уровне отдельных направлений внутри существующих дисциплин, а также в усилении их роли в процессах институциональной организации науки и управлении ею.

## Примечания

<sup>1</sup> Такие варианты перевода, как «брехня» и «чепуха» представляются нам менее удачными. «Брехня» – слово, которое зачастую попросту обозначает «вранье». Термин «чепуха» зачастую используется как синонимичный термину «бессмысленный набор фраз или слов». Как будет показано в данной статье, словоблудие не обязательно является бессмысленным.

<sup>2</sup> Здесь следует отметить, что существует и альтернативная точка зрения на формы дискурса, которые экспертное сообщество может в данный момент относить к словоблудию как маргинальные и периферийные типы исследования. В частности, Н. Луман в работе «Эволюция знания» говорит о важной роли паранормальной науки в эволюции науки как источнике эволюционной вариативности [Луман 2017, Антоновский 2017].

## Ссылки – References in Russian

- Антоновский 2017 – Антоновский А.Ю. Эволюционный подход к развитию науки. К русскому переводу работы Н. Лумана «Эволюция науки» // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 201–214. DOI: 10.5840/eps201752239.
- Голубинская 2018 – Голубинская А.В. От общества знаний к обществу пост-правды: чепуха как социально-философская категория // Информационное общество. 2018. № 4–5. С. 18–23.
- Дубровский 2010 – Дубровский Д.И. Обман: Философско-психологический анализ. 2-е изд., доп. М.: Канон+, 2010.
- Касавин 2016 – Касавин И.Т. Критика групповых убеждений: дискуссия с Дж. Лэки // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 50. № 4. С. 63–73. DOI: 10.5840/eps201650469.
- Луман 2017 – Луман Н. Эволюция науки // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 215–233. DOI: 10.5840/eps201752240.
- Морозов 2019 – Морозов А.В. Ответ на вопрос: что такое постправда? Перспектива проблематологии // Горизонты гуманитарного знания. 2019: № 3. С. 93–105.
- Франкфурт 2008 – Франкфурт Г. К вопросу о брехне: Логико-философское исследование. М.: Европа, 2000.

## References

- Antonovskiy, Alexander Yu. (2017) ‘Evolutionary approach to the development of science. On the Russian translation of N. Luhmann’s “Evolution of Science”’, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 52, No. 2, pp. 201–214 (in Russian). DOI: 10.5840/eps201752240.
- Carson, Thomas L. (2016) “Frankfurt and Cohen on bullshit, bullshitting, deception, lying and concern with the truth of what one says”, *Pragmatics & Cognition*, Vol. 23 (1), pp. 53–67. DOI: <https://doi.org/10.1075/pc.23.1.03car>.
- Carson, Thomas L. (2010) *Lying and deception. Theory and Practice*, Oxford University Press, New York.
- Cohen, Gerald A. (2002) “Deeper into bullshit”, Buss, Sarah, Overton, Lee, eds., *Contours of agency: Essays on themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, London, pp. 321–339.
- Contandriopoulos, Damien (2019) “About academic bullshit in nursing”, *Nursing Inquiry*, Vol. 26, e12277.
- Dubrovskiy, David I. (2010) *Lie: philosophical psychological analysis*, Kanon+, Moscow (in Russian).
- Eubanks, Philip, Schaeffer, John D. (2008) “A kind word for bullshit: The problem of academic writing”, *College Composition and Communication*, Vol. 59 (3), pp. 372–388.
- Frankfurt, Harry (2002) “Reply to G.A. Cohen”, Buss, Sarah, Overton, Lee, eds., *Contours of agency: Essays on themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, London, pp. 340–344.
- Frankfurt, Harry G. (2005) *On bullshit*, Princeton University Press, Princeton.
- Gilbert, Margaret (1989) *On Social Facts*, Routledge, London, New York.
- Golubinskaya, Anastasia V. (2018) “From a society of knowledge to a society of post-truth: bullshit as a category of social philosophy”, *Informatsionnoe obshchestvo*, Vol. 4–5, pp. 18–23 (in Russian).
- Grice, Paul (1975) “Logic and conversation”, Cole, Peter, Morgan, Jerry J., eds., *Syntax and semantics*, Vol. 3: Speech acts, Academic Pr., New York.
- Kasavin, Ilia T. (2016) “The critique of group belief: a discussion with Jennifer Lackey”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 50, No. 4, pp. 63–73 (in Russian). DOI: 10.5840/eps201650469.
- Kimbrough, Scott (2006) “On letting it slide”, Hardcastle, Gary L., Reisch, George A., eds., *Bullshit and philosophy: Guaranteed to get perfect results every time*, Open Court, Chicago, pp. 3–18.
- Lackey, Jennifer (2020) “Group belief: lessons from lies and bullshit”, *Aristotelian Society*, Supplementary Vol. XCIV, pp.185–208.
- Luhmann, Niklas (2017) “Evolution of science”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 51, No. 1, pp. 201–214 (in Russian).
- Mahon, James. E. (2016) “The Definition of Lying and Deception”, Zalta, Edward N., ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lying-definition/>
- Morozov, Artyom V. (2019) “Answering the Question: What is the Post-Truth? A Problematology Approach”, *The horizons of humanitarian knowledge*, Vol. 3, pp. 93–105.
- Roberts, Craige (2004) “Context in Dynamic Interpretation”, Horn, Laurence R., Ward, Gregory, eds., *The Handbook of Pragmatics*, Blackwell, Oxford, pp. 197–220.
- Stalnaker, Robert (1999) “Assertion”, Stalnaker, Robert, *Context and Content*, H. Gunther, New York, pp. 78–95.

Stokke, Andreas, Fallis, Don (2017) “Bullshitting, lying, and indifference toward truth”, *Ergo-An Open Access Journal of Philosophy*, 2017, Vol. 4, pp. 277-309. DOI: <http://dx.doi.org/10.3998/ergo.12405314.0004.010>.

Wreen, Michael (2013) “A P.S. on BS: Some Remarks on Humbug and Bullshit”, *Metaphilosophy*, Vol. 44 (1-2), pp. 105-115.

#### **Сведения об авторах**

**ВОСТРИКОВА Екатерина Васильевна** –  
кандидат философских наук, старший научный  
сотрудник сектора социальной эпистемологии  
Института философии РАН.

**КУСЛИЙ Петр Сергеевич** –  
кандидат философских наук, старший научный  
сотрудник сектора социальной эпистемологии  
Института философии РАН.

#### **Author s' Information**

**VOSTRIKOVA Ekaterina V.** –  
CSc in Philosophy, Senior Researcher,  
Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences.

**KUSLIY Petr S.** –  
CSc in Philosophy, Senior Researcher,  
Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences.

---

---

# Классическая и коммуникативная модели знака в интерпретации парадокса Греллинга – Нельсона

## Часть I

© 2021 г. А.В. Вдовиченко

*Институт языкознания РАН, Москва, 125009, Большой Кисловский пер., д. 1, стр. 1;  
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,  
Москва, 115184, ул. Новокузнецкая, д. 23 Б.*

*E-mail: an1vdo@mail.ru*

Поступила 01.04.2021

Парадокс К. Греллинга – Л. Нельсона возникает при условии использования автором (авторами) и адресатом (адресатами) классической языковой модели смыслообразования, которая постулирует, что в словосодержащих семиотических процедурах употребляются и понимаются автореферентные знаки (слова), или модули «форма – значение». В рамках коммуникативной модели смыслообразования, напротив, констатируется невозможность автономной референции знака; в качестве единственно возможного объекта референции и понимания в данном коммуникативном акте рассматривается сама попытка опосредованного воздействия (процесс); акциональный («воздейственный») режим сознания семиотического актора признается исключительным источником данного производимого смысла, в том числе «референции знаков». Парадокс рассматривается как последовательность попыток коммуникативных воздействий на мыслимого адресата, который понимает (одобряет или не одобряет) действия автора парадокса на основе оценки его акциональных состояний: на каких объектах автор фокусирует внимание адресата, каковы денотаты, мыслимые автором за «телами» знаков, насколько оправданы устанавливаемые классы, отношения, признаки и пр. Главную уязвимость парадокса предлагается видеть в том, что автор неоправданно признает самостоятельную вне-коммуникативную способность знака (слова) производить воздействия (называть, описывать, иметь собственные свойства), не замечает коммуникативные константы смыслообразования в теоретическом поле, хотя неизбежно пользуется ими. Парадокс элиминируется вместе со снятием классической концепции знака как автономного модуля «форма – значение».)

**Ключевые слова:** Парадокс, антиномия, парадокс Греллинга – Нельсона, смыслообразование, знак, языковая модель, коммуникативная модель, семиотическое воздействие, акциональный режим сознания, референция, изменение внешнего когнитивного состояния.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-108-122

Цитирование: *Вдовиченко А.В.* Классическая и коммуникативная модели знака в интерпретации парадокса Греллинга – Нельсона. Часть I // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 108–122.

# Classical and Communicative Sign Models in Explanation of the Grelling – Nelson Paradox Part I

© 2021      Andrey V. Vdovichenko

*Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, 1 b.1, Bolshoi Kislovskii per., Moscow, 125009,  
Russian Federation; Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities,  
23b, Novokuznetskaya str., Moscow, 115184, Russian Federation.*

*E-mail: an1vdo@mail.ru*

Received 01.04.2021

K.Grelling – L.Nelson's paradox arises if the author (authors) and the addressee (addressees) use the classical linguistic model of meaning formation, which postulates that self-referential signs (words), or modules "form – meaning", are employed and understood in word-containing semiotic procedures. The communicative model of meaning formation, on the contrary, states the impossibility of an autonomous reference of a sign, considers an attempt at indirect influence (i.e., process) as the only possible object of reference and understanding in a given communicative act, recognizes the actional ("influential") mode of semiotic actor's consciousness as the exclusive source of the produced "meaning", including of sign reference. The paradox is viewed as a sequence of attempts at communicative influences on a conceivable addressee who understands (approves or disapproves) the actions of the author of the paradox by considering his "influential" cognitive states: on which objects the author focuses the addressee's attention, what are the denotations hidden by the author behind the "bodies" of signs, how justified the established classes, relationships, links, etc. The main vulnerability of the paradox is proposed to be seen in the fact that the author unjustifiably recognizes the independent out-of-communicative ability of a sign (word) to produce influences (to name, to describe, to have its own properties), does not notice the communicative constants of meaning formation in the theoretical field, although inevitably uses them practically. The paradox is eliminated together with the removal of the classical concept of a sign as an autonomous module "form – meaning".

**Keywords:** Paradox, antinomy, Grelling – Nelson's paradox, meaning formation, sign, language model, communicative model, semiotic influence, actional mode of consciousness, reference, altering (transforming) an external cognitive state.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-208-122

Citation: Vdovichenko, Andrey V. (2021) "Classical and Communicative Sign Models in Explanation of the Grelling – Nelson Paradox. Part I", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 108–122.

Классическая концепция знака (Платон, Аристотель, стоики, Пирс, Фреге, Сосюр, Моррис, Лотман и др. [Слюсарева 1975, 15 слл.]) создает непреодолимые теоретические затруднения при интерпретации порождения смысла в знаковых (включая словосодержащие) процедурах. Пересмотр роли знака в смыслообразовании, как, впрочем, и самой модели смыслообразования в знаководержащем процессе, способствует разрешению многих скрытых и явных коллизий гуманитарного знания, в том числе проблемы возникновения и снятия логических парадоксов (в том числе парадокса К. Греллинга – Л. Нельсона).

## Классическая модель знака и «парадокс знака»

В основании теории классического семиозиса лежит спонтанно возникающая презумпция, что при взаимодействии обладателей сознания используются и понимаются знаки, обязательным свойством которых – в рамках все той же спонтанной презумпции – постулируется единообразие и всеобщность, а также способность соединять в себе внешнюю форму с мыслимым содержанием. Со времен платоновского «Кратила» (где свойство «имени» быть всеобщим обозначающим принимается по умолчанию и решения требует лишь вопрос о том, откуда это свойство возникает – *kata physin* «по природе» или *kata thesin* «вследствие установления»). излюбленным плацдармом для семиотических исследований выступают *вербальные данные*, способы осмысления которых рельефно представляют все теоретические несовершенства традиционной знаковой теории смыслообразования.

Словесным знакам традиционно приписывается роль «инструментов» и «агентов» смысла (семантики) ввиду очевидности непосредственно наблюдаемого: говорящий произносит (пишет) слова, которые понимаются адресатом; поскольку произносимые слова очевидным образом связаны с сознанием, вербальная речь представляется обнаружением мысли, или даже самой мыслью: «Если же... приписывать [одному слову] беспредельное число значений, тогда, очевидно, и язык был бы невозможен. Ибо не означать чего-нибудь определенного, значит, ничего не означать, а если имена [ничего] не означают, то уничтожается возможность не только взаимной беседы, но, по правде сказать, и [возможность] рассуждения с самим собою, потому что вовсе невозможно думать, не думая [чего-либо] индивидуального. Если же можно [о чем-либо думать], то можно этому предмету и дать индивидуальное имя. Примем, таким образом, за правило, что имя, как было сказано вначале, [всегда] на нечто указывает, и притом на нечто индивидуальное» (Аристотель, «Метафизика» IV 6, 1006b) [Аристотель 2006, 132]. Отождествление мыслительного процесса с вербальным (речью), о чем Платон и Аристотель свидетельствует неоднократно (Платон, «Теэтет» 190a, 206d; «Софист» 263e; Аристотель, «О софистических опровержениях», IV, 10), возникает, с одной стороны, как констатация наблюдаемой психической реальности («в сознании звучат слова»), с другой, ввиду очевидной осмысленности (сознательности) употребления слов и возникающей как следствие простоты теоретической схемы: слова – в осмысленной речи, осмысленность – в словах, мысль – в словах, мысль и слово едины.

В последующих вариантах классической концепции семиозиса существование вербального знака как коллективного инструмента и агента смысла (значения) не подвергается сомнению вплоть до новейшего времени. Частичным исключением можно считать позицию Каппадокийских отцов (Василия Кесарийского и Григория Нисского, IV в.), которые в ожесточенной богословской полемике против Евномия Кизикийского вынужденно и не вполне последовательно отстаивали роль свободного сознания в семантике слова, постулируя неизбежное использование любого «имени» *kat'epinoian*, «по человеческому примышлению». Признание обратного, то есть платоновской идеи, присущей самому слову (*gennetos* «рожденный» для Сына и *agenetos* «нерожденный» для Бога Отца), влекло бы за собой крах ортодоксального понимания единосущия, всей триадологии и христологии [Вдовиченко 2013]. При этом другие ключевые позиции знаковости в смыслообразовании, а именно концепция «мыслесловности» (передачи мыслей словами), слитность слова и выражаемой им сущности (понятия), суммирование значений слов в высказывании, локализация значения (смысла) в вербальном знаке, направленность высказывания на констатацию положения дел («отражательность») – не подвергались сомнению ни в богословском, ни в философском поле, в том числе впоследствии в философии номинализма.

Представители семиотики нового времени (столь же, впрочем, классической к настоящему моменту) были вынуждены снабжать оговорками простоту древней схемы, поскольку реальность мышления и говорения очевидным образом не вписывалась в строгую концепцию «знак – значение» («слово – мысль», «знак – смысл» и пр.).

Единообразная форма знака (слова, имени, высказывания) не могла гарантировать столь же единообразное стоящее за ним значение (смысл, семантику), и, следовательно, требовала введения каких-то иных факторов смыслообразования.

В ходе усложнения и уточнения схемы, с одной стороны, в качестве концептуальных средств преодоления семантической нетождественности знака возникают понятия *контекста*, *интерпретатора* и *прагматики* (Пирс, Моррис), появляется разделение на смысл и значение (Фреге), на значение и значимость (Соссюр), а также концепция асимметрии знака (Карцевский). С другой стороны, предпринимаются попытки зафиксировать знак в строгих смысло-формальных границах и застраховать от дальнейших попыток размыть его автономность и определенность: появляется концепция идеального языка и знаковой системы (Соссюр, структуралисты), единого кода (Якобсон), концепция семиосферы (культуры) как знакового текста (Лотман). Все вместе эти усилия были направлены на создание комфортных теоретических условий для объяснения (спасения) функционирования знакового «языка», в основном вербального, – почтенного рудимента лингвистики и семиотики, выводимого из спонтанной презумпции: используются и понимаются единообразные знаки (единства «тело знака – значение»), вместе составляющие орудийное единство «язык».

В то же время эти корректировки самим фактом своего возникновения подтверждали и усугубляли другую очевидность: так называемый *знак*, понимать ли его как отрезок фонетической цепи (в том числе отдельное слово) или как предложение (а также – уже не в лингвистическом поле – как картинку, жест, пиктограмму и пр.) *не может мыслиться как модульное единство* «форма – значение».

В самом деле, никакое воспринимаемое тело знака с мыслимым в нем «значением» не может быть уподоблено предмету, обладающему определенным цветом. Связь тела предмета с цветом, которым он обладает, воспринимается как несомненная, в то время как тело знака, чтобы получить («предъявить») значение, должно пройти через «когнитивную призму», и только там ассоциирование условно выделяемого тела знака (звука? слова? предложения? текста?) и значения (смысла) становится возможным. *Когнитивное опосредование* (или стадия «когнитивной призмы») составляет главную специфику семиозиса, но одновременно обнаруживает и главную уязвимость его классической версии, поскольку вводит *проблему тождества*: тела знаков, существующие и воспринимаемые в относительном предметном тождестве, сами не в состоянии каузировать гарантированно тождественные (воспринимаемые единообразно) *смысловые* объемы.

Так, фонетический комплекс, условно выделяемый как знак («слово»), не в состоянии самостоятельно производить конкретную референцию (не говоря уже о звуке или наборе звуков – слоге, морфеме, интонационном рисунке). Слова [он], [прилететь], [местный], [два], а также [Сократ], [Платон], [Петров], [давай], [модель], [даже], [вот], [ВВП] и пр. не может автономно предъявлять «означаемое», поскольку каждое из них отвечает сразу за множество (там, где их вообще можно представить) мыслимых объектов, признаков, действий и пр. Слов-знаков попросту меньше, чем референтов. Референты же, в свою очередь, не обнаруживают достаточно определенной связности с каким-то знаковым телом. Так, Сократ – если иметь в виду учителя Платона, а не, скажем, одноименного историка церкви V в. – может быть означен русскими (не говоря уже о других иноязычных) клише «он», «этот человек», «афинский философ», «старший современник Платона», «герой комедии Аристофана» и пр.; при этом ни одна из приведенных номинаций, в том числе само имя «Сократ», не обязательно соединена с «тем самым Сократом», может обозначать кого-то другого, а не «того самого Сократа», не имеет столь же определенного «значения», сколь определенный цвет имеет тело конкретного предмета. Очевидно, что между множеством слов (условных тел знаков) и множеством «означаемых» нельзя констатировать упорядоченного соответствия (функции), и потому вопрос о значении знака (слова) не может быть по умолчанию решен так, как это делал Платон в «Кратиле» и затем любые сторонники классической знаковости: «тело знака ассоциировано со значением, что, собственно, и позволяет рассматривать данное единство как знак».

К тому же несомненная недостаточность – для порождения смысла – какого-то *одного знакового канала*, а также взаимозаменяемость и сочетаемость знаковых каналов в пределах одного коммуникативного акта свидетельствует в пользу смысловой нетождественности автономных знаков, принадлежащих каким-то искусственно обособленным «языкам» – вербальному, изобразительному, жестовому, музыкальному и пр. Так, для употребления и понимания в относительном тождестве графического знака [он] необходимы не только так называемый вербальный, но и визуальный и аудиальный каналы, а также ресурсы краткосрочной и, вероятно, долгосрочной памяти, а также ситуационный анализ: адресат должен видеть знак [он], воссоздавать его звуковой (первичный по сравнению с графическим и предшествующий ему) образ, сопоставлять увиденное/услышанное с ситуацией написания/произнесения, избирать из имеющихся вариантов объект дейксиса, и пр. Те же операции производятся не только с «дейктическим», но с любым словом, условно выделенным и обособленным в потоке актуально-говорения/письма.

Кроме того, сам факт присутствия *интерпретации* в любой семиотической процедуре заставляет задаться вопросом: зачем интерпретировать, если знак и без того имеет значение, будучи «носителем всеобщей языковой семантики»? Однако, несмотря на «единый язык», составленный из «общеизвестных слов», адресант и адресат неизбежно *интерпретируют*. Участники знаковой деятельности явно изыскивают что-то за пределами знаков, не удовлетворяясь их мнимой предметной определенностью (пресловутым «единством означаемого и означаемого») и общеизвестностью.

В том же смысле вопрос о *контексте*, к которому классический семиозис все же вынужден был обратиться, только изобличает неспособность знака к автономному смыслообразованию, обладанию определенным значением: если знак вне контекста понимать невозможно, то следует признать, что понимаются, скорее, более сложные комплексы «тело знака плюс контекст» (нечто иное, нежели автономный знак), нежели сами смыслоформальные единства «тело знака плюс значение». Неизбежно расширяя вербальный контекст до ситуативного, составленного не только из слов, наблюдатель окончательно теряет классический вербальный знак в качестве опоры, пригодной для объяснения смыслообразования.

В конце концов классическая теория знаковости, настаивая на значении, содержащемся в телах знаков, но не имея возможности его предъявить в автономных формальных комплексах («словах»), вводит своего рода парадокс, не разрешимый в рамках понимания вербального знака как смысло-формального единства:

**(А) Участники вербального процесса используют для смыслообразующего говорения (письма) вербальные знаки, – при том что никакой знак, выделенный на любом уровне лингвистического анализа, не обладает автономным смысловым тождеством, не может сам выступать смысло-формальным единством, достаточно определенным для intersубъективного понимания в тождестве.** См. также: [Вдовиченко 2020<sup>а</sup>, 75].

### Коммуникативная модель знака

Для разрешения «парадокса вербального знака» необходимо отказаться от классической концепции в пользу *акциональной коммуникативной интерпретации знакового процесса*. Коммуникативная модель семиозиса [Вдовиченко 2018<sup>а</sup>] предполагает несколько ключевых позиций, важных в том числе для последующего снятия парадокса Греллинга – Нельсона:

1. Смыслом (целевой причиной) любого коммуникативного акта является мыслимое (планируемое) *воздействие* на постороннее сознание, то есть на когнитивно-эмоциональное состояние, представленное как иное. Обладатель сознания может обращаться к присутствующему или отсутствующему адресату, к самому себе (представляя себя своим собеседником), к вещи или явлению (отождествляя их или симулируя отождествление с обладателями сознания). Адресат воздействия всегда остается



мыслимым, представимым как объект опосредованного воздействия. Поскольку знаковый и мыслительный процессы принципиально различны (они соотносятся как планирование действия – мыслительный процесс – и само действие – знаковый процесс), условием возникновения знакового процесса является признанная необходимость и возможность произвести внешнее воздействие с использованием каких-то демонстративных средств («знаков»), доступных, в отличие от внутреннего когнитивного процесса, иному мыслимому обладателю сознания. Когнитивный процесс (планирование, анализ, воспоминание и пр.), в отличие от внешнего действия, не нуждается в знаковых формах.

2. В основании попытки производимого воздействия лежит личное *когнитивно-эмоциональное* (психическое) состояние, которое опосредованно эксплицируется актором в семиотической процедуре и воссоздается адресатом (наблюдателем) при интерпретации данного семиотического акта. Так, человек, услышавший при переходе через улицу крик «Стоп», для определения «семантики» данного «знака» должен воссоздать состояние актора, или замысел его действия, уже перешедшего в стадию реализации. Состояние актора стало акциональным, воздействием, что и определяет значение/смысл «знака», позволяя ответить на вопросы: обращен ли императив [стоп] к самому интерпретатору или кому-то иному; каковы мыслимые актором причины действия – видимые им объекты, их диспозиция, аспекты представления ситуации, интенция в отношении адресата и пр. «Означаемое» знака [стоп], выделенного в структуре производимого воздействия, целиком обусловлено *когнитивным состоянием актора*, которое и задает предел смыслообразования в данном семиотическом воздействии.

3. Знаки, условно выделяемые в качестве единых комплексов (например, слова, а также звуки, морфемы, словосочетания, предложения и пр.), представляют собой *намеки* на внутренние когнитивные состояния, или «следы», ведущие к искомому *акциональному* (воздейственному) *режиму сознания* семиотического актора. Смыслообразующий статус приобретает «знаком» (вернее, «телом» знака) только при условии, что устанавливается референция, производимая семиотическим актором в личном воздействии. Возникающие в данном коммуникативном акте «референты» суть представимые им реципиенты, объекты, связи, эмоции, ценности, интенции к адресату и пр. В процедуру их воссоздания адресатом вовлекаются разнообразные (в том числе разноканальные) параметры данного семиотического воздействия (ресурсы долгосрочной и краткосрочной памяти, сопутствующие обстоятельства, моменты когнитивно-эмоционального состояния адресата и, в том числе используемые условно обособляемые «знаки»). Интерпретация любого знакового воздействия состоит в разгадывании «намека», в продвижении по знаковому «следу», ведущему к точке локализации смысла – незнаковому акциональному состоянию актора, единственному источнику смыслообразования в актах семиозиса.

4. Текст (в том числе словосодержащий, «вербальный») представляет собой последовательность семиотических воздействий, вернее, *ряд вербальных «следов» семиотических воздействий*, своего рода партитуру коммуникации. Как в музыкальной партитуре конечным искомым является воспроизводимый фонетический рисунок (звучание) записанного произведения, а не сама графическая нотная форма, так в написанном тексте искомым для автора и интерпретатора является семиотическое воздействие, воссоздаваемое по знаковому (вербальному) «следу». Сознание актора и затем интерпретатора «обрабатывает» единомоментно *только одно семиотическое воздействие*, воспринимая некоторые предыдущие действия и общие (интерсубъективные) фреймы как мыслимую конситуацию (параметры) для данного воздействия. Никакая последовательность условно выделенных «следов» коммуникативных воздействий в идеальном случае не может «означать» больше или меньше, чем мыслимый актором эффект производимого воздействия (мыслимые адресат, объекты, связи, отношения, интенции, ценности, эмоции и пр.). Предел смысла, устанавливаемый при интерпретации адресатом в различной мере, задается семиотическим актором.

Добросовестная интерпретация каких-либо «знаков», в том числе вербального текста, состоит в посильном приближении к источнику смыслообразования (мыслимому акциональному состоянию сознания актора) на каждом последующем шаге производимого воздействия.

5. В естественном семиозисе порождается и интерпретируется не знак, а сам *процесс семиотического воздействия*, не совпадающий с набором условно обособляемых знаков (ср. «знак» [да] в актуальной коммуникации). Концепция воздействия, примененная к семиотическому акту (в том числе словосодержащему), позволяет избавиться от нарративности, отражательности, информативности в понимании любого семиотического процесса. Даже в случае «констатации положения дел» необходимо признать наличие планируемого актором эффекта, то есть осознанной попытки произвести изменения во внешнем когнитивном состоянии. Платоновское «подражание», или нарратив наличествующей реальности посредством «букв и слогов», красок и форм (а также такие понятия, как «обнаружение мысли», «отражение мира», «передача информации» и пр.), оказываются *бессмысленным дублированием* и без того существующего, если в описательную схему не вводится аспект планируемого *изменения*, мыслимой новизны, попытки опосредованной трансформации внешнего когнитивного состояния, искомой семиотическим актором. Так, намеренную ложь в «отражательной» концепции семиозиса объяснить невозможно, в то время как в рамках коммуникативной (акциональной) модели ложь получает объяснение как попытка мыслимого воздействия, то есть целенаправленного изменения внешнего когнитивного состояния в интересах актора.

6. Акциональная трактовка семиозиса ведет к признанию *семантической пустоты коллективного «языка»* и его элементов ввиду отсутствия в них источника смыслообразования – конкретного плана изменения внешней когниции опосредованными способами, акционального режима сознания конкретного семиотического актора.

7. Наконец, в семиотическом пространстве присутствуют только *созданные актором объекты интерпретации*. Можно, вероятно, считать, что в реальности предметы (явления), связи и отношения существуют независимо от обладателя сознания, однако, в семиотическом пространстве, то есть в составе конкретных семиотических воздействий, осуществляемых обладателем сознания, можно говорить только о выделенных кем-то (созданных кем-то, помысленных) для данного акта объектах, связях, отношениях, интенциях. Это верно как для констатирующих (повествовательных) «предложений», так и для императивов, восклицаний, вопросов, «суждений о будущем» и пр. Автономные слова и грамматические правила («язык») нельзя признать смыслообразующими, ввиду отсутствия в них тождественно мыслимой автономной акциональной семантики, которая в действительности назначается говорящим в данном акте воздействия. Тела знаков «языка» не обладают способностью сами указывать на какие-то значения/смыслы. Автономная референция, производимая телом знака, невозможна. Поэтому слово, как, впрочем, и любой иной условно выделяемый знак, может выступать в смыслообразующем статусе (то есть в мыслимом *ad hoc* единстве «форма – значение») только как элемент конкретного семиотического воздействия, организованно-го конкретным обладателем сознания.

Как видно, указанный «парадокс вербального знака» (А; см. выше) спровоцирован распространенной аберрацией, что в естественном словосодержащем процессе производятся и понимаются сами слова («знаки»). Небезосновательные сомнения в правомерности классической концепции знака, в том числе вербального, заставляют прибегнуть к *коммуникативной модели*, в рамках которой условный парадокс А снимается: смыслообразование есть мыслимое воздействие, а не сумма значений якобы автореферентных слов; участники вербального процесса используют при порождении и интерпретации словосодержащих воздействий множество разнообразных каналов и «знаков» помимо вербальных; процесс порождения и понимания сводится к установлению (на основе различных параметров) акционального когнитивного состояния семиотического актора (единственно возможного источника целенаправленного воздействия, то есть смысла/значения), который избирает адресатов своего воздействия, мыслит некие

интенции, ставит задачи, формирует объекты, фокусирует внимание, обнаруживает ценности и пр., – производит все то, на что не способен знак и язык. Автономная вербальная (и вообще знаковая) структура исчезает как обоснованный объект анализа и описания, и по мере того элиминируется «парадокс».

### Парадокс Греллинга – Нельсона: формулировка

Обратимся к парадоксу Греллинга – Нельсона.

(В) «Антиномия Греллинга может быть сформулирована очень просто. Некоторые русские прилагательные, например, «русское» и «многосложное», обладают тем самым свойством, которые они называют: прилагательное ‘русское’ само русское, а прилагательное ‘многосложное’ само многосложное, в то время как громадное большинство прилагательных, такие, как ‘французское’, ‘односложное’, ‘синее’ и ‘горячее’, не обладают называемым каждым из них свойством. Называя прилагательные второго рода гетерологическими (их также называют гетерологичными. – прим. А.В.), мы сразу же обнаруживаем, к своему ужасу, что прилагательное ‘гетерологическое’ гетерологическое в том и только в том случае, если оно не гетерологическое» [Френкель, Бар-Хиллел 1966, 21–22].

Для полноты добавим, во-первых, что, в отличие от поясняющего изложения Френкеля – Бар-Хиллела, в аутентичной формулировке парадокса речь идет не только о прилагательных, а вообще о словах (обладающих или нет свойством, которое они называют):

«Sei  $\varphi(M)$  dasjenige Wort, das den Begriff bezeichnet, durch den  $M$  definiert ist. Dieses Wort ist entweder Element von  $M$  oder nicht. Im ersten Falle wollen wir es „autologisch“ nennen, im anderen „heterologisch“» [Grelling, Nelson 1908, 307]. («Пусть  $f(M)$  будет словом, обозначающим понятие, которым определяется  $M$ . Это слово либо является элементом  $M$ , либо нет. В первом случае мы будем называть его “автологическим”, в другом – “гетерологическим”». – Пер. А.В.).

Прилагательные «автологичный» и «гетерологичный» называют (обозначают) соответствующие классы, на которые разбиваются все слова. Затем именно эти прилагательные становятся объектом рассмотрения в формулируемом парадоксе, будучи одновременно прилагательными и представителями всех слов: автологичные слова, в том числе прилагательные (те, которые описывают себя, «обладая тем свойством, которое сами именуют»), и гетерологичные слова, в том числе прилагательные (те, которые не описывают себя, «не обладая тем свойством, которое сами именуют»).

Во-вторых, приведем более детальное изложение парадокса, чтобы его конструкция была предельно ясна в интересах последующего анализа. При формулировании парадокса вводится два класса имен (в данном случае прилагательных русского языка):

Прилагательное называется *автологичным* (*автологическим*) тогда и только тогда, когда оно описывает себя. Например, прилагательное «пятисложное» является пятисложным.

Прилагательное называется *гетерологичным* (*гетерологическим*), если оно не описывает себя. Например, «горячее» не является горячим, а «английское» — английским.

Согласно определению этих групп, они представляют собой непересекающиеся множества: каждое прилагательное либо описывает себя, либо нет. Парадокс возникает тогда, когда ставится вопрос: к какой из двух групп относится само прилагательное «гетерологичный»? Если оно автологичное, оно обладает обозначаемым им свойством и должно быть гетерологичным. Если же оно гетерологичное, оно не имеет обозначаемого им свойства и должно быть автологичным.

Понятнейшую схему парадокса можно изобразить так:

«All adjectives must be either autological or heterological, for each adjective either describes itself, or it doesn't.

Is 'heterological' a heterological word?

1. NO → 'heterological' is autological → 'heterological' describes itself → 'heterological' is heterological, contradiction;

2. YES → 'heterological' is heterological → 'heterological' does not describe itself → 'heterological' is not heterological, contradiction»

(«Все прилагательные должны быть либо автологичными, либо гетерологичными, поскольку каждое прилагательное либо описывает себя, либо нет.

Является ли 'гетерологичное' гетерологичным (словом, прилагательным)?

1. НЕТ → 'гетерологичное' есть автологичное (слово, прилагательное) → 'гетерологичное' описывает себя → 'гетерологичное' есть гетерологичное, противоречие;

2. ДА → 'гетерологичное' есть гетерологичное (слово, прилагательное) → 'гетерологичное' не описывает себя → 'гетерологичное' не является гетерологичным, противоречие». – пер. А.В.).

Для снятия парадокса воспользуемся коммуникативным ключом (см. пп. 1–7, приведенные выше), а затем приведем несколько методологических выводов.

### Автор парадокса и его цель

1а. Нельзя не согласиться, что, обращаясь к рассмотрению парадокса, наблюдатель (интерпретатор) участвует в коммуникативной процедуре, организованной автором парадокса, и выступает в качестве прямого или косвенного адресата (наблюдателя). Адресат проявляет добровольную заинтересованность в данном коммуникативном событии, возникшем не вследствие положения дел в мире (которое само не обладает способностью целенаправленно и сфокусированно действовать), а вследствие попытки *личного семиотического воздействия*, организованного семиотическим актором (автором парадокса): сами прилагательные не могут распределяться по группам и классам, они распределены по группам и классам автором парадокса; вопросы не могут ставиться сами собой, они сформулированы автором парадокса; ответы на них не могут изыскиваться безличным положением дел, они даются автором парадокса. Если предположить, что все классы, вопросы и ответы уже присутствуют в «языке» (а согласно распространенной точке зрения, парадокс Греллинга – Нельсона является лингвистическим, языковым, сформулированным словами и проблематизирующим слова), тогда следует признать, что ни вопросы, ни ответы вовсе не должны были возникнуть ввиду непреложного факта существования русского (немецкого, английского и пр.) языка, общеизвестного среди соответствующего коммуникативного коллектива. И тогда изложение парадокса (состоящее из стадий деления на классы, задавания вопроса и затем рассмотрения вариантов ответов) не имело бы никакого смысла. Самопорождение осмысленной знаковой последовательности полностью исключено.

При этом семиотический актор (автор парадокса) брал на себя труд что-то сказать (написать) с каким-то намерением, имея в виду исполнить собственный план изменения внешнего (-их) когнитивного (-ых) состояния (-й). Семиотическое (знакосодеждающее) действие, безусловно, связано с сознанием, но не идентично внутреннему когнитивному процессу: знаковая процедура попросту не нужна для того, чтобы, например, помыслить объект, отношение, признак и пр. Так, чтобы фиксировать собственное внимание на объекте, обладатель сознания не должен непременно указывать на него пальцем самому себе или обращать – опять же к самому себе – какое-то слово. Однако, чтобы *склонить адресата* зафиксировать внимание на данном объекте, необходимо прибегнуть к демонстративному знаковому поведению в отношении мыслимого адресата. Когнитивный и знаковый процессы соотносятся так же, как, скажем, размышление об открывании двери («мысль», планирование, когнитивная операция, не способная каузировать внешнее изменение) и сам процесс открывания (воздействие, трансформация, результатом чего является искомое изменение внешнего положения дел; ср. случай намеренной лжи в коммуникации).

2а–4а. Цель, которую ставил перед собой автор парадокса (на нее указывает и сам жанр коммуникативного события), состояла в том, чтобы добиться от адресата таких изменений когнитивного статуса, в результате которых у того возникло бы ощущение (уверенность, мысль, осознание) «явного противоречия, выведенного из весьма правдоподобных предположений цепью бесспорных на вид рассуждений» [Френкель, Бар-Хиллел 1966, 17]. Ввиду опосредованности производимого воздействия (в отличие от незнакового прямого воздействия), искомые автором парадокса изменения в постороннем сознании не наступают автоматически, не происходят только вследствие самого факта знакового действия. В строгом смысле актер совершает не воздействие, а *попытку* воздействия, демонстрирует *намерение* изменить внешнее когнитивное состояние. Для достижения результата (в отличие от прямого физического воздействия на объект, например, удара по мячу) со стороны адресата необходима интерпретация и «одобрение» (термин Л. Витгенштейна, используемый им для описания понимания [Витгенштейн 1994, 378]; добавим от себя – «одобрение поступка»). На любой стадии объект опосредованного воздействия, будучи полноправным участником смыслообразования, выступая в роли активной «когнитивной призмы», может не только понять актора правильно, но и *не* понять, не заметить, не захотеть заметить, отвлечься, исказить замысел, не принять, не поверить и пр., и в таком случае мыслимый результат опосредованного воздействия не наступит (в отличие от прямого физического воздействия на объект).

Но *что* интерпретирует адресат парадокса, когда соглашается поучаствовать в предложенном сеансе коммуникации? На этот вопрос нельзя ответить, указав на знаки как объекты понимания. Процедура интерпретации в отношении любого семиотического действия самим фактом своего существования свидетельствует, что тела знаков не обладают *собственной референцией* (способностью определенно указывать на значение/смысл), не имеют тождественные смысловые объемы, не воспроизводят стандартные смысловые и эмоциональные коннотации и пр. Слова и другие условно обособляемые объекты интерпретации попадают в сознание адресата не как жетоны заданной формы и веса, а, скорее, как *намек* на внутреннее акциональное («воздейственное») состояние актора, которые нужно «разгадать»: какие объекты он решил поместить в сферу внимания адресата, какие интенции обнаруживает, какие связи мыслит между объектами и пр. По следам, или намекам («тексту парадокса», графической партитуре серии действий), интерпретатор на каждом шаге восходит к состоянию сознания актора, занятого *hinc et nunc* попыткой опосредованно изменить внешнюю когницию. В парадоксе, как и в любом создаваемом семиотическом событии, интерпретируется *процесс* – последовательные действия семиотического актора (автора парадокса), и восстанавливаются когнитивные состояния, которые адресат может уподобить известным ему (представимым для него) состояниям и таким образом понять (одобрить или не одобрить). Эти действия и состояния адресат может признать более оправданными или менее оправданными (совсем не оправданными) при исполнении развертываемой перед ним инструкции, предписывающей, как постепенно оказаться в когнитивном тупике.

Нужно заметить, что отсылка к когнитивному (акциональному в семиотическом случае) состоянию актора имеет особое значение для анализа парадокса. Дело в том, что парадоксы заведомо существуют только в сфере когниции, мысли, интеллектуального процесса, в то время как само положение дел (состояние мира) без участия наблюдателя (обладателя сознания) заведомо не может быть парадоксальным и противоречивым. Так, быстроногий Ахиллес не может догнать менее быстрого бегуна, и даже черепаху, только вследствие когнитивных ловушек, расставленных кем-то в сфере заведенной в них мысли, в то время как в реальности для сына Пелея нет ничего проще, чем справиться с этой задачей; подробнее см.: [Вдовиченко 2020<sup>6</sup>].

Таким образом, за разрешением парадокса критику стоит обратиться к сфере индивидуальной когнитивной и семиотической деятельности автора и наблюдать процесс производимых им последовательных воздействий. Даже если сам «Греллинг –

Нельсон» считал, что изображаемая им диспозиция на каждом шаге есть «состояние мира» («объективное положение дел»), все это остается лишь индивидуальной версией положения дел, вовлекаемой с определенной целью в личный процесс акционального семиозиса здесь и сейчас, в данном моменте воздействия. Данное коммуникативное событие недвусмысленно организуется данным коммуникантом, а не состоянием мира. Порождается и понимается *ex necessitate* именно этот участок создаваемой (еще не существующей) реальности личного воздействия (процесс).

Итак, обратимся к попыткам последовательных коммуникативных шагов актора, который, создавая парадокс, излагает своего рода инструкцию, менее или более критично исполняя которую сознание адресата в итоге должно оказаться в безвыходном положении.

### Условия парадокса, или Область «дано»

5а–7а. В качестве первого и самого важного шага автор парадокса создает плацдарм для дальнейшего продвижения к намеченной цели: все слова делятся на два класса. В партитуре парадокса («в тексте», то есть в последовательности вербальных «намеков» на акциональные когнитивные состояния автора) наличие классов слов (на примере прилагательных) выглядит как констатация несомненного и очевидного: одни слова *обладают тем самым свойством, которые они называют, другие не обладают*; каждое слово (прилагательное) либо описывает себя, либо нет; первые называются автологичными, вторые гетерологичными. Адресату, который исповедует привычную классическую концепцию знака и не видит разницы между существованием множества и субъектным назначением (созданием) множества по введенному критерию, с этим сложно не согласиться. Однако именно здесь кроется главный подвох и одновременно механизм, на котором строится парадокс: слова якобы сами производят означивание, они самозначны, они сами обладают свойствами и разделяются по этому критерию на непересекающиеся классы. (Забегая немного вперед, нужно отметить, что впоследствии автору парадокса достаточно будет показать, что «очевидные рассуждения», вступая в конфликт с областью «дано», обнаруживают свои, неясности, странности, и парадокс будет готов. При этом обозначить несоответствие между реальностью и областью «дано» не составит труда: нужно будет всего лишь воспользоваться реальной *несамозначностью* слова, его зависимостью от личного семиотического процесса, работой «когнитивной призмы» в процедуре означивания. Но чем увереннее будет согласие адресата с изложенной диспозицией «дано», где слова сами что-то «делают» – называют, являются, составляя классы, тем сокрушительнее будет эффект предстоящего слома этой уверенности).

Автор парадокса уподобляет слова (прилагательные) предметам: как предметы имеют какие-то соединенные с ними свойства, например, цвет, так и слова якобы имеют какие-то свойства – автономную способность указывать на какие-то денотаты.

Поскольку в реальной коммуникативной процедуре формировать множества, выделять объекты означивания и указывать на какие-то свойства (признаки, явления, связи, отношения, интенции и пр.) может только действующий семиотический актор, область «дано» парадокса может быть сразу подвергнута сомнению (и тогда, заметим, дальнейшее построение парадокса будет невозможным).

Так, любое из прилагательных, которое приводится в списке примеров, иллюстрирующих деление на классы, обнаруживает недостаточную определенность своего членства в обозначенных множествах – автологичном и гетерологичном. Прилагательное «пятисложное» является автологичным (словом), но прилагательное «пятисложным» уже гетерологичное (то же в немецком языке при падежных изменениях формы слова). Прилагательное «русское» автологичное, но записанное в другой условной системе письма (*russkoe*, или звучащее одинаково *белорус. рускае*) уже, пожалуй, гетерологичное. Прилагательное «многосложное» автологично только в том случае, если «называет» количество слогов в слове, но оно же, в той же форме, становится гетерологичным,

если «оказывается синонимом» («означает») «многотрудное», «трудноисполнимое». Прилагательное «черное», напечатанное черным типографским шрифтом, по логике автора парадокса, является «автологичным», но, написанное, скажем, красным цветом или сказанное устно, будет уже гетерологичным. Прилагательное «горячее» изначально является гетерологичным, но, составленное (выложенное) из нагретых металлических букв, становится, по мысли автора парадокса, автологичным. Наконец, само прилагательное «гетерологичное» не может быть изначально приписано к какому-то классу именно потому, что в развертывающемся парадоксе как раз и выясняется его неоднозначное членство.

Несмотря на концептуальную рыхлость и неопределенность области «дано», автор парадокса должен добиться согласия адресата, поскольку это согласие является ключевым условием дальнейшего попадания адресата в когнитивную ловушку (ср. столь же сомнительное разделение множеств на собственные и несобственные в антиномии Рассела; подробнее см.: [Вдовиченко 2020<sup>a</sup>]). Поэтому логическая формулировка с зачином «Пусть...» (или прямой линейной «констатация положения дел» «Все слова либо описывают себя, либо нет», или «Все прилагательные либо указывают на то свойство, которым сами обладают, либо нет») содержит элемент внушения: авторитет логики и поверхностное восприятие (и то, и другое – факторы коммуникативного риторического воздействия) заставляет адресата согласиться на дальнейшее манипулирование его сознанием на основе им же самим принятого условия. Заметим, что в этот момент адресату, скорее, стоило бы проявить бдительность (например, возразить: «Позвольте, а прилагательные ‘пятисложным’ и ‘пятисложного’ или нем. ‘dreisilbige’ и ‘dreisilbig’ – одно гетерологичное, а другое автологичное, как следует из Ваших рассуждений, – это разве не одно и то же прилагательное? Похоже, «непересекающиеся» классы пересекаются, и поэтому разделение неэффективно?») и подробнее заняться выяснением причин, по которым констатирование области «дано» сразу вызывает сомнения.

Нужно отметить, что в этой важной для автора парадокса процедуре – склонении адресата к согласию на разделение слов (прилагательных) на два «непересекающихся» класса – решающими являются два фактора: 1) невнимание адресата к тому, что разбиение на классы (множества) является исключительно *субъектной авторской процедурой*, а не объективным состоянием мира, и 2) принимаемая по умолчанию *классическая концепция знака* как «единства означающего и означаемого».

1) Разделение на «существующее» и «мыслимое в качестве существующего» в большинстве случаев не драматизируется, не замечается, не становится эксплицируемой причиной внутреннего конфликта в рассуждении. Так, в лингвистических исследованиях «семантики» дихотомия «объект vs мыслимый объект» зачастую снимается или просто игнорируется: денотатом выступает как «сам предмет», так и «образ предмета», мыслимый обладателем сознания. Однако в некоторых теоретических эпизодах, возникающих даже в поле классического учения о знаках, признание или непризнание этой дихотомии (о которой с определенностью заявляли уже стоики, называя одно недоступным «субстратом», а другое «означаемым» [Тронский 1957, 304]) становится критически важным условием. Так, интерпретировать «денотат» ложного утверждения (с вовлечением «несуществующего» предмета, явления, положения дел, отношения и пр.) можно только при условии *мыслимости* «обозначаемого», которое вовлечено в коммуникативную процедуру при отсутствии «субстрата».

В рамках *коммуникативной модели* смыслообразование знакового процесса интерпретируется как личное мыслимое воздействие [Вдовиченко 2018<sup>b</sup>]. Вследствие этого вводится строгая обязательность дихотомии мыслимого и существующего: в лично организованном семиотическом воздействии присутствует только мыслимые (представленные, выделенные, созданные, сформированные и пр.) объекты, независимо от факта наличия или отсутствия «субстрата» в физической реальности. В любом случае планируемое актором *изменение внешней когниции* присутствует только в сознании актора, и отсутствует в «реальности». Это верно для восклицательных, вопросительных, предположительных, ироничных и пр. коммуникативных воздействий (исключенных Аристотелем из логической грамматики), в том числе для суждений о настоящем.

Реальность коммуникативного акта в некотором смысле даже более очевидна, чем реальность субстрата и «означаемого». Так, обладатель сознания, производящий констатирующее коммуникативное воздействие, может не только «говорить правильно», но и ошибаться, быть неточным, лгать, вольно или невольно искажать реальность и пр. «Положение дел», вовлекаемое в данный акт семиозиса, зачастую не известно и не восстанавливаемо. Но *сам факт совершения воздействия* (или попытки воздействия) невозможно отрицать. Он реален и очевиден, принципиально демонстративен ввиду желания актора вызвать внешние изменения, трансформировать *status quo* иного сознания, за пределами своего собственного. При этом, несмотря на нарочитую демонстративность коммуникативного акта, его семантическая часть все равно проявляется только в результате интерпретации *когнитивного* состояния актора, по мере его воссоздания адресатом (наблюдателем). «Знаковый состав» и «положение дел» составляют лишь параметры, используемые для воссоздания акционального режима сознания семиотического актора. (В этом смысле реальность когниции превалирует над реальностью «факта», что закономерно в семиотическом пространстве).

Так, интерпретация высказывания «Сейчас глубокая ночь» начинается с констатации несомненного (данный коммуникант демонстративно и очевидно произвел попытку воздействия), *что* в дальнейшем предполагает анализ его когнитивного состояния – верификацию поведения в данных условиях, оценку интенции, эмоционального состояния и пр. Это высказывание может оказаться шуткой, иронией, констатацией «истины», намеренной ложью, ошибкой, вопросом, восклицанием и пр. В любом случае *автономный знаковый состав* предложения «Сейчас глубокая ночь» интерпретировать невозможно. Автономная знаковая структура сама по себе не может быть констатацией, шуткой, иронией, побуждением к действию, оценкой и пр. Интерпретации (в том числе верификации) поддается только семиотическое воздействие актора, его личный акт, его акциональное когнитивное состояние.

Соответственно, разделение слов (прилагательных) на два класса, если последовательно признавать это субъектным действием, а не «констатацией реальности», сразу провоцирует сомнения. Очевидно, что это деление не просто неэффективно, а в целом ошибочно. По крайней мере, оно не может быть принято адресатом и одобрено как первый оправданный шаг в коммуникативной последовательности воздействий, которыми актор предлагает адресату открыться и далее следовать его поэтапной инструкции.

2) *Классическая концепция знака* как «единства означающего и означаемого» в полной мере проявляет себя (находит отражение) в уверенности автора парадокса, что слова (прилагательные) на что-то указывают, чем-то обладают, имеют какие-то свойства. Слова, таким образом, уподобляются предметам, обладающим собственными цветом, формой и пр., и считаются полноценными «смыслообразователями», причем автономными, означающими что-то даже без участия так называемого контекста: только этим объясняется опрометчивое условие «Пусть  $f(M)$  будет словом, обозначающим понятие, которым определяется  $M$ » [Grelling, Nelson 1908, 307].

Конституировать «непересекающиеся» классы гетерологичных и автологичных прилагательных невозможно без признания единства (соединенности) формы и «семантики» в слове (прилагательном). Так, прилагательное «пятисложное» («имеющее пять слогов», по значению) должно иметь пять же фонетических слогов (по форме), и тогда оно попадает в класс автологичных; прилагательное «пятисложный», имея то же семантическое значение («имеющий пять слогов»), становится четырехсложным, имеющим четыре слога в своем формальном составе, и по этой формальной причине сразу лишается права быть автологичным (возвращение в класс автологичных становится возможным для данного прилагательного, например, в форме родительного падежа – «пятисложного»; но там отличить прилагательное «пятисложный» от прилагательного «пятисложное» уже не получится, поскольку они имеют одну и ту же форму родительного падежа; то же в немецком языке при падежных изменениях формы прилагательного). Наоборот, прилагательное «многосложный» пребывает в автологичном классе до тех пор, пока обладает семантикой «имеющий много фонетических слогов»;



как только семантика меняется (например, это прилагательное становится синонимом «многогранный»), то данное прилагательное, при сохранении прежней формы, перемещается в класс гетерологических.

Таким образом, чтобы участвовать в семиотических воздействиях, производимых автором, и быть «правильно» вовлеченными в конструкцию парадокса, слова, по мысли автора, должны представлять собой *автономные модули «форма – значение»* (из которых складываются значащие высказывания). Автор рассчитывает на такое «положение дел». Это заблуждение (неприемлемая нереалистичная позиция) составляет концептуальный фундамент парадокса и, соответственно, является главным фактором его снятия как неоправданной (неприемлемой) семиотической процедуры.

В реальности (вернее, в более реалистичной коммуникативной модели знакового процесса) *автономные слова не обладают собственной референцией*, то есть способностью указывать на нечто определенно мыслимое. Они не подобны предметам, обладающим свойствами (цвет, размер и пр.), ввиду того что условное присутствие семантики в слове, в отличие от свойства, которым обладает предмет, опосредуется «когнитивной призмой», «работа» которой не стандартизирована, не автоматизирована и не обусловлена словами. Обладатель сознания, совершая попытку изменения внешнего когнитивного состояния, является единственным источником мыслимого контента данного воздействия, в том числе всех «обозначаемых» («ментальных конструкторов») – телесных и нетелесных объектов, отношений, признаков, интенций, эмоций, ценностей и пр., вовлекаемых в структуру данного акта. Его когнитивное состояние обеспечивает тождество тех «знаков», которые можно условно выделить в данном действии. Так, автономные слова «я», «он», «Петров», «давай», «белый», «переводить», «который», «рубка», «президент» и пр., несмотря на определенность формы, не обладают никакой конкретно мыслимой семантикой, и могут обрести только в индивидуальном акте семиозиса, будучи «подключенными» к конкретному акциональному состоянию сознания. В структуре конкретного семиотического акта наблюдателя интересуется только такая семантика, которая исходит от данного актора, совершившего данное действие с вовлечением данных клише. Какой-то иной, кроме мыслимой автором, для добросовестного интерпретатора эта семантика в данном акте быть не может.

Иными словами, референция не может присутствовать в самих словах. Они не производят ее, а лишь вовлекаются в процесс референции (который может производиться обладателем сознания в различных формах, с различным набором каналов и знаков, в том числе зачастую вовсе без слов, с использованием других каналов и «знаков»). *Порождается и понимается сам процесс референции*, то есть процесс указания актора, совершающего попытку воздействия, на собственные акциональные («воздейственные») когнитивные состояния: к кому обращается, что имеет в виду, к чему привлекает внимание адресата, какие объекты и связи ему навязывает, какие ценности отстаивает, чего хочет добиться от адресата и пр. Если актора нет, то нет источника референции и, соответственно, автономное от автора прилагательное (слово, знак) не может само что-то означать или называть. Означивает в семиозисе только семиотический актор.

Поэтому расчет Греллинга – Нельсона – нарочитый или просто неотрефлексированный – на то, что автономные слова (прилагательные) на что-то указывают (что, заметим, вполне соответствует классической концепции знака), *не оправдан реальностью коммуникации*: между автономными «телами» знаков (слов) и «семантикой» нет той связности, на которой зиждется конструкция парадокса.

*Продолжение следует.*

### **Источники и переводы – Primary Sources and Translations**

Аристотель 2006 – *Аристотель. Метафизика* / Пер. с греч. П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (Aristotle, *Metaphysics*, Russian Translation).

Бенвенист 1974 – *Бенвенист Э. Общая лингвистика* / Под ред., с вступ. статьей и комм. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс, 1974 (Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Russian Translation).

Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. (Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical works*, Russian Translation).

Френкель, Бар-Хиллел 1966 – *Френкель А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств / Пер. с англ. Ю.А. Гастева под ред. А.С. Есенина-Вольпина. М.: Мир, 1966 (Fraenkel, Abraham, Bar-Hillel, Yehoshua, *Einleitung in die Mengenlehre*, Russian Translation).

Grelling, Kurt, Nelson, Leonard (1908) “Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti”, *Abhandlungen der Friesschen Schule II*, S. 301–334.

### Ссылки – References in Russian

Вдовиченко 2013 – *Вдовиченко А.В.* «Примышление» и «порождение»: Евномий и каппадокийцы о современных проблемах философии языка // Языковые параметры современной цивилизации. Сб. трудов первой научной конференции памяти Ю.С. Степанова. М.: ИЯз РАН, 2013. С. 314–322.

Вдовиченко 2018<sup>a</sup> – *Вдовиченко А.В.* Акциональное смыслообразование: что порождается и понимается в естественном коммуникативном процессе // Вопросы психолингвистики. 2018. № 3 (37). С. 112–125.

Вдовиченко 2018<sup>b</sup> – *Вдовиченко А.В.* С возвращением, автор, но где же твой текст и язык? О вербальных данных в статике и динамике. Часть I // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 156–167; Часть II // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 57–69.

Вдовиченко 2020<sup>a-b</sup> – *Вдовиченко А.В.* Смыслообразование в логических парадоксах: принцип коммуникативной определенности. Часть I // Вопросы философии. 2020<sup>a</sup>. № 2. С. 71–85; Часть II // Вопросы философии. 2020<sup>b</sup>. № 3. С. 107–118; Часть III // Вопросы философии. 2020<sup>b</sup>. № 4. С. 143–160.

Слюсарева 1975 – *Слюсарева Н.А.* Теория Ф. де Соссюра в свете современной лингвистики. М.: Наука, 1975.

Тронский 1957 – *Тронский И.М.* Основы стоической грамматики // Романо-германская филология. Сб. ст. в честь В.Ф. Шишмарева. Л.: ЛГУ, 1957. С. 299–310.

### References

Grice, Paul (1975) “Logic and Conversation”, Cole, Peter, Morgan, Jerry, eds., *Syntax and Semantics, Vol. 3: Speech Acts*, Academic Press, New York, pp. 41–58.

Vdovichenko, Andrey V. (2013) “‘Epinolia’ and ‘generation’: Eunomius and Cappadocian Fathers about modern problems of philosophy of language”, *Language parameters of modern civilization. Collection of works of the first scientific conference to the memory of Y.S. Stepanov*, IYaz RAS, Moscow, pp. 314–322 (in Russian).

Vdovichenko, Andrey V. (2018) “Actional sense-generating process: what is produced and understood in natural communicative process”, *Voprosy psikholingvistiki*, Vol. 3 (37), pp. 112–125 (in Russian).

Vdovichenko, Andrey V. (2018) ‘Nice to See You Again, Author, but Where Is Your “Text” and “Language”? To Verbal Data in Statics and Dynamics’, Part I, *Voprosy filosofii*, Vol. 6, pp. 156–167; Part II, *Voprosy filosofii*, Vol. 7, pp. 57–69 (in Russian).

Vdovichenko, Andrey V. (2020) “Sense generating process in logic paradoxes: the principle of communicative certainty”, Part I, *Voprosy filosofii*, Vol. 2, pp. 71–85; Part II, *Voprosy filosofii*, Vol. 3, 107–118; Part 3. *Voprosy filosofii*, Vol. 4, pp. 143–160 (in Russian).

Sljusareva, Natalya A. (1975) *F. de Saussure’s theory in the light of modern linguistics*, Nauka, Moscow (in Russian).

Tronsky, Iosiph M. (1957) “Basics of Stoic Grammar”, *Roman and German philology. Collected Papers in Honor of V.F. Shishmarev*, LGU, Leningrad, pp. 299–310 (in Russian).

### Сведения об авторе

**ВДОВИЧЕНКО Андрей Викторович** – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора теоретической лингвистики Института языкознания РАН, профессор кафедры теории и истории языка филологического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

### Author’s Information

**VDOVICHENKO Andrey V.** – DSc in Philology, lead researcher, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences; professor, the department of the history and the theory of language, Orthodox St. Tikhon University for Humanities.

**Идеолог Ю.Н. Говоруха-Отрок и философ Н.Я. Грот:  
полемика 1890–1891 гг.**

© 2021 г.      А.А. Ермичёв

*Русская христианская гуманитарная академия,  
Санкт-Петербург, 191011, набережная реки Фонтанки, д. 15.*

*E-mail: 7723516@gmail.com*

Поступила 30.03. 2021

В статье анализируется малоизвестный эпизод истории отечественной философии – полемика редактора журнала «Вопросы философии и психологии» Н.Я. Грота и выдающегося публициста консервативной газеты «Московские ведомости» Ю.Н. Говорухи-Отрока, выступавшего под псевдонимом Ю. Николаев. Полемика состоялась в первый год существования журнала, когда определялись принцип и направление редакционной политики. Говоруха-Отрок, разделяя вместе с Гротом надежду, что работа журнала приведет к формированию национальной русской философии, настаивал на сознательном обращении редакции к славянофильской традиции, определяя конечной целью философского поиска создание православной метафизики, отвечающей исконным потребностям народной жизни. Его оппонент Грот был типичным представителем либерализма 80-х гг. XIX в., неопределившегося в своих социально-политических предпочтениях. Будучи неопитом метафизики, редактор «Вопросов» исходил из понимания рациональной природы философского знания и оправдывал многообразие направлений философских поисков. Он предоставил страницы своего журнала авторам-позитивистам из лагеря либеральных народников, что было совершенно неприемлемо для его оппонента. Таким образом, обстоятельства общественной жизни осложнили характер полемики по вопросам теоретического содержания и внесли в нее социально-оценочные суждения. Ю.Н. Говоруха-Отрок рассматривал состоявшуюся полемику как эпизод всемирно исторической борьбы христианства с эвдемонистической идеей прогресса. В статье утверждается, что последующее развитие русской философии в начале XX в. подтвердило правильность редакционной линии журнала.

**Ключевые слова:** философия, русская философия, славянофилы, западники, «Вопросы философии и психологии», позитивизм, интеллигенция, либерализм, консерватизм, православие, Н.Я. Грот, Ю. Николаев, Л.Е. Оболенский, В.В. Лесевич, В.С. Соловьев.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-123-137

Цитирование: Ермичёв А.А. Идеолог Ю.Н. Говоруха-Отрок и философ Н.Я. Грот: полемика 1890-1891гг. // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 123–137.

# The ideologist Yu.N. Govorukha-Otrok and the philosopher N.Ya. Grot: polemics of 1890–1891

© 2021      Aleksandr A. Ermichev

*Russian Christian Humanitarian Academy,  
15, Nab. Fontanka, Saint Petersburg, 191011, Russian Federation.*

*E-mail: 7723516@gmail.com*

Received 30.03. 2021

The article analyzes a little-known episode in the history of Russian philosophy – the polemic of the editor of the journal “Questions of Philosophy and Psychology” N.Ya. Grot and the outstanding publicist of the conservative newspaper “Moskovskie Vedomosti” Yu.N. Govorukha—a boy who spoke under the pseudonym Yu. Nikolaev. The controversy took place in the first year of the magazine’s existence, when the principle and direction of the editorial policy were determined. Yu.N. Govorukha-The Boy, sharing together with N.Ya. Grotto hope that the journal will lead to the formation of Russian national philosophy, insisted on the conscious circulation of the publication to the Slavophile tradition, defining the end goal of philosophical search for the creation of the Orthodox metaphysics meet the needs of aboriginal people’s lives. His opponent, N.Ya. Grot, was a typical representative of the liberalism of the 80s of the XIX century, which was undecided in its socio-political preferences. Being a neophyte of metaphysics, the editor of “Questions” proceeded from an understanding of the rational nature of philosophical knowledge and justified the variety of directions of philosophical searches. He gave the pages of his magazine to the positivist authors from the liberal populist camp, which was completely unacceptable to his opponent. Thus, the circumstances of public life complicated the nature of the polemic on the issues of theoretical content and introduced social-evaluative judgments into it. Talker-Boy considered the polemic as an episode of the world-historical struggle of Christianity with the eudaemonistic idea of progress. The article claims that the subsequent development of Russian philosophy in the early twentieth century confirmed the correctness of the editorial line of the journal.

**Keywords:** philosophy, russian philosophy, Slavophiles, Westerners, “*Voprosy filosofii i psihologii*”, positivism, intelligentsia, liberalism, conservatism, Orthodoxy, N.Ya.Grot, Yu. Nikolaev, L.E. Obolensky, V.V. Lesevich, V.S. Solovyov.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-123-137

Citation: Ermichev, Alexandr A. (2021) “The ideologist Yu. N. Govorukha-Otrok and the philosopher N. Ya. Grot: polemics of 1890-1891”, *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021). pp. 123–137.

За тридцать лет существования журнала «Вопросы философии и психологии» его редакция сделала шесть заявлений, пояснявших главную задачу издания и способы ее достижения. Пять из них принадлежали инициатору и первому редактору «Вопросов» Н.Я. Гроту. Предметом настоящей статьи станет его четвертое обращение к читателям, опубликованное в январской книжке за 1891 г. под названием «Еще о задачах журнала». Оно было одним из эпизодов его полемики с публицистом влиятельной газеты «Московские ведомости» Ю.Н. Говорухой-Отроком и отличалось вызывающей тональностью и почти неприемлемой лексикой, обычно не свойственными ученому

изданию. Н.Я. Грот еще со студенческой скамьи избравший путь культурно-просветительского и философско-образовательного служения народу, сейчас, в январе 1891 г., занялся политическим обличением оппонента и его газеты. Одной из предпосылок полемики стал очерк Я.Н. Колубовского «Философия у русских».

### Об очерке Я.Н. Колубовского

На первой неделе ноября 1890 г. в книжном магазине И.П. Корбасникова, что располагался на Литейном проспекте в Петербурге, появилась книга Ф. Ибервега и М. Гейнце «История новой философии в сжатом очерке». В качестве дополнения к основному тексту издательство предложило читателю два очерка: «Философия у славян» и «Философия у русских». Первый очерк был написан Г. Забе и М. Массониусом, а второй – переводчиком книги Я.Н. Колубовским, недавним студентом университета и учеником М.И. Владиславлева. Его очерк был первым связным изложением истории русской философии, если, конечно, не считать повествование архимандрита Гавриила, когда, собственно, русской философии еще не было.

Выбор работы Ибервега и Гейнце для публикации на русском языке сочинения подобного рода был удачным. Изданная в 1862–1866 гг., она ко времени ее перевода на русский выдержала семь изданий и, значит, была востребована европейским читателем. Еще в 1873 г. книгу как весьма полезную оценил П.Л. Лавров. Он, хотя и предъявлял к автору какие-то претензии, тем не менее говорил о ней как о «необходимом учебном пособии для всякого, желающего заниматься самостоятельно предметами, имеющими близкую связь с философией». Таковым труд Ибервега делало «тщательное указание литературы и добросовестное отношение к разным эпохам» [Лавров 1965, 333].

По выходе перевода рецензенты разделили эту высокую оценку. Ибервега сравнивали кто с К. Фишером и А. Вебером, кто – с В. Бауэром или А. Шwegлером, а кто – с Д.Г. Льюисом, и все признавали разнообразные достоинства его книги.

Не меньшее внимание было оказано и очерку «Философия у русских». Заключительные слова Я.Н. Колубовского с общей оценкой отечественной мысли намеренно бесстрастны: «Подводя итоги настоящему очерку философии в России, можно сказать, что русские всегда были отзывчивы на все философские течения, господствовавшие на Западе. Однако результаты этой отзывчивости не отличаются высокой философской пробой, и только в самое последнее время явилось несколько мыслителей, замечательных глубиной и силой мысли... Мечты о самобытной философии высказываются уже давно, но они так и остаются мечтами» [Колубовский 1890, V].

Увы, заключение Колубовского не вызвало возражений у современников, и положительно все с похвалой приняли очерк. В.С. Соловьев находил, что «в обширном и весьма тщательно составленном трактате» Я.Н. Колубовского сущность взглядов русских авторов по философии «изложена с большой объективностью, а библиографические указания отличаются полнотою» [Соловьев 1891, 449]. Два народнических журнала – «Русское богатство» и «Русская мысль» – отмечали умение автора с точностью «излагать сущность чужого мирозерцания» [Оболенский 1890, 241], считали, что очерком положено «серьезное начало систематической разработки» истории русской литературы и просвещения [История новой философии 1891 (рец.), 12].

Рецензию на книгу Ибервега – Гейнце написал и редактор «Вопросов философии и психологии» Н.Я. Грот, почему-то обозначивший свое авторство криптонимом «Б». Он щедро назвал ее «крупным событием в истории нашей философской литературы, от которого можно будет со временем вести начало новой эпохи в истории философского образования в нашем отечестве» [Б. 1890, 98].

Об очерке Я.Н. Колубовского «Б.» высказался одобрительно, но не без критики. Среди прочих замечаний было такое, которое можно считать началом истории, о которой я и хочу поведать. Б., то есть рецензент из «Вопросов», не мог понять, почему «таким крупным и оригинальным философам-специалистам, как Н.Н. Страхов

и А.А. Козлов, отведено лишь по полстраницы на каждого, а второстепенным в судьбах отечественной философии мыслителям-неспециалистам, как г.г. Кареев, Данилевский, Оболенский и др. (мы этим нисколько не желаем умалить их заслуг на других поприщах науки и общественной деятельности) отводится каждому почти по странице (из 52, занимаемых очерком). Перспектива очевидно не выдержана. Непонятно также, почему автор, отводя надлежащее место публицистам-философам, вроде г.г. Михайловского и Оболенского, ни слова не говорит о М.Н. Каткове, напечатавшем ученую диссертацию по истории философии... и занимавшем одно время кафедру философии Московского университета» [Там же, 99].

Неизвестно, как прошло бы обсуждение очерка Я.Н. Колубовского о философии в России, если бы не неосторожные слова Б. о «второстепенных в судьбах отечественной философии мыслителях-неспециалистах». Именно они стали поводом к вскоре начавшейся полемике между Н.Я. Гротом и публицистом газеты «Московские ведомости» Ю.Н. Говорухой-Отроком.

### **Л.Е. Оболенский досаждает на «Б.»**

Рецензию в «Вопросах философии и психологии» внимательно прочитал редактор и издатель журнала «Русское богатство» Леонид Егорович Оболенский (1845–1906) – вероятно, тем внимательнее, что был назван «мыслителем-неспециалистом», да еще «второстепенным», – и сразу же (в № 11 своего журнала за 1890 г.)отреагировал на пятую книгу «Вопросов философии и психологии», где была напечатана рецензия Б. Не о себе обеспокоился Леонид Егорович, а о проведенном Б. разделении философов на профессионалов и прочих, то есть неспециалистов. Такой опыт, подсказывал Л.Е. Оболенский, уже есть в Европе. Это пагубно для науки, потому что философы-профессионалы, являясь чиновниками, уже немало попортили крови мыслителям по призванию, например, «величайшим из философов нашего времени» – Дюрингу и Шопенгауэру. Зачем же автор «Вопросов философии» выстраивает и у нас «узкое кафедральное отношение к философии и философам, каким перестрадала такими муками Западная Европа»? Зачем же так разделять русских мыслителей [Оболенский, 1889, 203]?

Оболенский, сделав вид, что ему неизвестен автотитом «Б.», именуется рецензента и «профессором философии», и даже «обиженным специалистом», который упрекает молодого автора, то есть Колубовского, за то, что он уделил много места для изложения взглядов публициста Михайловского и совершенно умолчал о специалисте М.Н. Каткове, когда-то написавшем хорошую философскую диссертацию: мол, Михайловский есть, а Катков пропущен. Но, справедливо замечает Оболенский, «легионы профессоров и их диссертаций падают в Лету, а часто гонимые ими философы – “неспециалисты” навеки остаются в памяти человечества и на скрижалях его истории» [там же]. Поэтому он решает обратиться к редактору «Вопросов»: «Мы глубоко убеждены, зная лично Николая Яковлевича и его стремление служить развитию мысли и философии на Руси, что эта поразительная заметка попала в его почтенный журнал по недосмотру, который легко возможен в каждом журнале при массе редакционной работы» [там же, 204].

Этим эпизодом значение Л.Е. Оболенского в начинающейся полемике исчерпывается, и в дело вступает настоящий ее зачинатель Ю.Н. Говоруха-Отрок, публицист консервативно-охранительного толка, часто писавший под псевдонимом «Ю. Николаев».

### **Ю. Николаев и Н.Я. Грот**

По молодости Говоруха-Отрок был близок народничеству. Когда Н.Я. Грот блестяще заканчивал Университет, Говоруха-Отрок уже сидел в одиночке в Петропавловской крепости. На свободу будущий публицист вышел в 1878 г. уже разочарованным в революции, а событие 1 марта 1881 г. окончательно повернуло его к защите церкви и монархии.

Имя Ю.Н. Говорухи-Отрока приобрело общественное значение с ноября 1889 г., с началом его работы в газете «Московские ведомости». Сюда он перебрался из Харькова, где, выступая в газете «Южный край», уже зарекомендовал себя непримиримым – в духе Константина Леонтьева – противником либерализма и иных форм «европейничания» и убежденным приверженцем самодержавия и православия, предлагавшим не смешивать первое с полицейским участком, а второе – с консисторией [Говоруха-Отрок 2012, 766].

То, что мы сейчас называем «освободительным движением в России», Ю. Николаев понимал как образ жизни людей определенного психологического склада. Эти люди по слабости характера и ума равнодушны к православным ценностям. Понимание человеческой жизни как испытание страданием им недоступно. Они живут протестом и негодованием, выдавая последнее за порядочность или даже героизм. Они «подхихивают надо всем, что идет со стороны какой бы то ни было дисциплины» и подготавливают неуважение к общественному порядку. Это и есть «уличный либерализм». Такой либерализм «не столько вреден принципиально – ибо, в сущности, он не представляет собой никакого принципа, – сколько именно своею неопределенной распущенностью, посредством которой он исподволь разрушает и подтачивает всяческую дисциплину и, главным образом, разрушает и подтачивает уважение к какой бы то ни было дисциплине» [там же, 516]. У нас «уличный либерализм» появился в конце 50-х гг., с его уличной литературой, «с особыми, своими “уличными” романистами, критиками, философами и учеными» [там же, 47]. Водителями этой литературы и философии были Чернышевский, Добролюбов, Антонович, Писарев с их родоначальником – Белинским. Они сами и пасомое ими стадо – люди поверхностной образованности. Молодой человек из этой среды, кое-как отучившись в гимназии и начитавшись журнальных статей, приходил в университет, где «уже окончательно узнавал, что ничего вечного и вневременного нет, а все условно и относительно; что “последнее” слово философии заключается в позитивизме или материализме, что усовершенствованные государственные и общественные формы находятся в Европе, а у нас одна косность» [там же, 518]. В атмосфере чувств и мыслей уличной интеллигенции стали возможны революционные кружки и, наконец, террор и призыв к русскому бунту.

Для Ю. Николаева не существует различий внутри противников: либерал и революционер стоят в одном ряду. Последней причиной девиантного, либерально-революционно-террористического, поведения Ю. Николаев называет характер сознания его представителей: «А самая сущность философского, так сказать, либерализма заключается, во-первых, в вере в разум человеческий как единственный критерий истины, а во-вторых, в вере в бесконечный прогресс, бесконечное развитие, которое должно привести к общему счастью человечества» [там же, 370–371]. Ради идеи прогресса либерал отказывается от идеи христианской. Ю. Николаев прочно увязал разные формы освободительного движения с идеями материализма, позитивизма и атеизма. Он был человеком продуманного и твердого государственно-охранительного религиозно-православного мировоззрения, а в полемике мог прибегнуть к двусмысленным определениям и сравнениям.

Его оппонент Н.Я. Грот был сыном знаменитого академика и учителя царских детей, а также племянником известного либерала и участника подготовки Великих реформ 60–70-х гг. К.К. Грота. В студенческие годы он был дружен с К.Д. Кавелиным. Вполне разделял ходячую оппозиционность властям, о которой выразительно поведала сестра В.С. Соловьева: «В Москве постоянно были либеральные толки, прилично умеренные, критикующие, будирующие. Постоянно с чем-то боролись, чем-то возмущались... Но люди были самые умеренные. О сочувствии революционным кружкам в этой среде не могло быть и речи – революционеров ненавидели и боялись как разрушителей России, считали, что их выступления и губили реформы, вызывая реакцию. Самая организация этих кружков внушала ужас. “Бесы” Достоевского имели огромный успех» [Ельцова 1991, 129]. Н.Я. Грот тоже не сочувствовал «нигилистам и анархистам», но, естественно, принять позиции Каткова или Данилевского, или Леонтьева

не мог. Оставалось одно – нести знамя гуманизма и просвещения. Но и при новом государе, Николае II, который в январе 1895 г. произнес знаменитую фразу о «бессмысленных мечтаниях», общественное мировоззрение Н.Я. Грота было анемичным. В письме к В.А. Гольцеву от 26 июня 1896 г. он сообщил о себе следующее: «Меня, несмотря на в сущности консерватизм в *основных* убеждениях (ты знаешь, что я не приверженец Конституции, а только славянофил-прогрессист, мечтающий о земских соборах с совещательным голосом, о широкой свободе слова и развитии выборного начала), наше Министерство считает меня опасным оппозиционером» [Памяти Виктора Александровича Гольцева 1910, 280].

Полемисты были на разных социально-культурных уровнях. Ю.Н. Говоруха-Отрок четко определил свою позицию к актуальной проблеме отношения государства и общества. Он был православным идеологом народной монархической России. Повзрослевший на идеях А. Григорьева, К. Леонтьева и Н. Данилевского, он пропустил их через призму своего жизненного опыта и потому знал, чего хочет от общества и к кому апеллировать, когда это будет нужно.

Н.Я. Грот, европеист по воспитанию и культурному идеалу, был патриотом России и верил в ее великое нравственное предназначение. Проблема общества и государства стояла для него как проблема просвещения вообще и в свете этого вопросы социально-политического порядка были вторичны. Экзистенциального опыта разуверившегося человека Н.Я. Грот не имел.

### Полемисты и философия

Разница жизненных опытов и общественных позиций продиктовала различное отношение оппонентов к философии. Оба они – сторонники метафизики. Н.Я. Грот входит в нее целенаправленно и осторожно, оглядываясь на свой прошлый позитивизм. Говоруха-Отрок (Ю. Николаев) разделяет позиции А.А. Козлова, который сближает философию славянофилов с православием. Он согласен с Гротом, что философский минимум – это строгая логическая работа мышления, знание истории философии и ее современного состояния. Но далее начинается важное, разделившее оппонентов.

Славянофил-прогрессист Н.Я. Грот относится к русским ученым, которые, в отличие от «интеллигента» (в том смысле слова, каким наделили его публицист «Московских ведомостей»), а потом «Вехи»), служили России, оставаясь в пределах своего профессионального призвания. Будучи профессионалом, он смотрит на философию изнутри, то есть опирается на «внутренний опыт и чувство», а при помощи «всесторонней философской критики данных науки и при участии освободительной работы мысли, имеющей в основании своем законы логики» думает обрести «такое учение о жизни, которое дало бы человеку вновь более прочные и ясные начала для его нравственной деятельности» [Грот 1889, X]. Н.Я. Грот знает, что обладание абсолютной истиной не составляет удел человека, и задачу своего журнала видит в «содействии самостоятельному рождению правильных выводов и здоровых стремлений, о которых говорили еще Сократ и Платон» [там же, XV], в признании терпимости «самою сущностью и самим духом философии» и в желании «примирить все проявления мысли в одном высшем синтетическом мирозерцании» [Грот 1890<sup>6</sup>, VII].

Говоруха-Отрок, обладая другим жизненным опытом, относится ко всему, на что направлен его взор – будь то общественность, литература, живопись, театр или религия, – как русский православный человек. Так же он относится и к философии, глядя на нее извне, со стороны истины своей осознанной жизненной позиции. Опять же, знакомый с бедами русской жизни, Говоруха-Отрок рассматривает ее конкретнее, сознательно выделяя в ней «начала» и «настроения», которые и определяют людские «мнения». Вместе с Н.Я. Гротом он принимает философию как выражение жизни народа, но настойчиво твердит (вслед за дорогими ему славянофилами), что по одному этому философия в России или будет русской или ее вообще не будет [Говоруха-Отрок 2012, 252]. «А если своя, – прибавляет Ю. Николаев, – то, значит, православная, ибо в основе нашей культуры лежало православие, нераздельно слившееся с самой русской народностью» [там же, 253].



Ю. Николаеву западники не интересны, хотя он старается быть объективным. Первые из них обладали образованным и даровитым умом, который позволил им понять европейскую философию глубже, чем самим европейцам. Но, «беспочвенные», они не могли создать своей *русской* философии. От философского идеализма западник Герцен «скакнул» в социализм, а западник Бакунин «посвятил свою жизнь устройству уличных бунтов». Эпигonom западников стала интеллигенция с ее «поверхностными и малодаровитыми журналистами, начиная от Лаврова и кончая Лесевичем, Михайловским и Де Роберти». Угождая улице, они только и делают, что переносят на русскую почву «ходячую журнальную сплетню о позитивизме, материализме, о дарвинизме и неокантианстве» [Говоруха-Отрок 2012, 250].

Имея в виду действие западнических начал, Ю. Николаев скептически оценивал Гротово понимание философского процесса как дружного, и в этом смысле бесконфликтного, «бескорыстного и чуждого всякому личному самолюбию стремления к истине во имя добра». Ю. Николаев отмахивается от этой наивности: всегда философия была «широким учением о жизни», всегда складывалась из «бескорыстных стремлений», но этим ни примирения, ни согласия людей не достигалось. Дело не в логических ошибках или в их отсутствии, а в настроениях общества. Пришли 50–60-е гг. в Россию, и с ними возобладали отрицательное отношение к философии. Как поступать философу? «Начала» и «настроения» сильнее «мнений» – тогда чего стоит терпимость? Нет, «приличная полемика – это не все. Ведь есть и такая философия, у нас особенно сильно распространенная, которая направлена к отрицанию философии... Есть мнения, имеющие личину философских мнений, но тем не менее ничего общего с философией не имеющие. Как быть с такими мнениями?» [Николаев 1889, 4].

Сразу после появления первого номера «Вопросов» Ю. Николаев втолковывал редакции необходимость продолжить славянофильскую традицию православной философии и противостоять «личинам философских мнений» – позитивизму, материализму и прогрессу, – которые ничего общего с философией не имеют, но будто бы приведут человечество к счастью.

Таковы различия, определившие отношение оппонентов к философии. Ю. Николаев, разделив общую участь русских мыслителей, понуждает философию служить своей «правде» – консервативной. Н.Я. Грот – либерал и патриот отстаивает права философской истины как таковой, свободной от требований жизни – и, в частности, жизни, которая предполагалась мерками «Московских ведомостей».

### Ю. Николаев о журнале Н. Грота

Когда в «Русских ведомостях» 23 сентября 1889 г. Н.Я. Грот сообщил о скором появлении русского философского журнала, Ю. Николаев немедленно, через пять дней, откликнулся на это большой статьей в трех номерах харьковской газеты «Южный край». Отныне он стал внимательно следить за предприятием Н.Я. Грота. Его не могла не привлечь заявленная редакцией задача – работать с религиозно-этическими элементами, преобладающими в русском сознании, и с этим войти в мировую философию спасения мира от зла. Сердечно приветствуя журнал, Ю. Николаев уже знал, как надо вести дело.

Первую книгу «Вопросов» Ю. Николаев принимает. Многие радует его в журнале: и обращение к широкому кругу читателей, и библиография, и обзор философских статей в духовных журналах, и особенно, что обзор этот исполнен иеромонахом Антонием (будущим Антонием Храповицким). При этом Ю. Николаев поспрашивает на редакцию «прогрессивной» печати и ехидно замечает: «Околоточные и будочники “прогресса” косятся издали, не без игривости грозят пальцем, однако решительных мер не принимают» [Николаев 1890, 4]. «Косились» «Русская мысль» и «Русское богатство». Первая по-дружески хотела, чтобы в «Вопросах» почаще печаталось «неметафизическое направление философской мысли». Погрозило пальцем «Русское богатство»: «Научный и критический метод в философии требует не говорить того, чего не знаешь, и не фантазировать там, где нужно знать, не кричать, как о факте о том, чего еще не знаешь, а чего только желаешь. Если желаешь – ищи» [Оболенский 1889, 204].

А вот Ю. Николаев с удовольствием прочитал опубликованную в первом номере статью А.А. Козлова, отметив, что мыслитель яснее выразил то, чего хотели славянофилы и о чем постоянно пишут духовные журналы. Он доволен, что в журнале участвует метафизик В.С. Соловьев, но его статью «Красота в природе» называет «странной» и заявляет, что с нею «решительно становишься в тупик»: «...по г. Соловьеву с материальным хаосом борются в одном и том же направлении с одной и той же целью: зиждательный ум, животворный деятель мирового прогресса, космический ум, всемирный художник, зиждательное начало Вселенной – Логос... Да, иной раз трудно понять г. Соловьева. Что это: путаница понятий или путаница терминологии? Думаем, что первое» [Говоруха–Отрок 1889, 271]. Но не это составило его претензию к номеру, а другое. Ему не глянулась статья позитивиста В.В. Лесевича. Из своего предмета, – видит Ю. Николаев, – автор сделал предлог для обсуждения современных проблем русского общества, но сделал это не философски, не «строгой логической работой мышления», а компилятивно, поверхностно, превратив ее в «весьма скучную и банальную болтовню о веротерпимости, о свободе совести и т.п.» Статья эта – «неприятный диссонанс среди общего тона журнала... г. Лесевич попал не в свое общество – вот в чем дело», замечает Ю. Николаев [Там же, 254]. Соображения о приоритете «начал» над «мнениями» подтверждались.

В следующий раз имя Лесевича привлекает внимание Ю. Николаева в связи с письмом В.С. Соловьева «О заслугах г. В.В. Лесевича для философского образования в России». Оно появилось в пятой книге журнала, завершившей первый год его издания. Ю. Николаев сразу воспользовался им, чтобы еще раз провести границу между позитивизмом и философией. Свою статью он озаглавил «Наши уличные философы», в которой бесцеремонно отодвинул куда-то в сторону «ироничное, но уж очень тонкое рассуждение» Соловьева о Лесевиче. Если Соловьев видит заслугу Лесевича в том, что он обращает позитивизм к Канту, к гносеологии, то Ю. Николаева такие градации истинности в «низменных доктринах» материализма и позитивизма не интересуют. Эти доктрины – «не движение русской мысли... а настроение той уличной “интеллигенции”, которая, благодаря известным условиям времени, появилась у нас с шестидесятых годов» [Там же, 343]. Содержание «низменных доктрин» просто, уверен Ю. Николаев; он цитирует В. Соловьева: «...нет ничего кроме материи и силы; борьба за существование породила сначала птеродактилей, а потом плешивую обезьяну, из которой выродились люди...». Теперь эти «рыцари» устраивают «журнальный террор» настоящим философам, то Соловьеву, то Юркевичу, пытаясь лишить их доброго имени за «философское отрицание материализма».

### Начало полемики

И вот наступает ноябрь 1890 г., когда сразу, в течение месяца, появляется книга Ибервега – Гейнце с очерком Колубовского, пятая книга «Вопросов» с рецензией «Б.» и одиннадцатый номер «Русского богатства» с откликом Оболенского на эту рецензию. Так Ю. Николаеву еще раз представился случай посчитаться с «уличными философами». В «Московских ведомостях» 17 декабря появляется его посвященная этим событиям статья «Ученое простодушие и уличное лукавство». Ибервегу отведено здесь немного места: «...в нашей философской литературе мы найдем иные взгляды, более правильные». Тем не менее книга хороша потому, что заменит «Историю философии» позитивиста Д.Г. Льюиса. «Среднего рода» интеллигент, одолевший «Историю» Льюиса, иронизировал Ю. Николаев, «начинал гордиться и почитал себя уже совершенно законным решителем философских проблем». Он надеется, что книга Ибервега «может оказать благотворное влияние» на общество, когда оно пробудилось к философии и даже к «предметам совершенно метафизическим» [Николаев 1890, 3].

Очерку Я. Колубовского Ю. Николаев воздает должное за добросовестность в изложении позиций русских мыслителей. Но его огорчила «неразборчивая полнота» имен, собранных в очерке, – все «свалены в одну кучу». С одной стороны, в очерке

есть имена, очень ценимые Ю. Николаевым: Голубинского, Юркевича, Герцена, еп. Никанора, Самарина, Кавелина, Хомякова и Киреевского. Но здесь же, рядом, другие имена – Лесевича, Михайловского, Оболенского. И даже не это главное, оговорился Ю. Николаев: «Не в том эта ложка дегтя, что в работе г. Колубовского отведено место и нашим “уличным” философам, а в том, *какое* это место, и в той *объективности*, с какою относится автор к этим “уличным философам”. Если Я.Н. Колубовский сумел заявить, что Чернышевский и Писарев известны не по истинности своих взглядов, а по их общественному значению, то почему бы ему прямо не сказать того же о Михайловском, Лесевиче, Оболенском и иных. <...> Следовательно, – настаивает публицист, – объективное отношение к вздору может заключаться лишь в одном: в объяснении, что это вздор, даже если он принимает иную личину, например, как в данном случае – философскую» [Николаев 1890, 4].

Опытный боец-спорщик Ю. Николаев с особенным удовольствием прокомментировал отклик Оболенского на рецензию «Б.». Он не упустил случая поиздеваться над редактором «Русского богатства». И, подобно Оболенскому, который просил Грота быть осмотрительнее, Ю. Николаев обратился к журналу с тою же просьбою: «быть осмотрительнее». Но на языке Ю. Николаева это значило нечто решительное – нужно «выгонять из храма торжников», то есть «уличных философов», имена которых он только что назвал. При этом, предупреждая о неверном истолковании своего призыва, он уточнял: «Дело не в том, что г. Оболенский или г. Михайловский “либералы”, а в том, что они “уличные философы”, в том, что они в своих писаниях разводили только журнальную сплетню о Спенсере или Дюринге, сплетню, никакого отношения ни к литературе, ни к философии, ни к науке не имеющую, сплетню, пересыпанную “намеками темными на то, чего не ведает никто”, – сплетню, служившую средством для пропаганды литературного невежества» [там же, 5]. Эти «уличные философы» примеряются к невежеству улицы, и все написанное ими – вздор. «Следовательно, – настаивает публицист, – объективное отношение к вздору может заключаться лишь в одном: в объяснении, что это вздор, даже если он принимает иную личину, например, как в данном случае, – философскую» [там же, 4]. Читатель мог увидеть, как публицист встал на другую ступеньку в критике оппонентов: дело не в их политических взглядах, а в том, что они, по большому счету, просто не философы.

На выходку Ю. Николаева следовало отвечать. Н.Я. Грот направляет в «Московские ведомости» «Письмо к издателю». Приученный к находчивости цензурой (когда отстаивал в журнале какую-то статью) и московской полицией (когда заседания Психологического общества получали ненужный общественный резонанс) он сумел в своем «Письме» ответить и Оболенскому, который упрекнул «Вопросы» в пристрастии к профессионалам-философам, и Ю. Николаеву, который бранил «Вопросы» за каких-то «уличных философов». С Оболенским было легче. Философов-неспециалистов Грот ценит; они не стеснены рамками школы, отчего их знания могут быть «шире и разностороннее», чем у специалистов. Кто-то ставит высоко Козлова и Страхова, а кто-то Михайловского и Оболенского. Ну и что? Судить о современниках очень трудно. Дадим им возможно больший простор, а будущее рассудит. «Вот мой принцип», – завершает Грот.

Труднее отговориться от Ю. Николаева. Редактор «Вопросов» решительно не понимает почему «Юрий Николаев одних философов так резко причисляет к уличным, а других из этого разряда исключает, и вообще какие признаки заставляют его так классифицировать современных русских мыслителей?» [Грот 1890а, 4]. Если Ю. Николаеву не нравится принадлежность философа к какому-то определенному направлению, то это его дело, а у нас в журнале должны быть все направления. Сам Грот – спиритуалист и метафизик, но не назовет же он не-философами Демокрита, Бэкона, Гоббса, Локка, Конта и Спенсера. Если Ю. Николаев, говоря об уличном философе, имеет в виду неспециалиста, то об этом Грот уже сказал. Если же он имеет в виду философов-публицистов, которые, подобно Сократу, обращаются к улице, то и в этом случае позиция Грота не изменится. Так что основанием для подобной классификации

является только «разность направлений и мирозерцаний» у Ю. Николаева и у тех, кого он зовет «уличными философами». Н.Я. Грот обещает: «Мы еще раз постараемся как можно точнее объяснить задачи наши в передовой статье ближайшей шестой книги журнала» [Грот 1890а, 4]. Такова история появления редакционной статьи Н.Я. Грота «Еще о задачах журнала».

Но пока эта статья не появилась, в том же номере «Московских ведомостей» на «Письмо» Н.Я. Грота ответил Ю. Николаев. Он беспощаден к оппоненту, а смысл его ответа может быть сведен к двум положениям. Первое: если редактор полагает, что у неспециалистов знания более широки и многосторонни, чем у специалистов, если он не может решить, кто есть кто в философии, если он не защитил «Б.» от Оболенского, если он собою заслоняет Лесевича и Михайловского, то пусть он уступит им свое место. Второе: разясним до конца, кто такие «уличные философы». «Собственно говоря, – уточнял он, – это выражение не мое. Это Достоевский часто говорил об “идее, выброшенной на улицу”. В полемике с покойным профессором Градовским он выразился так: “вы волочите идею на улицу”, подразумевая здесь именно западническую идею. Так вот откуда мое выражение – “уличные философы”» [Николаев 1890, 4]. Не надо представлять «уличных философов» какими-то современными Сократами. Фельетонист еще раз повторяет для непонятливого Н.Я. Грота то, о чем он писал не один раз. «Уличные философы» – это «те, которые какую бы то ни было философию, будь то позитивизм, будь то неокантианство или что иное, принижают до уровня понимания и вкусов читающей толпы, искажают идею, опошляют ее, – ибо именно этого и требует толпа» [там же]. Ю. Николаев вынуждал Грота определеннее заявить о своем отношении к «уличным философам».

### «Еще о задачах журнала»

Обещанная Гротом статья появляется в шестой книге «Вопросов» в январе 1890 г. Грот и редакционный комитет, члены которого придерживались метафизического направления, еще раз подтверждают основной принцип своей работы – терпимость: «...все талантливое и ученое, логически продуманное и литературно-обработанное, что не подходит под указанное направление, найдет себе и уже находило место на страницах нашего журнала» [Грот 1891, II].

Редакция, полагая себя «искренним и беспристрастным искателем истины», теперь определилась относительно социально-политических вопросов своего времени. Об этом ее давно просили журналы либеральных народников, а «полицейское» решение вопросов об «уличных философях» сделало новое заявление редакции не только уместным, но и необходимым. Редакция совершенно по-философски объясняла свое анемичное отношение к политическим вопросам: их решение должно быть нравственным, а нравственность покоится на «хорошо продуманной философии», а эта последняя имеется только у трех-четырех человек (впрочем, редакцией не названных), кто и может дерзать на политические проекты. Однако «некоторые органы печати» вынудили редакцию к новому заявлению. Редакция поражается, что эти самые органы, которые сначала приветствовали «Вопросы» как «серьезный философский журнал» и даже признавали за ним право «на известное руководство в развитии общественного сознания», теперь уже сами учат журнал «не только тому, что мы должны делать, с чем и против чего бороться, но даже и тому, что мы должны понимать под истинной и неистинной философией, какой круг задач включать в эту науку или систему наук и как должны их разрешать». И при этом они «ревниво отрицают право принять участие в современном философском движении для образованных публицистов других направлений» [там же, III]. Редакцию, наконец, возмущает, что эти «органы» навязывают журналу свою политическую веру, хотят сделать из редакции «борцов за политические флаги и литературные пароли отжившей и выродившейся эпохи русского самосознания» [там же].

Именно так у либеральных читателей именовалось время контрреформ Александра III, когда, по словам Грота, «лучшие человеческие побуждения сплошь и рядом

отрицались, служение обществу истолковывалось как исключительное служение злобам дня, интересам своего народа и племени, или, еще хуже, партии, сословиям общественного класса» [Грот 1891, V]. Его приверженцы осмеивают идеи «человека и человечности», а «любовь к людям» называют «непростительной слабостью». «Чистые и добрые стремления» они представляют «скрытыми побуждениями эгоизма» и приписывают их «традициям общественных движений, происходивших десятки лет назад», и еще при этом «думают запугать общество призраками прошлых ошибок и крайних увлечений». Паразитируя на них, помянутые «органы» «получают право на отрицание самых святых заветов прошедших поколений и лучших нравственных идеалов гениальных мыслителей всех видов», а «всего хуже то, – продолжает Грот, – что *человеконенавистничество* проповедуется у нас часто под знаком православия и национальной идеи», и при этом «идея православия» превозносится над «идеей христианства», а «национальная исключительность» над «вечной общечеловеческой правдой» [там же].

Против «человеконенавистничества» этих «органов» журнал выдвинул свой либеральный и христианский идеал, полный «благоговения ко всему человеческому – к добру, красоте и правде в каждом смертном». Для этого идеала «нет имен, нет званий и положений, а есть только другая человеческая личность, ищущая правды и добра, заключающая в себе искру Божию, которую следует найти, пробудить, истолковать» [там же]. Выразителем «человеческого добра и вселенской правды» Н.Я. Грот назвал Достоевского. Его идеалы «должны лечь в основание нашей своеобразной национальной нравственной философии». Осмелевшая редакция призвала «всех честных и серьезных людей» объединиться против «тех паразитов мысли и общественного дела», которые в данном случае были представлены «некоторыми органами печати» [там же].

### Ю. Николаев о «силе вещей»

На контратаку «Вопросов» Ю. Николаев – публицист искушенный и искусный – ответил двумя статьями, напечатанными в течение недели – 12 и 19 января того же 1891 г. Первая была написана по поводу статьи Н.Я. Грота «Еще о задачах журнала» и звалась «В чем же дело?» [Николаев 1891а], а вторая – уже по поводу журнала «Вопросы философии и психологии» – звалась «Сила вещей» [Николаев 1891б]. Либерализм дорого обошелся Гроту...

В статье «В чем же дело?» Ю. Николаева изумляет «грубая, раздраженная брань, направленная против кого-то и против чего-то, против каких-то не названных в статье органов печати и против каких-то лиц, тоже не названных», «стандартный набор ругани» из либеральных «Новостей», «Русских ведомостей» и «Вестника Европы». Грот не хочет «политических флагов и литературных паролей», а сам «тут же пишет политическую статью, направленную против каких-то мнений, пишет хотя плохой, но бранчливый памфлет, и, если б я хотел последовать примеру г. Грота в употреблении грубых слов, то выразился бы точнее, сказавши “*паксвилль*”» [Николаев 1891а]. И о задачах журнала Грот позабыл, о них ничего не пишет, а только повторяет и повторяет: свобода мнений, свобода мнений... Теперь сам Ю. Николаев поясняет «руководящую нить для отыскания ответа на вопрос: каковы должны быть задачи философского журнала?» и увещевает редакцию: необходима не только свобода мнений, но и свобода сомнений и обязательно «в пределах той вековой умственной дисциплины, которая вырабатывается и устанавливается самой наукой». Без этого наука «рискует быть обращенной в орудие политической борьбы» [там же].

Разрешив вопрос о задачах гротовского журнала, Ю. Николаев переходит к оценке идеала Грота: какому-то не названному в статье «органу» (он-де так и не понял – какому) Грот вменяет в вину, что он в своих «человеконенавистнических» целях использует идеи православия и нации и ставит православие над христианством и учением Христа. Добро бы, если бы статью писал Соловьев, замечает публицист, тогда бы все было понятно, хотя и неприемлемо. А что имеет в виду Грот? Он ссылается на Достоевского

и ссылается совершенно напрасно, «ведь вся деятельность Достоевского заключалась в развитии и пропаганде православной идеи, в отрицании католицизма и лютеранства... Наконец, ведь именно в православии он видел и признавал правду вселенскую», которая, по его выражению, должна спасти «нас» и «их», то есть западную Европу [Николаев 1891а]. Ю. Николаев с удовольствием цитирует Достоевского о сущностном единстве православия и русского народа, не тушуясь, указывает на отношение Достоевского к евреям и полякам, на его критику «европейничания» и проч., и проч. Он справедливо заключает, что если писателю судить так, как Грот судит о «некоторых органах печати», то и Достоевский выйдет «человеконенавистником». В статье Грота, замечал Ю. Николаев, «ясно выражена была одна лишь мысль, что всякий, не уважающий мнений гг. Михайловского, Лесевича и вообще мнений “образованных публицистов противного лагеря”, как выразился г. Грот, есть “человеконенавистник”, лицемер, высокомерный гордец и – не помню еще что» [там же].

Другая статья Ю. Николаева «Сила вещей» – это апофеоз его полемики с Гротом. Автор из «Вопросов» не раз упоминал об «отживающей эпохе» о «призраках прошлых ошибок и крайних увлечений». Ю. Николаев тоже возвращается к прошлому, но у него совсем другой, чем у Грота, опыт его переживания: «Чтобы понять то время, нужно было пережить его или в мысли и в чувстве, или в действительности в качестве действующего лица, так сказать, – и никогда не поймут его те, кто тогда стоял в сторонке, озабоченный лишь устройством своих маленьких дел и делишек» [Николаев 1891б]. Вероятно, Ю. Николаев вспоминает и самого себя – молодого человека 20-24-х лет, примкнувшего было к народничеству, и «тех безумцев, которые разбивая голову о стену, воображали, что штурмуют неприступную твердыню», не подозревая о том, что же происходило на самом деле. А на самом деле шла вечная борьба начал антихристианских, которыми прониклась интеллигенция и начал христианских, которые жили и живут в нашем народе, – «борьба идеи бесконечного эвдемонического прогресса, подкрепляемого так называемыми последними словами науки, с идеею христианской, все собою объединяющей и все в себе примиряющей» [там же].

Ю. Николаев с облегчением видит, как «страшный нарыв, образовавшийся на народном теле» в 60-е гг., «теперь прорвался и мало-помалу заживает». Свидетельств излечения от болезни Ю. Николаев видит достаточно: возникновение Психологического общества, которое, начав с позитивизма свернуло к метафизике, издание обществом трудов Лейбница, Канта, Шопенгауэра, последние книги С.Н. Трубецкого, Н.Н. Стрехова и П.Е. Астафьева, и, наконец, появление журнала «Вопросы философии и психологии». Легковесный, «ветром подбитый» позитивизм «никогда не имел у нас прочных корней – не имел и более или менее крупных представителей, особенно именно в области науки философии». Он – публицистический, через него проводят «те или иные тенденции», он действует «всего лишь на массу, а не на ученых в серьезном смысле этого слова». А Грот как-то его защищает... Но время позитивизма минуло, он улетучивается, воздух очищается и появляется метафизика. И все происходит «силой вещей», а не силой правительственных распоряжений. «Довольно и того, что идея христианская у нас растет, а идея прогресса умалется». Статья заканчивается легким укором Гроту: «...у иных наших метафизиков, к сожалению, память коротка. Вот почему, иногда, они принимают чужих за своих» [там же].

Н.Н. Страхов одобрял Ю. Николаева: «В полемике с Гротом он был очень хорош; одно только место в конце, где он назвал Грота чиновником – не совсем литературно. Впрочем, Грот, Бог знает, что понаписал» (цит. по [Розанов 2001, 78]).

### **Пейзаж после битвы**

Возразить «силе вещей» было трудно, и Грот промолчал. Оставалось одно – как-то устоять в своей правоте.

На помощь ему пришел В.С. Соловьев. В либеральных «Новостях и биржевой газете» он поддержал «весьма горячо и одушевленно» статью Грота в шестом номере

«Вопросов». Вместе с Гротом он принимает вселенский идеал у Достоевского, выраженный им в Пушкинской речи, и, нейтрализуя выпады Ю. Николаева, заявляет о противоречиях между идеалом Достоевского и «закоренелыми предрассудками» его сознания. Соловьев считает, что они могут быть разрешены в практической работе по реализации христианского идеала в русской реальности, пропитанной антихристианскими началами. Вот он, русский национальный идеал, – христианское решение общественных вопросов. «Без сомнения, – выручает он Грота, – так думает и почтенный редактор философского журнала» [Соловьев 1989, 294].

Выступление Соловьева с обзывающим названием «Русский национальный идеал» – впрочем, как почти все его выступления – Ю. Николаев подверг уничтожающей критике. Во-первых, Ю. Николаев находит Достоевского цельным человеком и, будучи сам цельным, не видит никакого противоречия между Пушкинской речью и всем иным, ранее им сказанным и написанным. Во-вторых, если и идет речь о действительных нестроениях в российской реальности и желании освободить от них христианские начала русской жизни, то, твердо заявляет Ю. Николаев, «главнейшее прямое противоречие заключается у нас в том, что наша так называемая «интеллигенция» прямо отрицает христианство во имя западноевропейских научных и философских идей». Он продолжает: «Как же мы станем по-христиански решать возможные вопросы с обществом, которое уже не верит в христианство... Прежде, я думаю, нужно убедить это общество в истине христианства» [Говоруха-Отрок 2012, 357].

Послушный сын православной церкви Ю. Николаев верил, что христианская истина на его стороне; он знал свою правоту и потому был снисходительно-пренебрежителен к поверженному противнику. В письме к К.Н. Леонтьеву он сообщал: «История моя с Гротом еще не кончилась. Вся компания этих сентиментальных и казенно коштанных философов, увидя, что бороться со мной в печати не так легко, как они думали, избрали иное оружие. Они распускают обо мне всевозможные сплетни с упорством и виртуозностью, достойными просто приятной и приятной во всех отношениях дамы. Ну и на здоровье» [там же, 797].

Полемика с Ю. Николаевым не поколебала принципа работы редактора Н.Я. Грота. Выступая на юбилейном, сотом, заседании Московского психологического общества – а оно состоялось 21 февраля 1893 г., – он оценивает это событие как «некоторую победу мысли и духа над рутинною, невежеством и отрицанием здравого смысла... Московское психологическое общество идет своей дорогой открыто и неуклонно, не заботясь о последствиях, не угождая партиям, случайным речениям и веяниям и принципиально исключая всякую тенденциозность в своих работах» [Московское психологическое общество 1893, 109]. Такое служение в России возможно, заключал Грот.

В 1895 г., рассказывая читателям о жизни журнала, Н.Я. Грот снова отстаивал право философской мысли на свободу: «Широкая терпимость и принцип полной *свободы убеждений*, поставленные в основу этого дела, принесли добрые плоды. Все, кто не хотел замыкаться в узкую философскую секту, имел доступ в журнал под условием известного уровня знаний и философского развития, и потому журнал сплотил в одну дружную семью почти всех представителей философской мысли в России» [Грот 1895, 109].

Когда со смертью Н.Я. Грота, а потом В.П. Преображенского закончился героический период существования Общества, а руководство журналом приняли Л.М. Лопатин и С.Н. Трубецкой, то в шестом, последнем в истории журнала заявлении, они пообещали хранить провозглашенный Гротом принцип работы, ведя ее со «строгим беспристрастием ко всем серьезным направлениям русской философской мысли» [Лопатин, Трубецкой 1899, VI].

### **P.S. – после написанного**

На примере состоявшейся полемики выразительнее проявляется характерная особенность русской мысли – ее сложная прихотливая связь с общественностью и жизнью народа. В нашем случае удивительно, что определенность социально-политических

и культурных предпочтений Ю. Николаева ограничивают его восприятие возможностей философского освоения бытия и делает его жестким апологетом единственно истинной философии – православной метафизики. Напротив, размытая гуманистическая и либеральная славянофильско-прогрессистская позиция Н.Я. Грота не помешала ему сохранить сугубо теоретический подход к философским направлениям. Получилось, что все они были равны в своей философичности, пока не вступили в прямой контакт с действительностью. Она, и только она, устанавливала порог терпимости, совершая отбраковку философских концепций на предмет соответствия их духу эпохи. Но Ю. Николаев настойчиво пытался взять на себя роль регулятора философского развития. Он не располагал опытом XX в., познавшего опасность единственно верного мировоззрения.

Развитие русской философии после полемики, когда каждая из сторон осталась стоять на своем, подтвердила правоту редакционной позиции. Дискуссия Ю. Николаева и Н.Я. Грота состоялась в то время, когда в русской мысли начиналось движение к научно-систематической философии. Лопатинский кружок и редакция «Вопросов» стали центрами обнаружения нового образа русской метафизики, той, которая искала своего обоснования на путях трансцендентализма и окрепла в начале XX в. В этом случае линия Н.Я. Грота на отстаивание философской свободы, ограниченной лишь логикой и историей философии, давала равную возможность развития всех направлений в русской мысли начала XX в. и, в частности, позитивистской (А.А. Богданов, В.А. Базаров, П.С. Юшкевич).

У читателя, который следил за полемикой, могло сложиться впечатление мощного напора позитивистов на «Вопросы». Между тем самые упоминаемые Ю. Николаевым авторы-позитивисты были представлены в журнале крайне скудно. За десять лет редакторства Н.Я. Грота В.В. Лесевич напечатал только две статьи, А.Е. Оболенский – четыре статьи и одну рецензию, а Н.К. Михайловский в журнале ни разу не выступал. Московское психологическое общество вполне «прогнулось» под позитивизмом лишь однажды, когда в 1899 г. оно пожертвовало 100 франков на возведение памятника О. Контю во Франции.

### Источники – Primary Sources

Б. 1890 – Б. [Грот Н.Я.] Ибервег – Гейнце. История новой философии в сжатом очерке / Пер. с нем. Я.Н. Колубовского. В приложении «Очерк философии у славян» и два указателя. СПб., 1819 // Вопросы философии и психологии. 1890. № 5. С. 97–100 (В. [Grot, Nikolai Ya.], *Überweg – Heinze, Grundriss der Geschichte der neuen Philosophie*, in Russian).

Говоруха-Отрок 2012 – Говоруха-Отрок Ю.Н. Во что веровали русские писатели? Литературная критика и религиозно-философская публицистика. Т. 2. СПб.: Росток, 2012 (Govorukha-Отrok, Iurii N., *What did Russian writers believe in?*, in Russian).

Грот 1889 – Грот Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. № 1. с. V–XX (Grot, Nikolai Ya., *About the journal's tasks*, in Russian).

Грот 1890<sup>a</sup> – Грот Н.Я. Письмо к издателю // Московские ведомости. 1890. 18 декабря. № 349 (Grot, Nikolai Ya., *Letter to the publisher*, in Russian).

Грот 1890<sup>b</sup> – Грот Н.Я. От редакции // Вопросы философии и психологии. 1890. № 3. С. V–VII (Grot, Nikolai Ya., *From the editors*, in Russian).

Грот 1891 – Грот Н.Я. Еще о задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1891. № 6. С. I–VI (Grot, Nikolai Ya., *More about the magazine's tasks*, in Russian).

Грот 1895 – Грот Н.Я. К читателям // Вопросы философии и психологии. 1895. № 30 (V). С. I–IV (Grot, Nikolai Ya., *To the readers*, in Russian).

Ельцова 1991 – Ельцова К.М. Сны нездешние (К двадцатипятилетию кончины В.С. Соловьева) // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991 (Eltsova, Katerina M., *Strange dreams*, in Russian).

История новой философии 1891 (рец.) – История новой философии в сжатом очерке. Ибервег – Гейнце. Перевел с немецкого издания Я. Колубовский. В приложении очерки философии у славян и два указателя. СПб. 1890 // Русская мысль. 1891. № 1. Пар. 3. С. 10–12 (*Review of "The History of the New Philosophy" of Überweg – Heinze*, in Russian).



Колубовский 1890 – *Колубовский Я.Н.* Предисловие // Ибервег – Гейнце. История новой философии в сжатом очерке (*Grundriss der Geschichte der neuen Philosophie*). Перевел с седьмого немецкого издания Я. Колубовский. В приложении очерки философии у славян и два указателя. СПб.: Изд. А.Ф. Пантелеева, 1890 (Kolubovskii, Iakov N., “Preface”, *Überweg – Heinze, Grundriss der Geschichte der neuen Philosophie*, in Russian).

Лавров 1965 – *Лавров П.Л.* Критическая история философии // П.Л. Лавров. Философия и социология. Избранные произведения в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965 (Lavrov, Piotr L., *Critical History of Philosophy*, in Russian).

Лопатин, Трубецкой 1899 – *Лопатин Л.М., Трубецкой С.Н.* От редакции // Вопросы философии и психологии. 1900. № 52 (II). С. V (Lopatin, Leo M., Trubetskoy Sergei N., *From the editors*, in Russian).

Московское Психологическое общество 1893 – *Московское Психологическое общество* // Вопросы философии и психологии. 1893. № 2 (17). С. 106–129 (*Moscow Psychological Society*, in Russian).

Николаев 1889 – *Николаев Ю.* Несколько слов о новом философском журнале (По поводу статьи проф. Грота «О новом философском журнале» // Южный край. 1889. № 3002. 28 сентября (10 октября) (Nikolaev, Iu., *A few words about the new philosophical journal (About the article by Prof. Grot “About the new philosophical magazine”*, in Russian).

Николаев 1890 – *Николаев Ю.* Ученое простодушие и «уличное» лукавство. По поводу русского перевода книги Ибервега – Гейнце «История новой философии» // Московские ведомости. 1890. № 346. 15 декабря. С. 4 (Nikolaev, Iu., *Learned simplicity and “street” cunning*, in Russian).

Николаев 1891<sup>a</sup> – *Николаев Ю.* В чем же дело? По поводу статьи Н.Я. Грота «Еще о задачах журнала» // Московские ведомости. 1891. № 12. 12 января (Nikolaev, Iu. *What is the matter? On the article of N.Ya. Grot “More on the tasks of the journal”*, in Russian).

Николаев 1891<sup>b</sup> – *Николаев Ю.* Сила вещей. По поводу журнала «Вопросы философии и психологии» // Московские ведомости. 1891. № 19. 19 января (Nikolaev, Iu. *Power of things. On the journal “Voprosy filosofii i psikhologii”*, in Russian).

Оболенский 1889 – *Оболенский Л.Е.* Вопросы философии и психологии. Под редакцию проф. Н. Грота // Русское богатство. 1889. № 11. С. 203–204. (Obolenskii, Leonid E., *“Voprosy filosofii i psikhologii” edited by Prof. N. Groth*, in Russian).

Оболенский 1890 – *Оболенский Л.Е.* История новой философии в сжатом очерке Ибервега – Гейнце. Перевел с 7-го немецкого издания Я. Колубовский, с приложением очерка у славян. С.-Петербург, 1890. Издание Л.Ф. Пантелеева (631 стр.) Цена 5 руб // Русское богатство 1890. № 11. С. 241–242 (Obolenskii, Leonid E., *“The History of the New Philosophy” of Überweg – Heinze*, in Russian).

Памяти Виктора Александровича Гольцева 1910 – Памяти Виктора Александровича Гольцева. Статьи, воспоминания, письма. М., 1910 (*In Memory of Viktor Alexandrovich Goltsev. Articles, memoirs, letters*, in Russian).

Розанов 2001 – *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001 (Rozaov, Vasily V., *Literary exiles. N.N. Strakhov, K.N. Leontiev*, in Russian).

Соловьев 1891 – *Соловьев В.С.* Ибервег – Гейнце. Историй новой философии в сжатом очерке. Перевел с седьмого немецкого издания Я. Колубовский. В приложении очерки философии у славян и два указателя // Вестник Европы. 1891. № 1. 448–449. (Solovyov, Vladimir S., *Überweg – Heinze, Grundriss der Geschichte der neuen Philosophie*, in Russian).

## Сведения об авторе

**ЕРМИЧЁВ Александр Александрович** –  
доктор философских наук, профессор  
Русской Христианской Гуманитарной академии.

## Author’s Information

**ERMICHEV Aleksandr A.** –  
Dcs in Philosophy, Professor  
at the Russian Christian Humanitarian Academy.

---

---

# Русская эмиграция и США. Ф.А. Степун и М.М. Карпович (предисловие к публикации писем Ф.А. Степуна М.М. Карповичу)

© 2021 г. В.К. Кантор

*Школа философии и культурологии Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики», Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.*

*E-mail: vlkantor@mail.ru*

Поступила 14.04.2021

В статье автор рассматривает «геополитическую» линию в развитии русской философии в эмиграции. Не только русская революция 1917 г., не только нацистская революция 1933–1935 гг., но Вторая мировая война изменила расстановку сил на интеллектуальной карте мира. Гитлера разбил Советский Союз при помощи англо-американских союзников. В результате возникло два блока. США «вошли во вкус», распоряжаясь Европой и другими странами, усилился и СССР, расширив ареал своего влияния («восточный блок»). Русские эмигранты испытывали радость за победившую нацизм Россию и вместе с тем очевидный страх перед советскими карательными органами Сталиным. Перед ними встал вопрос: возвращаться ли в Россию? Бунин попытался, но на границе повернул назад, прочитав в газете «Правда» статьи об Ахматовой и Зощенко. Оставаться в разоренной и полуголодной Европе, которой стало не до эмигрантов? Или выбрать третий путь, куда дорожка уже была проложена. В США уже обосновались русские интеллектуалы из Германии, многие прижились там, часть вернулась. Это, в сущности, была вторая эмиграция, продолжение первой. Уже был опыт бегства, но была и тяга к немецкой культуре, которую, несмотря на промчавшийся по миру немецкий нацизм, русские мыслители высоко ценили. Они – как и должно быть в беде – держались друг за друга. Пример этого интеллектуального сотрудничества – Карпович и Степун.

**Ключевые слова:** революция, эмиграция, Россия, СССР, Германия, США, война, Карпович, Степун, мемуары.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-138-146

Цитирование: *Кантор В.К.* Русская эмиграция и США. Ф.А. Степун и М.М. Карпович (предисловие к публикации писем Ф.А. Степуна М.М. Карповичу) // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 138–146.

# Russian Emigration and the USA. F. Stepun and M.M. Karpovich (Preface to the Publication of Letters from F.A. Stepun to M.M. Karpovich)

© 2021 Vladimir K. Kantor

*School of Philosophy and Cultural Studies, National Research University Higher School of Economics,  
21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.*

*E-mail: vlkantor@mail.ru*

Received 04.14.2021

The author examines a *geopolitical* line in the development of Russian philosophy in emigration. Not only the Russian revolution of 1917, not only the Nazi revolution of 1933–1935, but the Second World War changed the balance of power on the intellectual map of the world. Hitler was defeated by the Soviet Union with the help of the Anglo-American allies. As a result, two blocks emerged. They got a taste for the disposal of Europe and other countries of the United States, the USSR also strengthened, expanding the area of its influence ("Eastern bloc"). The joy for the victorious Nazism of Russia and the obvious fear of Stalin and the Soviet punitive organs drove Russian emigrants into a complex intellectual field. Should I return to Russia? Bunin tried, but at the border he turned back after reading articles about Akhmatova and Zoshchenko in the Pravda newspaper. Remain in a devastated and half-starved Europe, which has no time for emigrants? Or choose the third path where the track has already been paved. Russian intellectuals from Germany have already settled in the United States, many have taken root there, some have returned. This, in essence, was the second migration, the continuation of the first. There was already an experience of flight, but there was also a craving for German culture, which, despite the German Nazism sweeping through the world, Russian thinkers highly valued. They – as it should be in trouble – held on to each other. An example of this intellectual collaboration is Karpovich and Stepun.

**Keywords:** revolution, emigration, Russia, USSR, Germany, USA, war, Karpovich, Stepun, memoirs.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-138-146

Citation: Kantor, Vladimir K. (2021) "Russian Emigration and the USA. F. Stepun and M.M. Karpovich (Preface to the Publication of Letters from F.A. Stepun to M.M. Karpovich)", *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 138–146.

Вторая мировая война многое поменяла в жизни и самосознании русских эмигрантов, нашедших убежище в Европе и даже в какой-то степени в ней укоренившихся. Но еще до войны многие русские эмигранты оказались в США. Тогда это было отчасти случайностью. Так один из героев статьи, Михаил Михайлович Карпович (1888–1959), попал в Америку в апреле 1917 г., отнюдь не собираясь эмигрировать. Друг его семьи по Тифлису профессор-кадет Б.А. Бахметев был назначен Временным правительством послом в США, он и взял с собой личным секретарем Карповича. Судьба Карповича интересна, в Тифлисе его заметил и взял над ним шефство знаменитый священник и богослов Александр Ельчанинов. Они стали называть друг друга по именам. Ельчанинов познакомил юношу со своими друзьями – Павлом Флоренским и Владимиром Эрном. Но их пафос не устроил юного Мишу. Он шел своим путем. Карпович Ельчанинова не забыл и спустя годы написал воспоминания о нем<sup>1</sup>.

Поездка в Штаты, видимо, в эти лихие годы была ему интересна. Надо сказать, что Карпович был племянником Александра Евгеньевича Преснякова, одного из самых значительных русских историков начала XX в., учеником М.М. Богословского, Д.М. Петрушевского, целый год слушал лекции в Сорбонне, три года работал в Историческом музее Москвы, был ответственным редактором журнала «Новый колос». И новый опыт, иная культура влекли его. Посольство от Временного правительства в США просуществовало до 1922 г. Назад, то есть в Советскую Россию, возвращаться Карпович не хотел. Не хотел и Бахметев, организовавший в Нью-Йорке гуманитарный архивный фонд, который впоследствии стал носить его имя.

Не останавливаясь на перипетиях дальнейших лет жизни Карповича в Нью-Йорке, необходимо сказать, что в 1927 г. он был приглашен в Гарвард, где читал курс русской истории. В 1949 г. он стал заведующим Департаментом славянских языков и литературы университета, заняв ключевое место в американской славистике. В Штатах его считают создателем школы «интеллектуальной истории». Среди его учеников стоит назвать Р. Пайпса, М. Малиа, исследователей с мировым именем. Он утвердил в гуманитаристике США понятие интеллектуальной истории<sup>2</sup>. Как писал Карпович, мы существуем в пространстве, ограниченном, с одной стороны философией, с другой – политикой: «Мне кажется, что между отвлеченностью одной и конкретностью другой находится промежуточная сфера общих понятий и представлений, которые прямо или косвенно вытекают из какой-либо философской системы, но в то же время имеют отношение к политическим и социальным проблемам. Вот эта промежуточная сфера как раз и является собственно предметом интеллектуальной истории. Последняя может называться прикладной философией, то есть философией, понятой прагматически – не как набор абстрактных положений о человеке и вселенной, но как теория, приложимая к проблемам человеческой жизни, индивидуальной и социальной. Либо ее можно назвать теоретической политикой – политикой скорее в сфере общих положений, нежели конкретных программ и средств их выполнения» [Карпович 2012, 30].

Строго говоря, интеллектуальная история это то, что позволяет поглядеть на русскую культуру достаточно широким взглядом. Думаю, что каждый хоть немного погружавшийся в проблематику русской мысли, скорее всего согласится с Карповичем, писавшем: «Русская культура демонстрирует интеллектуальную целостность, почти полное отсутствие специализации, характерной для интеллектуальной жизни стран Западной Европы того же периода. <...> Политическое мышление демонстрировали в основном литературные критики и в большой степени сами писатели-беллетристы. Развитие профессиональной философии также было слабым звеном, несмотря на утверждение некоторых современных русских философов о принадлежности к славной философской традиции. <...> На самом деле то, о чем говорят эти авторы, не есть философия в общепринятом смысле слова, но – философствование поэтов, историков и литературных критиков. Существенно и то, что светские богословы играли гораздо более важную роль, чем профессора богословских школ» [там же, 31]. Но для русской эмиграции он оказался еще весьма важной фигурой, когда встал во главе «Нового журнала», продолжившего принципы «Современных записок», лучшего издания русских эмигрантов в Европе, закрытого в 1940 г.

Два слова о «Новом журнале», прежде чем я перейду к второму герою моей статьи – Федору Степуну. У истока этого издания (1942 г.) стояли бывшие сотрудники и авторы «Современных записок»: Михаил Осипович Цетлин, поэт, публицист (псевдоним Амари), Марк Александрович Алданов (Ландау), блистательный историк, философ, один из лучших русских исторических романистов, и Иван Алексеевич Бунин, который не только помогал советами, но и дал в первый номер свой рассказ «Руся» из цикла «Темные аллеи». В первом номере журнала были заявлены его темы: Россия – свобода – эмиграция. Обязанность редакции, по мысли основателей, состояла в том, чтобы предоставить страницы «Нового журнала» писателям самых разных взглядов. Исключения из этого подхода составляли те, кто сочувствовал национал-социализму или большевизму.

В Европе в эти годы побеждал тоталитаризм – в облике большевизма, нацизма, фашизма и других идеократических структур. Интеллектуалы чувствовали, как петля новых режимов прекращает доступ воздуха, не дает дышать. Естественно, в этой ситуации не только российские эмигранты, но и другие (немцы, французы, итальянцы), привыкшие свободно думать, говорить, писать, искали место свободное от тотального давления. На тот момент, особенно в период войны, оставались свободными два государства – Великобритания и США. Советский Союз был привлекателен в 30-е гг., но скорее не для жизни независимого человека, но как место невероятного социального эксперимента: так казалось людям Запада. Впрочем, прозорливые люди, типа Бенямина, Клауса Манна, вскоре открыли тоталитарный секрет этого эксперимента.

Сошлюсь на наблюдение Бенямина: «В клубе красноармейцев в Кремле на стене висит карта Европы. Рядом рукоятка. Если ее покрутить, происходит следующее: одна за другой во всех местах, где в течение своей жизни побывал Ленин, загораются маленькие электрические лампочки. <...> Контуры на этой рельефной деревянной карте спрямленные, угловатые, схематичные. Жизнь Ленина на ней похожа на колонизаторский поход по Европе. Россия начинает обретать свои очертания для человека из народа» [Бенямин 2012, 122].

Тоталитарно завоевательный и наглый пафос нового режима был очевиден. Бенямин, разумеется, после прихода к власти нацистов в Советскую Россию не поехал, он эмигрировал во Францию. Но Гитлер вел свой поход, как и Ленин, причем не виртуальный, а реальный. Вот в 1940 г. немцы вошли во Францию, и блистательный эссеист, получив от своего друга Макса Хоркхаймера страховку и визу США, попытался с группой беглецов через Пиренеи перейти в Испанию. Но испанские пограничники потребовали денег, грозя в противном случае сдать их гестапо. Бенямин в знак протеста покончил с собой: принял морфин и скончался. Испуганные стражи границы пропустили остальных. Во второй партии шла Ханна Арендт. Благодаря самоубийству Бенямина, эта группа тоже пересекла границу.

Из Германии в США эмигрировали в эти годы Томас Манн, Лион Фейхтвангер, Эрих Мария Ремарк, Марлен Дитрих, уехал друг Степуна по Дрездену – великий теолог Пауль Тиллих, который в статье 1932 г. «Социалистическое решение» назвал национал-социализм политическим романтизмом, способном обрушить Европу в новое варварство. После прихода нацистов к власти Тиллих был уволен из университета, а поскольку его жена Ханна была еврейка, он покинул Германию и нашел прибежище в США.

В 1937 г. по доносу на имя фюрера за проповедь «русофильства», «жидофильства» и антинацистское христианство (к тому же объяснение студентам победы национал-социализма через «Бесов» Достоевского) Степун был отстранен от преподавания в Высшей школе. На «Бесов» доносчик не указал, очевидно не понимая смысла обращения к самому жестокому антинигилистическому роману писателя. Степун видел ясно в нацизме проснувшуюся бесовщину. Но уволенный профессор все же не уезжал. Меня всегда интересовало, почему.

Ответ есть. Причин несколько. Еще существовали русскоязычные эмигрантские журналы – «Современные записки» и «Новый град», где Степун играл значительную роль, более того, был одним из организаторов этих журналов. Ему было запрещено преподавать, но писать и печататься он мог. Писать он умел и любил. Но, казалось бы, после закрытия обоих журналов – в 1939 и 1940 («Новый град» и «Современные записки»), нужно было ехать. В США уже жил не только его немецкий друг Тиллих, в 1942 г. туда переехали его сестра Марга Степун, а с нею и последняя возлюбленная Бунина Галина Кузнецова. Бунин был в ярости, Степун, считавший себя философом любви, писал ему на эту тему философические письма, что истинная любовь порой причудлива, а Марге и Галине письма о том, как устроиться в Америке. Но сам он туда не ехал. Была еще одна причина, быть может, самая важная. Лишенный возможности преподавать, он не опустил руки. Пенсия была только, чтобы не умереть с голода. Но сколько мы знаем потерявших работу, а то и свободу великих мыслителей,

начиная с Бозция и Кампанеллы, которые в вынужденно свободное время создавали свои нетленки. И Степун в эти годы создал лучшую свою книгу – «Бывшее и несбывшееся» (в первом варианте – «Прошедшее и непреходящее»).

В 1938 г. Степун писал своим друзьям Кульманам в Швейцарию: «Мы живем хорошо и внутренне сосредоточенною жизнью. Приезжавший к нам отец Иоанн Шаховской<sup>5</sup> упорно подсказывал мне мысль, что это Бог послал мне времена тишины и молчания, дабы обременить меня долгом высказать то, что мне высказать надлежит и не разбрасываться по всем направлениям в лекциях и статьях. Часто мне хочется думать, что он прав и что мне действительно надо сейчас как можно больше работать в ожидании нового периода жизни. Я затеял большую и очень сложную работу литературного порядка и очень счастлив, что живу сейчас в своем прошлом и скорее в искусстве, чем в науке» [Степун 2013, 144–145]. Книга получилась.

И была закончена в 1945, в дни победы над Гитлером. А в марте 1946 г. на весь мир прогремела Фултонская речь Черчилля. Началась холодная война. Обозначились лагерь противостояния, два блока, две точки бифуркации. В 1945 г. США изобрели и опробовали на японцах к ужасу всего мира атомную бомбу. В мире определился новый претендент на мировое господство, США, но в отличие от нацистов – с демократическим окрасом. Сталин, которого англо-американцы именовали «Дядюшка Джо», однако, бросил все силы на создание аналогичного оружия. Шарашки, знаменитый режимный Саров, страшные «займы» у голодающего населения. Не наука волновала советского диктатора. Параллельно с развитием ядерной физики, была практически уничтожена советская генетика, шедшая впереди мировой науки (аресты, расстрелы профессоров, академиков, – был убит великий ученый Н.И. Вавилов), ибо в генетике не видели практической пользы. В 1949 г. начался антисемитский шабаш, «борьба с космополитизмом». Во главе ядерного проекта стояли евреи – Иоффе, Зельдович, Харитон, но их не трогали. И в 1949 г. была взорвана советская атомная бомба. Мир затих, а русские эмигранты испугались. Испугались, что Сталин «округлит шарик» и советская идеология воцарится во всем мире.

Если говорить о судьбе Степуна, то напомним, что в конце 1945 г. англо-американская авиация полностью разбомбила Дрезден, погибли десятки тысяч мирных жителей, был разбомблен и дом Степуна. Сгорела его библиотека, погиб огромный личный архив. По счастью, «любимец Фортуны» в эти дни гостил с женой в имении друзей, дорабатывая рукопись своих мемуаров. Дрезден оказался при этом в зоне советской оккупации. Если бы Степун остался в городе, его как очевидного противника Советской власти в лучшем случае ждала бы судьба Карсавина, то есть концлагерь. Но Степуну пофартило, его пригласил мюнхенский университет. Однако согласно немецким законам, по возрасту, он не имел права преподавать. Университет хотел видеть у себя Степуна и предоставил ему вневозрастную должность почетного профессора, создав кафедру, опять же специально для него, *Истории русской духовности*.

И все же он боялся экспансии Советов и приглядывался к Штатам. В письме Чижевскому 1946 г. едва ли не впервые всплывает имя Карповича. Говоря о нью-йоркских новостях, он писал: «Там веют несколько иные ветры, чем в Париже. Историк Карпович и Алданов издают нечто вроде парижских Совр<еменных> Записок<sup>4</sup>» [Степун 2013, 385].

В 1950 вспыхнула Корейская война, обозначившая военное противостояние США и СССР. И страхи русских эмигрантов усилились. А в сентябре этого же года Степун писал сестре, которая уже несколько лет жила в Нью-Йорке: «Америк. комиссар в Баварии проф. Шустер, которого и знает и очень ценит Карпович, прислал мне на днях очень любезное письмо, в котором просит, чтобы я связался с американцем, заведующим обменом ученых, которому он сказал все нужно[е], чтобы тот проявил энергию. Надеюсь, что мне удастся поговорить с ним еще до моего лекционного путешествия. Кроме того о. Александр<sup>5</sup> писал мне, что в Пазинг приехала некая г-жа Фишер, занимающаяся тем же делом, которую он просит меня посетить, что я тоже сделал сейчас же по приезде в Мюнхен. Кажется, все указательные пальцы гонят нас из Европы» [Степун 2013, 475]. Но Степун остался в Германии.

И все-таки отношения с Карповичем у него сложились хорошо. Он стал печататься в «Новом журнале» (к примеру, из его значимых текстов – «Б.Л. Пастернак» 1959, № 56), а сам главный редактор написал подробный и дружелюбный разбор мемуаров Степуна, где при этом определил принципиальное различие в их подходе к анализу истории России. Романтически религиозный мотив в тексте Степуна был все же не очень приемлем для прагматической позиции историка. Но начну с того, что книга Степуна очень понравилась Карповичу: «Вся книга Ф.А. Степуна очень хорошо написана. Думаю, что это лучшее из всего, что он до сих пор написал» [Карпович 1956, 222]. Надо сказать, что в прошлом веке, пожалуй, только Карпович поставил мемуары Степуна рядом с «Былым и думами» Герцена. Ряд значительный. С этого сравнения он начинает свою рецензию. Упрек же следующий: «Мы не найдем в его книге попытки дать анализ общего положения страны, определить удельный вес положительных и отрицательных факторов, свести их в каком-то хотя бы приблизительном балансе. К анализу у него, по-видимому, вообще нет склонности. Метод его одновременно импрессионистический и синтетический: от личных впечатлений он переходит прямо к широким обобщениям. Но так как впечатления обыкновенно бывают очень разнообразными, то и в основанных на них обобщениях концы с концами не всегда сходятся. При этом Ф.А. Степун, на мой взгляд, переоценивает силу отрицательных факторов и недооценивает силу положительных» [Карпович 1956, 228].

Хотелось бы привести заключение этой статьи, в котором Карпович разбирает все акценты и противоречия их позиций: «Перечитывая то, что я написал, вижу, что своему несогласию с Ф.А. Степуном я уделил непропорционально много места. Думаю, впрочем, что это почти неизбежно: о согласии можно просто заявить, несогласие же приходится обосновывать. К тому же воспоминания Ф.А. Степуна так задевают за живое и поднимают столько “самых важных”, вопросов, что спорить с ним очень интересно и для спорящего полезно. Скажу еще, что в моих глазах, ни один из недостатков, которые я – правильно или неправильно – в книге Ф.А. Степуна отметил, ценности ее не понижают. Уверен, что она останется в русской литературе и как выдающийся образец художественной прозы, и как важное свидетельство современника о нашей эпохе» [Карпович 1956, 237].

Хотя Карпович упрекает Степуна в отсутствии аналитического склада ума, но очень точный, я бы сказал, социологический анализ своего отношения к переезду в Штаты, феноменологически-социологический, сделал сам Степун, ученик Гуссерля и поклонник Зиммеля. Феноменология предполагает обращение к первичному опыту – к опыту познающего сознания. Именно это и проделал Степун, обратившись к анализу самого себя. Его мемуары – это классический самоанализ, пронизанный философской рефлексией. По поводу отъезда надо сказать, что он раздирался противоположными чувствами. Он хотел остаться в Германии, где на старости лет вкусил почет и уважение, его слушали сотни студентов, но его несколько лет преследовал страх, что Советская армия войдет и в Западную Германию, его тогда арестуют, отправят в концлагерь. И, как многие старые люди, этот бывший боевой офицер больше всего боялся пыток в НКВД, о которых на Западе были весьма наслышаны. Боялся не выдержать этих пыток, боялся, что они вырвут у него неверные слова, вплоть до восхваления Сталина. Этого возможного будущего позора он хотел избежать.

Как мы знаем, Советы не предприняли марш-бросок на запад Европы и Степун остался на своей второй родине, где посвятил все силы таланта рассказу о России, о ее мыслителях. Распространять американскую культуру, как насильственное условие пребывания в Штатах, слишком напоминало требование советских пропагандистов. Его охотно печатали в последние годы жизни в Германии (выходили статьи и книги), но и новом варианте «Современных записок», нью-йоркском «Новом журнале», он тоже немало печатался. Ниже публикуются два письма Ф.А. Степуна М.М. Карповичу.

Письма публикуются по рукописям, хранящимся в Бахметьевском архиве: Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. MsColl Karpovich. Box 3. Series I. Stepun, Fedor Avgustovich to Mikhail Karpovich.

Первое письмо напечатано на машинке. Предположительное время написания письма – 1948 г.

### *Источники и переводы – Primary Sources and Translations*

Беньямин 2012 – *Беньямин В.* Московский дневник / Пер с нем. С. Ромашко. М.: Ад Маргинем, 2012 (Benjamin, Walter, *Moskauer Tagebuch*, Russian Translation).

Лавджой 2001 – *Лавджой А.* Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронова-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001 (Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea*, Russian Translation).

Карпович 1956 – *Карпович М.М.* Комментарии. О воспоминаниях Ф.А. Степуна // Новый журнал. 1956. № 46. С. ??? (Karpovich, Mikhail M., *Comments. About the memoirs of F.A. Stepun*, in Russian).

Карпович 2010 – *Карпович М.М.* Юношеские годы отца Александра. Воспоминания друга // Священник Александр Ельчанинов. Записи. 4-е изд-е. М.: Русский путь, 2010. (Karpovich, Mikhail M., *Father Alexander's youthful years. Memories of a friend*, in Russian).

Карпович 2012 – *Карпович М.М.* Лекции по интеллектуальной истории России (XVIII – начало XX века). М.: Русский путь, 2012 (Karpovich, Mikhail M., *Lectures on the intellectual history of Russia (XVIII – early XX century)*, in Russian).

Степун 2013 – *Степун Ф.А.* Письма. М.: РОССПЭН, 2013 (Stepun, Fedor A., *Letters*, in Russian).  
Stepun, Fedor A. (1935) *The Russian Soul and Revolution*, Charles Scribner's Sons, New-York.

### **Сведения об авторе**

**КАНТОР Владимир Карлович** – доктор философских наук, ординарный профессор Научно-исследовательского университета Высшая школа экономики, главный научный сотрудник и Заведующий Международной лабораторией русско-европейского интеллектуального диалога (НИУ-ВШЭ), главный редактор журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог».

### **Author's Information**

**KANTOR Vladimir K.** – DSc in Philosophy, Professor at the National Research University “Higher School of Economics”, head of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of National Research University “Higher School of Economics”. Editor-in-Chief of Journal *Philosophical letters. Russian and European dialogue*.

## **Письма Ф.А. Степуна М.М. Карповичу**

München

Дорогой Михаил Михайлович,

Большое спасибо за ваше письмо от 4-го Апреля. Я только что вернулся из двухнедельной поездки по западной Германии, где за 12 дней прочел 10 лекций и как всегда застал дома невероятное количество писем, требующих срочного ответа. Сообщаю это, как объяснение неприличной краткости моих нынешних строк. Ваше большое и интересное письмо заслуживало бы, конечно, совсем иного ответа, который я и надеюсь прислать в недалеком будущем.

Прямой смысл этого письма заключается в просьбе предпринять те нужные шаги, в результате которых я мог бы оказаться в Америке. Хотя сердце мое пока и спокойно, я не могу считать войну невозможной. А если она возможна, т.е. если ее нужно ждать, то, пожалуй, вернее ехать не в самый последний момент, когда некому о тебе будет



на новом пепелище заботиться и хлопотать. К тому же Вы и сами пишете, что от первых шагов до практических результатов пройдет немало времени, о том же пишет и владыка Шаховской.

Очень хотелось бы знать, нужно ли мне предпринимать какие-нибудь шаги в Мюнхене или все дело пойдет своим чередом из Америки. О том же, что я с 26 года немецкий подданный, я Вам уже писал. Писал и о том, что я по политическим соображениям был лишен в 37 году кафедры, а также и права письменного и устного выступления, и могу считать себя в юридическом смысле слова «пострадавшим». Мне здесь говорят, что такое обстояние вещей может помочь Вашим хлопотам. Заново я должен Вам сообщить и еще одно обстоятельство: в Мюнхене живет моя сестра, без которой мне выехать невозможно, так как я не могу бросить ее на произвол судьбы. У нее нансеновский паспорт, и она имеет статус Ди-Пи<sup>6</sup>. Напишите, пожалуйста, могли ли бы Вы пристегнуть ее к моему делу.

Простите еще раз то, что затрудняю Вас своею личностью и своими заботами, но иначе сейчас не могу, так как в душе поднялась некоторая тревога. Я вполне разделяю все Ваши соображения насчет Американского нежелания вести войну и советской невозможности ее ведения и тем не менее я с горечью думаю о том, что начиная с 14 года в мире почти исключительно происходят вещи по существу совершенно невозможные и никем в сущности нежелательные. Вопрос о субъекте истории становится с каждым годом все темнее и неразрешимее. Но об этом или в следующий раз или... при свидании.

При случае поблагодарите Марию Самойловну за ее милое письмо и скажите, что я в ближайшее время постараюсь ответить.

Второй том высылаю Вам на днях. Вейдле высылаю оба тома прямо отсюда.

Крепко жму Вашу руку. Искренне Ваш

Искренне преданный Вам

Федор Степун

23 декабря 1950 г.

Дорогой Михаил Михайлович,

Посылаю Вам обещанную статью о Сереже Гессене. Так как о нем, как о философе, писал отец Василий Зеньковский, то я, как мне и было предложено, дал лишь портрет Гессена, как человека. Сделать это, совсем не касаясь стили его мышления, было, конечно, нельзя. Надеюсь, однако, что мои философские намеки не покажутся Вам излишними. Надеюсь также, что я не опоздал, что оба очерка о Сереже Гессене еще попадут в ближайшую книгу, которую очень надеюсь получить сейчас же по выходе. Последний полученный нами номер 23-й.

Сегодня была у меня Берта Яковлевна Фишер, которая работает вместе с г-жою Массен. Она была очень приятна, внимательна и обещала сделать все, что может. Г-жа Массен уже несколько раз говорила обо мне с Шустером, который неизменно любезен. Еще недавно написал мне, что пишет по моему поводу в какое-то американское бюро (я думаю, надо понимать инстанцию) и надеется, что что-нибудь вытанцует. Как только он получит ответ, он мне сообщит. Я ему очень благодарен, но боюсь, что в нем слишком много «здорового оптимизма». У меня самого оптимистично лишь сердце, но голова, к сожалению, настроения моего сердца не разделяет. Пока что окончательно выяснилось, что вывести меня, как жертву нацистского режима, нельзя, с чем я и сам согласен. Дабы быть жертвой, вернее, дабы быть признанным жертвой, надо было бы просидеть полгода в концентрационном лагере и, по возможности, быть битым. Итак, я не подхожу. Выехать по квоте настоящему немцу, еще не подавшему прошения о выезде, можно не раньше, чем через четыре года, то есть тогда, когда меня, в случае если я не выеду, по всей вероятности, не будет в живых. Но, кроме

этого, дело осложняется еще тем, что я могу выехать только по русской квоте, которая вообще закрыта. Итак, ничего не остается, кроме вызова какой-нибудь научной инстанцией. По сему случаю г-же Фишер решила, что она вместе с г-жой Массен напишет в свою организацию подробно мотивированное письмо обо мне, расскажет, как обстоят дела, и попытается организовать вызов. Я Америки не знаю и потому могу, конечно, говорить и глупости, но мне, старорежимному россиянину все кажется, что ввиду тяжелого моего положения в Германии, в случае ее захвата «товарищами» (а этот захват, я это в последнее время как-то позвоночником чувствую, произойдет), какой-нибудь университет или исследовательский институт, или еще какое учреждение, могли бы мне дать хотя бы фиктивный вызов. В крайнем пожарном случае, я выеду и на свой счет и, приехав, ни на что претендовать не буду. Въеду в квартиру своей сестры<sup>7</sup>, начну совершенствовать язык и возвращаться в русской, а, быть может, еще и в немецкой колонии. Надеюсь, что при даровой квартире, я на кусок хлеба себе заработаю. Мне же кроме одного куса и библиотечной тишины ничего не надо. А потому прошу Вас еще раз, извиняюсь за то, что прошу, чтобы Вы не упускали меня из виду. Если у Вас есть моя книга «Россия и революция» на английском языке<sup>8</sup>, то Вы сможете убедиться, что предисловие к ней написано, как мне сообщил Тиллих, – Нибуром. Я все думаю по своей простоте, что если Вы и Урлих, и Брифс<sup>9</sup>, и Нибур, и наш комендант Шустер подумаете о том, как бы меня выписать, то и вытащите. Но, конечно, самое трудно для Вас и для всех моих друзей и знакомых не выпускать меня из головы. Я ведь и сам понимаю, что не имею никакого права заполнять Вашу голову своими заботами, так как у Вас и своих много. Остается только вместе с Киреевским<sup>10</sup> считать право «мертвого правдой» и верить в торжество правды на земле.

Когда выйдет книжка с моими воспоминаниями? Вы мне сказали, что они пойдут не в ближайший, а в следующий за ближайшим. Как располагается в ней материал? Спрашиваю с корыстными намерениями. Очень хотелось бы все же, чтобы целостно концептированная глава вышла бы целиком.

Кончаю. Наталья Николаевна и я шлем Вам, Чижевскому и всем знакомым, кого встретите, наш самый сердечный привет и наилучшие поздравления к Рождеству и Новому году.

Федор Степун

## Примечания

<sup>1</sup> О Ельчанинове Карпович потом вспоминал: «У меня с ним была самая оживленная переписка, и я долго хранил его многочисленные, написанные мелким сильно наклонным почерком письма, пока они не пропали во время революции» [Карпович 2010.?).

<sup>2</sup> Первым сформулировал эту проблему Артур Лавджой, читавший на эту тему курс лекций в Балтиморе и в 1936 г. выпустивший книгу, см.: [Лавджой 2001].

<sup>3</sup> *Архиепископ Иоанн* (в миру князь Дмитрий Алексеевич Шаховской, 1902–1989) – епископ Православной церкви в Америке, архиепископ Сан-Францисский. Проповедник, писатель, поэт. Приятель Степуна с дореволюционных лет.

<sup>4</sup> Речь идет о «Новом журнале», продолжившем традиции парижских «Современных Записок» и издающемся с 1942 г. по настоящее время в Нью-Йорке. Основателями и первыми редакторами журнала были М.А. Алданов и М.О. Цетлин, на смену которым пришли М.М. Карпович, редакционная коллегия в составе Р.Б. Гуля, Ю.П. Денике и Н.С. Тимашева.

<sup>5</sup> Возможно, имеется в виду о. Александр Шафрановский, настоятель Данцигского прихода в Германии.

<sup>6</sup> Displaced Persons («перемещенные лица»). О статусе Ди-Пи и пр.: журнал «Библиография», 1997, №3 (рецензия).

<sup>7</sup> Где она жила с Галиной Кузнецовой.

<sup>8</sup> The Russian Soul and Revolution. New-York. 1935.

<sup>9</sup> Профессор Брифс – знакомый Степуна по Германии экономист-социолог.

<sup>10</sup> Речь идет здесь об известном славянофиле И.В. Киреевском, на которого Степун не раз ссылался в своих статьях.

---

---

## Наука как путь к творчеству: к истории философских дискуссий в ЛГУ в 1950-е – 1960-е годы\*

© 2021 г. И.Д. Осипов<sup>1\*\*</sup>, А.Е. Рыбас<sup>2\*\*\*</sup>

<sup>1,2</sup> Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, 199034, Университетская наб., д. 7–9.

\*\* E-mail: idosipov@mail.ru

\*\*\* E-mail: a.rybas@spbu.ru

Поступила 12.08.2021

В статье рассматриваются дискуссии на философском факультете ЛГУ во времена хрущевской «оттепели», инициированные необходимостью осмысления феномена науки и приведшие к возникновению Ленинградской философской школы. Авторы полагают, что исходя из анализируемых вопросов и методологии исследований можно сделать вывод о том, что в этой школе преимущественно разрабатывалась философско-научная проблематика. Существующее в отечественной историко-философской литературе определение Ленинградской школы как школы онтологической (в противовес Московской гносеологической школе) является неточным. Более того, оно затрудняет актуализацию философских достижений представителей Ленинградской школы, поскольку побуждает рассматривать их идеи исключительно в контексте споров вокруг определения материи, которые имели место среди теоретиков диалектического материализма в советское время. Напротив, прочтение работ, написанных ленинградскими философами в 1950-е – 1960-е гг., с точки зрения актуальной философии науки, позволяет увидеть в них те философские новации и оригинальные решения, которые свидетельствуют как о высоком профессиональном уровне Ленинградской школы, так и о большом творческом потенциале разрабатывавшихся в этой школе идей. Особое внимание в статье уделяется анализу взглядов В.И. Свидерского и В.А. Штоффа – основоположников Ленинградской школы философии науки. Рассматриваются также работы А.Д. Александрова, ректора ЛГУ (1952–1964), и деканов философского факультета ЛГУ В.П. Тугаринова (1951–1960) и В.П. Рожина (1960–1969), способствовавших популяризации научно-философских учений в университете и организации открытых дискуссий. Отмечается роль, которую сыграли в развитии Ленинградской школы философии науки исследования А.С. Мамзина, Л.О. Резникова, Г.А. Подкорытова, В.П. Бранского, А.С. Кармина и др.

**Ключевые слова:** философия науки, Ленинградская школа философии науки, история русской философии, советский марксизм, философский факультет ЛГУ.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-147-156

Цитирование: Осипов И.Д., Рыбас А.Е. Наука как путь к творчеству: к истории философских дискуссий в ЛГУ в 1950-е – 1960-е годы // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 147–156.

---

\* Исследование подготовлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00144 «Теоретическое наследие философии в Ленинграде – Петербурге. Вторая половина XX века», реализуемый на базе Санкт-Петербургского государственного университета.

# Science as a Path to Creative Work: to the History of Philosophical Discussions at Leningrad State University in the 1950s–1960s\*

© 2021 Igor D. Osipov<sup>1\*\*</sup>, Aleksandr E. Rybas<sup>2\*\*\*</sup>

<sup>1,2</sup> Saint-Petersburg State University,  
7-9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

\*\* E-mail: idosipov@mail.ru

\*\*\* E-mail: a.rybas@spbu.ru

Received 12.08.2021

The article examines the philosophical discussions at the Faculty of Philosophy of Leningrad State University during the Khrushchev “thaw”, initiated by the need to study the phenomenon of science and resulted in the organization of the Leningrad philosophical school. Having analyzed the issues brought up by the Leningrad philosophers and the research methodology they used, the authors conclude that this school mainly developed problems of science philosophy. Therefore, the definition of the Leningrad school as an ontological one (as opposed to the Moscow gnoseological school), which is widespread in Russian historical and philosophical literature, is far from being correct. Moreover, it makes it difficult to see the relevance of the philosophical achievements of the Leningrad thinkers since it provokes to consider their ideas exclusively in the context of the disputes around the definition of matter, which took place among the theorists of dialectical materialism in Soviet times. On the contrary, considering the works written by the Leningrad philosophers in the 1950s – 1960s from the point of view of the current philosophy of science allows us to better understand the philosophical innovations and original ideas of the Leningrad school. Particular attention is paid to the analysis of the views of V.I. Svidersky and V.A. Shtoff, the founders of the Leningrad school of philosophy of science. The authors also consider the works of A.D. Aleksandrov, rector of Leningrad State University (1952–1964), and those of the deans of the Faculty of Philosophy of Leningrad State University V.P. Tugarinov (1951–1960) and V.P. Rozhin (1960–1969), who contributed to the popularization of scientific-philosophical doctrines at the university and helped to organize candid discussions. The views of some other Leningrad philosophers of science, e.g. A.S. Mamzin, L.O. Reznikov, G.A. Podkorytov, V.P. Bransky, A.S. Carmin, are mentioned as well to trace back the development of the Leningrad school.

**Keywords:** philosophy of science, Leningrad school of philosophy of science, history of Russian philosophy, Soviet Marxism, Faculty of Philosophy of Leningrad State University.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-147-156.

Citation: Osipov, Igor D., Rybas, Aleksandr E. (2021) “Science as a Path to Creative Work: to the History of Philosophical Discussions at Leningrad State University in the 1950s – 1960s”, *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 147–156.

---

\* This research was supported by the RFFR, project No. 20-011-00144 “The theoretical heritage of philosophy in Leningrad – Petersburg. Second half of the twentieth century”, provided at the St. Petersburg State University.

Хрущевская «оттепель» оказала большое влияние на развитие советской академической философии. С одной стороны, разоблачение культа личности И. Сталина, а с другой, публикация – впервые в СССР – философских работ раннего К. Маркса создали благоприятные условия для критической саморефлексии официальной философии. Обнаружилась и стала активно обсуждаться проблема неполноты предметности философского знания, троично представленного в рубриках «диамата», «истмата» и «научного коммунизма». Можно сказать, что в известном смысле стимулом к пересмотру сложившейся системы философских взглядов послужила работа Сталина «Марксизм и вопросы языкознания» (1950), в которой, размышляя о внеклассовости языка, он поставил под сомнение основные постулаты исторического материализма. Как пишет М.Н. Эпштейн, «Сталин, пользуясь всем витиеватым марксистским жаргоном, всеми идеологическими штампами, которые он сам же виртуозно и разработал, сводит марксизм на нет, растворяет в какой-то мистической пустоте» [Эпштейн 2020].

Модернизация советского марксизма началась с продумывания тех вопросов, которые не получили в трудах классиков должного освещения (например, вопрос о культуре, тезис о научности философии, проблема человека и т.д.). Новые идеи и концепции разрабатывались таким образом, чтобы они могли вписываться в рамки общепризнанного философского дискурса, следовательно, не отрицали основоположения марксизма, но, наоборот, опирались на них и выступали результатом их творческого развития. Возникавшие при этом «эффекты ретроспективы» [Петров 2004, 73–83] интерпретировались как незадействованный потенциал марксистской мысли, а его актуализация и сопутствующие ей «риски самообмана» [Пружинин, Щедрина 2019, 87] приводили к построению оригинальных теорий и даже новых предметных областей философского знания. Так, выделение культуры в качестве специфической сферы философского интереса наряду с критикой «суммативизма» и упрощенчества обусловили появление культурологии. «Именно к этому периоду, – пишет М.В. Межуев, – относится начало формирования отечественной культурологии (равно как и социологии), привлекая к себе внимание большого числа исследователей из разных областей знания» [Межуев 2006, 277]. Дискредитация «социологического актуализма» и акцент на важности субъективного фактора в познании послужили основанием для создания марксистской антропологии. Наконец, продумывание и обоснование декларированного в официальном марксизме требования научности философии инициировали интерес к науке, в результате чего возникает философия науки.

Нельзя забывать о том, что «оттепель» в отечественной философии была недолговременной и весьма условной. Несмотря на то, что авторитет «главнейшего марксиста XX века» пошатнулся, созданная им система идеологических координат оставалась в силе и еще долго задавала параметры как академической философии, так и жизни в целом. В этих условиях философское творчество было возможным лишь в замаскированном виде, то есть выступало в форме познания «законов» или же «наиболее общих характеристик» объективной реальности. Максимальная свобода творчества допускалась лишь в тех областях, которые были наименее связаны с идеологией и поэтому не могли казаться для нее опасными. Именно такой предметной областью и оказалась наука. Вот как пишет об этом В.П. Бранский: «Так как в советское время все исследования в области философских дисциплин находились под строгим и неусыпным идеологическим контролем со стороны партийных органов, свобода научно-исследовательской деятельности могла быть обеспечена только там, где эта деятельность была очень далека от социальных проблем. Именно такой областью оказалась философия современного *точного* естествознания, ядром которой была *философия физики*» [Бранский 2002, 47].

Итак, наука – как предмет философского интереса – открывала путь к действительно свободному философскому творчеству. Чем труднее была область научного знания, тем больше сил требовалось прилагать философам для ее освоения, но зато компенсацией за труды была свобода. Размышления о науке позволяли проводить самые смелые философские эксперименты, а также подвергать критике самые «правильные»

убеждения. Не удивительно, что проблематика философии науки привлекала к себе внимание лучших интеллектуалов своего времени, а также действительно талантливых мыслителей и харизматических личностей, ведь «только свободное, творческое взаимодействие ученых создает возможность для научно-технического и социокультурного прогресса, целью которого является благо людей» [Осипов, Погодин 2020, 5]. Именно они своими работами и идеями представляют сейчас историю русской философии второй половины XX в.

Немаловажную роль в становлении и развитии отечественной философии науки сыграли профессоры и преподаватели философского факультета Ленинградского государственного университета. В 1991 г. на факультете была создана кафедра философии науки, собравшая специалистов, которые уже успели к тому времени не только опубликовать свои фундаментальные работы, но и воспитать своих идейных преемников. Таким образом, к началу 90-х гг. прошлого века в ЛГУ уже сформировалась и активно работала школа философии науки, представленная целым рядом выдающихся имен. Возникновение этой школы следует отнести ко времени интенсивных философских дискуссий конца 1950-х – первой половины 1960-х гг.

Чтобы адекватно оценить вклад ленинградских философов в становление философии науки, нужно внести некоторые коррективы в принятое в современной историко-философской литературе противопоставление Ленинградской онтологической школы и Московской гносеологической школы [Вяккерев 1997]. Данное различие возникло в 1990-е гг., когда предпринимались первые попытки историко-философского осмысления наиболее значимых достижений советской философской мысли. Именно тогда для характеристики специфики Ленинградской и Московской философских школ был выбран критерий, указывающий на соответствующую трактовку материи: если московские философы отличались более строгим следованием официально принятому ленинскому, так называемому «гносеологическому», определению материи, то ленинградские философы настаивали на необходимости добавить в это определение ряд «онтологических» характеристик. Таким образом, и Ленинградская, и Московская школы были поняты как разновидности советского диалектического материализма, причем различия между ними могли казаться несущественными. Кроме того, такое различие делало неочевидной актуальность философских идей, которые были выработаны в то время прежде всего ленинградскими философами, и позволяло «списать их в архив».

Между тем, отнюдь не стремление онтологизировать гносеологическое понимание материи объединяло вокруг себя ленинградских философов, и значение их идей выходит далеко за рамки диалектического материализма. Доказательством тому служит хотя бы тот факт, что, полемизируя с московскими диалектиками, ленинградские философы апеллировали не столько к работам классиков марксизма, сколько к текстам европейских философов, прежде всего позитивистов. Тем самым проблемное поле дискуссий значительно расширилось, и в него попадали вопросы, относящиеся к актуальной мировой философии, каковой и была во второй половине XX века философия науки. Следовательно, правильнее, на наш взгляд, характеризовать Ленинградскую школу не как школу онтологическую, а как школу философии науки. Сразу же нужно сказать, что это была вполне оригинальная школа, так как, во-первых, формальная привязка к марксизму требовала критического разбора европейских научно-философских концепций с целью их «коррекции», что исключало эпитонство, во-вторых, ленинградские философы не ограничивались только теоретическим решением проблем, но пытались, опять же, следуя Марксу, соединять теорию с практикой. Самостоятельность и новаторство работ философов Ленинградской школы В.П. Бранский видел, например, в том, что «проблемы методологии науки тесно связывались с общеполитическими проблемами» [Бранский 2002, 48].

Интересно заметить, что критика «чистой» философии науки, ориентированной исключительно на описание и анализ научно-познавательной деятельности вне влияния на нее исторически обусловленных, ценностно окрашенных и экзистенциально

наполненных мотивационных установок ученых, является актуальной и в настоящее время. Так, Б.И. Пружинин, характеризуя проблематику «после-позитивистской» философии науки, указывает на то, что из поля зрения современных философов науки, к сожалению, зачастую выпадает «экзистенциально нагруженное осознание ученым своей причастности к реализации некоторой фундаментальной культурной цели науки, его участие в преемственной реализации культурного смысла познавательных усилий, базирующихся на всей предшествующей истории научного познания» [Пружинин 2020, 480]. В результате научно-философские концепции не оказывают заметного влияния на развитие науки и выступают для ученых необязательным, «внешним» знанием. Только посредством введения в горизонт научного мышления безусловной целевой причины, образчиком которой, например, может служить Благо Платона, удастся восстановить изначальный статус науки как стремления к истине, которое «было и есть важнейшее основание культуры» [Пружинин 2020, 480]. Но именно такое – ценностно мотивированное и соотношенное с конечной целью социально-исторического развития всего человечества – понимание науки и было свойственно представителям Ленинградской школы философии науки. Задолго до современных дискуссий о важности осознанного выбора всеобщей цели научной деятельности, при помощи которой можно было бы рассчитывать на прогресс во взаимопонимании ученых, что, в свою очередь, обеспечило бы совершенствование и рост научного познания, эти идеи высказывались, обсуждались и считались вполне убедительными.

Преемственность во взглядах ленинградских философов науки обуславливалась наличием общих исходных принципов, или установок, мышления. Первым таким принципом нужно назвать признание парадигмы «неклассической» науки. Помимо всего прочего, эта парадигма предполагает использование концептуальных моделей в процессе познания, причем моделирование объекта понимается как необходимое условие и элемент самого познания, а не просто как эвристическое, или вспомогательное, средство, выполняющее определенную функцию на этапе умозрительного исследования. В результате существенно меняется понимание научного познания: оно становится принципиально гипотетическим. Это означает, что объект уже не считается чем-то данным, статичным и уже не наделяется объективными, то есть не зависимыми от исследователя атрибутами, а предстает в виде сложной динамичной системы отношений как к другим объектам, так и к субъекту – исследователю. При этом сам субъект познания также становится «подвижным» и «условным»: это уже не метафизически фундированная позиция константного наблюдателя, который наделен априорной сущностью или универсальными способностями разумного мышления, а включенный в процесс познания один из его моментов. Собственно «содержание» субъективности оказывается производным от акта познания, причем настолько, насколько процесс познания обуславливается субъективным моделированием. Следовательно, никакая научная теория не может претендовать на статус теории абсолютно истинной: всякое познавательное высказывание будет истинным лишь в относительном смысле. Признавая парадигму неклассической науки, ленинградские философы придерживались соответствующих способов описания объектов и объяснения их содержания, а именно таких, которые предполагают предварительную фиксацию специфики и содержательное определение вводимых научных понятий – средств и процедур исследовательской деятельности.

Вторым основополагающим принципом Ленинградской школы философии науки является обращение к марксизму с целью его дальнейшего теоретического развития и доказательства того, что именно марксизм является актуальной философией, то есть такой, которая наиболее близка к неклассической науке. Открытие раннего Маркса побуждало к творческому прочтению классиков марксизма-ленинизма, и в результате официальный, сталинизированный марксизм, провозглашенный «единственно верной научной философией», стал критиковаться за присущие ему догматизм и антинаучность. В работах ленинградских философов Маркс предстает ищущим, экспериментирующим и сомневающимся мыслителем, для которого намного важнее правильно

поставить вопрос и обозначить тем самым перспективу дальнейшего поиска, чем найти на этот вопрос окончательный ответ. Наибольшее внимание уделялось обсуждению как минимум двух положений марксистской философии: тезиса об активности субъекта в процессе познания и учения о практике как критерии истины.

Важность субъективного фактора, показанная Марксом, выступала авторитетным подспорьем для критики объективизма и вульгарно понятой научности философии. Согласно общему мнению ленинградских философов науки, никакая философия, в том числе и декларативно «научная», не в состоянии претендовать на построение адекватной, то есть единственно верной картины мира, поскольку объективная реальность не только дана субъекту, но и задана им. Философия, подобно науке, должна постоянно развиваться: по мере изменения представлений науки о мире должны меняться и философские категории, предназначенные для описания мира как целого и познания «наиболее общих его законов». Далее, будучи подобной науке в отношении принципиальной незавершенности и открытости системы знания, философия имеет и свою специфику [Караваев 2015], а значит, не должна просто дублировать научное знание или же представлять собой систематизацию и обобщение результатов, добытых наукой. Особенность философского познания в том, что оно включает в себя элемент творчества, а оно, в свою очередь, предполагает свободу человека. По большому счету, философия науки – вовсе не наука, предметность которой всецело исчерпывается детерминированным миром, а свободное творчество. Данный вывод подкреплялся ссылкой на Маркса, 11-й тезис о Фейербахе которого гласил: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его».

Марксистское учение о практике также использовалось для обоснования динамической модели объекта познания. В частности, утверждалось, что объект в его противопоставленности субъекту – это не статически фиксируемая в форме созерцания данность, а процессуальность, или практика: «Практика является движущей силой философского познания, влияет на приоритеты философских исследований, служит критерием обоснования философских положений» [Караваев 2015, 39]. Будучи критерием истины – вполне окончательным и определенным, но не абсолютным, практика, поскольку она также истолковывалась как момент процесса познания и, соответственно, входила в определение объекта, обуславливала достоверность утверждений и в то же время предотвращала их догматизацию.

Третьим основополагающим принципом Ленинградской школы философии науки можно назвать установку на междисциплинарность. С одной стороны, предметом философской рефлексии становились научные открытия, теории и гипотезы, – и это понятно, поскольку быть в курсе современного состояния науки, следить за ее развитием необходимо, чтобы соответствовать статусу философа науки. Однако, с другой стороны, ленинградские философы, выдвигая ту или иную идею или концепцию, рассчитывали на то, что их теории будут востребованы не только среди специалистов по философии науки, но и среди широкой научной общественности, в том числе гуманитарной. Философия науки, таким образом, превращалась в междисциплинарную сферу знания. Парадоксально, но научно-философские концепции – и чем дальше, тем больше – затрагивали вопросы, выходящие за пределы науки и даже научного мировоззрения: например, рассматривались проблемы эстетические, этические, социально-политические, аксиологические, акмеологические и т.д. При этом ни о какой редукции говорить не приходится. Напротив, работы, представлявшие опыт научно-философской рефлексии, всегда пользовались авторитетом и широким спросом.

Возможно, благоприятной атмосфере, обеспечивавшей плодотворное сотрудничество философов и ученых, способствовал тот факт, что с 1952 по 1964 гг. ректором Ленинградского университета был академик А.Д. Александров (1912–1999) – талантливый математик, увлекавшийся философией, прежде всего философией науки, и всячески стремившийся к тому, чтобы в ЛГУ постоянно велись открытые научные дискуссии. Весьма показательно, что Александров сам читал курс лекций на философском факультете ЛГУ, представляя студентам собственный взгляд на философские проблемы



современной науки. Кроме того, он писал научно-философские эссе, размышляя о феномене науки и статусе ученого, важности и ценности его научной работы [Александров 1988].

Нельзя обойти вниманием и активную деятельность деканов философского факультета периода «оттепели»: в это время ими являются незаурядные и творческие личности, которые действительно выступают организаторами и вдохновителями научной жизни факультета, пишут интересные книги и всячески поощряют свободное и самостоятельное философское мышление, конечно, насколько это было допустимо в тогдашних условиях. В 1951 г. деканом философского факультета ЛГУ стал В.П. Тугаринов, которого причисляют к родоначальникам марксистской «онтологии». Позднее он обратился к разработке аксиологической проблематики и к вопросам философии сознания (см. об этом: [Осипов 2020, 80–81]). С 1960 по 1969 гг. философский факультет ЛГУ возглавлял В.П. Рожин, при нем на философском факультете были открыты новые кафедры, в том числе кафедра современной зарубежной философии и социологии, просуществовавшая до 2006 г. Создание этой кафедры можно назвать событием особой важности, поскольку предполагалось, что будут иметь место диалог и дискуссии между советскими и европейскими философами. Большое внимание Рожин уделял развитию профессионального интереса к философии науки. Так, он постоянно участвовал в обсуждении научно-философских проблем и затрагивал их в ряде своих публикаций. Наиболее интересной является монография «Пути формирования научного мировоззрения» (1965).

Основоположниками Ленинградской школы философии науки являются В.И. Свидерский (1910–1994) и В.А. Штофф (1915–1984).

Защитив в 1955 г. на философском факультете ЛГУ докторскую диссертацию «О развитии пространственно-временных представлений в физике и их философском значении», Свидерский в течение ряда лет продолжал развивать высказанные в ней идеи. Так, на основе докторской диссертации были написаны монографии «Философское значение пространственно-временных представлений в физике» (1956) и «Пространство и время» (1958), в которых Свидерский представил свое понимание этих философских категорий. Интересно отметить, что, несмотря на более чем полувековую давность этих работ, концепция пространства и времени Свидерского до сих пор не утратила своего научного значения: при написании статей и диссертаций по этой тематике она непременно учитывается. Пространство и время у Свидерского рассматриваются как бы в двух ракурсах: с точки зрения априорных форм чувственного представления (что соответствует критической философии Канта, но ведет – в пределе – к феноменализму и выводу о непознаваемости «вещей в себе») и в контексте их отождествления с бытием, или материей (что – опять же, в пределе – ведет к чистому объективизму и выводу о фиктивности субъекта). Рассуждая о пространстве и времени, Свидерский подчеркивал, что эти формы существования материи являются объективными и универсальными, а также выражают некоторые отношения объектов друг к другу. «Общее качественное различие пространства и времени имеет своим глубоким основанием качественные различия сторон сосуществования и изменения в бытии движущейся материи. Сосуществование, рядоположенность явлений и их изменение суть состояния, не сводимые друг к другу. Именно поэтому, несмотря на органическое единство, пространство и время не сводимы друг к другу» [Свидерский 1958, 193]. В монографии «О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании» (1962) он представил объект как сложную систему элементов и предложил соответствующие научно-философские принципы исследования такого объекта, позволявшие описать отношения между элементами внутри структуры и между элементами и самой структурой. Все эти исследования оказали большое влияние на дальнейшее развитие философии науки в ЛГУ, направив ее в русло изучения вопросов, связанных с нелинейными процессами.

Не менее значимыми для становления Ленинградской школы философии науки являлись и работы В.А. Штоффа. Дополняя и тем самым развивая идеи Свидерского, он

сконцентрировался в основном на исследовании роли моделей и моделирования в научном познании. Штофф предложил ряд философских новаций, опираясь на скрупулезный анализ историко-философского и актуального в то время научно-исследовательского материала. Его книга «Моделирование и философия» [Штофф 1966], вызвавшая плодотворные дискуссии на философском факультете и получившая всеобщее признание среди специалистов, не утратила теоретического значения до сих пор. Кроме того, она позволяет судить как о широчайшей эрудиции автора, умеющего отыскивать аргументы в пользу своих утверждений в самых разных философских школах и традициях, так и об общем высоком уровне подготовки советских философов. Штофф ставит задачу дать четкое и компактное определение понятия «модель», чтобы затем использовать его для анализа специфики моделирования как метода, средства и формы научного и философского познания. Но в процессе поиска такого определения он затрагивает целый ряд смежных тем и вопросов, в результате чего исследование, имеющее, казалось бы, конкретную цель, предстало в форме всесторонне обоснованной оригинальной философской позиции. Например, рассуждая о месте и роли моделей в реальных и мысленных экспериментах, Штофф подробно останавливается на анализе вопросов, связанных с проблемами соотношения эмпирического и теоретического, чувственного и логического, выясняет возможности и границы научного описания и объяснения, измерения, наблюдения и эксперимента и т.д. Кроме того, он предлагает развернутую классификацию моделей – от вещественных до абстрактных, рассматривает проблемы истинности и наглядности научных моделей, показывает, что модельный эксперимент является критерием истинности теории, выступает способом интерпретации и научного объяснения, средством экспериментального исследования. Вывод, к которому в итоге приходит Штофф, может быть сформулирован следующим образом: процесс познания представляет собой опыт моделирования объекта, а научная теория – это такая интерпретация объективной реальности, которая во многом обусловливается спецификой субъекта, то есть аппарата и средств интерпретации. Обсуждение монографии Штоффа послужило стимулом для создания динамической системно-структурной концепции, согласно которой процесс познания и его предметность мыслились диалектически связанными.

Собственно понятия «модель» и «моделирование», как их определяет Штофф, – это результат синтеза теории отражения и атрибутивной («отологической») концепции материи. «Под моделью, – писал Штофф, поясняя свою точку зрения, – понимается такая мысленно представляемая или материально реализованная система, которая, отображая или воспроизводя объект исследования, способна замещать его так, что ее изучение дает нам новую информацию об этом объекте» [Штофф 1966, 19]. Следовательно, в практическом смысле опыт моделирования представляет собой не только создание субъективно значимой схемы упорядочивания опыта, или потока чувственных данных, но и позволяет содержательно «отразить» объективную реальность. А значит, при выполнении надлежащих условий удобство представления сущего в качестве рационально упорядоченной системы вовсе не препятствует его познанию, как этого следовало бы ожидать, а, наоборот, способствует ему. Познание объекта через его моделирование оказывается возможным именно потому, что отражение мыслится диалектически, то есть понимается как сложный и весьма противоречивый процесс взаимодействия чувственного и рационального познания, интеллектуальной и практической деятельности человека, следовательно, как процесс, в котором человек не пассивно приспосабливается к внешнему миру, а сам воздействует на него, преобразуя его согласно своим целям. Таким образом, акцентируя внимание на моделировании как принципе познания, Штофф настаивает на том, что познавательная деятельность человека немислима вне контекста его интересов, ценностей и устремлений, что идея построить объективно истинную картину мира, как если бы в ней «не было человека», является абсурдной и практически не осуществимой.

Штоффу принадлежит и ряд публикаций, в которых представлено комплексное понимание философии: философия – это не только и не столько познание «наиболее

общих законов материальной и социальной жизни», но прежде всего понимание того, как осуществляется в сознании человека ценностная трансформация полученных им сведений об окружающем мире и нем самом. Все функции философии, согласно Штоффу, органично сочетаются и дополняют друг друга, а это означает, что их нельзя рассматривать изолированно, потому что обращение к какому-то одному из элементов философского знания предполагает обращение ко всем остальным его элементам и, к тому же, определяется исходным пониманием философии в целом. Не случайно в более поздних работах Штофф сосредотачивается преимущественно на анализе социально-культурной проблематики, в том числе исследует герменевтику человеческого взаимопонимания и социального общения. К примеру, в статье «О соотношении объяснения и понимания в методологии общественных наук», написанной в соавторстве с Ю.М. Шилковым [Штофф, Шилков 1984], речь идет о специфике гуманитарного познания и делается вывод о том, что необходимо учитывать при его изучении объективные и субъективные, социально-исторические и индивидуально-личностные, логические и эмоциональные, познавательные и коммуникативные факторы.

Как отмечалось выше, в ходе дискуссий, инициированных работами Свидерского и Штоффа, возникла и стала интенсивно развиваться Ленинградская школа философии науки. Число представителей этой школы достаточно велико, а высказанные ими идеи глубоки и разнообразны. Нельзя не отметить таких выдающихся ленинградских философов науки, как А.С. Мамзин, Л.А. Микешина, Л.О. Резников, Г.А. Подкорытов, В.П. Бранский, А.С. Кармин, В.П. Петленко, Б.В. Ахлибининский, А.М. Мостепаненко, М.С. Козлова, В.А. Асеев, Д.А. Гушин, А.К. Астафьев, Л.М. Гутнер.

### ***Источники и переводы – Primary Sources and Translations***

Александров 1988 – Александров А.Д. Проблемы науки и позиция ученого. Л.: Наука, 1988 (Alexandrov, Aleksandr D., *Problems of science and the position of a scientist*, in Russian).

Свидерский 1958 – Свидерский В.И. Пространство и время. М.: Госполитиздат, 1958 (Svidersky, Vladimir I., *Space and time*, in Russian).

Штофф 1966 – Штофф В.А. Моделирование и философия. М.; Л.: Наука, 1966 (Shtoff, Victor A., *Modeling and philosophy*, in Russian).

Штофф, Шилков 1984 – Штофф В.А., Шилков Ю.М. О соотношении объяснения и понимания в методологии общественных наук // Философские науки. 1984. № 2. С. 59–67 (Shtoff, Victor A., Shilkov, Yuri M., *On the relationship between explanation and understanding in the methodology of social sciences*, in Russian).

### ***Ссылки – References in Russian***

Бранский 2002 – Бранский В.П. Ленинградская школа философии науки // Философия о предмете и субъекте научного познания / Под ред. Караваева Э.Ф., Разеева Д.Н.. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 47–60.

Вяккерев 1997 – Вяккерев Ф.Ф. Идеи и концепции Ленинградской онтологической школы // Вече: Альманах русской философии. Вып. 9. СПб., 1997. С. 190–200.

Караваев 2015 – Караваев Э.Ф. Философия и наука // Вестник СПбГУ. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2015. Вып. 4. С. 33–40.

Межуев 2006 – Межуев В.М. Идея культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Осипов 2020 – Осипов И.Д. Марксистская методология науки В.П. Тугаринова // Философия науки: история и современность: монография / Под ред. Осипова И.Д., Погодина С.Н. СПб.: Политех-Пресс, 2020. С. 72–81.

Осипов, Погодин 2020 – Осипов И.Д., Погодин С.Н. Философия науки в современном мире // Философия науки: история и современность: монография / Под ред. И.Д. Осипова, С.Н. Погодина. СПб.: Политех-Пресс, 2020. С. 3–6.

Петров 2004 – Петров М.К. Язык. Знак. Культура. М.: Едиториал УРСС, 2004.

Пружинин 2020 – Пружинин Б.И. Феномен «нового знания» в концептуальной сетке философии науки // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 3. С. 473–483.

Пружинин, Щедрина 2019 – Пружинин Б.И., Щедрина И.О. Историзация философско-методологического сознания науки и нарратология // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 1. С. 83–91.

Эпштейн 2020 – Эпштейн М.Н. Как Сталин марксизм разлагал. К 70-летию брошюры «Марксизм и вопросы языкознания». Почему мы и сегодня шествуем сталинским путем? // Новая газета. 9 марта 2020 г. URL: <https://novayagazeta.livejournal.com/13423924.html>.

### References

Bransky, Vladimir P. (2002) “Leningrad School of Philosophy of Science”, Karavaev, Eduard F., Razeev, Danil N., eds., *Philosophy about the subject and subject of scientific knowledge*, Saint-Petersburg Philosophical Society, St. Petersburg, pp. 47–60 (in Russian).

Epshtein, Mikhail N. (2020 web) ‘How Stalin decomposed Marxism. On the occasion of the 70th anniversary of the brochure “Marxism and Questions of Linguistics”. Why are we still walking the Stalinist path today?’, *Novaya Gazeta*, March 9, URL: <https://novayagazeta.livejournal.com/13423924.html> (in Russian).

Karavaev, Eduard F. (2015) “Philosophy and Science”, *Bulletin of St. Petersburg State University. Series 17: Philosophy. Conflictology. Culturology. Religious studies*, Vol. 4, pp. 33–40 (in Russian).

Mezhuev, Vadim M. (2006) *The idea of culture*, Progress-Tradition, Moscow (in Russian).

Osipov, Igor D., Pogodin, Sergey N. (2020) “Philosophy of science in the modern world”, Osipov, Igor D., Pogodin, Sergey N., eds., *Philosophy of science: history and modernity: monograph*, POLITEKH-PRESS, St. Petersburg, pp. 3–6 (in Russian).

Osipov, Igor D. (2020) “Marxist methodology of science of V.P. Tugarinov”, Osipov, Igor D., Pogodin, Sergey N., eds., *Philosophy of science: history and modernity: monograph*, POLITEKH-PRESS, St. Petersburg, pp. 72–81 (in Russian).

Petrov, Mikhail K. (2004) *Language. Sign. Culture*, Editorial URSS, Moscow (in Russian).

Pruzhinin, Boris I. (2020) “The phenomenon of “new knowledge” in the conceptual grid of philosophy of science’, *Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology*, Vol. 36, No. 3, pp. 473–483 (in Russian).

Pruzhinin, Boris I., Shchedrina, Irina O. (2019) “Historicization of the philosophical and methodological Understanding of science and narratology”, *Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology*, Vol. 35, No. 1, pp. 83–91 (in Russian).

Vyakkerev, Fyodor F. (1997) “Ideas and Concepts of the Leningrad Ontological School”, *Veche: Almanac of Russian Philosophy*, Vol. 9, SPbSU, St. Petersburg, pp. 190–200 (in Russian).

### Сведения об авторах

**ОСИПОВ Игорь Дмитриевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

**РЫБАС Александр Евгеньевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

### Authors' Information

**OSIPOV Igor D.** – DSc in Philosophy, Professor, Head of Department of History of Philosophy of the Institute of Philosophy at the St. Petersburg State University.

**RYBAS Aleksandr E.** – CSc in Philosophy, Associate Professor at Department of Russian Philosophy and Culture of the Institute of Philosophy at the St. Petersburg State University.

---

---

**Жить и умереть**  
**Вступительное слово академика И.Т. Фролова**  
**на открытии конференции, посвященной проблемам жизни**  
**и смерти (Москва, 1993 г.)**  
**Предисловие к публикации**

© 2021 г.      Г.Л. Белкина<sup>1\*</sup> С.Н. Корсаков<sup>2\*\*</sup>, М.И. Фролова<sup>3\*\*\*</sup>

<sup>1,2,3</sup> *Институт философии РАН,  
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

\* *E-mail: mariafrolova@yandex.ru*

\*\* *E-mail: snkorsakov@yandex.ru*

\*\*\* *E-mail: mariafrolova1@yandex.ru*

Публикуется стенограмма вступительного слова академика И.Т. Фролова на открытии конференции, посвященной проблемам жизни и смерти. Конференция была организована в 1993 г. Институтом человека РАН. Во вступительном слове на открытии конференции И.Т. Фролов подвел итоги десятилетней работы по проблеме смысла жизни, смерти и бессмертия человека, началом которой стала публикация его статей по этой тематике в первых номерах журнала «Вопросы философии» за 1983 г. В выступлении 1993 г. И.Т. Фролов рассказал о программе танатологических исследований Института человека РАН. Он поделился размышлениями о проблеме жизни и смерти в русской философии и культуре, проанализировал перспективы исследования этой проблемы современной наукой. Текст стенограммы обнаружен в 2020 г. Группой по изучению творческого наследия И.Т. Фролова Института философии РАН.

**Ключевые слова:** И.Т. Фролов, «Вопросы философии», Институт человека РАН, смысл жизни, смерть, бессмертие, человек.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-157-166

Цитирование: *Белкина Г.Л., Корсаков С.Н., Фролова М.И. Жить и умереть. Вступительное слово академика И.Т. Фролова на открытии конференции, посвященной проблемам жизни и смерти (Москва, 1993 г.). Предисловие к публикации. Фролов И.Т. Жить и умереть. Публикация Г.Л. Белкиной, С.Н. Корсакова, М.И. Фроловой // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 157-166.*

**To Live and to Die**  
**Opening speech of Academician I.T. Frolov**  
**at the opening of the Conference devoted**  
**to the problems of life and death (Moscow, 1993)**  
**Preface to the publication**

© 2021 Galina L. Belkina<sup>1\*</sup>, Sergey N. Korsakov<sup>2\*\*</sup>, Maria I. Frolova<sup>3\*\*\*</sup>

<sup>1,2,3</sup> *Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

\* *E-mail: mariafrolov@yandex.ru*

\*\* *E-mail: snkorsakov@yandex.ru*

\*\*\* *E-mail: mariafrolova1@yandex.ru*

The transcript of the opening speech of Academician I.T. Frolov at the opening of the Conference dedicated to the problems of life and death is published. The conference was organized in 1993 by the Institute of Man of the Russian Academy of Sciences. In his opening speech at the conference, I.T. Frolov summed up the results of ten years of work on the problem of the meaning of life, death and immortality of man, which began with the publication of his articles on this topic in the first issues of the journal "Voprosy Filosofii" in 1983. In his 1993 speech, I.T. Frolov spoke about the program of tanatological research of the Institute of Man of the Russian Academy of Sciences. He shared his thoughts on the problem of life and death in Russian philosophy and culture, and analyzed the prospects for research of this problem by modern science. The text of the transcript was discovered in 2020 by the Group for the Study of the Creative Heritage of I.T. Frolov of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

**Keywords:** I.T. Frolov, "Voprosy Filosofii", Institute of Man, the meaning of life, death, immortality, the human.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-157-166

Citation: Belkina, Galina L., Korsakov, Sergey N., Frolova, Maria I. (2021) 'To Live and to Die. Opening speech of Academician I.T. Frolov at the opening of the Conference devoted to the problems of life and death (Moscow, 1993), Preface to the publication. Frolov, Ivan T., "To Live and to Die", publication by Galina L. Belkina, Sergey N. Korsakov, Maria I. Frolova', *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 157–166.

В первом и втором номерах «Вопросов философии» за 1983 г. появилась статья И.Т. Фролова о смысле жизни, о смерти и бессмертии человека. Статья сразу обратила на себя внимание -- необычной для того времени была тема. Если о смысле жизни еще писали, но в политическом контексте, то о смерти советские философы не писали вообще. Смерть – одна из вечных философских тем, начиная с античности. Многие русские мыслители оставили свои размышления о смерти. Но в советский философский дискурс эта тематика не вписывалась, причем не только из-за того, что она диссонировала с оптимизмом социалистического строительства.

В философском плане проблематика смерти относится к числу экзистенциальных проблем, которые исследуются философской антропологией. Сегодня, когда существуют кафедры философской антропологии, философская специальность, журнал

«Человек», уже трудно представить себе прежнюю экзистенциальную немочу нашей философии. Философской антропологии как раздела философского знания просто не существовало. Всякая философская антропология считалась буржуазной. В результате блокировалось изучение пограничных состояний человеческого бытия: любви, страдания, смерти. Чтобы «прорвать блокаду», нужен был первый шаг. Статья И.Т. Фролова стала таким первым шагом и привлекла всеобщее внимание как философов, так и широкой читательской аудитории. Автор получал письма, в которых читатели делились своими размышлениями по этой теме. И.Т. Фролов почерпнул много для себя в этих письмах и с большим уважением отвечал своим корреспондентам.

В профессиональном сообществе многие были удивлены тем, что статьи по столь экзистенциальной теме вышли из-под пера философа, известного своими работами по биологическому познанию и философии генетики. Автор – «сциентист»; вдруг пишет о смысле жизни. И.Т. Фролов с иронией относился к упрекам в «гносеологизме», в «позитивистских тенденциях», в том, что в его работах «...дается слишком много эмпирического материала» [Фролов 1996, 38]. Он и его коллеги не только вводили в научный оборот конкретный материал, нуждавшийся в философском осмыслении. Они преодолевали идеологические стереотипы «лысенковщины» и оказывали методологическую помощь молекулярной биологии и генетике. Главным результатом философских исследований биологии в научной школе И.Т. Фролова стал вывод о биологии как о лидере современной научно-технической революции и о смене «века биологии» «веком антропологии». В программной статье 1973 г. в журнале «Вопросы философии» он пояснял: «Речь идёт об антропологии в широком смысле слова, включающей философские и социологические аспекты, но отнюдь не о существующих сегодня вариантах философской антропологии, противопоставляемой, как правило, отдельным наукам» [Фролов 1973, 11].

На тот момент в нашей философии не было ни философской антропологии, в узком смысле слова, ни комплексного междисциплинарного исследования человека. И.Т. Фролов возглавил исследовательский и научно-организационный прорыв в обоих направлениях, которые, переплетаясь, стимулировали друг друга. По его инициативе в 1989 г. на философском факультете МГУ была создана кафедра философской антропологии и проблем комплексного изучения человека (так она тогда называлась). Вместе с П.С. Гуревичем, И.Т. Фролов реализовал несколько философско-антропологических проектов: программу учебного курса по философской антропологии, двухтомную антологию текстов классиков мировой философии по проблеме человека.

Но собственная исследовательская программа И.Т. Фролова носила синтетический характер. В ходе осмысления притязаний и перспектив развития современной биологии И.Т. Фролов понял, что сама жизнь по-новому ставит проблему человека. Человек достиг такой стадии научно-технического развития, когда он преобразует окружающую природу как целое и начинает направлять процессы ее развития. Подобное качественное изменение оборачивается для человечества глобальными проблемами: экологической, демографической, проблемами здравоохранения. На той же стадии научно-технического развития человек начинает рассматривать управление процессом жизни и преобразование, «улучшение» своей собственной биологической природы с помощью технауки как актуальную задачу. Тем самым он ставит под вопрос идентичность человеческого рода, само его будущее существование. Вокруг человека и его будущего завязывается сложный узел проблем, который имеет одновременно глобальное макро-измерение и генетическое микро-измерение. В этих условиях сами понятия жизни и смерти наполняются новым содержанием.

Вот почему обращение И.Т. Фролова к танатологической тематике стало закономерным итогом его пионерских исследований глобальных проблем человечества, этики науки и биоэтики. При этом И.Т. Фролов подошел к проблемам жизни и смерти как философ, совместив в едином комплексе научный, социальный и нравственный аспекты. В ходе их осмысления он обратился к гуманистическим традициям мировой и русской философской мысли, художественной литературы. П.П. Гайденко назвала подход

И.Т. Фролова к проблеме жизни и смерти человека «объёмным», синтезирующим естественнонаучный и нравственно-гуманистический подходы [Гайденок 2001, 274].

Свои статьи о смерти и бессмертии И.Т. Фролов писал в апогей застоя. С брежневским окружением как в политике, так и в философии он находился в состоянии почти открытого неприятия. Он остро переживал происходившее в стране, и череда разочарований поставила перед ним вопрос об итогах и перспективах жизни. Сам Иван Тимофеевич так вспоминал об обстоятельствах, в которых появились его знаменитые работы о смысле жизни и о смерти: «В начале 80-х годов у меня возникло такое состояние. После того, как мне стало 50 лет, я собрался умирать. Мне всё казалось безнадежным. Это было еще до смерти Брежнева. И мне казалось, что при моей жизни ничего не изменится. Всё будет вот так. Это и настраивало так: к черту, хватит, невозможно так больше жить. Поэтому я и в личном плане собирался это сделать. Что я не могу жить больше. Но поскольку я всё-таки философ, то всё это вылилось в другой форме. Нет, я не хочу себя убивать – это грех. Только поэтому. В этом есть глубокий смысл. И у меня, как у философа, это вылилось в то, что я написал несколько работ о смерти. О смысле жизни и смерти. Я опубликовал серию статей в “Вопросах философии” в 1983 г. – “О жизни, смерти и бессмертии”. И у меня опять возникли проблемы» [Фролов 2003, 659].

Проблемы действительно возникли и, как в капле воды, отразили то время в диапазоне от трагического до смешного. Номера «Вопросов философии» со статьями И.Т. Фролова о жизни и смерти были сданы в набор и подписаны в печать еще при жизни хронически больного Л.И. Брежнева. В.К. Кантор рассказывает: «Прохождение этой статьи я хорошо помню, ибо был ее редактором. Надо сказать, главный редактор “Вопросов философии” В.С. Семенов очень не хотел печатать эту статью, всячески препятствовал ее публикации, но отказать Ивану Тимофеевичу он всё же не мог. И.Т. Фролов говорил на заседании редколлегии: “Оттого что *кто-то* болен и готов умереть, мы что, не должны теперь печатать тексты”. Это проглотили” [Иван Тимофеевич Фролов 2000, 32]. А спустя пару недель Л.И. Брежнев умер, и его сменил Ю.В. Андропов, состояние здоровья которого также наводило на размышления. К тому времени у И.Т. Фролова была готова третья статья цикла, где рассматривались воззрения русских мыслителей Вл.С. Соловьёва, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Фёдорова, В.И. Вернадского, И.И. Мечникова, М.М. Пришвина.

На заседании редколлегии журнала при обсуждении статьи выступили И.Н. Смирнов, А.И. Титаренко, Г.Л. Смирнов, Л.П. Буева, Л.И. Греков. Все говорили, что статья интересна, но много смущал ее новаторский, как по форме, так и по содержанию, характер. Были сомнения в допустимости подчеркнута личностной манеры изложения на страницах научного журнала. И.Т. Фролову советовали подправить стиль. Вызвало неприятие и обилие цитат из разбираемых авторов. И.Т. Фролов возразил: статья не сумма цитат, а результат философского анализа, где, в отличие от прочих наук, авторские формулировки имеют самостоятельное значение. И.Т. Фролов пояснил, что стремился в статье «дать слово» авторам, которых, к сожалению, не издавали в СССР десятилетиями. Лучше подчеркнуть близкие марксизму гуманистические мотивы у Вл.С. Соловьёва или Ф.М. Достоевского, чем отдавать этих мыслителей на откуп «веховцам». Подобные прямые высказывания И.Т. Фролова усугубили ситуацию. Итоги обсуждения подвёл В.С. Семёнов. Он сказал, что автор статьи не даёт марксистских оценок ни Н.Ф. Фёдорову, ни Вл. С. Соловьёву, игнорирует классовую позицию этих мыслителей, искусственно приближает некоторых из них к марксизму и при этом ничего не говорит о революционных демократах. В.С. Семенов предложил вопрос отложить. Он вызвал к себе В.К. Кантора и приказал прекратить подготовку к публикации третьей статьи И.Т. Фролова.

И.Т. Фролов нашел способ довести дело до конца. В 1985 г. он опубликовал третью статью цикла в двух номерах журнала «Філософська думка» [Фролов 1985<sup>а</sup>; Фролов 1985<sup>б</sup>]. Он оценил принципиальность украинских коллег и поблагодарил их в письме ответственному секретарю этого журнала Я.Б. Поповой. Украинские коллеги



считали публикацию И.Т. Фролова важной вехой в изучении истории отечественной философской антропологии. В обзоре публикаций по истории отечественной философии на страницах журнала «Філософська думка» Е.Н. Сырцова писала: «Примечательным фактом в контексте освещения «Філософською думкою» развития философии XIX – начала XX в. как истории нравственно-философских исканий явились две статьи И.Т. Фролова, представляющие собой опыт современного сопряжения традиций марксизма с отечественным религиозно-философским наследием» [Сырцова 1991, 95].

Когда И.Т. Фролов создал Институт человека РАН, в Институте был организован сектор танатологии во главе с В.Л. Рабиновичем. Были проведены танатологические конференции в Москве (1993) и Петербурге (1995), в которых участвовали философы, специалисты в области естественных наук, представители практической медицины. По приглашению И.Т. Фролова в Институт человека на конференцию 1993 г. пришел и выступил с докладом выдающийся реаниматолог академик В.А. Неговский. Петербургским отделением Института выпускался периодический сборник «Фигуры Танатоса». И.Т. Фролов считал, что в комплексных исследованиях человека проблема смерти во многом будет доминировать.

На открытии конференции 1993 г., которая проходила в Красном зале здания на Волхонке, 14, И.Т. Фролов выступил с вступительным словом, в котором обобщил итоги своих исследований проблемы смысла жизни и смерти человека. Стенограмма выступления была обнаружена в 2020 г. в архиве академика сотрудниками Группы по изучению творческого наследия И.Т. Фролова Института философии РАН и предлагается вниманию читателей. Выступление И.Т. Фролова можно рассматривать как своеобразный эпилог к циклу его статей о жизни, смерти и бессмертии человека. В выступлении появились и новые, актуальные мотивы, связанные с ростом смертности населения России в результате реформ 1990-х гг. Философ открыто, даже демонстративно высказал свою гражданскую позицию, намеренно эпатажуя одних и заставляя задуматься других, особенно молодых, о социальной и человеческой цене выбранного нашей страной пути.

Статьи танатологического цикла И.Т. Фролова стали опытом разработки редкого в мировой философии соединения научно-философского анализа и нравственно-гуманистических размышлений, знания и мудрости. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека не уходила из поля зрения И.Т. Фролова. Продолжение содержательного поиска привело его к идее нового жанра философской литературы: философским притчам. Философская мысль нередко приобретала притчевую природу, но мало кто в мировой философии работал в жанре притч. В древнекитайской и античной философии притчевую форму имеют рассказы о «демонстративных» поступках философов (по типу «...другой смолчал и стал пред ним ходить»). Можно вспомнить ренессансное истолкование мифологии Френсисом Бэконом в его «Мудрости древних», находящееся на грани философского и художественного текста. В русской мысли – «Легенду о Великом инквизиторе» Достоевского и «Повесть об Антихристе» Владимира Соловьева. В XX в. опыт философской работы с хасидскими притчевыми историями предпринял Бубер.

Но систематическое создание серии авторских притч как способ целостного философского высказывания, в качестве отклика на проблемы своего времени и одновременно осмысления вечных проблем человеческого существования – в этом жанровое и стиливое новаторство И.Т. Фролова в русской и мировой философии. Одна из притч написана им в стихах. Притчи И.Т. Фролов начал создавать в период острых душевных переживаний начала 1980-х гг. и продолжил в столь же трудный для него и для всей нашей страны период 1990-х гг. «Живи, страдай и надейся» – вот основной экзистенциальный мотив притч.

В перспективе И.Т. Фролов предполагал создать книгу «Философские притчи и наблюдения» о человеке, гуманизме, жизни, заблуждениях, познании, людях (объемом 20 а. л.). Как и полагается в притчах, автор начинает с какого-либо события или жизненной истории, случившейся с ним,–или же с людьми, которых он знал. Затем

следуют размышления, истолковывающие рассказ, выводящие читателя к широкому горизонту жизненных, исторических и философских смыслов. Вот проникновенные строки одной из притч: «Жизнь – не проверка того, что тебе кто-то сказал и внушил. Тогда и есть жизнь, когда тебе никто ничего не смог сказать и внушить... Пусть они “делают историю” – они так думают – ну и бог с ними! А мы будем утверждать жизнь – хрупкую и уже почти исчезающую. Может быть, кому-то она нужна? Не ясно все это. А страдания ее – напрасны? Может быть, придут еще когда-нибудь другие люди, лучше нас выгораживающие, что они люди, и все наши сомнения и проблемы вдруг разом и решатся...? Не верю, к сожалению, не реально все это, хотя – как хочется, и как хорошо!».

Был у И.Т. Фролова и вариант использования притч в более масштабном философско-художественном произведении. О нем можно судить по сохранившемуся плану: «В книге “О жизни, смерти...” сделать три главы: 1) теоретический текст, 2) небольшие рассказы (художественные) = примеры, 3) философские притчи (иносказания = обобщения) + Литературные вставки (стихи); – зарисовки с натуры; – интервью». И.Т. Фролов в течение многих лет подбирал афоризмы, мысли русских и зарубежных мыслителей и писателей, выражавшие его восприятие мира и человека. Сотрудники Группы по изучению его творческого наследия обнаружили притчи в архиве философа. К изданию готовится сборник работ И.Т. Фролова о смысле жизни, о смерти и бессмертии человека, в который будут включены и написанные им притчи.

Новаторским замыслом И.Т. Фролова не суждено было осуществиться. Последней его работой стала статья «Смерть» в подготовленном им и вышедшем уже посмертно энциклопедическом словаре «Человек». Она завершается следующими словами: «Феномен смерти не обесмысливает жизнь, он подчёркивает ценность, смысл и сущность человеческой жизни, освещённой светом разума. Именно в сфере разума и гуманности в наивысшей степени проявляются сущность человека и его перспективы» [Фролов 2000, 338].

### *Ссылки – References in Russian and Ukrainian*

Гайденко 2001 – *Гайденко П.П.* Проблема жизни и смерти в работах И.Т. Фролова // Академик Иван Тимофеевич Фролов: Очерки. Воспоминания. Избранные статьи. М.: Наука, 2001. С. 269–274.

Иван Тимофеевич Фролов 2000 – Иван Тимофеевич Фролов: жизнь и познание (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2000. № 8. С. 3–50.

Сырцова 1991 – *Сырцова Е.Н.* История отечественной философии на страницах журнала «Философська думка» // Философские науки. 1991. № 4. С. 85–95.

Фролов 1973 – *Фролов И.Т.* Современная наука и гуманизм // Вопросы философии. 1973. № 3. С. 3–15.

Фролов 1983<sup>4</sup> – *Фролов И.Т.* О жизни, смерти и бессмертии; Этюды нового (реального) гуманизма. Статья первая // Вопросы философии. 1983. № 1. С. 83–98.

Фролов 1983<sup>5</sup> – *Фролов И.Т.* О жизни, смерти и бессмертии; Этюды нового (реального) гуманизма. Статья вторая // Вопросы философии. 1983. № 2. С. 52–64.

Фролов 1985<sup>a</sup> – *Фролов И.Т.* З історії морально-філософських роздумів про смисл життя, смерть і безсмертя: Ф.М. Достоевський, В.С. Соловйов // Філософська думка. 1985. № 2. С. 41–50.

Фролов 1985<sup>b</sup> – *Фролов И.Т.* З історії морально-філософських роздумів про смисл життя, смерть і безсмертя: М.Ф. Федоров, В.І. Вернадский, М.М. Пришвін // Філософська думка. 1985. № 3. С. 59–67.

Фролов 1996 – *Фролов И.Т.* Р.С. Карпинская и формирование отечественной школы философии биологии // Философия биологии: вчера, сегодня, завтра. М.: Институт философии РАН, 1996. С. 37–41.

Фролов 2000 – *Фролов И.Т.* Смерть // Человек. Философско-энциклопедический словарь / Под общей редакцией И.Т. Фролова. М.: Наука, 2000. С. 336–338.

Фролов 2003 – *Фролов И.Т.* Избранные труды. Т. 3. М.: Наука, 2003.

### *References*

Gaidenko, Piama P. (2001) “Problem of Life and Death in the Works of I.T. Frolov”, *Akademik Ivan Timofeevich Frolov*, Nauka, Moscow, pp. 269–274 (in Russian).

‘Ivan Timofeyevich Frolov: Life and Knowledge (Materials of the “Round Table”)’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2000), pp. 3–50 (in Russian).

Frolov, Ivan T. (1973) “Modern science and humanism”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 3–15 (in Russian).

Frolov, Ivan T. (1983<sup>a</sup>) “About Life, Death and Immortality; Etudes of a New (Real) Humanism. Article one”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1, pp. 83–98 (in Russian).

Frolov, Ivan T. (1983<sup>b</sup>) “About Life, Death and Immortality; Etudes of a New (Real) Humanism. Article two”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2, pp. 52–64 (in Russian).

Frolov, Ivan T. (1985<sup>a</sup>) “From the History of Moral and Philosophical Reflections on the Meaning of Life, Death and Immortality: F.M. Dostoevsky, V.S. Solovyov”, *Filosofska dumka*, Vol. 2, pp. 41–50 (in Ukrainian).

Frolov, Ivan T. (1985<sup>b</sup>) “From the History of Moral and Philosophical Reflections on the Meaning of Life, Death and Immortality: M.F. Fedorov, V.I. Vernadsky, M.M. Prishvin”, *Filosofska dumka*, Vol. 2, pp. 41–50 (in Ukrainian).

Frolov, Ivan T. (1996) “R.S. Karpinskaya and the Formation of the Russian School of Philosophy of Biology”, *Filosofiya biologii: vchera, segodnya, zavtra*, Institute of Philosophy RAS, Moscow, pp. 37–41 (in Russian).

Frolov, Ivan T. (2000) “Death”, Frolov, Ivan T., ed., *Chelovek: filososfsko-enziklopedicheskii slovar*, Nauka, Moscow, pp. 336–338 (in Russian).

Frolov, Ivan T. (2003). *Izbrannue trudu*, Vol. 3, Nauka, Moscow (in Russian).

Syrzova, Elena I. (1991) ‘History of Russian Philosophy on the Pages of the Journal “Philosophska Dumka”’, *Filosofskie nayki*, Vol. 4, pp. 85–95 (in Russian).

#### **Сведения об авторах**

**БЕЛКИНА Галина Леонидовна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН.

**КОРСАКОВ Сергей Николаевич** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН.

**ФРОЛОВА Мария Ивановна** – научный сотрудник. Институт философии РАН.

#### **Author’s Information**

**BELKINA Galina L.** – CSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

**KORSAKOV Sergey N.** – DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

**FROLOVA Maria I.** – Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

## **И.Т. Фролов**

### **Жить и умереть Вступительное слово на открытии конференции, посвященной проблемам жизни и смерти (Москва, 1993 г.).**

Открывая нашу конференцию, я вспоминаю то время, когда обсуждение этих проблем только начиналось в нашей стране, после моих первых публикаций в журнале «Вопросы философии». Я помню, что впервые – лет десять или больше тому назад – эта тема поднималась и в «Большой медицинской энциклопедии», где была опубликована большая статья «Смерть».

Но я не хотел бы просто предаваться воспоминаниям, хотя вижу в зале в основном молодых людей. Скажу лишь о том, с каким трудом пробивалась обсуждаемая нами

сегодня проблематика, которая (для меня это до сих пор является удивительным) в определенные годы оказывалась в противоречии с господствовавшими идеологическими установками, хотя, еще раз повторяю, я до сих пор не понимаю, почему.

Проблема смерти – классическая философская проблема. Я вам напомню, как Сократ, в изложении Платона, говорил, что те, кто подлинно предан философии, заняты по сути лишь только одним – умиранием и смертью. Но я видел какую-то совершенно вздорную связь с тем, как проходили некоторые процессы в нашей стране, в частности, даже откладывалась публикация моей статьи из-за того, что первые руководители один за другим умирали или находились в предсмертном состоянии – поэтому, дескать, зачем говорить об этом. Это, может быть, смешная причина. Но другой я не вижу – за исключением, может быть, того, что тема смерти вообще противоречила «оптимистической» установке господствовавшей идеологии.

У нас всегда были философы и ученые – специалисты по этой проблеме, и это традиция не только философской и научной мысли, но и русской культуры, русской философии, к которой мы уже давно обращаемся, чтобы больше узнать об этой проблеме.

Но что самое интересное, в то время начались очень существенные движения в области новой медицины, были достигнуты определенные успехи в реаниматологии, были выдвинуты новые мифы – «жизнь после смерти» и т.д.; возникли не только этические, но и такие правовые проблемы, как право на смерть, более общие проблемы, связанные с процессом умирания, и даже практические проблемы, которые касались вообще ритуальной части. Разрушены были определенные религиозные порядки и религиозный ритуал, и на смену им что-то выдвигалось, но это было в такой, часто бесчеловечной форме, что возникла необходимость также поставить об этом вопрос, чтобы были определенные специалисты, люди, которые занимаются всем этим, исходя из принципов гуманизма.

Я с большим удовольствием сейчас вижу здесь и хотел бы представить вам одного из крупнейших специалистов по проблемам реаниматологии, человека, с которым мы вместе выступали в свое время по этим проблемам, даже по телевидению была серия передач по проблемам смерти и т.д., – профессора, академика Владимира Александровича Неговского, который как директор Института реаниматологии, по существу, поставил эту проблематику в нашей стране и написал много работ по этим проблемам.

Вот профессор Неговский Владимир Александрович, я очень рад, что он присутствует у нас на нашем заседании.

Я сейчас читаю Ларошфуко, и одна из его максим гласит, что ни на солнце, ни на смерть нельзя смотреть в упор. Видимо, это еще больше подчеркивает сложность обсуждаемой проблемы, потому что это и глубоко личные проблемы, и в то же время – общественные: смерть как она выглядит по отношению к самому себе, твоя смерть, и смерть другого – это, хотя и разные проблемы, но тем не менее они очень тесно переплетаются, и рассматривать их весьма трудно, хотя и есть многовековой опыт, начиная с древнейших культур, древнейших цивилизаций и кончая современностью.

Что происходит сегодня, почему эта проблема стала глобальной?

Дело в том, что, может быть, сейчас, как никогда, мы ощутили, что проблема эта теперь касается и рода человеческого в целом, то есть это не только твоя смерть, смерть другого, близкого человека, но и смерть всех нас. Термоядерное оружие, экологическая угроза, наконец, угроза, которая возникает именно сейчас и, кстати, сказывается и в подходе к решению самой проблемы смерти как проблемы нравственно-гуманистической.

Нравственное вырождение человечества, может быть, в наибольшей степени проявляется и может проявляться, в том числе и по отношению к смерти; нравственное вырождение и бескультурие так характерны, к сожалению, для века новых технологий, взлета науки.

Человеческий разрыв, который существует и все более углубляется в современной цивилизации, в наибольшей степени сказывается в обсуждении проблемы смерти. Люди прошлого, люди верующие, с наибольшим пониманием относились к этой важнейшей стороне жизни каждого человека – смерть своя, смерть близких...

И народные обычаи, ритуалы, связанные с умиранием и смертью, на протяжении веков неукоснительно соблюдались, проявляя, может быть, самое человеческое в человеке.

Сугубо техницистский, научно-рационалистический подход привел к очень большим потерям, и только сейчас это начинает преодолеваться во всем мире, и прежде всего в нашей стране.

Я хотел бы подчеркнуть то новое, что возникло сейчас в обсуждении этой проблемы и что связано все-таки с развитием науки. Я думаю, что и Владимир Александрович выступит и расскажет об этом, но я хотел бы подчеркнуть, что большой интерес представляют естественнонаучные, в частности, медицинские аспекты этой проблемы. Это то, что стало изучаться в последнее десятилетие и что потребовало уже сейчас принятия многих решений не только этического, но и правового, юридического свойства. То, что сейчас у нас эта проблематика обсуждается в контексте проблем биоэтики – очень характерное явление.

Естественнонаучный аспект, конечно, очень важен. Но здесь я хотел бы сказать нашим молодым исследователям: есть очень хорошие традиции, в том числе и в русской истории, не только философские, но и естественнонаучные. Например: наверное, мало кто из вас знает опубликованную в 1926 г. работу по проблеме жизни, смерти и бессмертия нашего выдающегося и, я бы сказал, великого – для меня по крайней мере – естествоиспытателя, биолога-эволюциониста Ивана Ивановича Шмальгаузена. В этой работе он обсуждал эту проблему с эволюционно-генетической точки зрения и в связи с учением Вейсмана, в частности, о потенциальном бессмертии зародышевых клеток и вообще клеток и тканей организма. Такие подходы развивались очень интенсивно и в наши дни, в частности, на Украине, в исследованиях многих крупных ученых, посвященных проблемам долголетия (В.П. Войтенко и др.). К сожалению, сейчас, с возникновением так называемой «новой медицины», эти эволюционно-генетические подходы используются недостаточно. Но без них, я думаю, мы мало что поймем в самой проблеме смерти и умирания.

Я хотел бы подчеркнуть также необходимость исследовать проблему смерти не только в естественнонаучном плане, но и в ее социальных аспектах. Смерть – как она возникает в ходе войн или репрессий, бывших в нашей стране в период сталинизма, как возникает смерть, когда стреляют из танков по живым людям, живым мишеням (как это было в Москве совсем недавно, в начале октября) – все это должно также стать предметом анализа.

Помните, Достоевский сказал: вот умереть бы на Куликовом поле, как бы это было хорошо! Мы должны осмыслить то, что стоит за этими словами.

Существует, например, такое понятие – «патологическое социальное старение». Можно говорить о патологической социальной смерти или о патологической социальной смертности. Это – важная проблема, и должна быть целая программа действий, посвященная тому, чтобы просто исключить патологическую социальную смертность, которая возникает в силу разного рода причин, являющихся следствием нерешенности многих социальных проблем жизнеобеспечения людей. Кто исследует тот взрыв патологической смертности, который происходит сейчас? Реформы реформами, преобразования преобразованиями, и где-то впереди может маячить нам счастливая и долгая жизнь, и люди молодые – мы тоже были молодыми и прекрасно это понимаем – могут об этом спокойно говорить. Но миллионы социально незащищенных людей, людей престарелых просто умирают сейчас в результате всякого рода катаклизмов, резких преобразований и т.д. Многие умирают очень часто и в результате чисто нравственных причин. Кто думает об этом в условиях того ожесточения и злобы, которые охватили нашу страну?

Мы – народ, человечество – еще не приняли для себя какие-то незыблемые правила, которые ни в коем случае нельзя нарушать и с которыми нужно постоянно считаться. «Человеческое измерение» всего, включая и социальные преобразования, еще не стало у нас руководством к действию.

В Институте человека РАН, который создан два года назад, эта тема обсуждается в разных аспектах, в том числе и в связи с проблемами биоэтики. Сейчас мы в институте

образовали исследовательскую группу, которую возглавил профессор В.Л. Рабинович и которая занимается изучением проблем танатологии. Я думаю, что эти исследования будут у нас развиваться.

В заключение я хотел бы сказать, что мы не сможем понять саму смерть как индивидуальное или социальное явление, если не свяжем ее с проблемой смысла жизни (а именно так мы и пытались вначале ставить эти вопросы), если не ответим на вопрос и о смысле смерти, а такой смысл есть, и не только социально-нравственный, но даже и биологический. По отношению к нам, людям, это в наибольшей степени, может быть, трагично выглядит, поскольку мы, каждый индивид, не являемся какой-то абсолютной ценностью. В определенном – эволюционно-генетическом – отношении мы выявляем смысл своего существования, в том числе и биологического, все-таки в отношении к роду. Гибель индивида в этой жестокой природе – я отвлекаюсь от социальных параметров – ничего не означает для рода, и очень часто она даже является условием его существования. В определенные периоды, с биологической точки зрения, человек становится «неинтересным» для природы: тогда, когда он минует репродуктивный период, хотя для общества, для человечества только тогда наступает пора наибольшей продуктивности, может быть, и в наибольшей степени нужности отдельной личности для рода. Как решается это противоречие и может ли оно вообще быть снято – это одна из сложнейших проблем.

Точно так же понятие смерти надо соотносить с проблемами продолжительности жизни, процессами старения. Понятия «умирание» и «старение» в известном смысле совпадают, но очень сильно и отличаются друг от друга. Исследование этих процессов – механизмов старения, продолжительности жизни – также очень важно. Тем более, что сами представления о продолжительности жизни определяются ее смыслом и тесно связаны с решениями нравственно-философских проблем личности.

В обществе существует большое непонимание того, какой должна быть продолжительность жизни человека, как это окрашивается индивидуально, что означает, во многих смыслах, во многих отношениях, смерть для человека – много прожившего, много и плодотворно потрудившегося, много пострадавшего. Смерть человека в цветущем возрасте и смерть человека, который закончил все, что задумал, – это разные вещи.

Вы знаете, как Л.Н. Толстой настаивал на том, что на первом месте стоят здесь именно проблемы нравственно-философского плана и что человек, как он говорил, умирает не оттого, что у него болит печень или бомбу в него бросили, а оттого, что в жизни он уже сделал все и не видит ничего, что он еще должен сделать. А вот Паркинсон и Ле Конт выявили даже некий «закон долгой жизни» и говорили о том, что каждый человек может на 10–15 лет продлить свою жизнь, если он не реализовал еще те цели, которые он поставил, и если нет ничего экстраординарного, что прерывает его жизнь. Он может увеличить свою жизнь, потому, что этим определяется, как они считают, течение многих процессов в организме человека.

В нашем институте мы сейчас наметили целую программу по этому поводу, в том числе взяли для исследования и такую важную проблему, как право на жизнь и право на смерть и, соответственно, исследование этики жизни и этики смерти и даже культуры умирания.

Я заканчиваю тем, что хотел бы сообщить вам, что сейчас мы в Институте человека, совместно с Институтом философии и теми, кто занимается этими проблемами в других регионах России, серьезно обратились к теме смерти. У меня создается такое впечатление, что, наверно, эта тема будет доминировать. Почему именно эта проблема становится доминирующей при переходе из второго тысячелетия в третье? Не потому ли, что общество стремится стать гуманным – не только на словах, но и в практической деятельности? Той практической деятельности, которой посвящают свою жизнь многие, как я слышал, присутствующие здесь специалисты, медики и не только медики; той практической деятельности, которой нам сейчас так не хватает.

*Публикация Г.Л. Белкиной, С.Н. Корсакова, М.И. Фроловой*

---

---

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

### Об уме. Восходя к Николаю Кузанскому

© 2021 г. Г.В. Лобастов

Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет) – МАИ,  
Москва, 125993, Волоколамское шоссе, д. 4.

E-mail: lobastov.g.v@yandex.ru

Поступила 12.02.2021

В статье выражена внутренняя связь исторической культуры философского мышления и современного понимания мыслящей способности. Начиная с античности мышление понимает себя как форма постижения вещи из ее собственной природы. Погружение этой проблемы в многообразный предметный материал сегодняшней действительности делает своевременной задачу представить эту проблему в ее всеобщем виде – чтобы дать теоретическое основание для разумного отношения к действительности. Философия ищет абсолютные основания бытия, и потому на каждом этапе своего развития так или иначе соприкасается с абсолютным формой своего мышления. Моменты соприкосновения абсолютного содержания бытия и абсолютной формы мыслящей способности поэтому имеют непреходящую ценность. Генезис мыслящей деятельности внутри реального бытия и разворот его в сознании всегда и везде (для любой науки) выступает смыслообразующим делом. В статье представлены исследования логического начала в понимании ума и обосновывается необходимость выхода на принцип тождества бытия и мышления. Показано, что классическая линия в истории философии принципиально актуальна в современном понимании проблемы мышления. Эта значимость логически строго очерчивает границы того системного анализа, без которого философская наука тонет в эмпирическом материале и теряет классическую философско-логическую внутреннюю обоснованность своего мышления. Обоснование этого обстоятельства находит себе опору в исторической философской традиции. Потому в статье анализ понятия ума как потенции мышления совмещается с некоторыми анализами этой способности у Николая Кузанского.

**Ключевые слова:** ум; начало; тождество бытия и мышления; логический круг; универсальная форма; истина; отражение; творчество; пантеизм.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-167-176

Цитирование: Лобастов Г.В. Об уме. Восходя к Николаю Кузанскому // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 167–176.

# About the mind. Going back to Nicholas of Cusa

© 2021 Gennady V. Lobastov

Moscow Aviation Institute (National Research University) – MAI,  
4, Volokolamsk highway, Moscow, 125993, Russian Federation.

E-mail: lobastov.g.v@yandex.ru

Received 12.02.2021

The article expresses the internal connection between the historical culture of philosophical thinking and the modern understanding of the thinking ability. Since antiquity, thinking has understood itself as a form of comprehending a thing from its own nature. The immersion of this problem in the diverse subject material of today's reality, more than ever, makes it timely to present this problem in its universal form – in order to give a theoretical basis for a reasonable attitude to reality. Philosophy is looking for the absolute foundations of being, and therefore, at every stage of its development, it somehow comes into contact with the absolute form of its thinking. The moments of contact between the absolute content of being and the absolute form of the thinking ability are therefore of lasting value. The genesis of thinking activity within real being and its reversal in consciousness is always and everywhere (for any science) a meaning-forming matter. The article presents the research of the logical beginning in the understanding of the mind and justifies the need to reach the principle of the identity of being and thinking. It is shown that the classical line in the history of philosophy is fundamentally relevant in the modern understanding of the problem of thinking. This fundamental significance logically strictly outlines the boundaries of the system analysis, without which philosophical science sinks into empirical material and loses the classical philosophical and logical inner validity of its thinking. The justification of this circumstance finds its support in the historical philosophical tradition. Therefore, in the article, the analysis of the concept of mind as the potency of thinking is combined with some analyses of this ability by Nikolai Kuzansky.

**Keywords:** mind; beginning; identity of being and thinking; logical circle; universal form; truth; reflection; creativity; pantheism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-167-176

Citation: Lobastov, Gennady V. “About the mind. Rising to Nikolai Kuzansky”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 167–176.

«Я полагаю, – говорит Николай Кузанский, – что нет и не было ни одного человека, который, достигши зрелости, не составил бы себе того или иного понятия об уме» [Николай Кузанский 1979, 388]. Это точно. С таким, стихийно складывающимся представлением об уме, человек живет и по сей день, шестьсот лет спустя после Кузанского. Суждения об уме даже в науке не идут дальше обыденных представлений. Философия же, пытающаяся исследовать ум как способность мышления, обязана дать развернутое понятие мышления в его становлении – от возникновения до завершённой идеальной формы. В полноте всех его необходимых определений.

Такая задача ставит ум перед проблемой своего начала. Очевидно, что сама постановка такого вопроса о начале осуществляется из *ставшей* формы ума. Здесь наличное мышление ищет свое начало и путь от этого начала к самому себе. Ясно, что в этой ситуации мы попадаем в логический круг, в необходимость движения



от наличной формы мышления к ее началу, а от этого начала – к самому себе. В формах логики самого этого мышления. Из этого логического круга как будто нет выхода. Ведь разорвать круг мышления и выйти за его пределы значит войти в бытие, в то, что не есть мышление. Но весь вопрос-то и заключается в том, как этот выход осуществить. Ведь то, что кажется существующим вне мышления, иначе говоря, бытием, дается через мышление. Процесс обоснования выхода мышления из самого себя, в бытие, поэтому оказывается процессом обоснования самого бытия. И сделать это ничуть не проще, чем доказать существование бога. Бытие с необходимостью оказывается внутри мышления как мысленный образ *бытия*. Который получает лишь *значение* объективного. Кант, видя это обстоятельство, считает достаточным понимать под объективностью всеобщность и необходимость как моменты содержания самого сознания.

Итак, мы начинаем с конца, с мышления, представленного в развитой форме, тогда как должны были бы начать с начала, чтобы через развитие этого начала прийти к себе, к ставшей и развитой форме. Эта парадоксальная ситуация, в которой оказывается мышление, принципиально неустранима. Именно она и задает диалектику в познавательной деятельности. Начало и конец здесь одно и то же. Именно одно и то же, а не некая позднейшая связь мышлением начала и конца – после того, как движение от начала до конца свершилось. Разворачивая начало, я разворачиваю вещь в *ее времени* и потому делаю ее понятной в ее пространственном тут-и-сейчас бытии. Древняя философия это хорошо понимала, потому и искала начало всех вещей. Ее первым требованием было познать вещь *из нее самой*, как она в бытии организуется в бытующую определенность, в то, чем она перед нами предстает.

Естественно, что все это имеет прямое отношение и к познанию самого ума. Получать представления об уме из его эмпирических проявлений кажется естественным ходом, потому как эмпирия будто бы есть исходное основание для познания вообще. Но обобщение эмпирических «фактов ума» не дает ответа на вопрос о его природе. Даже там, где мы можем наблюдать его становление. Скажем, в педагогической деятельности. Здесь эмпирическое обобщение выстраивается по правилам формальной логики и не выявляет суть ума, но дает, правда, возможность судить о многообразии его проявлений и группировать это многообразие по разным основаниям. Эта классификация является весьма устойчивой в сознании и признается любой наукой как сама собой разумеющаяся: математическое мышление, мышление художественное, техническое, гуманитарное и т.д. Но в этой классифицирующей деятельности нет и намек на познание сути мышления. Здесь выражено некое соответствие понятия предмета (его образа) самому предмету, который допускается без всяких философских оговорок (потому, кстати, далеко не случайно часто занимаются фикциями, иллюзиями и прочей псевдопредметной деятельностью; позитивист скажет: сущностями, которых нет). Здесь как будто есть ответ на вопрос, каков предмет, но нет ответа, каково мышление. Для понимания же природы мышления требуется показать его возникновение внутри неких объективных обстоятельств – как необходимой формы для удержания и развития самого бытия. Потому и вопрос об уме сводится к задаче обнаружения *единого* начала мышления, из которого выводятся все его предметно-эмпирические проявления.

Но в любой своей определенности ум остается способностью, связанной с объективной действительностью, и, в конечном счете, его исходное начало было обнаружено философией в том моменте, в котором он, ум, выражал собой истину, – в моменте тождества с бытием. Над этой проблемой тождества и противоположности бытия и мышления билась вся мировая философия, пытаясь найти способы ее разрешения. Не желая оставаться в солипсизме, не без основания кажущемся противоречащим ощущаемому положению вещей. Но легко принимая позицию дуализма. Энгельс придал этой проблеме форму *основного вопроса* философии, увидев в ней «две стороны». Что и получило закрепление в так называемой онтологии и гносеологии.

Любая философия выстраивает себя на определенном способе толкования этого начала. Например, субъективный идеализм даже различие внутри тождества не допускает, его позиция полностью замкнута в сознание, тождественное бытию. Такую позицию легко разделяет любое сознание, даже то, которое, казалось бы, явно видит свою противоположность объективной действительности. Такой двойственный взгляд отчетливо свидетельствует о неразрешенности противоречия бытия и сознания, и здесь становится очевидным, что вне диалектической формы, умеющей удержать в себе противоречие, его и разрешить нельзя.

На логических принципах *тождества* и *противоречия*, обнаруженных еще элеатами и закрепленными в логике Аристотелем, выстроились две концепции логической формы мышления, принципиально по-разному относящиеся к принципу тождества бытия и мышления. Истоки этой проблематики легко видеть у Парменида и Гераклита, но тонкий и глубокий их анализ – у Платона и Аристотеля. Николай Кузанский стоит на том же пути развития анализа этого принципа, который, далее, проходя сквозь мощные умы Декарта и Спинозы, получает полный разворот у Гегеля и – в особой форме – у Маркса.

Мышление мыслит бытие. Мышление ищет и свое собственное начало: с чего оно в самом себе должно начинать, чтобы найти начало вещи? И наоборот, восстанавливая из предполагаемого начала вещи движение ее собственных определений, мышление разворачивает свое собственное начало в последовательности своего познающего движения. Начало мышления в своей собственной чистой форме одно и то же для всего, что мышление находит в качестве своего предмета. Таков его принцип. Оно даже разворачивает его в науку логики и методологию. И требует от любого предметного научного познания неукоснительного выполнения этой логики и выстроенной на ее базе методологии. Иначе говоря, мыслящее познание предстает раздвоенным на чисто-логическую форму движения ума и на движение внутри предметного содержания. Мышление здесь явно «живет» в бытии. Эта объективная ситуация оборачивается субъективной рефлексией формы движения мышления, требованием *измерения* себя *абсолютными логическими* пределами. Что порождает проблему объективного статуса самих этих логических форм, их абсолютного значения. Наличному мышлению они не даны (во всяком случае проблематичны), но по необходимости выступают как *проблема*, которую требуется специально решать, прежде чем оценивать ту форму, которая налична в мышлении как его собственная форма. В реальной истории это обстоятельство оборачивается возникновением науки о мышлении, логики, исследующей мышление в его идеально-всеобщих формах. Через эти формы полагается реальная практическая деятельность с ее перманентной способностью соотношения эмпирически данных форм и идеальных форм мышления. Бытие измеряется, просматривается через эту идеальную мыслительную форму, и эта мыслящая форма ищет в бытии те определения, которые соответствуют ей, с ней совпадают. И в этих определениях – абсолютно по Пармениду! – мышление видит истину самого предмета. Но там, где мышление наталкивается на неподатливость бытия, оно вынуждено менять свою форму согласно форме вещи, либо признавать непознаваемость ее. «Наталкиваясь на какое-либо внешнее препятствие... душа побуждается к определению того, что служит препятствием» [Николай Кузанский 1979, 417]. Эта ситуация имманентна и перманентна для любой формы субъективной деятельности. Бессознательность этой формы разворачивает себя в бытии как ум, как способность, расчлененная в пространстве-времени общественно-исторического бытия и столь же невидимо проявляющая себя в каждой из расчлененных своих форм. Погружения психологии в глубины души находят там эти расчленения под разными образами, но всеобщую форму их можно истолковать только с позиций самой этой всеобщей формы, ее исторической природы.

Каким образом эта всеобщая форма становится способностью индивида, вопрос особый. Здесь достаточно только заметить, что вхождение человека в мир с самого

начала осуществляется как перманентное возникновение и разрешение противоречия *всеобщей* формы и формы *особенного* содержания. Это противоречие и дает образ действительности, делает бытие *сознаваемым*. Любое дело начинается осуществляться как дело *знаемое*, *знание* дела предопределяет само дело. А любое действие-дело вырастает из противоречий (потребностей) бытия и оформляется мышлением в соответствии с содержанием этого бытия и им же, мышлением, оформленной цели. Цель теперь как закон определяет деятельность (Маркс). Истинность формы мышления здесь определяет и истинность формы реальной деятельности. Всеобщая форма этой деятельности снимается историческим субъектом и в реальном пространстве-времени выступает как предшествующая реальному делу. Спрятанная в уме (как потенции постижения и разворачивания любой объективной формы), она выглядит формой априорной. А потому и неоткрытой для сознания. Сам ум предстает как невидимая, но действенная (деятельностная) способность.

Вещь обнаруживает свои свойства через столкновение с другой вещью. Именно таким способом в своей деятельности субъект обнаруживает форму своего движения, следовательно, самого себя, свои способности. Объективная неподатливость вещей меняет форму движения субъекта, и потому внимание к объективным характеристикам предметного мира становится вниманием к своей собственной форме движения. Ибо они совпадают. Но став предметом сознания, *форма* деятельности (или образ действительности, в этой деятельности представшей) начинает рассматриваться сама по себе, в отвлечении, в абстракции от содержательных условий непосредственной деятельности субъекта. Его действия становятся *действиями в образе*, вне реально-чувственных вещей.

Здесь, *в самом познающем сознании*, происходит расщепление сознания и действительности на *два образа*, образ бытия и образ сознания, мыслимых в своем противоположении, дать анализ этого процесса расщепления означает воспроизвести *возникновение* самого сознания и показать его *обособление* в качестве самостоятельной внутренне-мыслительной работы субъекта. В пространстве этой способности (в образе сознания) субъект остается и тогда, когда уже в исторически развитых формах ставит и решает проблему *самого сознания* и, с другой стороны, проблему *своего бытия*. Сам себе он начинает казаться автономным и независимым от бытия сознающим себя субъектом, способным быть над миром и вне мира. Здесь – его *иллюзии* о самом себе, и потому здесь же *проблема его истинности*. И здесь Декарт.

Дуализм кажется нам столь очевидным фактом, столь понятной ситуацией, что нам легче допустить бога и дьявола, чем найти способ связать их, бытие и сознание, в единство. За бытием реальной жизни нам может привидеться любая дьявольщина, и историческое человеческое сознание не перестает тут фантазировать. Порождающее образы сознание сознает свои образы вне себя, на «плоскости» вещей, и независимо оттого, имеет оно дело с фантазией или истинным содержанием, в своих порождениях видит самого себя. В этой функции оно, сознание, и противостоит бытию – в своей самостоятельности и видимой независимости от бытия.

И сказать, что сознание есть лишь *отражение* (осознание) бытия, представляется ущемлением сознания в его самостоятельном движении. Кажется, что здесь мы отказываем сознанию в его способности проникновения в те толщи бытия, куда вся естественно-природная чувственная способность человеческого индивида заглянуть не может. Кажется, что сознанию здесь отказывают в его творческой способности. Которая столь очевидна в цеплолагающей деятельности. Именно эта кажимость – одна из глубочайших иллюзий сознания. Отражение тут трактуется только как отражение внешнего пространственного объекта с его неодушевленными естественно-природными свойствами. И образ этого отражения, конечно же, никак не объясняет *природу движения самого образа*, движения мысли внутри образа. Ясно, что отражение тут мыслится в его ограниченной, односторонней форме. Преодолеть ее, эту ограниченную форму, значит объяснить сознание в его порождающей творческой функции. И одновременно объяснить именно как отражение. Как отражение *развивающихся*

форм самой природы, как отражение в способностях субъекта его собственной практически-преобразующей деятельности, *формы* ее движения. И даже способа ее *обособления* в качестве самой логической способности. Как легко тут увидеть Николая Кузанского!

Легко заметить, что логическое обоснование существования бога в средневековой философии – это обоснование всеобщей формы мышления самим мышлением. И, одновременно, выявление этой всеобщей формы в самой действительности. Казалось бы, естественные упреки в умозрении и схоластике, столь часто высказываемые в адрес средневековой мысли, сами грешат тем недостатком, что не дают объясняющего анализа самого *умозрения*. То есть логической формы теории. А таковая далеко не сводится к формальной логике, хотя и не исключает ее. Средневековая мысль исследует *форму* мышления в его *категориальных* пределах. Без нее не был бы возможен ни Кант, ни Гегель. Вот что говорит Николай Кузанский: «...Как зрение видит и не знает того, что оно видит, без различения, которое придает ему форму, ясность и совершенство, так и рассудок умозаключает и не знает, о чем он умозаключает, без ума; только ум придает рассуждению форму, ясность и совершенство, и рассудок начинает понимать, о чем он умозаключает» [Николай Кузанский 1979, 402].

Разумеется, ссылка на сколь угодно «умную» мысль не есть ни доказательство, ни опровержение. Научное постижение предмета есть всегда его генетическое выведение из того начала, особенная форма которого присуща только ему, началу этого предмета. Но было бы все очень просто, если бы это начало было дано. Ведь, по сути дела, найти начало вещи, ее принцип, это и есть понять ее, эту вещь, в ее сущности: принцип вещи дает уму все возможные формообразования этой вещи. Не только объясняет те, которые наличны и даны в чувственных формах бытия, но и те, которые потенциальны, лишь возможны, а потому чувству недоступны. И ум не только их «видит», но и может показать, при каких условиях эти потенции превращаются в действительность. Более того, может показать, как эти условия можно сформировать. Иначе говоря, может прочертить путь возникновения той или иной особой формы вещи и всех ее модификаций при сохранении ее принципа, ее собственной качественной определенности. «Мы утверждаем, – пишет Николай Кузанский, – истина вещей в уме существует в сложной необходимости, а именно таким образом, каким требует истина вещи» [там же, 412]. «Ведь истину вещи правильно постигает тот, кто отделяет ее от всех других вещей и вместе с тем достигает цельности самой вещи, за пределы какой-либо цельности ни в одну, ни в другую сторону цельное бытие вещи не переходит» [там же, 424].

Конечно, господствующее сегодня представление об уме как рационально-рассудочной деятельности ставит его в один ряд с другими способностями человеческой субъективности. И легко противопоставляет рациональное иррациональному, логическое чувственному и т.д. Но философский анализ ищет основание и форму ума как универсальной способности. Ищет как абсолютную форму, бытующую в мире и определяющую все вещи этого мира. «...Существует некая бесконечная мощь, которую мы называем богом и в которой с необходимостью сосредоточено все» [там же, 394]. Разумеется, если я под этой «бесконечной мощью» вижу только ум как идеально-мыслительную деятельность, то и весь мир у меня будет выглядеть как порожденный этим идеальным началом. Однако умный ум видит свое бытие и деятельность в этом мире совершенно иначе. Религиозное представление абстрагирует и обособляет сознающую способность, противопоставляет ее миру и из нее, как способности *внутри себя* творить образы, объясняет *творение реальных форм* мировой действительности.

Привычное для нас понятие *отражения*, как и все привычное, до своей истинной формы рассудком развито быть не может. И в реальности сознания этот недостроенный образ (неполнота понятия) отражения подвергается критике, как только сознание обнаруживает *в себе творческую способность*, которая, якобы, не подводится под понятие отражения. Если бы эта критика осуществлялась с абсолютной точки зрения, чего требует логика, тогда заблуждение, как момент в движении познания, получило бы свое объяснение как нечто имеющее основание в самой действительности. Николай

Кузанский (а с ним, надо полагать, и его эпоха) это обстоятельство хорошо понимает, и только потому, что в своих рассуждениях логику он захватывает в ее универсально-всеобщих пределах и ум понимает как форму (способность) *уподобления*. Именно этим понятием уподобления расшифровывается отражение. «И ум пребывает в этом уподоблении так, – пишет он, – как если бы податливость, отрешенная от воска, глины, металла и всего податливого, стала жить жизнью ума; так что ум в себе самом может уподоблять себя всем фигурам, как они существуют в себе, а не в материи. Будучи таковым, он может заметить, что в его способности быть живой податливостью, то есть у него самого заключены понятия всего, так как всему он может себя уподобить» [Николай Кузанский 1979, 413].

Вот она, способность ума, в чистом виде! Как обособленная от любого материала *способность быть податливым*, как сама податливость в «чистом» виде. Но вот если мыслить ее как исходно-порождающее начало, то это и будет *идеализм* в его чистой форме и в философском оформлении. А если она попадает в обыденное, логически неопределенное, смысловое пространство человеческого бытия, то это – *религия*, с образом бога и его способностью удержания в себе (знания) всех форм мира. Это чистая мысленная абстракция способности уподобления. То, что мы называем умом, и есть эта способность живого активного уподобления всему, что человек находит в этом мире. И глупо будет думать, что это уподобление (ум) связано с приспособлением, отражением, воспроизведением только наличных *внешних* форм. Как будто это зеркало для одних только зримо видимых вещей, а другие вещи, другие свойства мира, другие его характеристики и формы в этом зеркале будто бы не отражаются. В отличие от обычного зеркала в уме отражается *вся природа*, все ее свойства, – от простейших до такого, каковым является сам ум, как ее, природы, совершеннейшее состояние, свойство, форма, то есть состояние божественное. Такой способностью отражения всего того, что есть в мире, в самой природе, обладает только сама природа, или бог.

Потому-то любая особенная вещь этого мира выступает зеркалом других вещей (способностью уподобляться) только в той мере, в какой в ней самой, этой вещи, выражена мера этого божественного совершенства. Человек – это образ бога, то есть в себе он содержит все атрибутивно-божественные определения. «В самом деле, – пишет Кузанский, – человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог (*humanus deus*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир. Человек может быть человеческим богом; а в качестве бога он по-человечески может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему все» [там же, 259–260].

Потому отражение – это, в первую очередь, *уподобление активно-творческой* мощи самой действительности, природы или бога – в терминологии Николая Кузанского и, позже, Спинозы. Ибо «поскольку нельзя отрицать, что бог совершенен, а совершенно то, в чем нет никакого недостатка, постольку Вселенная пребывает в совершенстве, каковое есть бог» [там же, 426]. А далеко не только отражение (уподобление) ее, действительности, в пространстве развернутых эмпирических форм. Человеческое мышление, по Кузанскому, есть образ мышления божественного, то есть перелагая на наш язык, образ, форма и способность уподобления себя любой вещи в природе, включая ее божественное совершенство. Единое божественного бытия разворачивается в мировой действительности согласно его внутренней мощи, творящему началу. И сама божественная (природная) активность обосновывается отношением единого к самому себе, без допущения каких-либо предпосылок и условий. Разумеется, здесь мышление мыслит не само себя, как его, казалось бы, можно было наблюдать в психологическом опыте индивида, а свое собственное начало, *начало мысли как начало бытия*. Ведь теоретическое выражение любой вещи должно начинаться с ее объективного начала. Но любая вещь имеет некую предпосылку своего бытия, конечной формой чего и выступает начало всех начал, нечто безначальное, то есть вечное и бесконечное. Единое, на языке Кузанского.

Но если исходно мыслится только мысль как нечто идеальное, противоположное материальному, движение этой мысли сразу начинает представляться и как движение бытия, как выход из вечности во временной процесс, из абсолютного покоя в движение, в последовательность, которая свойственна только материально-объективному движению. Ибо логика временной характеристики не имеет. Возможностью такого движения выступает материя как таковая, мыслимая только в категории бытия без каких-либо дальнейших определений. Тем самым она и представляет собой только прообраз (или первообраз), содержащий в самом себе открытый универсум возможностей. А Единое обнаруживает себя как логическая конструкция, как ум, ум божественный, совершенным образом представляющий собой форму природы. Форму, совпадающую с содержанием. Единое – это и есть единое абсолютной формы и вечно-бесконечной пространственной материи. Божественный ум, отражением которого является ум человеческий, этот божественный ум есть не что иное, как внутренняя логика движения объективно-реальной действительности, интегрально-синтетическая (по Кузанскому, свернутая) совокупность всех сегодня мыслимых и еще за мышлением остающихся законов (связей, отношений) мировой действительности. Форма их внешне-объективного материально-предметного обнаружения и есть сама логика, проявляющая себя как теория познания.

В логических формах, как формах всеобщих, абсолютное представлено максимально обоснованным, нежели как это есть в каких-либо других формах субъективности. Хотя абсолютная логика бытия раскрывается через логику (уподобление) каждой отдельной вещи. И каждую вещь можно знать, только зная бога, то бишь божественную логику, ум. Иначе говоря, форма связи всеобщего (абсолютного) и особенного, единичного у Кузанского задана с самого начала. Как с самого начала заданы в свернутом виде и все остальные известные принципы познания. Монизм здесь представлен жесткой логической необходимостью. Допусти он бога как некое бытие помимо бытия материи (материи, со времен Аристотеля толкуемой в качестве бесконечной возможности форм), и дуализм был бы неизбежен. Ибо закладывался бы в самой предпосылке.

Разумеется, отождествление идеального и материального в понятии единого можно сразу определить как пантеизм. Что в оценках историков философии и произошло с философией Николая Кузанского. И пантеизм остается ругательным словечком, коль скоро сохраняется некое негативное отношение к религиозному богу. Ибо «исторический хлам» сознания некритично (с допущением массы логических ошибок) *перетаскивается в логический анализ* проблемы мышления, его абсолютного начала. Способность, которая мыслится в абстракции мышления как сознательный (сознаваемый) образ самой этой способности, здесь наделяется реальной материальной силой. Эта незаметная для сознания подмена образа сознания тем, что это сознание в этом образе отражает, нарушение еще во времена Аристотеля сформулированного логического закона тождества не могла не быть незамеченной. И историческая мысль немало сил положила на то, чтобы этот закон сохранить и показать ситуацию не как факт подмены, а как *реальный переход чистой идеальной формы в форму материальную*. Однако что бы тут эта историческая мысль ни делала, она только все четче обнажала чудо порождения мира из ничего, из мысли, и разводила руками: ничто не поделаешь, надо верить! Ибо допустить нечто до бога и помимо бога означало устранить самого бога. «...Не оказывается ли бесконечным, – риторически задается вопросом Николай Кузанский, – только одно абсолютное начало, поскольку не существует начала раньше начала, как это ясно само собой, так как в противном случае начало окажется подначальным?» [Николай Кузанский 1979, 390–391]. «С другой стороны, невозможно, чтобы существовало много бесконечностей, которые были бы реально различны» [там же, 390].

Ясно, кажется, что назвать нечто пантеизмом и лишь этим закончить, проблему не решить. В пантеизме надо видеть форму решения *методологической проблемы монизма*, логического разрешения проблемы единства идеального и материального. И надо сказать, что ее в абстрактно-отвлеченной форме и нельзя решить иначе, как только

допустив исходное тождество этих определений. Посмотрите, как это делает Гегель [Гегель 1970]. Его начало – бытие, тождественное ничто. Это тождество дано сознанию так же, как дано и их различие. А разве мы что-то иное видим в утверждении Маркса, что сознание есть осознанное бытие? [Маркс 1955]. У Маркса тут богом и не пахнет, но идеальное везде и всегда остается образом бытия. образом бытия оно остается и у Гегеля, логика которого – лишь внутренняя форма бытия. Логика, которую он, однако, определяет как образ бога. Тот же факт, что в пантеизме Кузанского идеальное, ум, есть не порожденная, а порождающая сила, существование которой положено в самом начале, лишь указывает на фундаментальную определенность человеческого сознания как отражения бытия во всех его проявлениях. И потому у Кузанского человеческий ум не может сравниться с божественным, но сам по себе он есть образ этого божественного ума, то есть совершенная форма природы.

Все попытки доказать бытия бога как проблемы начала оборачивались проблемой логического обоснования самого бытия – коль скоро образ бога совпадает с образом бытия. Ибо и оно, бытие, не признавалось как факт, а требовало логического обоснования его признания таковым. Чтобы выйти из тупика глубокого солипсизма, куда попадало мышление и откуда оно не находило выхода. Разумеется, такая попытка – вполне оправданное движение мышления, поскольку, чтобы быть уверенным в истинности мыслимого, мыслимое должно содержать в себе эту исходную категорию, бытие. Декарт в определении начала исходит именно из этого положения, и мы знаем, что это положение восходит к Пармениду. Но это первоначально Декарта, тождество бытия и мышления, *cogito ergo sum*, по причине формально-логической методологии теряет свое внутреннее единство и тем раскалывает монизм пантеистических представлений [Декарт 1989]. Без обоснования бытия (объективного существования) мир мысли остается в самом себе. Более того, без доказательства существования *того, что мыслится*, вся конструкция мышления любого конкретного предмета с самого начала должна быть признана как иллюзия, сколь бы подробно-детально мышлением ее образ ни был прописан. Не сделать этого – остаться на позициях наивной веры в бытие, и мир иллюзий принимать за действительный мир. Что в религиозном сознании есть истина, сомнения нет. Но истина здесь дана неистинным образом. Разум существовал всегда, говорит Маркс, но не всегда в разумной форме. Религия выражает отношение индивидуального сознания к абсолютному содержанию бытия. И пока бытие это не дано в формах мышления, сознание будет искать другие формы объяснения этой связи.

Попытка выбраться из этой ловушки и есть движение *осмысления самого мышления*, логически вынужденных (необходимых) форм его работы. Осмысления самой этой логической формы, ее начала. И заслуга всей классической философии, особенно ее «идеалистической» линии, как раз и заключается в том, что это *начало* здесь *вынужденно мыслится как начало бытия*. Логическое и бытийное тут одно и то же. Они совпадают. С чего начинается бытие, с того же начинает и мышление. И если философское мышление не осуществит свое саморазвитие от этого начала, за которым ничего нет и которое поэтому начинает с самого себя, то оно никогда не выстроит *логики как науки* об этом мышлении. И мышление, не умеющее удерживать в себе всеобщее определение начала, божественной формы мысли, по Кузанскому, начальной исходной категории, выпадает за рамки логической строгости и начинает опираться на *случайные* определения, обнаруживаемые в составе действительности. Определения, которые не обосновываются в мышлении ее собственными формами.

У Аристотеля мышление – это форма форм, иначе говоря, способность выразить любую форму. Она может предстать и в образе искусства, и в образе нравственного движения и т.д. Поэтому и описать ее можно только как всеобщую идеальную форму деятельности культурно-исторического человека [Ильенков 1991]. Без удержания этой мысли любые детальные исследования человеческих способностей будут разрушать ум – внутреннюю логику бытия вещи. В данном случае – понимание человеческой субъективности как *интегрально-синтетической* формы. «Наш ум есть способность

постижения и виртуальное, то есть составленное из всех способностей постижения, целое. <...> Раз все, поскольку оно существует действительно, находится в ощущении как бы в сплошной массе и нерасчлененно, а в рассудке оно существует расчленено, отсюда вытекает наиболее выразительное подобие между модусами бытия всего, как оно есть в действительности и как оно есть в уме. Именно, способность ощущения в нас является силой ума и потому самим умом, как какая-нибудь часть линии является линией. Будучи величиной в себе, рассмотренной вне материи, она есть соответствующий пример того, к чему ты стремишься: любая ее часть получает осуществление от целого, и потому она относится к тому же самому бытию, что и целое» [Николай Кузанский 1979, 432–433].

\* \* \*

Ничто и никогда нам не даст форм более общих, чем опыт всей предшествующей истории. Ибо другого опыта у нас нет. Но ведь именно в этом опыте мы находим основания, средства и силы *выхода за этот опыт*, длим его мышлением в том пространстве и времени и на тех основаниях, которые уже нашли.

Однако кажется несколько странным, что *индукция* на основе всемирного опыта, прочность которого кажется нам несомненной, для логики сомнительная сама в себе, здесь, в исторических анализах философии, вдруг заявляет о себе как форма *абсолютная*. То, что этот опыт длится и продолжается, каждый раз врываясь в неведомое пространство бытия, мыслимого только в формах предшествующего опыта, как будто ничуть не смущает человечество, ищущее определения будущего только в составе противоречий настоящего. Этот факт, разворачивающийся во времени, во временных формах действительности, не может пройти мимо познающего сознания, и потому противоречия настоящего становятся основанием точки зрения и на прошлое, и на будущее. Как будто вопреки столь убедительной апелляции к истории, поиск всеобщих определений мышления почему-то идет в логике *дедуктивного* выведения. Философия пытается найти и обосновать всеобщее начало, анализ которого и дал бы ей возможность выстроить внутреннюю форму логического движения. А логически построить мир – это *в категориях мышления, тождественных самому бытию*, осуществить последовательную связь необходимых форм бытия в их, как бы сказал Николай Кузанский, внутренней соразмерности, чтобы через образ ее увидеть целостность самого мира.

### **Источники и переводы – Primary Sources and Translations**

Гегель 1970 – *Гегель*. Наука логики. В 3-х томах. Т.1. М.: «Мысль», 1970. С. 123–136 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*, Russian Translation).

Декарт 1989 – *Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1989. С. 297–422 (Descartes, René, *Principia Philosophiae*, Russian Translation).

Ильенков 1991 – *Ильенков Э.В.* Идеальное и идеал // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 204–274 (I'enkov, Ewald V., *Ideal and Ideal*, in Russian).

Маркс 1955 – *Маркс К.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.3. М.: Политиздат, 1955. С. 15–78 (Marx, Karl, *Deutsche Ideologie*, Russian Translation).

Николай Кузанский 1979 – *Николай Кузанский*. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1979 (Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften*, Russian Translation).

### **Сведения об авторе**

**ЛОБАСТОВ Геннадий Васильевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет) – МАИ; Президент Российского философского общества «Диалектика и культура».

### **Author's Information**

**LOBASTOV Gennady V.** – DSc in Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Moscow Aviation Institute of Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University) – MAI; President of the Russian Philosophical Society “Dialectics and Culture”.



---

---

## От Бергсона к Томасу Манну: опыт времени в романе «Волшебная гора»

© 2021 г.      И.И. Блауберг

*Институт философии РАН,  
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

*E-mail: irinablauberg@yandex.ru*

Поступила 16.03.2021

В статье сопоставляются некоторые особенности трактовки времени, характерные для романа Томаса Манна «Волшебная гора», с концепцией времени, разработанной Анри Бергсоном. В «Волшебной горе», которую Манн называл романом о времени, различаются, как и у Бергсона в «Опыте о непосредственных данных сознания», две формы времени: время объективное, хронологическое, которое может быть измерено, и время субъективное, внутреннее, не подлежащее измерению и подсчету. Ведущая тема книги – духовное взросление главного героя, Ганса Касторпа, который неожиданно для самого себя остается на семь лет в высокогорной лечебнице, где «внешнее» время почти незаметно в силу однообразия привычных форм существования. Это время «размывается», постепенно утрачивает значение для героя. На первый план выдвигается, напротив, сложная работа души, осмысление жизни, болезни и смерти, любовные переживания, постижение философии и культуры в беседах с «наставниками» – наследником традиций Просвещения Сеттембрини и иезуитом Нафтой. Подобное взаимопроникновение переживаний, впечатлений, восприятий Бергсон связывал с «длительностью» как внутренним, субъективным временем. Именно оно играет особую роль в экзистенциальном опыте Касторпа. Вместе с тем, наряду с этими аспектами, которые побуждают к сопоставлению с идеями Бергсона, в романе присутствуют иные темы, связанные со временем и отсылающие к иным философским традициям. Главные из них – темы болезни и смерти, а также, отчасти связанная с первой, – тема вечности, которая предстает в книге в разных ракурсах.

**Ключевые слова:** время, длительность, экзистенциальный опыт, музыка, Томас Манн, Анри Бергсон, «Волшебная гора».

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-177-187

Цитирование: *Блауберг И.И.* От Бергсона к Томасу Манну: опыт времени в романе «Волшебная гора» // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 177-187.

# From Bergson to Thomas Mann: An Experience of Time in the Novel *The Magic Mountain*

© 2021 Irina I. Blauberg

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: irinablauberg@yandex.ru*

Received 16.03.2021

The article compares some features of the interpretation of time, characteristic of Thomas Mann's novel "The Magic Mountain", with the concept of time developed by Henri Bergson. In "The Magic Mountain", which Mann called a novel about time, two forms of time are distinguished, as in Bergson's "Time and Free Will": objective, chronological, which can be measured, and subjective, internal, not subject to measurement and calculation. The main theme of the book is the spiritual maturation of the main character, Hans Castorp, who unexpectedly remains for seven years in a high-altitude hospital, where the "external" time is almost imperceptible due to the monotony of the usual forms of existence. This time is "blurred", gradually losing its meaning for the hero. There is, indeed, the complex work of the soul, the understanding of life, illness and death, love experiences, understanding philosophy and culture in conversations with "mentors" – heir to the traditions of the Enlightenment Settembrini and Jesuit Naphtha. Bergson associated this interpenetration of experiences, impressions, and perceptions with "duration" as an internal, subjective time. It plays a special role in Castorp's existential experience. At the same time, along with these aspects, which encourage comparison with the ideas of Bergson, the novel contains other themes related to time and referring to other philosophical traditions. The main ones are the themes of illness and death, and also, partly related to the first, the theme of eternity, which appears in different angles.

**Keywords:** time, duration, existential experience, music, Thomas Mann, Henri Bergson, *The Magic Mountain*.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-177-187

Citation: Blauberg, Irina I. (2021) "From Bergson to Thomas Mann: An Experience of Time in the Novel *The Magic Mountain*", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11. (2021), pp. 177–187.

Влияние идей Бергсона на литературу модернизма хорошо известно, оно часто становилось предметом философских и литературоведческих исследований. К числу писателей-модернистов, испытывавших такое влияние, нередко относят и Томаса Манна. Так, об этом упоминается в статье Н. Вильмонта «Художник как критик», которая завершает 10-томное собрание сочинений писателя, изданное в конце 1950-х – начале 1960-х гг. на русском языке (см.: [Вильмонт 1961, 635]). Подобные суждения часто можно встретить в энциклопедических изданиях (см.: [Руднев 2003, 82, 84]). Это казалось само собой разумеющимся. Однако Томас Манн утверждал, что в то время, когда он писал свой роман, он еще не был знаком с работами Бергсона<sup>1</sup>. Мы попытаемся присмотреться поближе к этой проблеме, с которой сталкиваются исследователи творчества немецкого писателя.

Поводом и материалом для сопоставления с концепцией Бергсона, как правило, служил прежде всего роман «Волшебная гора». Томас Манн неоднократно по разным

поводам сам давал характеристику этому роману, вспоминал обстоятельства его написания и выделял основные темы. Импульсом к его созданию стали собственные впечатления и переживания автора, который в 1912 г. навещал свою жену, проходившую курс лечения в санатории в Давосе, и чуть было не остался там надолго, как это сделал его герой, Ганс Касторп, приехавший на три недели проведать своего кузена Иоахима Цимсена, а в итоге проживший в санатории семь лет. Именно в Давосе общество больных людей, в котором оказался Манн, предстало ему как особый замкнутый мирок, способный вовлечь в себя человека и сильно повлиять на его восприятие жизни, себя и других.

Для понимания авторского замысла, осуществленного в этом романе, особенно интересен доклад «Введение к “Волшебной горе”», прочитанный Манном в 1939 г. для студентов Принстонского университета. Здесь автор отмечает, что все «жуткие приключения», через которые проходит герой романа, – это педагогическое средство, с помощью которого достигается «огромной силы “активизация”, приподнимание зурядного героя над его первоначальным уровнем» [Манн 1960<sup>а</sup>, 167]. Безусловно, это роман воспитания, продолжающий хорошо известную немецкую традицию. Вместе с тем Манн подчеркивал еще одну важную особенность своего произведения: он называл его романом о времени, причем в двух смыслах. Во-первых, речь идет о конкретной исторической ситуации: в романе мы читаем, что описанная в нем история произошла «на некоем рубеже и *перед* поворотом, глубоко расщепившим нашу жизнь и сознание» [Манн 1994, I, 17], – то есть перед Первой мировой войной, наступлением которой роман завершается. (Кстати, в данном случае историческое время сыграло с автором особую шутку: работа над книгой растянулась на 12 лет, была прервана войной и завершилась только в 1924 г., чего он сам никак не ожидал, поскольку вначале предполагал написать небольшую новеллу.) Во-вторых, в «Волшебной горе», как отмечает писатель в докладе, идет речь о времени как таковом, в чистом виде, причем эта тема подается и через опыт героя книги, и через саму ткань романа. Нас здесь будет интересовать именно этот второй смысл, указанный писателем.

Томас Манн относил себя к «музыкантам среди писателей» [Манн 1960<sup>а</sup>, 164]. Он толковал свои романы как симфонии, как сплетение тем, подобное переплетению музыкальных мотивов (в этом его можно сравнить с Марселем Прустом, который тоже сравнивал свой роман «В поисках утраченного времени» с симфонией). Писатель подчеркивал, что в том художественном эксперименте, каким для него в данном случае выступила «Волшебная гора», ему было важно, чтобы на всем протяжении книги непрерывно ощущалась ее внутренняя целостность. В связи с этим он замечал, что «Волшебная гора» нуждается в перечитывании. Конечно, это можно сказать о любом художественном произведении, ведь только при вторичном прочтении выявляются, становятся заметными те внутренние взаимосвязи, которые читатель при первом чтении может упустить. Но Томас Манн объясняет это свое суждение, обращаясь именно к музыкальным аналогиям. Он пишет: «Понять до конца этот комплекс взаимосвязанных по законам музыки идей и по-настоящему оценить его можно лишь тогда, когда тематика романа знакома читателю, и он может толковать для себя смысл перекликающихся друг с другом символических формул не только ретроспективно, но и забегая вперед» [там же].

При повторном прочтении, когда уже знаешь эти суждения Манна, становится ясно, сколь важную роль в его книге действительно играет время. Французский философ Поль Рикёр в работе «Время и рассказ» отмечал сложную архитектонику романа «Волшебная гора», в котором переплетаются три основные темы: время, болезнь и судьба европейской культуры. Все они встраиваются в форму романа воспитания, но при этом, по Рикёру, приоритет сохраняет именно время: «Томас Манн, – пишет он, – решил сделать изыскания героя по поводу времени пробным камнем всех других его изысканий – относительно болезни и смерти, любви, жизни и культуры» [Рикёр, 2000, 124]; все вопросы, поставленные воспитанием героя, фокусируются на опыте времени.

Дважды в докладе Томас Манн упоминает о том, что в «Волшебной горе» он стремился «выключить время»<sup>2</sup> [Манн 1960<sup>a</sup>, 155, 165]. Но что это значит? Какое же время подвергается «выключению»? Довольно скоро понимаешь, что имеется в виду время хронологическое, линейное, всегда текущее из прошлого через настоящее в будущее. И в этом плане в романе можно найти много моментов в трактовке времени, близких к бергсоновской концепции. В нем, как и у Бергсона в «Опыте о непосредственных данных сознания», различаются две формы времени: время объективное, хронологическое, которое может быть измерено, и субъективное, внутреннее, не подлежащее измерению и подсчету. Уже во Вступлении к роману рассказчик мимоходом упоминает о «сомнительности и своеобразной двойственности той загадочной стихии», которую называют временем [Манн 1994 I, 17]. И дальше то и дело мы встречаем суждения о времени, иногда в сопоставлении с пространством. В высокогорной лечебнице «Берггоф», где «внешнее» время почти незаметно в силу однообразия привычных форм существования, герой, по словам писателя, оказывается «наглухо заперт в зачарованном, лишенном времени мире» [Манн 1960<sup>a</sup>, 165]. В романе постоянно подчеркивается эта мысль об упразднении времени: так, Ганс Касторп, приехав в «Берггоф», не захватил с собой календарь, и вскоре все дни для него сливаются. Он даже не может сразу ответить на вопрос о том, сколько ему лет, перестает читать газеты. Постепенно выясняется, что «здесь наверху», в высокогорной местности, собственно, нет привычной смены времен года: летом бывает совершенно зимняя погода, и наоборот.

Уже при встрече с Гансом его кузен Иоахим Цимсен замечает: «До чего тут бесцеремонно обращаются с человеческим временем – просто диву даешься. Три недели для них – все равно что один день... Поэтому на многое начинаешь смотреть совсем иначе» [Манн 1994, I, 24]. В первый день пребывания в лечебнице герой неожиданно заявляет в разговоре с Иоахимом: «Никакого времени нет» [там же, 33]. А немного позже (раздел «Острота мысли») двоюродные братья вообще ведут очень примечательную беседу, где время становится главной темой. Собственно, здесь мы видим, как в романе пародируется знаменитая 11-я глава «Исповеди» Августина, посвященная загадкам времени, где высказывается предположение о том, что время есть «растяжение души». Поводом для разговора послужило измерение температуры, которое длится 7 минут. И это наводит Касторпа на следующие размышления: «...движение стрелки есть движение в пространстве, не так ли?... Значит, мы измеряем время пространством. Но это все равно, как если бы мы захотели измерять пространство временем... Что же такое время? Ведь пространство мы воспринимаем нашими органами чувств, зрением и осязанием... Ну а каким же органом мы воспринимаем время?... Но как можем мы что-либо измерять, если, говоря по правде, не можем назвать ни одного, ну ни одного его свойства! Мы говорим: время проходит. Хорошо, пусть себе проходит. Но... чтобы быть измеряемым, оно должно протекать равномерно, а где это сказано, что оно так и протекает? В восприятиях нашего сознания этого нет, мы лишь допускаем равномерность для порядка, и наши измерительные единицы – просто условность» [там же, 90]. Все это рассуждение не только отсылает к Августину, но и удивительным образом согласуется с идеями Бергсона. Здесь четко разделяется время часов, обычной хронологии, и восприятие времени. Слова о том, что «мы измеряем время пространством», вообще звучат как цитата из бергсоновского «Опыта о непосредственных данных сознания».

Немало места в романе отводится описанию особенностей восприятия времени обитателями высокогорного санатория, а главное, самим Гансом Касторпом. Нужно отметить здесь роль повествовательного голоса, голоса рассказчика, который высказывает собственные соображения, в какой-то мере перенося их на героя. Так, в разделе «Эккурс в область понятия времени» на двух страницах представлены размышления о нашем обычном чувстве времени, о том, как однообразие и привычка или, напротив, новые впечатления, новые содержания жизни могут приглушить или освежить восприятие времени, а значит, повлиять на само чувство жизни. Так, отупение и вялость,

которые появляются у человека в однообразной, расписанной по часам жизни, связаны с переживанием времени, которое в подобных ситуациях грозит совсем исчезнуть. Пустота и однообразие могут растянуть мгновение или час, но большие массы времени иногда пролетают с быстротой, при которой время сводится на нет. Богатое содержание может сократить час и день, но если взять в крупных масштабах, то даже и насыщенные событиями годы проходят гораздо быстрее. Эти размышления сам Ганс Касторп подытоживает такими словами: «С обычными измерениями времени и данными рассудка это решительно не имеет ничего общего, тут вопрос особого ощущения» [Манн 1994, I, 133].

Поль Рикёр, анализируя роман «Волшебная гора», отмечает в связи с этим утрату смысла, присущего мерам времени, которую он называет «размыванием времени»: «От начала до конца романа это размывание хронологического времени ясно подчеркивается контрастом между людьми “здесь наверху”, которые акклиматизировались к этой вневременности, и “там внизу” – на равнине, живущими в ритме календаря и циферблатов. Пространственная оппозиция удваивает и усиливает оппозицию временную» [Рикёр 2000, 119]. Это отношение к времени символически представлено в образе «немой сестры» – иногда использовавшегося в лечебнице градусника с ртутным столбиком безо всяких цифр.

На фоне такого размывания, «выключения» количественного, измеримого времени особенно ярко описано постепенное усложнение душевной жизни Касторпа. Ведущая тема книги – духовное взросление главного героя. Именно ее автор раскрывает в своем «художественном эксперименте», противопоставляя хронологическое время и время сознания. Если хронологическое время размывается, постепенно утрачивает значение для Ганса Касторпа, то на первый план выдвигаются, напротив, сложная работа души, осмысление жизни, болезни и смерти, любовные переживания, постижение философии и культуры в беседах с «наставниками» – наследником традиций Просвещения Сеттембрини и иезуитом Нафтой. Подобное взаимопроникновение переживаний, впечатлений, восприятий, воспоминаний Бергсон связывал с внутренним, субъективным, личностным временем, которое называл «длительностью». Это качественное время представляет собой, по Бергсону, непрерывный синтез разнородных состояний сознания, которые «взаимопроникают, незаметно организуются в целое и вследствие самого этого объединения связывают прошлое с настоящим» [Бергсон 1992, 102] и в этом динамическом процессе взаимной организации постоянно обогащаются и углубляются.

Именно такое время-качество, противопоставленное времени-количеству, играет особую роль в экзистенциальном опыте героя. Вначале, по словам рассказчика, «мыслительных способностей Ганса Касторпа вполне хватало, чтобы удовлетворять требованиям реальной гимназии» [Манн 1994, I, 51]. Выходец из хорошего старинного рода, инженер, будущий кораблестроитель, он мог рассчитывать на карьеру, достойное положение в обществе – и при этом его ждала вполне обыденная жизнь. Но «здесь наверху» все изменилось: начался, по словам автора, «воспитательный процесс», процесс совершенствования, причем воспитателями выступают прежде всего сами смерть и болезнь, «указывающие нам путь к человеческому»: ведь этот мир людей больных, а зачастую и обреченных на смерть, – «герметически закупоренная реторта, в которой простое вещество возгорается и очищается до состояния идеального благородства» [Манн 1960<sup>6</sup>, 49–50]. Касторп постепенно начинает думать о таких вещах, которые «там внизу», на равнине, просто не пришли бы ему в голову. Обостряются и углубляются его восприятия, его начинают интересовать самые разные вопросы, он читает книги о биологии, медицине, эмбриологии, обсуждает проблемы культуры и истории. В романе описаны его воспоминания, сновидения, погружающие в прошлое и несущие в себе ответ на загадочные события дня и надежду на будущее, переплетение реальности и фантазий.

Напряженность внутренней жизни, которая порой приводит и к активным внешним действиям, также согласуется с бергсоновским представлением о качественном времени, благодаря которому человек внутренне обогащается, погружается вглубь

самого себя, учится совершать душевные усилия, а не жить только на уровне «поверхностного “я”», если воспользоваться словами Бергсона. Время-качество, как это было и у Бергсона, для героя романа тесно связано со свободой. Освобождаясь от ига природного, социального и исторического времени (см.: [Kavaloski 2009, 327]), Касторп все больше проникается сознанием внутренней свободы, которую он особенно отчетливо ощущает в моменты своего «правления», то есть сосредоточенных размышлений в одиночестве о самых важных для него вещах. Правда, в книге Манна (и это – одно из отличий от Бергсона) пространство тоже играет освобождающую роль: «...подобно времени, пространство рождает забвенье; оно достигает этого, освобождая человека от привычных связей с повседневностью, перенося его в некое первоначальное, вольное состояние» [Манн 1994, II, 20]. Именно в природных ландшафтах, в горах, в лесу герой испытывает необычные ощущения – так, он даже бросает вызов природе, едва не замерзнув в разгар снежной бури. И пережив все это, Ганс Касторп, простодушный молодой человек, как его часто определяет повествователь, «возносится в космическую и метафизическую сферы и в самом деле может стать героем истории, которая пытается своеобразно, иронически и несколько пародийно возродить старонемецкий роман воспитания типа “Вильгельма Мейстера”» [Манн 1960<sup>г</sup>, 87].

В концепции Бергсона была очень важна связь внутреннего времени и музыки, символизирующей собой целостность, единство взаимопроникающих, сливающихся друг с другом элементов. Эта тема очень существенна и для Манна. Не случайно один из этапов духовного становления Ганса Касторпа, описанный в разделе «Избыток благозвучий», – постепенно возникший и усиливающийся интерес к музыке, в котором проявляется углубление и обогащение душевной жизни героя (см.: [Манн 1994, II, 348–370; Баринова web]). Вначале мы читаем о том, что он «очень любил музыку, ибо действовала она на него совершенно так же, как портер за завтраком – то есть глубоко успокаивала и слегка оглушала, погружая в какое-то дремотное состояние» [Манн 1994, I, 58–59]. Но в последние годы его пребывания в лечебнице музыка все больше захватывала Касторпа. В романе подробно описано, как для него наступали «лучшие часы», когда он ночами в одиночестве, слушая оперу Верди или песни Шуберта, «постигал всепобеждающую идеальность музыки, искусства, человеческой души» [Манн 1994, II, 360].

Значение музыки в романе не сводится только к этому аспекту, она играет существенную роль и в композиции книги, способствуя ее восприятию как целого, связывающая отдельные ее элементы. Выше мы упоминали о том, что «выключение времени» Манн считал существенным и для самой ткани романа. Благодаря размытию хронологического времени постоянно подчеркивается, по словам автора, «вездесущность того целостного мира живущих по законам музыки идей» [Манн 1960<sup>а</sup>, 165], – мира, который заключен в романе и связан с внутренним временем. Ведь только во времени сознания можно соотнести настоящее с прошлым, можно мысленно забежать вперед или погрузиться в воспоминания, что-то ретроспективно осознать и оценить. Манн использовал для достижения этой цели, а значит, для восприятия целостности романа лейтмотив, или, как он говорил, «магическую формулу», которая позволяет осуществить такие временные связи и переключки (в использовании лейтмотива он считал себя последователем Вагнера). Характерный пример здесь – тема карандаша, который Ганс Касторп одолжил в детстве у своего соученика Пшибыслава Хиппе, а в «Берггофе», в карнавальную ночь – у своей возлюбленной Клавдии Шоша. Эта тема становится символической в романе, отсылая к ситуациям и переживаниям, имевшим большое значение в жизни героя, отразившимся и в воспоминаниях, и в сновидениях.

Иногда исследователи, опираясь на данную самим автором характеристику романа как «иронической истории» (см. выше), делают вывод о том, что в «Волшебной горе» иронически пародируется хорошо известное из традиции романтизма время «взлетов и падений», переживаемых героем. Конечно, нота иронии явственно звучит в этой книге, но не она является преобладающим оттенком отношения автора к его герою.

Это подтверждается и ремарками повествователя, и более поздними рассуждениями самого автора. Так, в работе «О духе медицины» он подчеркивает, что его герой приходит «к предчувствию нового гуманизма» [Манн 1960<sup>б</sup>, 51]. В 1942 г. в докладе, посвященном роману «Иосиф и его братья», Манн вновь возвращается к «Волшебной горе» и отмечает следующее: «И вовсе не Ганс Касторп, приятный молодой человек, плутоватый простачок, на которого обрушивается вся воспитующая диалектика жизни и смерти, болезни и здоровья, свободы и смирения, был героем этого романа о времени, – так кажется лишь с первого взгляда, подлинным же его героем был Homo dei, человек, с религиозным пылом ищущий самого себя, вопрошающий, откуда он пришел и куда идет, что он такое и в чем его назначение, где его место во вселенной, жаждущий проникнуть в тайну своего бытия, разгадать вечную, вновь и вновь встающую перед нами загадку: “Что есть человек?”» [Манн 1960<sup>б</sup>, 177]. Как мы понимаем, это и есть впечатляющий результат той «огромной силы активизации», о которой писатель говорил в докладе о «Волшебной горе» и которая проявлялась во внутреннем времени души героя и порой проявлялась в самих его поступках.

Таким образом, в «Волшебной горе» действительно есть много аспектов, связанных с трактовкой времени, которые близки бергсоновской концепции (см. также: [Portejoie web]). Вместе с тем, нет оснований подвергать сомнению слова Томаса Манна, опровергавшего утверждения о влиянии на него Бергсона. Но, как известно, идеи носятся в воздухе. С идеями Бергсона именно так и получилось. Итальянская исследовательница Катерина Занфи подробно воссоздала в своей книге «Бергсон и немецкая философия. 1907–1932» [Занфи 2020] процесс рецепции в Германии его учения, показав, что в Германии до Первой мировой войны они уже довольно хорошо были известны. Начиная с 1908 г. выходили переводы работ французского философа, они обсуждались в прессе, в том числе в публиковавшихся журнальных рецензиях. Так что Манну вполне достаточно было просто что-то услышать или мельком прочесть<sup>3</sup>.

Вместе с тем, исследователи замечали, что в романе «Волшебная гора» можно обнаружить разные философии времени (см.: [Kavaloski 2009, 326]). Действительно, наряду с выделенными выше аспектами, которые допускают или даже побуждают к сопоставлению с идеями Бергсона, в романе присутствуют иные темы, связанные со временем и также очень существенные для повествования. Главная из них – тема болезни и смерти, то, что наблюдает и осмысляет в связи с этим герой, что он часто обсуждает в беседах со своими «наставниками». Еще одна, отчасти связанная с первой, – тема вечности, которая предстает в разных ракурсах. Так, в разделе «Суп вечности и внезапное прояснение», описывая болезнь Ганса Касторпа, который вынужден был три недели находиться на постельном режиме с его особенно однообразным ритмом повторяющихся действий, повествователь размышляет о том, что подобное повторение одного и того же, как будто тянется один и тот же долгий день, уже напоминает о «непреходящем сейчас», или о вечности: «Тебе приносят за обедом суп, как принесли вчера, как принесут и завтра... И вдруг становится ясно, что истинная форма бытия – это непротяженное настоящее, в котором тебе вечно приносят суп» [Манн 1994, I, 221]. Рассуждения в этом духе, встречающиеся в «Волшебной горе», дают основание некоторым исследователям охарактеризовать время в романе как «подвижную неподвижность (Stillstand) в вечном настоящем» [Hick 2003, 83]. Непротяженное, вечное настоящее, мгновение, концентрирующее в себе вечность, – древняя идея, нашедшая отражение в целом ряде философских концепций и литературных произведений; но это уже совсем не бергсоновская тема.

Время нередко описывается в романе как цикличное, движущееся по кругу. Так, вскоре после приезда в Берггоф Ганс Касторп стал вырываться из «заколдованного круга санаторской жизни» [Манн 1994, I, 146]; позже он размышляет о «круге вечности без постоянства направления, где все повторяется» [Манн 1994, II, 35]. Однообразное течение дней, постоянное повторение приводят к тому, что время словно бы утрачивает свою линейность. Такая форма повторения заставляет вспомнить о Ницше

с его вечным возвращением одного и того же. Хорошо известно, что интеллектуальные романы Томаса Манна глубоко погружены в подпочву немецкой философии: среди их философских источников называют Шопенгауэра, Ницше, Шпенглера и других (см.: [Лебедев, Федоров, 2015]). При всем критическом отношении к Ницше, Манн писал о нем, вспоминая, как в молодости «с жадным волнением поглощал его книги» [Манн 1961, 347]. Как отмечает Г. Янсен, ницшевское вечное возвращение противопоставлено в романе как оптимистическому времени Просвещения и, соответственно, цивилизации, идеи которого представляет Сеттембрини, так и романтическому времени «взлетов и падений», времени культуры, олицетворяемому Нафтой (см.: [Yansen 2015, 10–11]). В свою очередь, Поль Рикёр, считавший одним из наиболее плодотворных аспектов романа обращение Манна к парадоксам внутреннего опыта времени, утрачивающего связь со временем хронологии, выделял среди них прежде всего отношения времени и вечности, которые приобретают особую окраску и тональность в ситуации Берггофа: «Сама вечность развертывает здесь свои парадоксы, которые становятся еще более необычными из-за уникальной ситуации Берггофа. Очарованность болезнью и тленом раскрывает вечность смерти, отпечаток которой во времени – вечное повторение Одного и того же... Вечность балансирует между смертью и жизнью, и все же никогда не удается объединить – в духе Августина – вечность, любовь и жизнь» [Рикёр 2000, 136].

Таким образом, в рассуждениях героя или рассказчика время поворачивается разными своими сторонами, возникают разные его образы, и в них постоянно высвечивается «тайна», или «загадка», времени (эти выражения мы неоднократно встречаем в романе). В данном смысле очень важно начало 6-й главы романа, раздел под названием «Перемены», где сосредоточен целый комплекс вопросов, связанных с проблемой времени: «Что такое время? Бесплотное и всемогущее – оно тайна, непремненное условие мира явлений, движение, неразрывно связанное и слитое с пребыванием тел в пространстве и их движением. Существует ли время без движения? Или движение без времени? Неразрешимый вопрос! Есть ли время функция пространства? Или пространство функция времени? Или они тождественны? Опять вопрос! Время деятельно, для определения его свойств скорее всего подходит глагол: “вынашивать”. Но что же оно вынашивает? Перемены!» [Манн 1994, II, 5]. Здесь в оригинале используется глагол *zeitigen* – дать созреть, вынашивать, а также проявлять, обнаруживать (см.: [Mann 1979, 489]). Конечно, Томас Манн не случайно использует именно это слово с корнем *Zeit*, время. В связи с этим сразу вспоминается Хайдеггер с его «временениемности» (*Zeitigung der Zeitlichkeit*) [Хайдеггер 1997, 235]<sup>4</sup>.

В приведенном выше фрагменте мы встречаем темы, обсуждавшиеся еще начиная с Античности и прошедшие через всю историю философской мысли, – вспомним Аристотеля, Канта, того же Бергсона, для которого длительность, в ее субъективном и объективном аспектах, была неразрывно связана с изменением. Здесь, кстати, заметен и интерес писателя к теории относительности Эйнштейна (эта теория упоминается далее, см.: [Манн 1994, II, 239]). Немного далее рассказчик задается вопросом о том, каким образом время, предстающее в санаторской жизни монотонно-размерным, всегда неизменным и тождественным самому себе, оказывается способным вынашивать перемены (см.: [там же, 29]). Собственно, этот вопрос и для Бергсона был одним из главных: ведь однородное «опространственное время», которому он противопоставлял длительность, не может, с его точки зрения, породить новизну, привести к подлинным изменениям.

О проблемах времени рассказчик продолжает рассуждать и дальше, в начале 7-й главы, пытаясь найти ответ на вопрос, как вообще возможно «рассказать время» (*die Zeit erzählen*) «в себе», время как таковое. В связи с этим появляется еще одна тема, которая относится уже к сфере литературоведения. Рассказ, как и музыка, требует времени, заполняет его, а это значит, что в повествовании мы имеем дело с особой ситуацией: рассказу «присущи два времени: во-первых, его собственное, музыкально-реальное время, определяющее самое течение рассказа, продолжительность сообщения;



и, во-вторых, время его содержания» [там же, 234]. И эти два времени порой могут совпадать, а могут резко различаться. Характерным примером является сам роман «Волшебная гора». Из семи лет, которые Ганс Касторп провел в «Берггофе», только семь первых месяцев описаны в первом томе, а все остальное время пребывания «здесь наверху» оказалось «сжатым» в томе втором. Различение времени рассказа и рассказываемого времени неоднократно становилось предметом рассмотрения в соответствующих теориях (см.: [Рикёр 2000, 68–106]); в этом смысле Манна, очевидно, можно считать предтечей в данной области.

...Прозвучал «удар грома», и Ганс Касторп, покинув Волшебную гору с ее загадочным временем, отправился на войну. А созданный в романе мир идей, «живущих по законам музыки», продолжает свою жизнь, привлекая новых читателей, подсказывая новые сюжеты интерпретаторам. Поставленные в книге вопросы, касающиеся времени, и сейчас обсуждаются философами и учеными, на эти темы пишутся статьи и книги, так что философские размышления Томаса Манна отнюдь не утратили своего значения. Время представлено в «Волшебной горе» с точки зрения антропологии, психологии, космологии, медицины, биологии, метафизики, философии культуры. В сложной ткани романа мы выделили здесь только несколько аспектов, перспектив рассмотрения. Завершая, приведу суждение Александра Викторовича Михайлова из его предисловия к роману Томаса Манна «Доктор Фаустус»: «...всякое литературное произведение носит ключ к своему пониманию внутри себя, и это первый и главный ключ к тем замкам, какими оно, произведение, заперто от нас, читателей... Любое произведение, даже и самое наивное и попросту рассказанное, все же знает о себе очень много. Гораздо больше своих читателей и гораздо больше литературоведа, который иной раз берется растолковывать его другим» [Михайлов 2000, 657].

### Примечания

<sup>1</sup> Так, Рихард Тибергер, автор книги о понятии времени у Томаса Манна, цитирует слова писателя из письма к нему от 28 августа 1938 г. «Я никогда не читал Бергсона» (*Thieberger R. Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann. Vom Zauberberg zum Joseph. Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1952. S. 7; цит. по: [Hick 2003, 72]*).

<sup>2</sup> В оригинале оба раза – *Aufhebung der Zeit* (см.: [Mann web]).

<sup>3</sup> Высказывались предположения, что Манн мог слышать о Бергсоне, например, от М. Шелера [Hick 2003, 72]. Можно также предположить, что какие-то сведения он мог получить от немецкой писательницы Аннеты Кольб, которую он хорошо знал и которая стала прототипом Жанетты Шейрль в его романе «Доктор Фаустус». Кольб описывала в своих мемуарах «Листья на ветру», как в 1911 г. по поручению М. Шелера посетила в Париже Бергсона, а перед этим несколько дней читала в гостинице «Творческую эволюцию», чтобы подготовиться к встрече с известным философом (см.: [Занфи 2020, 196, 222–223; Maar 2014, 128]).

<sup>4</sup> Кстати, Хайдеггер вскоре после выхода романа с интересом его прочел, о чем писал 9 июля 1925 г. Ханне Арендт: «Я взялся за “Волшебную гору” – эта книга захватывает меня, ведь все знакомо мне по письмам моего единственного друга юности; в студенческую пору я издали жил вместе с этим миром. Однако масштаб изложения просто колоссальный; то, что я до сих пор прочел о “времени”, не впечатляет, но было бы смешно, если бы только ради этого я прочесал всю книгу» [Арендт, Хайдеггер 2016, 41]. И еще дважды он возвращался в письмах к роману, отмечая, что его следует «изучать» [там же, 42, 46].

### Источники и переводы – *Primary Sources and Translations*

Арендт, Хайдеггер 2016 – *Арендт Х., Хайдеггер М.* Письма 1925–1975 и другие свидетельства / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016 (Arendt, Hannah, Heidegger, Martin, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Russian Translation).

Бергсон 1992 – *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания / Пер. с франц. Б.С. Бычковского // *Бергсон А.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 50–155 (Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Russian Translation).

Занфи 2020 – *Занфи К.* Бергсон и немецкая философия. 1907–1932 / Пер. с франц. И.И. Блауберг. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020 (Zanfi, Caterina, *Bergson et la philosophie allemande. 1907–1932*, Russian Translation).

Манн 1994 – *Манн Т.* Волшебная гора / Пер. с нем. В. Курелла и В. Станевич; вступит. статья С.К. Апта. Т. 1–2. М.: Круж; СПб.: Комплект, 1994 (Mann, Thomas, *Der Zauberberg*, Bd. 1–2, Russian Translation).

Манн 1961 – *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта / Пер. с нем. П. Глазовой // *Манн Т.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 10. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. С. 346–391 (Mann, Thomas, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Russian Translation).

Манн 1960<sup>a</sup> – *Манн Т.* Введение к «Волшебной горе». Доклад для студентов Принстонского университета / Пер. с нем. Ю. Афонькина // *Манн Т.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 9. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. С. 153–171 (Mann, Thomas, *Einführung in den Zauberberg. Für Studenten der Universität Princeton*, Russian Translation).

Манн 1960<sup>b</sup> – *Манн Т.* О духе медицины. Открытое письмо издателю «Немецкого медицинско-го еженедельника» / Пер. с нем. К. Богатырева // *Манн Т.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 9. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. С. 45–51 (Mann, Thomas, *Vom Geist der Medizin: Offener Brief an den Herausgeber der Deutschen Medizinischen Wochenschrift über den Roman “Der Zauberberg”*, Russian Translation).

Манн 1960<sup>c</sup> – *Манн Т.* «Иосиф и его братья». Доклад / Пер. с нем. Ю. Афонькина // *Манн Т.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 9. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. С. 172–191 (Mann, Thomas, *Joseph und seine Brüder, Ein Vortrag*, Russian Translation).

Манн 1960<sup>d</sup> – *Манн Т.* Любек как форма духовной жизни / Пер. с нем. Е. Эткинды // *Манн Т.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 9. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. С. 69–92 (Mann, Thomas, *Lübeck als geistige Lebensform*, Russian Translation).

Рикёр 2000 – *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 2 / Пер. с франц. Т.В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга, 2000 (Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, Vol. 2, Russian Translation).

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997 (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Russian Translation).

Mann, Thomas (1979) *Der Zauberberg*, Aufbau-Verlag, Berlin, Weimar.

Mann, Thomas (web) *Einführung in den Zauberberg. Für Studenten der Universität Princeton*, URL: <https://www.litres.ru/tomas-mann/der-zauberberg-volume-1/chitat-onlayn/>

### Ссылки – References in Russian

Барина web – *Барина Е.В.* Музыка как системообразующий элемент романа Томаса Манна «Волшебная гора». URL: <https://docplayer.ru/30043180-Muzyka-kak-sistemoobrazuyushchiy-element-romana-tomasa-manna-volshebnyaya-gora.html>

Беляков 2015 – *Беляков Д.А.* От испытания к становлению: жанровая объективация этапов эволюции главного героя романа Т. Манна «Волшебная гора» // Вестник МГЛУ. 2015. Вып. 23 (734). С. 38–66.

Вильмонт 1961 – *Вильмонт Н.* Художник как критик // *Манн Т.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 10. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. С. 621–658.

Лебедев, Федоров 2015 – *Лебедев В.Ю., Федоров А.В.* Герменевтика религиозного пространства: «Волшебная гора» Томаса Манна как модель меняющегося мира // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. Вып. 3. С. 296–306.

Михайлов 2000 – *Михайлов А.В.* О Томасе Манне // *Михайлов А.В.* Обратный перевод. М.: Язык русской культуры, 2000. С. 657–666.

Руднев 2003 – *Руднев В.П.* Энциклопедический словарь культуры XX века. М.: Аграф, 2003.

### References

Barinova, Ekaterina V. (web) *Music as a System-forming Element of Thomas Mann’s Novel “The Magic Mountain”*, URL: <https://docplayer.ru/30043180-Muzyka-kak-sistemoobrazuyushchiy-element-romana-tomasa-manna-volshebnyaya-gora.html> (in Russian).

Beljakov, Dmitri A. (2015) ‘From Ordeal to Formation: Genre Objectification of the Protagonist’s Evolution in T. Mann’s Novel “The Magic Mountain”’, *Vestnik MGLU*, Vol. 23 (734), pp. 38–66 (in Russian).

Hick, Christian (2003) ‘Vom Schwindel ewiger Gegenwart. Zur Pathologie der Zeit in Thomas Manns *Zauberberg*’, *Der Zauberberg – die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Roman*, hg. von D. von Engelhardt, H. Wißkirchen. Schattauer, Stuttgart; New York, S. 71–106.

Jansen, Harry (2015) ‘Time, Narrative, and Fiction: the Uneasy Relationship between Ricoeur and a Heterogeneous Temporality’, *History and Theory*, Vol. 54, No. 1, pp. 1–24.

Kavaloski, Joshua (2009) "Performativity and the Dialectic of Time in Thomas Mann's *Der Zauberberg*", *German Studies Review*, Vol. 32, No. 2, pp. 319–342.

Lebedev, Vladimir Ju., Fedorov Alexey V. (2015) "*Hermeneutics of Religious Space: The Magic Mountain by Thomas Mann as a Model of a Changing World*", *Vestnik RHGA*, Vol. 16, No. 3, pp. 296–306 (in Russian).

Maar, Michael (2014) "Proust, Wagner, Mann", *Thomas Mann Jahrbuch*, Vol. 27, pp. 127–134.

Mikhailov, Alexander V. (2000) "*About Thomas Mann*", Mikhailov, Alexander V. *Reverse Translation*, *Jazyki russkoi kultury, Moscow*, pp. 657–666 (in Russian).

Portejoie, Tabatha (2019) *Bergson auf dem Zauberberg. Vergleich der Zeitphilosophie Henri Bergsons und des "Zauberbergs" von Thomas Mann*, URL: [https://www.academia.edu/39250942/Bergson\\_auf\\_dem\\_Zauberberg](https://www.academia.edu/39250942/Bergson_auf_dem_Zauberberg)

Rudnev, Vadim P. (2003) *Encyclopedic Dictionary of 20th Century Culture*, Agraf, Moscow (in Russian).

Vil'mont, Nikolai N. (1961) "*The Artist as a Critic*", Mann, Thomas, *Collected Works in 10 vol.*, Vol. 10, Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, Moscow, pp. 621–658 (in Russian).

### **Сведения об авторе**

**БЛАУБЕРГ Ирина Игоревна** –  
доктор философских наук, ведущий научный  
сотрудник Института философии РАН.

### **Author's Information**

**BLAUBERG Irina I.** –  
DSc in Philosophy, Leading Researcher  
at the Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences.

---

---

# Компаративный анализ представлений Джалаладдина Руми, Анри Бергсона и Шри Ауробиндо Гхоша об интуиции и духовной любви

© 2021 г. Г.Т. Кабулниязова

*Национальный Университет Узбекистана им. Мирзо Улугбека,  
Республика Узбекистан, Ташкент, 100095, ул. Университетская, д. 4.*

*E-mail: [kabulniazova@yandex.ru](mailto:kabulniazova@yandex.ru)*

Поступила 01.10.2020

В статье анализируются представления Джалаладдина Руми (XIII в.), Анри Бергсона (1859–1941) и Шри Ауробиндо Гхоша (1872–1950) и об интуиции и духовной любви. Цель статьи – показать, что три мыслителя, живших в разные исторические эпохи, не знакомых с творчеством друг друга, высказали схожие идеи духовной любви и интуиции. По мнению Руми, представление о человеке как божьем рабе или слуге стоит значительно ниже, чем представление о человеке как возлюбленном бога, так как мешает увидеть образ бога во внутреннем мире человека; просветленная душа человека стремится к слиянию с мировой душой. Высшей целью интегральной йоги Ауробиндо является единство тела, души и духа, благодаря которому в человеке проявляется скрытая духовная сила, обладающая божественной природой, человек превращается в инструмент действия божественной воли – Шакти. Руми видит смысл жизни человека в раскрытии творческих способностей. Бергсон определяет интуицию как энергию доброжелательности, с помощью которой преодолевается интеллектуальная ограниченность людей. Человек, по Бергсону, является творческим существом, в деятельности которого проявляется творческий порыв; в свою очередь этот порыв вызывает к жизни интуицию. Сравнивая взгляды трех мыслителей, мы обнаруживаем пантеистическую установку, которая делает соизмеримыми различные мировоззрения и дает основу для компаративистского их изучения, на что указывал еще в XI в. выдающийся среднеазиатский ученый – энциклопедист Абу Рейхан Бируни. На наш взгляд, идеи духовной любви и интуиции являются тем мостом, который соединяет западную и восточную культуры, сильно отличающиеся между собой.

**Ключевые слова:** сознание, дух, творчество, интеллект, интуиция, внутреннее знание, внешнее знание, единство материи и духа, психическая энергия, духовная любовь.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-188-197

Цитирование: *Кабулниязова Г.Т.* Компаративный анализ представлений Джалаладдина Руми, Анри Бергсона и Шри Ауробиндо Гхоша об интуиции и духовной любви // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 188–197.

# Comparative analysis of Sri Aurobindo Ghosh, Jalaliddin Rumi and Henri Bergson's ideas about intuition and spiritual love

© 2021 Gulchehra T. Kabulniyazova

National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek,  
4, Universitety str., Tashkent, 100095, Republic of Uzbekistan.

E-mail: [kabulniyazova@yandex.ru](mailto:kabulniyazova@yandex.ru)

Received 01.10.2020

The article analyzes the ideas of the Sufi thinker, poet Jalaladdin Rumi, the prominent Indian philosopher Sri Aurobindo Ghosh, and Henri Bergson about intuition and spiritual love. These thinkers, who lived in different historical eras, who were not familiar with each other's creativity, expressed a number of similar ideas. These are ideas of spiritual love and intuition. According to Rumi, the idea of a person as God's slave or servant is significantly lower than the idea of a person as a beloved of God, since it prevents one from seeing the image of God in the inner world of a person; the enlightened human soul strives to merge with the world soul. The highest goal of the integral yoga of Aurobindo is the unity of body, soul and spirit, thanks to which a latent spiritual force with a divine nature manifests itself in a person, a person turns into an instrument of action of divine will – Shakti. Rumi sees the meaning of human life in the disclosure of creative abilities. Bergson defines intuition as the energy of benevolence, with the help of which the intellectual limitations of people are overcome. A person, according to Bergson, is a creative being, in whose activity a creative impulse is manifested; in turn, this impulse gives rise to intuition. Comparing the views of three thinkers, we find a pantheistic attitude that makes different worldviews comparable and provides a basis for their comparative study, which was pointed out in the 11th century. outstanding Central Asian encyclopedist Abu Rayhan al-Biruni. In our opinion, the ideas of spiritual love and intuition are the bridge that connects Western and Eastern cultures, which are very different from each other.

**Keywords:** consciousness, spirit, creativity, intelligence, intuition, internal knowledge, external knowledge, unity of matter and spirit, psychic energy, spiritual love.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-188-197

Citation: Kabulniyazova, Gulchehra T. (2021) "Comparative analysis of Sri Aurobindo Ghosh, Jalaliddin Rumi and Henri Bergson's ideas about intuition and spiritual love", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 188–197.

Процесс духовного развития человечества, всегда многогранный и сложный, на протяжении веков привлекал внимание многих мыслителей. К их плеяде относятся Джалаладин Руми, Шри Ауробиндо Гхosh и Анри Бергсон. В этой статье мы будем анализировать те их идеи, которые касаются духовной любви и интуиции.

Ауробиндо выделил три вида духовного развития человека: общественное, религиозное и внутреннее духовное. Под общественным духовным развитием он понимал комплекс взаимодействий между человеком и внешней средой, социальными условиями жизни, а также различные виды социальной деятельности. Религиозным духовным развитием является подготовка к потусторонней жизни, преодоление человеком страха

смерти и своего несовершенства благодаря милости божьей. Ведь человек создан по образу и подобию бога, был изначально совершенным, возвращение к утраченной духовной чистоте и совершенству является, наивысшей целью религиозного духовного развития [Ауробиндо 1998, 124]. Достижению этой цели способствует третий вид духовного развития человека, а именно внутреннее самосовершенствование: изменение сознания человека под воздействием силы духа, единение духа и тела установление контроля над желаниями и мыслями, вытеснение из всех уголков души и подсознания темных чувств и страстей.

Общественная форма духовного развития, основанная на принципах морали и имеющая рациональную природу, не может совершить переход в трансцендентальную сферу высшего духа, интеллект не может постичь внутренний мир человека, его душу и духовное сердце. Целью общественного духовного развития человека является достижение им высокого уровня интеллектуального развития и прекрасного физического здоровья, в соответствии с принятыми в обществе законами, нормами и традициями обрести свое индивидуальное счастье [Ауробиндо 2010, 246]. При таком подходе все психические состояния и настроения становятся лишь формами и элементами рационального мышления, в то время как, по мнению Ауробиндо, в них проявляется жизнь духа, а не интеллекта. Сила духа многократно превосходит мощь интеллекта, с помощью этой силы человек может поднять свое сознание на более высокий уровень и изменить всю свою жизнь, наполнив ее внутренней радостью и светом. Йогический, или иррациональный, подход к проблеме духовного развития отличается также и от религиозного – тем, что единство духа и тела дает человеку возможность достичь счастья в земной, материальной жизни. Чтобы разъяснить понятие духа, Ауробиндо обращается к представлению о духовной любви, в основе которого он видит любовь к богу. В его философии Бог предстает в виде природы и мирового духа. Философ видит бога повсюду: в звездах и планетах, животных и растениях, океанах и морях, в течении рек и в росте гор проявляет себя божественная воля, энергия, сила творца. В человеке бог проявляется как высший дух, ишвара. Преодолевая эгоизм, человек может подняться до уровня подлинного высшего духа, и тогда он узнаёт бога внутри себя, а бог узнаёт себя в образе человека.

Живший в IX в. суфийский шейх Мансур аль-Халладж объявил себя истиной (провозгласил: «Анал хак!»); это было равноценно тому, чтобы объявить себя богом, и вызвало величайший гнев простых мусульман и духовенства, объявивших аль-Халладжа еретиком и казнивших его. Если в ортодоксальном исламе человек рассматривается как раб или слуга бога, то в суфизме утверждается идея совершенного человека. Как утверждает известный исследователь суфизма Н. Камиллов: «Установление с помощью разнообразных форм зикров (медитаций) полного контроля над своими мыслями и чувствами, отказ от личностного эго и растворение своего “я” на стадии “фано” дает возможность суфийскому мистика слиться с богом. Тогда исчезают два бытия, человеческое и божественное, и остается лишь одно божественное бытие» [Комиллов, 2009, 405].

Выдающийся суфийский мистик Джалаладдин Руми в произведении «Ичингдаги ичингдадир», («Тайна сокровенного знания») разъясняет процесс духовного совершенствования человека. Утверждение «Анал хак!» в суфизме означало превращение образа совершенного человека в образ и подобие бога. Единство бога означало, что между бытием бога и бытием человека нет непроходимой грани, а вездесущность бога предполагала его присутствие во всех явлениях, вещах, и конечно же, в человеке. Но если рассматривать человека как божьего раба, то бытие бога отделяется от бытия человека, и вместо одного бытия становится два отдельных. Для Руми образ бога есть не что иное, как высший дух человека, который обнаруживает себя через таинство духовной любви: под образом возлюбленного понимается совершенный человек, а под образом возлюбленной – бог или мировая душа. Душа человека в экстазе духовной любви забывает о себе и в этом чудесном забвении растворяется грань, отделяющая душу человека от души бога, творец и его творение сливаются. Падает

взгляд с лица возлюбленной и влюбленный узнаёт в своей возлюбленной себя самого [Румий 2000, 31].

Суфизм передает таинство духовной любви также через образ красавицы и зеркала. Здесь красавица символизирует образ мировой души, а зеркало в ее руках означает сотворенную богом вселенную. Красавица пристально смотрит на свое прекрасное отражение в зеркале, она настолько очарована им, что забывает себя и превращается в свое отражение. Так происходит слияние бога и природы, творца и творения [Комилов 2009, 415]. Подобные представления о духовной любви в суфизме вполне соответствуют аналогичным представлениям у Ауробиндо: бытие бога не есть нечто неопределенное и неизвестное, напротив, оно вмещает в себя радость жизни и красоту духовной любви человека [Ауробиндо 2010, 248].

Джалаладдин Руми и Ауробиндо считали духовную любовь единственной пищей для духа. По форме пищей для души является молитва, но одной лишь молитвой душа не может полностью удовлетвориться, ей необходима энергия духовной любви. Благодаря духовной любви душа достигает состояния *фано* – озаренный светом дух человека сливается с бытием бога. Это слияние составляет смысл жизни для духа. В состоянии экстаза через все тело проходит сильнейшая духовная энергия, человек утрачивает свое эго, его душа соединяется с мощным потоком энергии. Это состояние соответствует тому, что аль-Халладж называл «*Анал хак!*», в индийской йоге ему соответствует состояние «расширенного сознания». Достичь его могут лишь очень немногие, так как люди находятся на разных ступенях духовной эволюции. Руми делит их на духовных учителей, их последователей и обычных людей. Сила энергии духовных учителей в сотни раз превосходит силу обычных людей, им также открыты явления, тайные для большинства других. Именно эта духовная энергия является, по мнению Руми, источником талантов и способностей человека. Руми задает вопрос: «Как можно открыть скрытый талант? Эту силу Аллах не дал ни земле, ни небу, ни животным, ни растениям. Он дал ее только человеку, так как в его сердце есть образ бога» [Руми 2000, 31].

Однако человек часто не может реализовать скрытые в нем способности. Что же мешает этому? Пытаясь ответить на этот вопрос, Руми приводит следующий пример: «Если человек использует драгоценный кинжал вместо обычного гвоздя и вешает на него тыкву, это всё равно что варить в золотой посуде репу. Разве это не величайшая глупость?! Подобным образом человек расстрачивает свои таланты на ежедневные рутинные дела и не направляет свои силы в нужное русло. Привязанность к материальным ценностям приводит к тому, что в душе человека гнездятся такие низкие чувства, как жадность, зависть, недоброжелательность. Все это отчуждает человека от его самости, его сердце тускнеет и закрывается, оно уже не почувствует нежность и красоту мира» [там же, 33].

Эти слова Руми не нужно воспринимать как призыв к отшельничеству. Он не говорит об отказе от материального мира, но считает, что человек не должен быть привязан к нему, должен уметь контролировать свои желания и чувства. Сильная привязанность к вещам рождает в нас страх потерять их, остаться в нищете и нужде. Контроль над чувствами помогает устранить эти страхи, что в свою очередь рождает в душе человека чувство свободы. Свобода для Руми – это не свобода слова или мысли, а свобода духа, неразрывно связанная с духовной любовью. Что же такое духовная любовь для Руми? Это то чувство, которое таится в глубине нашей души, это любовь и доброжелательность ко всему мирозданию, к природе, к людям, животным и растениям. Она открывает в человеке способность видеть красоту мира, потому что во всем мире есть свет бога. Физическое зрение не способно видеть эту скрытую красоту, она видима лишь внутреннему зрению человека, глазам его души. Для Руми подлинная вера в бога есть любовь к нему. Только эта любовь открывает в человеке творческие способности, превращает его из раба и слуги в подлинного творца.

Человек на протяжении всей своей жизни может заниматься множеством различных дел, однако все они имеют границы, в то время как духовная любовь и творчество,

рожденное ею, не имеют границ. Эта любовь рождает в сердце человека творческий порыв, который соединяется с жизненной энергией окружающего мира. Так происходит соединение энергии человека с энергией космоса, и тогда наша жизнь превращается в подлинный жизненный порыв, преодолевающий всякую усталость и недуги. Ведь сама жизнь и есть великий творческий порыв. Интеллектуальное творчество отличается от духовного тем, что оно есть отражение в нашем сознании вещей и явлений мира и ограничено рамками интеллекта. А духовное творчество есть проявление в душе человека жизненной энергии мира; Руми представляет человека как «подлинный микрокосмос, в котором соединяются все миры» [Руми 2000, 35].

В книге «*Маснави манави*» («Поэма о скрытом смысле») Руми уподобляет душу человека волшебным звукам *ная* (музыкальный инструмент, похожий на флейту). Через свои чудесные звуки *най* повествует миру о скорби и печалях, о радости и любви. Духовное страдание, по мнению Руми, очищает душу человека от нравственных пороков и душевной грязи, человек побеждает свой эгоизм и гордыню, соединяет интуицию с энергией окружающего мира. Энергия духовной любви раскрывает человеческое сердце и освобождает в нем внутреннее знание, *акли кул*, которое на Западе называют интуицией. Чувство духовной любви помогает нам увидеть во всех людях свое отражение и познать, что все люди имеют единую родовую сущность, все происходят от Бога.

В другом я отражение свое нашел, и стал другой един со мной.  
О человек! Я цвет и кровь твою не замечал,  
и для меня весь человеческий род единым стал.  
О Бог! Когда христианин с мусульманином предстали предо мной,  
я в них узнал прекрасный образ твой.  
О, Родина! Я от тебя вдали всю жизнь прожил,  
и стала вся земля как родина моя [Руми 2004, 118].

В индийской философии имеется и другой подход к интуиции. Закончив образование в Кембриджском университете, Ауробиндо вернулся в Индию, бывшую в то время английской колонией. Хотя он и обладал огромным интеллектуальным потенциалом, но осознал, что с его помощью невозможно изменить себя и окружающий мир. Он стал искать такое знание, с помощью которого можно изменить в первую очередь себя самого, и нашёл его в йоге, дающей возможность управлять психической энергией. Интеллект является мощной силой, неизнаваемо изменившей весь материальный мир. Однако молчание разума является еще более могущественной силой, которая позволит человеку подняться на более высокий уровень сознания чем тот, которым мы обладаем сейчас. Молчание разума даст нам возможность увидеть в глубинах нашего внутреннего мира скрытую самость, наше подлинное «я» [Ауробиндо 1998, 214]. Чтобы достичь молчания разума, не нужны уединение, отшельничество; покоя можно достичь и среди толпы с помощью концентрации внимания на процессе и объекте деятельности человека: при этом мысли направляются в единую точку и подчиняются воле [Сатпрем 2005, 68].

По мнению Ауробиндо, с помощью медитации и концентрации внимания мы устанавливаем «тишину ума», способствующую проявлению интуитивного сознания. Под сознанием индийский мыслитель понимает поле психической энергии; им наделены все существа во вселенной, не только человек. Интеллект присваивает себе все проявления психической энергии, «бесценные жемчужины, извлеченные интуицией из океана божественной мудрости», и утаивает от нас их божественную природу [Сатпрем, 2005, 112].

Говоря о центрах сознания, Ауробиндо уподобляет их семи чакрам, учение о которых издревле существует в индийской йоге. У обычного человека чакры находятся в дремлющем состоянии и через них проходит очень незначительное количество энергии. Из-за того, что человек заключен в закрытую ментальную схему, подавляющая часть его энергии расходуется на процесс мышления, в результате чего перекрывается



доступ к использованию психической энергии чакр. Интеллект повсюду видит лишь себя, считает свою правду единственной. Разум отделяет людей друг от друга, ограничивает способность понимать друг друга. Эту преграду может преодолеть лишь духовная любовь, данная человеческому сердцу. Подобные мысли мы находим в философии Бергсона. Понимание тот рассматривает как интуитивную способность одного человека проникать во внутренний мир другого и сливаться с ним. За счет этого слияния достигается единство людей, и тогда они начинают видеть объединяющую их истину. Ведь не зря в суфизме истина понимается как духовная любовь, а та в свою очередь – как бог. Пантеистическое учение, утверждающее присутствие бога в каждой точке вселенной, дает возможность понимать, что с помощью духовной любви человек может соединять в себе все миры, быть микрокосмосом.

Чтобы открыть эти центры сознания, по мнению Ауробиндо, необходимы систематические занятия йогой и постоянная концентрация внимания на объекте своей деятельности. Регулярные медитации и другие йогогические асаны помогают достичь молчания разума. Когда разум успокоен, появляется психическая энергия Шакти, она движется вдоль позвоночника сверху вниз и, проходя через все семь чакр, раскрывает их. Когда ум спокоен и мысли замолкают, чакры прозрачны и имеют свойственный им цвет. Ауробиндо уподобляет человека пустому сосуду, который заполняют мысли, чувства и желания. Это сравнение напоминает уподобление человека приемнику у Бергсона. По мнению обоих мыслителей, мозг человека не порождает мысли, но принимает их как радиоприемник принимает радиоволны различной частоты. Мозг человека принимает из космоса не только энергию мыслей, но также энергию чувств и желаний. По словам Сатпрема, одного из ближайших учеников Ауробиндо, утверждение Декарта «Я мыслью, следовательно, я существую» подобно детскому лепету. Если все мысли, чувства и желания человека приходят к нему извне, то что представляет собой самость человека, его истинное я? «Когда умолкают мысли, чувства и желания человека, то в нем появляется некая сила, вибрация психической энергии. Преодолевая узкие, ограниченные рамки нашего эгоистичного “я”, эта энергия, удивительная вибрация, совершает путешествие сознания в любую точку вселенной. Сознание – это сила, сознание – это радость!» [Сатпрем, 2005, 80]. Ауробиндо называет сознание *чит-агни*, «силой огня»; энергия огня в индийской йоге считается самой сильной. Так как каждая точка вселенной наделена сознанием, то в ней существует энергия огня. Эти рассуждения Ауробиндо схожи со взглядами Э. Маха и Р. Авенариуса – они также рассматривали материю как сгустившуюся форму энергии, а сознание как психическую энергию. Авенариус считал, что сознание как психическая энергия существовало задолго до появления не только человеческого мозга, но и самой земли.

Ауробиндо раскрывает еще одну удивительную особенность сознания. Так как оно есть состояние духа, создавшего всю вселенную, все миры, оно есть источник радости и наслаждения. Как утверждают Упанишады, «всё рождается из океана радости и наслаждения, растет и развивается, а затем вновь возвращается в этот океан» [Иша-Упанишада 2003, 57]. Благодаря йогогической садхане, упражнениям и медитациям, в нашем внутреннем мире рождается сияющее солнце, указывающее путь душе, оно есть, говоря словами Ауробиндо, внутренний наблюдатель. Он управляет нашим сознанием и владеет всеми его сокровищами, он есть дух человека.

Душа человека является частью духа. Ауробиндо задает вопрос: зачем душа человека, покидая божественный мир, спускается на несовершенную землю, забывает сама себя, а потом покидает тело и уходит в божественный мир? Зачем душа, вновь и вновь возвращаясь на землю, проходит через бесконечную череду страданий и боли?. Земля – не только место испытаний; в ней скрыта великая тайна, которая может изменить весь мир. Сатпрем приводит такие слова Ауробиндо: «Я не стремился к твоему лучезарному дню и не боялся твоей непроглядной ночи. Я предпочел страдания и несовершенство земной жизни, нежели беспечную жизнь в твоём лучезарном, райском мире. О божественный свет! Как ты далек от страданий и мук Земного человечества.

Радость сияющих небес не может быть полной, если на земле есть горе и печаль» [Сатпрем 2005, 194].

Рассуждения Анри Бергсона об интуиции и интеллекте во многом схожи со взглядами Руми. Бергсон рассматривает интуицию как бессознательную психическую энергию, которая открывает возможность для понимания смысла жизни. В книге «Материя и память» Бергсон указывает: интеллект служит для удовлетворения разнообразных и потребностей человека, накопленных на протяжении всей его жизни. А с помощью интуиции субъект проникает в объект и сливается с его индивидуальной природой [Бергсон, 1998<sup>a</sup>, 55].

Бергсон понимает жизнь как космическое явление, вся вселенная является живой, наделённой психической силой. Жизнь как психическая энергия одухотворяет материю, жизнь тела невозможна без жизни духа. С этим согласились бы и Руми, и Аурубиндо. В книге «Творческая эволюция» Бергсон указывает, что многие тысячи лет назад психическая энергия на земле разделилась на несколько рукавов, одним из которых и является интуиция. В разделе «Жизнь тела и жизнь духа» Бергсон отделяет интуицию от интеллекта и рассматривает ее как проявление психической деятельности высшего духа в сознании человека. Эта психическая деятельность в форме любви вызывает к жизни интуицию.

В.П. Визгин, анализируя отношение к Бергсона Габриеля Марселя, приводит цитату из книги Бергсона «Два источника морали и религии»: «К существованию были призваны существа, предназначенные любить и быть любимыми, поскольку творческая энергия должна определяться любовью. Отличные от Бога, являющегося самой этой энергией, они могли появиться только во Вселенной, и поэтому появилась и Вселенная... Вселенная эта является лишь видимым и осязаемым обликом любви и потребности любить вместе со всеми последствиями, которые влечет за собой эта творческая эмоция». Сам Бергсон здесь признает, что «идет дальше выводов, сделанных в “Творческой эволюции”» [Визгин 2009, 60–69].

Интеллект и интуиция – два параллельных друг другу вида знания. По Бергсону, интуиция есть непосредственное проникновение в сущность предмета, постижение жизни во всем ее разнообразии, многокрасочности. Интуиция не является чувственной или интеллектуальной способностью, это сила, свободная от всех практических, материальных потребностей. Бергсон ставил интуицию гораздо выше, чем интеллект, так как именно в ней видел источник творчества [Лосский 2013, 41].

По мнению Бергсона, интеллектуальная концепция в науке является механистической, лишенной творчества. Для нее прошлое и будущее предстают как функции прошлого, в этом процессе все явления повторяются, в то время как развитие, эволюция, есть способ существования живых систем, ни одна из них не повторяет другую, их поведение невозможно прогнозировать, поэтому интеллектуальная концепция, по мнению Бергсона, не может познать будущее поведение живого. Жизнь не является биологическим процессом, она есть духовное явление, постигаемое лишь с помощью интуиции [Бергсон, 1998<sup>b</sup>, 92].

В природных явлениях, произведениях искусства скрыта внутренняя, жизненная сила, которую Бергсон называет творческим порывом. Для человеческого интеллекта природа подобна огромной мастерской, в которой фабрикуются самые разнообразные предметы, необходимые для жизни. Однако ремесленник никогда не обратит внимание на те предметы, которые не представляют для него практического интереса. Природа бесконечно превосходит мастерскую своей творческой мощью, в ней соединяются воедино материальная и духовная сила [Бергсон, 1998<sup>b</sup>, 92].

Эти взгляды Бергсона не соответствовали позиции христианской теологии, которая отделяла Бога от природы, что привело к долговому господству деистической позиции и в религии, и в философии. Однако в эпоху Ренессанса возникает пантеистический подход, и в философии Бергсона мы видим его возрождение. В «Творческой эволюции» Бергсон под творческим порывом понимает проявление деятельности высшего духа, уподобляет деятельность высшего духа взорвавшейся ракете. В результате

взрыва мельчайшие частицы ракеты начинают терять скорость и энергию, замедляясь, они твердеют и превращаются в частицы материи. Материю Бергсон уподобляет застывшей энергии, в живой, органической ее форме активно проявляется жизненный порыв [Бергсон, 1998<sup>6</sup>, 116]. Такие исследователи творчества Бергсона, как А.Н. Чанышев, И.И. Блауберг, К.А. Свасьян, считают, что его представления о соотношении интеллекта и интуиции соответствуют основным принципам философии жизни, которые предполагают единство материи и духа, то есть в них возрождается неоплатонический подход, свойственный эпохе гуманизма. Этот подход обогащается Бергсоном фактами из новейших достижений в области естествознания, которые были хорошо известны ему [Свасьян 1978, 110].

Пантеистический подход, как мы уже видели, присущ взглядам Руми и Аурубиндо. Они также соединяли материю и дух, а сознание рассматривали как проявление духа. Бергсоновскому понятию интуиции в суфизме соответствует понятие *акли кул* («внутреннее знание»), а понятию интеллекта – *акли жуз* («внешнее знание»). Руми, как и Бергсон, считал, что только *акли кул* обладает творческой природой, так как в нем проявляется сила божественного духа. Аурубиндо также рассматривал интуицию как высшую по сравнению с интеллектом форму сознания и наделял ее творческой природой. В «Творческой эволюции» Бергсон также выделяет две формы сознания: внешнее и внутреннее. Он приводит пример: если закрыть глаза и уши, мы перестаем видеть и слышать внешний мир, а если вслед за этим остановить воспоминания о прошлом, мы погрузимся в свой внутренний мир. Знание, получаемое с помощью интеллекта, есть внешнее знание, а знание, получаемое с помощью внутренних чувств, есть внутреннее знание или интуиция [Бергсон, 1998<sup>6</sup>, 94].

Среди современных исследователей творчества Бергсона нам представляют наиболее интересными взгляды И.И. Блауберг. В статье, посвященной понятию интуиции в творчестве Бергсона она выделила три важных момента: во-первых, проявление в интуиции духовного чувства симпатии; во-вторых, присущее интуиции чувство радости; в-третьих, возможность совпадения разных форм и проявлений интуиции [Блауберг 2016, 24–36]. И.И. Блауберг указывает, что слово «симпатия» у Бергсона употребляется «в особом смысле, заимствованном из античной философии. Аристотель, стоики, Плотин понимали космическую симпатию как взаимопроникновение, взаимопричастность разных частей универсума. Бергсон вслед за древними философами толковал интуицию как симпатию именно такого рода». Такие понятия, как «радость» и «дух простоты» отсылают к христианскому мистицизму, которым Бергсон заинтересовался в 1900-е гг. «Здесь, конечно, сыграло свою роль и учение Плотина, тоже мистическое по характеру, ставшее одним из основных ориентиров для Бергсона еще с конца XIX в. А изучение свидетельств христианских мистиков о восприятии Бога в состояниях экстаза легло в основу изложенной в “Двух источниках морали и религии” (1932) концепции открытого общества и динамической морали. В данном смысле “Философская интуиция” представляет собой одну из важных вех на пути к этому позднему сочинению, где дух простоты, аскетизм мистиков противопоставляются искусственным потребностям, отягощающим человеческую жизнь и ставящим человечество на грань выживания» [там же, 15–16]. Такое понимание интуиции присуще Бергсону, христианским мистикам, Плотину, а также Руми и Аурубиндо Гхошу.

И.И. Блауберг приводит высказывание Бергсона о возможности совпадения различных интуиций в разных по характеру философских системах. Однако она выражает своё сомнение в таком сходстве: «...Бергсон не мог не сознавать, насколько различны философские учения, исходящие порой из прямо противоположных принципов! Это различие в течение столетий служило поводом для скептицизма, для сомнений в правомочности философии. Как возможно совместить друг с другом уникальные и неповторимые интуиции? ...французский историк философии Марсаль Геру... доказывал, что, если попытаться найти общее между всеми философскими концепциями, это общее сведется к нулю» [Там же, 14].

Эти рассуждения действительно имеют под собой основание, если сравнивать рационалистические философские системы. Однако при сравнении, некоторых идей в различных направлениях иррациональной философии можно обнаружить то сходство философских интуиций, о которых говорит Бергсон. О сопоставимости разных философских систем при условии наличия в них пантеизма говорил еще выдающийся, среднеазиатский ученый-энциклопедист Абу Рейхан Бируни в трактате «Индия». Он указывает, что наряду со взглядами греческих философов не будет излагать взгляды никаких других мыслителей, однако будет сравнивать их со взглядами некоторых христианских, индийских и суфийских мыслителей, потому что их представления о единстве и взаимопроникновении очень схожи [Бируни 1995, 60]. Сравнивая названные учения, он указывал на совпадение их рассуждений в тех моментах, когда речь идет о наличии божественного, высшего сознания в природных процессах, о деятельном, творческом характере самой природы, о внутреннем, врожденном знании человека, которое соответствует интуиции.

По Бируни, греки рассматривали бога как первопричину, а во всех материальных стихиях видели проявление бога. Такое одухотворение природы Бируни находит также и у суфийских наставников. Суфии считают, что огонь, вода, земля, воздух и все другие материальные явления наделены божественной силой, в них имеется свет бога. Бог как первоначало и первопричина всего сущего является единым, и одновременно он вездесущ, то есть он находится во всех существах. Он проявляется в них в качестве их души. Пантеизм присущ также взглядам индийских мыслителей. Они считают бытие единым и называют его Брахманом, а во всех природных явлениях и существах видят проявление Брахмана в такой его ипостаси, как Вишну: «Если вникнуть в суть дела, то все вещи божественны, так как Вишну сделал себя землей, чтобы на ней могли пребывать живые существа; он сделал себя водой, чтобы питать их; он сделал себя огнем и ветром, чтобы поднять и вырастить их; он сделал себя сердцем каждого из этих существ» [Бируни 1995, 79–80]. Мы видим, как на основе пантеизма Бируни находит общность во взглядах греческих, суфийских и индийских мыслителей. Компаративистский подход Бируни использовал в XI в., во времена господства ортодоксальных взглядов в исламе, чтобы выдвинуть гуманистические идеи о духовном родстве различных народов, о единстве человеческих душ, об их общей родовой сущности.

Именно пантеизм дает возможность установить сходство, а порой и совпадение таких понятий, как интуиция и духовная любовь, в мировоззрении мыслителей различных эпох. Духовная ситуация нашей эпохи тревожна: угроза ядерного оружия, усиление религиозного экстремизма и терроризма, экологические проблемы, эпидемии всё новых и новых заболеваний ставят под угрозу существование всего человечества. В этой кризисной ситуации необходимо новое, гуманистическое мышление, основой которого должна стать, на наш взгляд, идея духовной любви, не только одухотворяющая природу, но заставляющая нас всех по-новому взглянуть на внутреннюю, психическую природу человека, напомнить о его положении в космосе, о его прямой и непосредственной связи с природой и Богом.

### ***Источники и переводы – Primary Sources and Translations***

Бергсон 1998<sup>a</sup> – Бергсон А. Материя и память. М.: КАНОН-пресс, 1998 (Bergson, Henri, *Matière et mémoire*, Russian Translation).

Бергсон 1998<sup>b</sup> – Бергсон А. Творческая эволюция. М.: КАНОН-пресс, 1998 (Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice*, Russian Translation).

Бируни 1995 – Абу Райхан Бируни. Индия. М.: Ладомир, 1995 (Biruni, *India*, Russian Translation).

Иша-Упанишада 2003 – Иша-Упанишада. М.: Восточная литература, 2003 (*Isha-Upanishada*, Russian Translation).

Лосский 2013 – Лосский Н.О. Интуитивная философия Бергсона. Т.: ТГУ, 2013 (Lossky, Nikolay O., *Bergson's Intuitive Philosophy*, in Russian).

Руми 2000 – Румий Ж. Ичиндаги ичиндадир. Т.: Шарқ, 2000 (Rumi, *It Is What It Is*, in Uzbek).

Руми 2004 – Румий Ж. Маснавийи маънавий. Т.: Техрон, 2004 (Rumi, *The Spiritual Couplets*, in Uzbek).

Ауробиндо 1998 – Шри Ауробиндо Гхош. Основы индийской культуры. СПб.: Адити, 1998 (Sri Aurobindo Gkhosh, *Foundations of Indian culture*, Russian Translation).

Ауробиндо 2010 – Шри Ауробиндо Гхош. Синтез Йоги. СПб.: Адити, 2010 (Sri Aurobindo Gkhosh, *The Synthesis of Yoga*, Russian Translation).

### Ссылки – References in Russian

Блауберг 2016 – Блауберг И.И. Философская интуиция А. Бергсона – размышления о сущности философского творчества // Философский журнал. 2016. № 2. С. 24–36.

Визгин 2009 – Визгин В.П. Пределы бергсонизма и величие Бергсона: Габриэль Марсель об Анри Бергсоне // Логос. 2009. № 3 (71). С. 60–69.

Комилов 2009 – Комилов Н. Тасаввуф. Т.: Мовароуннахр, 2009.

Сатпрем 2005 – Сатпрем. Шри Ауробиндо Гхош или Путешествие сознания. СПб.: Адити, 2005.

Свасьян 1978 – Свасьян К.А. Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона. Ереван: АН АрмССР, 1978.

Чанышев 1960 – Чанышев А.Н. Философия Анри Бергсона. М.: МГУ, 1960.

### References

Blauberg, Irina I. (2016) “Henri Bergson’s Philosophical Intuition as reflexions on the nature of philosophical creativity”, *Filosofskij zhurnal*, Vol. 9, No. 2, pp. 24–36 (in Russian).

Chanyshev, Arseniy N. (1960) *Henry Bergson’s Philosophy*, MGU, Moscow (in Russian).

Komilov, Najmiddin (2009) *Sufism*, Movarounnahr, Tashkent (in Uzbek).

Satprem (1964) *Sri Aurobindo ou L’Aventure de la Conscience*, Buchet-Chastel, Paris (Russian Translation 2005).

Svasyan, Karen A. (1978). *The aesthetic essence of Bergson’s Intuitive Philosophy*, Academy of Sciences of the Armenian Soviet Socialist Republic, Yerevan (in Russian).

Vizgin, Viktor P. (2009) “The Limits of Bergsonism and the Greatness of Bergson”, *Logos*, Vol. 71, pp. 60–69 (in Russian).

### Сведения об авторе

**КАБУЛНИЯЗОВА Гульчехра Ташпулатовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и логики Национального Университета Узбекистана им/ Мирзо Улугбека.

### Author’s Information

**KABULNIYAZOVA Gulchehra T.** – PhD, Associate Professor, Department of Philosophy and Logic, National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek.

---

---

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

**Польский поэт Александр Ват  
о тоталитарных соблазнах и о России  
как «двуликом Янусе»<sup>\*1</sup>**

© 2021 г. Л.М. Люкс

*Международная лаборатория исследований русско-европейского интеллектуального диалога,  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.*

*E-mail: leonid.luks@ku.de*

Поступила 26.05.2021

Польский поэт Александр Ват принадлежит к той группе коммунистов или попутчиков, которые, невзирая на все возрастающую нацистскую опасность, разочаровались в коммунизме и превратились в его радикальных критиков. На этом основании повествование Александра Вата о «его веке», представленное в виде большого интервью с его коллегой поэтом Чеславом Милошом, является документом особого типа, поскольку речь идет об эмоциональности автора. Ват вступает здесь в беспощадный бой не только с коммунизмом, но и с самим собой. Он не может себе простить тот факт, что он в свое время участвовал в распространении коммунистических идей. В глазах Вата Россия была подобна двуликому Янусу: у нее было два образа – отталкивающий, как он говорил, «азиатский» и чарующий европейский. Азия отнюдь не представлялась Вату колыбелью цивилизации; напротив, она олицетворяет для него тиранию и пренебрежение человеческим достоинством. Свое первоначальное восхищение большевизмом Ват объясняет, не в последнюю очередь тем, что он был очарован их замыслами европеизации крестьянской, преимущественно «азиатской» страны. Позже Ват изменил свое мнение о большевизме, который теперь олицетворял для него враждебный культуре Восток.

**Ключевые слова:** Александр Ват, Борис Пастернак, Джордж Оруэлл, коммунизм, Россия, сталинизм.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-198-208

Цитирование: Люкс Л.М. Польский поэт Александр Ват о России как «двуликом Янусе» // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 198–208.

---

<sup>\*</sup> Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

# The Polish Poet Aleksander Wat about Totalitarian Temptations and about the “Janus-Faced” Russia\*

© 2021 Leonid M. Luks

*International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue,  
National Research University «Higher School of Economics»,  
21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.*

*E-mail: leonid.luks@ku.de*

Received 26.05.2021

The common thread in the life history of Aleksander Wat is his skepticism toward absolute truths and their heralds. He was untrue to this principle for only a few years when he followed an “association” that supposedly held the truth – the communist movement. Wat regarded this relatively short “dogmatic sleep” as the biggest mistake of his life. Because of it, he contributed to spreading of one of the most inauspicious teachings of the twentieth century and burdened himself with unforgivable guilt. This disenchantment process was fueled by his longstanding confrontation with Soviet reality. Wat was outsider and an insider at the same time and could observe the Soviet experiment from both a distance and from up close. As a universally educated Central European, he also belonged to the great authorities on Russian culture and had complete command of the Russian language in all its nuances. This made it easy for him to integrate into Russian developments in a general European context, and at the same time to understand the most important characteristics of Russia’s “special historical path”. In Wat’s eyes, Russia is a Janus-headed object. It has both a repulsive – as he put it – “Asiatic” face, and a charming European one. For Wat, Asia did not represent the cradle of civilization, on the contrary. For him it virtually epitomized tyranny and disregard of human rights.

**Keywords:** Aleksander Wat, Boris Pasternak, Communism, George Orwell, Russia, Stalinism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-198-208

Citation: Luks, Leonid M. (2021) ‘The Polish Poet Aleksander Wat about Totalitarian Temptations and about the “Janus-Faced” Russia’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2021), pp. 198–208.

Польский поэт-авангардист Александр Ват (1900–1967) принадлежит к группе так называемых «конвертитов»<sup>2</sup> (бывших коммунистов или попутчиков), которые, невзирая на все возрастающую опасность национал-социализма, разочаровались в коммунизме и превратились в его радикальных критиков.

В отличие от таких «конвертитов» как Артур Кёстлер или Джордж Оруэлл, Ват на много лет попал в сети коммунистической Системы. Процесс разочарования коммунизмом усугубило его долготлетнее столкновение с советской действительностью в 1939–1946 гг. Ват был одновременно «посторонним» и «своим»; мог наблюдать советский эксперимент как издали, так и в непосредственной близости. Ват был по-европейски универсально образованным человеком. Вместе с тем, он принадлежал

---

\* The article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program.

к лучшим знатокам русской культуры, владел в совершенстве русским языком. Это облегчало ему включение российского развития в общеевропейский контекст и одновременно помогло учитывать важнейшие черты русского «особого пути».

На этом основании повествование Александра Вата о «его веке», представленное в виде большого интервью с его коллегой поэтом Чеславом Милошем, является в своем роде уникальным документом [Wat 1998; Miłosz 2000, 16–27; Freise, Lawaty 2002; Trepte 2002; Venclova 1996; Watowa 2000; Мочалова 2000; Пшебинда 2018]. Оно является также документом особого типа, поскольку речь идет и об эмоциональности автора. Ват вступает в беспощадный спор не только с коммунизмом, в том числе – со сталинизмом, но и с самим собой. Он не может простить себе тот факт, что в свое время он участвовал в распространении коммунистических идей. Снова и снова он пытается смягчить свои прежние высказывания, ибо они, как он говорит, нередко были вызваны ненавистью, в том числе – и к самому себе.

Но не только ненавистью пропитан этот документ, но и любовью. Любовь к стране, которая сделала первую попытку установить коммунизм, стране, чьей жертвой она стала, любовью к ее культуре, ко многим ее представителям, трагическую судьбу которых он какое-то время разделял (см. статью Коньо, <http://gefter.ru/archive/10183>). Попутно мелькает в его высказываниях даже склонность к прежним идеалам, которые он после столкновения с советской действительностью столь решительно отвергал. Так, в одном месте он говорит, что марксизм поставил чрезвычайно важные вопросы – лишь ответы на эти вопросы были неверными [Wat 1998, 164–165].

Позже Ват изменил свое мнение о большевизме, который теперь олицетворял для Вата враждебный культуре Восток [Wat 1997, 274, 300, 320, 354–355; Wat 1986, 47]. Так, для него Красная Армия, оккупировавшая Восточную Польшу в 1939 г. в результате пакта Гитлера-Сталина, представляла собой азиатскую орду, сравнимую с ордами Чингисхана. Коммунизм в любой форме символизировал для него восстание Востока против западной цивилизации.

Ват категорически отвергал часто высказываемый на Западе тезис, что большевистская тирания – это типично русское явление, конечный продукт многовекового русского этатизма. Коммунизм, утверждает Ват, имеет гораздо более глубокие истоки. Например, один из собеседников Вата в тюремной камере Лубянки во всех подробностях описал характер коллективистской или коммунистической системы, которая существовала в Китае за тысячу лет до Маркса [Wat 1998, 88; Wat 1986, 199].

Царская Россия также, по мнению Вата, принадлежала к той коллективистской традиции, к которой впоследствии апеллировали большевики. Но Россия для Вата – это не только якобы враждебная культуре Азия, но и культурная Европа. Большевики, особенно сталинисты, тщетно пытались искоренить остатки этой европейской России. Многие товарищи Вата по несчастью, сидевшие в тюрьмах, а также люди из глубокой советской провинции, олицетворяли столь ненавистный большевикам тип «русского европейца». Многие представители этого старого образованного русского слоя стали жертвами невиданного ранее сталинского варварства. Однако многие из этих людей остались живы, ибо их полное уничтожение превосходило возможности даже сильного полицейского государства, построенного в сталинскую эпоху в России [Wat 1998, 191]. Ват даже придерживался «еретического» тезиса, что представители литературной элиты России (Шкловский, Паустовский и др.), с которыми он в 1942–1943 гг. поддерживал интенсивные контакты в казахской столице Алма-Ате, были более образованными и «европейскими», чем авторы, принадлежавшие к польскому литературному авангарду межвоенного времени, с которыми он в свое время интенсивно общался [Wat 1998, 282] (нельзя забывать, что Ват сам был одной из центральных фигур авангарда) [Wat 1960; Wat 1997].

Своеобразная теория Вата об «азиатской» и «европейской» России красной нитью пронизывает его воспоминания. Другой его главный мотив – представление о «страдающей» России, с которой Ват безоговорочно солидаризируется. Не в последнюю очередь по этой причине Ват весьма высоко оценивает роман Бориса Пастернака



«Доктор Живаго», хотя, по мнению Вата, он, с литературной точки зрения, написан довольно плохо. Но, несмотря на все свои литературные слабости, роман с необычайной проникновенностью показывает, какое зло обрушилось на страну в результате событий 1917 г. [Wat 1997, 88; Пшебинда 2018, 82].

Несчастливая, страдающая Россия, наряду с некоторыми примечательными личностями, с которыми Ват познакомился в советских тюрьмах – это главные герои Вата; это своего рода коллективный героический образ. С возмущением Ват реагирует на надменность, с которой его соотечественники нередко смотрят на своего восточного соседа, а именно, из-за якобы глубоко укоренившегося в России «рабского менталитета». Ват считает, что если бы поляки также долго и много страдали при коммунизме или сталинизме, как русские, они вряд ли смогли бы сохранить свое внутреннее достоинство [Wat 1998, 236]. Что польское чувство превосходства над Россией почти несокрушимо, можно продемонстрировать на примере самого Вата. Он снова и снова рассказывает, как часто поддавался искушению пренебрежительной оценки русских. Это столь распространенное в Польше отношение, по его мнению, можно объяснить польским чувством неполноценности по отношению к России [ibid., 49]. Однако этот тезис им подробно не обоснован. То, что коммунизм победил именно в России, Ват отнюдь не считает случайностью. Коммунистическая идея отвечала глубоким стремлениям определенных слоев русского народа. При этом Ват имеет в виду, в первую очередь, не русское крестьянство и не русских промышленных рабочих с их мечтами о равенстве и отказом от иерархического принципа как такового. Нет, гораздо важнее для успеха большевистской революции были устремления мелкобуржуазных полуобразованных слоев России, терпение которых было на исходе. В 1917 г. они хотели отомстить за все унижения со стороны государства и высшего общества, которые они испытывали на протяжении нескольких поколений. Мелкобуржуазные слои стали теперь главной движущей силой социальных потрясений [ibid., 194–195]. В этом Ват, кстати, совпадает с тезисами русского эмигрантского историка Георгия Федотова, который также указывает на чрезвычайно важную роль русского мещанства в событиях 1917–1920 гг. [Федотов 1991, 159–162]. Но революция была обусловлена для Вата не только мелкобуржуазными resentiments. Также и глубоко укоренившаяся в России готовность страдать существенным образом способствовала победе большевиков [Wat 1998, 14–15, 273].

Но и победу Советского Союза над Третьим рейхом Ват приписывает способности русских к страданию. Впрочем, не ей одной. Эта победа была связана и с имперской гордостью, ставшей чуть ли не второй натурой нации. Похожий менталитет Ват видел только у англичан. Ват еще в 1942 г. – уже после битвы под Москвой – был убежден, что Россия проиграет войну. Но его русские собеседники, как правило, были убеждены в том, что империя переживет эту опасность. Их уверенность, уверенность в себе, с которой они верили в победу, постепенно передалась и Вату [ibid., 308, 310, 319].

Ват также чувствовал изменения атмосферы, которые произошли в Советском Союзе в первый год войны, то есть в то время, когда сталинская деспотия боролась за свое выживание. «Речь шла о процессе, который московский историк Михаил Гефтер много лет спустя назвал «стихийной десталинизацией»» [Гефтер 1991, 418; Люкс 2009, 320]. «Ват пишет, что даже убежденные коммунисты «чувствовали, что все изменится до основания. Они не верили в дальнейшее существование сталинизма [...]. Возможно, некоторые подсознательно чувствовали радость от того, что зло будет выметено из России, что произойдут фундаментальные изменения»» [Wat 2000, 516–517; Люкс 2011, 122]. Едва ли кто-либо учитывал тогда возможность возвращения кошмара довоенной сталинской действительности. «По словам Вата, «все считали, что когда миллионы героев и мучеников вернутся с фронта, никакой Сталин уже больше ничего не сможет сделать. Россия изменится до основания»» [Wat 2000, 590–591; Люкс 2011, 122].

Эти наблюдения Вата подтверждают свидетельства его многочисленных российских современников. «Смелые картины будущего рисовали в годы войны даже такие верные слуги Сталина, как популярный писатель Алексей Толстой. 22 июля 1943 г. он

в своей записной книжке записал: «Народ вернувшись с войны, ничего не будет бояться. Он будет требователен и инициативен [...]. Китайская стена довоенной России рухнет» [Оклянский 1994, 69; Люкс 2009, 354]. «Поэт Николай Асеев в октябре 1944 г. отмечал: «Вместе с демобилизацией вернутся к жизни люди, все выдавшие. Эти люди принесут с собой новую меру вещей» [Бабиченко 1994, 98; Люкс 2009, 354–355].

Жесткий корсет сталинской идеологии так же ослаб после начала войны. Когда Ват спросил видных советских писателей, что они думают о «социалистическом реализме», то есть о каноне, который сталинские функционеры с 1934 г. навязали всем художникам и, как правило, жестоко наказывали любое отклонение от него, он получил такой ответ: «Ну, знаете, об этом говорят на собраниях, пишут о соцреализме, но это не тема разговоров в приличном обществе» [Wat 2000, 586]. Этот ответ Ват снабдил следующим комментарием: ««Это было действительно так. Не было ни воззваний, ни лозунгов, ни коммунизма»» [Wat 2000, 586; Люкс 2011, 122].

Временное ослабление сталинских механизмов контроля пошло на пользу не только интеллигенции, но и более широким слоям населения, не в последнюю очередь колхозникам, свобода передвижения которых была значительно ограничена со времени коллективизации сельского хозяйства, но особенно с момента введения внутренних паспортов в декабре 1932 г. Только обладатели новых паспортов имели право относительно свободно менять место жительства. Поскольку колхозники, как правило, не получили этих документов, они превратились в граждан второго сорта, практически крепостных крестьян, принадлежавших государству. Чтобы выразить свое возмущение, крестьяне дали большевистской партии новое название. Аббревиатура ВКП (б) – Все-союзная коммунистическая партия большевиков – расшифровывалась в народе как «второе крепостное право».

Вскоре после начала войны в России произошло, однако, настоящее переселение народов. Ват, освобожденный из тюрьмы НКВД в конце 1941 г., пишет об этом: «большой процент населения не имел права покидать [соответствующий] район без пропуска из НКВД. Но вдруг все это рухнуло. Волны войны снесли эти барьеры, и Россия пришла в движение» [Wat 2000, 568]. Но уже через год, еще до Сталинградской победы, поначалу растерявшийся режим начал возвращать себе «утраченную внутривластную почву» и возвращаться к прежней ригидности. Ват пишет об этом: «Переломанный спинной хребет системы тем временем зажил. Воцарился абсолютный порядок. Все папки “дел” были на месте. Тогда же было прекращено и самостоятельное перемещение людей, ибо без разрешения НКВД вообще не разрешалось менять место жительства» [ibid., 625].

Наряду с восстановлением временно поколебленных тоталитарных структур, в стране началась нарастающая волна поклонения Сталину, которую Ват с изумлением отмечал. Этой эйфорией были захвачены даже некоторые критически мыслящие интеллигенты, особенно после Сталинграда: «“Великий спаситель России!” – так о Сталине говорили многие. Ленин никогда не был так популярен в России, как Сталин в этот короткий период между Сталинградской победой и окончанием войны. [...] Внезапно] в глазах людей сглаживались звериные черты Сталина; они исчезали как будто по волшебству» [ibid., 630–631].

Почему многие собеседники Вата связывали свои надежды на либерализацию системы, на распад колхозов и достойную жизнь с одним из жесточайших тиранов в истории [Wat 1998, 189, 268, 270]? Ват пишет, что, лишь немногие не разделяли этих радужных надежд. К тем немногим принадлежал, например, кинорежиссер Сергей Эйзенштейн. Ват сообщает, что Эйзенштейн обычно отвечал на оптимистические мечты своих соотечественников о будущем иронической усмешкой [ibid., 270–271].

Широко распространенная неверная оценка Сталина была связана с иллюзией, что кремлевский деспот способен учиться на своих ошибках. После гитлеровского нападения на Советский Союз он якобы понял, что не удушение общественной инициативы, а содействие ей сможет спасти его режим. На самом же деле Сталин рассматривал любое стихийное общественное движение как смертельную опасность для своего

правления. Сталин был вынужден временно терпеть общественную активность. Но это выяснялось постепенно [Авторханов 1976, 16–17].

Но не только отгороженные от внешнего мира и индоктринированные советские граждане поддавались иллюзии, что возможен сталинский режим с «человеческим лицом». Аналогичным образом думали тогда и многие представители британского и американского истеблишмента, в частности президент США Ф. Рузвельт. Чтобы узаконить союз англосаксонских демократий с советским режимом во времена анти-гитлеровской коалиции, американская и британская пресса склонялась к приукрашиванию сталинского деспотизма. В 1942 г. Сталин даже был избран журналом «Тайм» человеком года. Лишь после 1945 г. на Западе, как и в Советском Союзе, который переживал одну кампанию по ужесточению режима за другой, произошло общее разочарование.

Итак, являлась ли «стихийная десталинизация», которая наблюдалась во время войны, лишь несущественным эпизодом? Конечно нет. Когда преемники Сталина несколько дней после смерти диктатора начали постепенный демонтаж созданной им системы, процесс этот был не только результатом макиавеллистских игр внутри коллективного руководства, как иногда считают некоторые наблюдатели. Он был также своего рода реакцией на общественные ожидания, которые появились уже во время войны. Особую роль здесь играл, конечно, XX съезд КПСС. Тот факт, что высшей инстанцией КПСС – съездом партии – был свергнут с пьедестала якобы «богу подобный образ», который воплощал сущность советской системы на протяжении четверти века, должен был непременно сотрясти фундаменты режима [Luks 2017, 299]. В своих воспоминаниях Ват, однако, странным образом, недооценивает переломное значение доклада Хрущева на закрытом заседании XX съезда КПСС. Он говорит, что также и в сталинские времена партийное руководство временами говорило о том, что совершалось в прошлом некоторые ошибки: «Это старая история, которая все время повторяется» [Wat 2000, 476].

\* \* \*

Однако вернемся к размышлениям Вата о «России как двуликом Янусе». В то время как «европейская» и «страдающая» Россия пользовалась неограниченными симпатиями Вата, часть российского общества вызывала его особое отвращение. Это были старые большевики – носители большевистской тирании, ставшие в дальнейшем ее жертвами. Как утверждает Ват, никакая иная группа жертв режима не вела себя в сталинских тюрьмах так жалко и недостойно, как эти бывшие герои революции и гражданской войны. Вряд ли кто-то другой капитулировал перед органами террора так же быстро, как старые большевики [Wat 1998, 149, 164]. Почему многие из них так унижались на показательных процессах? Почему они не пытались сохранить хотя бы остаток своего человеческого достоинства? Было ли это следствием пыток?

Эти вопросы Ват задал многолетнему главному редактору газеты «Известия» Стеклову, с которым он познакомился в саратовской тюрьме. Ответ Стеклова был весьма поучительным и, пожалуй, более пронизательным, чем тот, который дает Артур Кёстлер в романе «Слепящая тьма». Не вера в «высший разум» партии, не вера в коммунистические идеалы побуждали старых большевиков к самопожертвованию, а скорее всего, их полная моральная деградация. Арестованные герои революции сами были причастны к стольким преступлениям; на их руках было столько крови, что они не имели моральной силы противиться машине террора, которую они сами же создавали, когда эта машина повернулась против своих создателей [Wat 1998, 225–226; Wat 1986, 210]. Сталинский террор представляет для Вата реальную квинтэссенцию коммунистической утопии. Только в сталинизме марксизм-ленинизм нашел свою суть. Ват пишет: «Я всегда утверждал, что сталинизм, особенно сталинизм 1937 и 1941 гг. с его легендарным террором, был единственной совершенной и чистой реализацией марксизма. Это старая истина. Еще древнегреческие историки установили, что плебс

всегда выбирает диктатора. Плебс хочет лидера, вождя, он хочет террора. Это правило относится не только к марксизму и ленинизму» [Wat 1997, 212; Krasnođebski 2002, 17]. Тем самым, Ват косвенно противоречит тем коммунистическим критикам Сталина, которые утверждают, что Сталин фальсифицировал наследие Ленина.

И на самом деле, многие мечтания Ленина были осуществлены Сталиным: это мечты об отмене частной собственности и свободного рынка, о строгой дисциплине в большевистской партии и, наконец, о создании «нового человека». Реализация этой мечты в ленинскую эпоху натывалась на бесчисленные препятствия. Лишь Сталину во многом удалось устранить их.

С особой наглядностью Ват описывает средства, с помощью которых кремлевский деспот осуществлял, пожалуй, самую беспрецедентную «антропологическую революцию». Чтобы сотворить нового человека, сталинский режим создал новый фиктивный мир, в котором законы «старой», так называемой «объективной» логики больше не действовали: этот мир находился «по ту сторону правды и лжи». В этом мире чудовищную тиранию называли «самой свободной страной на земле», а жестокого деспота – благодетелем человечества, символом прогресса и т.д. [Wat 1997, 361; Wat 1998, 44; Krasnođebski 2002, 21; Пшебинда 2018, 85–87].

Ват понимает, что его интерпретация сталинизма во многом совпадает с концепцией Дж. Оруэлла; он восхищается оруэлловской интуицией. Несмотря на то, что автор романа «1984» знал сталинский режим, в отличие от самого Вата, лишь со стороны, он пронизательно уловил его структуру: «нельзя точнее и гениальнее описать сущность сталинизма» [Wat 1986, 14]. Факт, что сталинизм придавал большое значение фикции или соответствию теории и практики, вел к тому, что, по мнению Вата, писатель занимал в этой системе весьма привилегированное положение. В своих дневниковых записях Ват пишет: «Отсюда следует парадокс: в стране диктатуры пролетариата писатель зарабатывает значительно больше, чем рабочий, так как он находится во главе “отборных счастливых”. Но горе писателю, если он не выполнит возложенной на него миссии» [ibid., 45].

Ват указывает на то, что чрезвычайно важную функцию в создании «нового человека» выполняли сталинские «исправительно-трудовые лагеря». Но они, с точки зрения Вата, не служили в первую очередь «воспитанию» лагерных сидельцев. Нет, основной целью Сталина была антропологическая метаморфоза всего населения Советского Союза, включая и тех, кто еще не находился в ГУЛАГе [Wat 1998, 115; Wat 1986, 181]. Постоянный страх ареста держал этих людей как бы в «изначальной покорности» (я перефразирую Вата) и превращал их в образцовых сталинцев. Ват убежден, что создатели сталинской системы были весьма глубокими знатоками человеческой психики, а также теории рефлексов Павлова. Они, пишет Ват, конечно, хорошо были знакомы и с восточными моделями мышления, в которых парадоксы и шокирующие смысловые отклонения играли исключительно важную «воспитательную» роль [Wat 1997, 236, 301; Wat 1998, 114]. Эта теория «демонических сверхчеловеков», якобы задумавших и построивших абсурдный сталинский мир, не согласуется с другими высказываниями Вата. Он говорит о постоянном физическом истреблении русской интеллигенции, в том числе партийной, о деградации интеллектуального уровня правителей, о сталинской придворной камарилье, в которой доминировали посредственность, пошлость и трусливая низость [Wat 1998, 166, 364]. Таким образом, по крайней мере когда речь идет о ближайшем окружении Сталина, можно говорить скорее о «банальности», чем о «демонической силе зла».

Ват сурово осуждает не только старых большевиков, но и западных коммунистов и их товарищей-попутчиков. В отличие от полностью отгороженных от внешнего мира советских граждан, западные левые были достаточно хорошо осведомлены о реальной цене, которую пришлось заплатить советскому населению за строительство «социалистического рая на земле». Уже в начале тридцатых годов в западной печати циркулировала цифра: 5 млн погибших вследствие коллективизации советского сельского хозяйства [Wat 1998, 172]. Эту цифру знали многие левые собеседники-современники Вата.

Однако их вера в коммунистические идеалы никоим образом не была поколеблена: «прогресс требует свою цену» – таков был их девиз. Ват описывает, с какой самоуверенностью и легкостью утонченные и кроткие интеллектуалы из его ближайшего окружения могли оправдывать жестокость и безбрежное насилие, если они служили «правильной» политике [Wat 1997, 139, 198].

«Но особенно ужасало Вата, что тогда он и сам думал так же. В одной из своих бесед с Чеславом Милошем он сказал: «Я скорее боюсь крови, но знаешь, все дело в этой абстрактной крови, этой невидимой крови по ту сторону стены, как пишет Паскаль, с той стороны реки. Кровь, пролита там, по ту сторону реки. Насколько чистым и великим должно быть дело, за которое пролито столько крови, невинной крови. Это имело невероятную притягательную силу. <...> Я поддерживаю коммунизм, хотя знаю, что коммунизм несет тяжелые последствия. Но на мне греха нет, ведь Ленин, мой спаситель, взял на себя мой грех» [Wat 2000, 75–76; Льюкс 2002, 101].

Однако Ват не мог надолго отключить свое нравственное чувство. Цифра 5 млн русских крестьян, которые должны были заплатить своими жизнями за ликвидацию частной собственности на землю (в действительности эта цифра была еще больше), не выходила у него из головы. В этом он отличался от своих друзей-левых, например, от поэта Владислава Броневского, которые считали, что судьба русских «мужиков» (крестьян) их не касается [Wat 1997, 237]. Оказалось, что идейное ослепление Вата было недостаточно сильным, чтобы полностью заглушить голос его совести. Он пробудился от своего «догматического сна» и покинул «коммунистическую церковь», в которой так хорошо чувствовал себя в течение ряда лет.

Короткая «любовная интрига» с коммунизмом представляла собой лишь эпизод в биографии Вата. Но это был решающий эпизод. Так как Ват сам пережил искушение тоталитаризмом, которому поддались многие интеллектуалы XX в., он мог столь правдиво предостеречь от исходящей от него опасности.

\* \* \*

Подведем итоги. Идейные поиски Александра Вата в какой-то степени напоминают мировоззренческую трансформацию ведущих российских интеллектуалов начала XX в., которые прошли путь от «марксизма к идеализму», а несколько лет спустя в сборнике «Вехи» острейшим образом раскритиковали богоборческий радикализм революционной русской интеллигенции, то есть, свои прежние идейные установки. Однако авторы «Вех» реагировали лишь на рвущийся к власти революционный утопизм, Ват же имел дело с «утопией, которая пришла к власти» [Геллер, Некрич 1982]. При этом надо подчеркнуть, что замысел большевиков, построить на развалинах «старого мира», совершенно новую, никогда не бывалую действительность, первоначально очаровывал Вата. В своих воспоминаниях он пишет: «Мы радовались, что рушатся основы, ... что все дозволено, что 150 миллионов человек на огромном пространстве крушат абсолютно все, что существовало до них... Для нашего интеллигентного сознания не существовало ничего более заманчивого» [Wat 2000, 36–37; Ват 2006 web; Miłosz 2000, 13].

Итак, Ват в 1920-е гг. был типичным представителем так называемого «салонного большевизма», который чрезвычайно раздражал многих русских эмигрантов. Федор Степун в 1927 г. писал следующее о такого рода поклонниках русской революции: «Без малейшего чувства боли за *свою* Европу, ... они (во мнении, что тем самым льстят нашему русскому национальному чувству) воспевают поэзию большевистской России с ее пророческим хаосом (в стиле Достоевского) и ее живописно-кровавой зрелищностью (в стиле, не уступающем Шекспиру). <...> С наивной, снисходительной улыбкой людей, которые ничего на себе не испытали, они говорят, что революции не делаются в белых перчатках, что дух и кровь всегда связаны друг с другом» [Степун 2000, 276].

Лишь в 1930-е гг. Ват распрощался с этой установкой. Из пропагандиста русской революции он превратился в ее острейшего критика. Однако в отличие от таких «конвертивов» как Артур Кёстлер или Манес Спербер, Ват отвернулся от коммунистической

утопии не из-за показательных московских процессов 1936–38 гг, а, как уже было отмечено, из-за сталинской коллективизации сельского хозяйства. Не кающиеся большевики, обвиняющие себя во время процессов в чудовищных преступлениях по отношению к созданному ими государству, а крестьянские массы, ставшие жертвами утопического замысла не поддающегося никакому контролю тоталитарного режима, вызывали особое сочувствие бывшего приверженца идеи, что «революции не делаются в белых перчатках».

В своем анализе сталинской системы, Ват придает большое значение такому явлению как «перековка душ», то есть попытке власть имущих создать новую действительность не только «по ту сторону добра и зла», но также и «по ту сторону правды и лжи». Создать такой новый, небывалый мир можно было лишь изменив человеческую природу, упразднив по словам Вата «внутреннего человека» [Wat 2000, 197; Пшебинда 2018, 85–87].

Здесь мысли Вата перекликаются с некоторыми наблюдениями мыслителей «первой» русской эмиграции, например, Георгия Федотова, который в 1933 г. писал следующее о сути сталинской системы: «В настоящее время можно сказать, что коммунизм уже потерял способность различения истины и лжи, как много раньше, – добра и зла. Истина приобрела чисто служебное, или тактическое значение – для генеральной линии, для сегодняшнего дня. Это признается с наивным цинизмом издателями Советской Энциклопедии, историками партии. История не может угнаться за политическим заказом, меняющимся каждый день. Вчерашние полубоги, в которых верили, на которых учились, сегодня втаптываются в грязь по указке свыше» [Федотов 1992, 37; Luks 2017, 241].

Но полностью достичь своей цели, то есть окончательно изменить человеческую природу, тоталитарный режим не в состоянии, продолжает Ват. В своих воспоминаниях он пишет: «В России, усмирённой до кладбищенского состояния, мне случалось встречать немолодых людей, готовых погибнуть, но, все-таки, выкрикнуть, что рабство есть рабство, а не свобода [Wat 2000, 341; Wat 2006 web].

И здесь слова Вата перекликаются с наблюдениями русских эмигрантских мыслителей, в том числе и С.Л. Франка. В опубликованной в 1936 г. в католическом журнале «Хохланд» статье об отношении советской молодежи к Пушкину, Франк писал: «В Советском Союзе вся духовная жизнь подлежит государственному регламентированию. Все должны подчиняться «пролетарской идеологии», суть которой определяет господствующая на данном этапе «генеральная линия» (партии). Каждое отклонение от нее считается политическим преступлением и жестоко наказывается». Однако Франк уверен, что глубоко укорененное в русском человеке «стремление к правде и справедливости, к красоте и чистоте», не угасло в душе русской молодежи [Frank 1935/36, 473–476; Люкс 2019, 95].

*Авторизованный перевод с немецкого Бориса Хавкина*

### Примечания --- в тексте найдена только сноска 2

<sup>1</sup> Этот текст является расширенной версией моей статьи “Hassliebe? – Aleksander Wats Russlandbild”, опубликованной в кн.: Freise Matthias, Lawaty Andreas (Hrsg.): *Aleksander Wat und „sein“ Jahrhundert*. Wiesbaden 2002, S. 60–65.

<sup>2</sup> Конвертит – человек, сменивший веру.

### *Источники и переводы – Primary Sources and Translations*

Авторханов 1976 – *Авторханов А.Г.* Загадка смерти Сталина (заговор Берия). Frankfurt am Main: Посев, 1976 (Avtorkhanov, Abdurahman G. *The Mystery of Stalin’s Death (Beria’s Conspiracy)*, in Russian).

Ват 2006 web – *Ват А.* Мой век. Устные мемуары. Фрагменты книги. Предисловие Чеслава Милоша // Иностранная литература. 2006. № 2. URL: <http://magazines.russ.ru/inostran/2006/vat5.html> (Wat, Aleksander, *My Century*, Russian Translation).

Геллер, Некрич 1982 – Геллер М., Некрич А. Утопия у власти. История Советского Союза с 1917 года до наших дней. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1982 (Geller, Mikhail, Nekrich, Aleksandr, *Utopia in Power: The History of Soviet Union from 1917 to the Present*, in Russian).

Гефтер 1991 – Гефтер М.Я. Из тех и этих лет. М.: Прогресс, 1991 (Gefter, Mikhail, *From Those and These Years*, in Russian).

Степун 2000 – Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк VI. С. 275–294 // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000 (Stepun, Fyodor, *Der metaphysische Sinn der russischen Revolution und die Sowjetliteratur*, in Russian).

Федотов 1991 – Федотов Г.П. Революция идет // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. М.: София, 1991 (Fedotov, Georgy P., *The Revolution is Coming*, in Russian).

Федотов 1992 – Федотов Г.П. Правда побежденных // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб.: София, 1992 (Fedotov, Georgy P., *The Truth of the Defeted*, in Russian).

### Primary Sources

Frank, Semen (1935/36) “Die sowjetische Jugend und Puschkin”, *Hochland*, pp. 473-476.

Wat, Aleksander (1960) *Bezrobotny Lucyfer*, Czytelnik, Warszawa.

Wat, Aleksander (1986) *Dziennik bez samogłosek*, Polonia, London.

Wat, Aleksander (1997) *Poezje* (Pisma zebrane, t. 1), Czytelnik, Warszawa.

Wat, Aleksander (1998) *Mój wiek. Pamiętnik mówiony* (Pisma zebrane, t. 2), Czytelnik, Warszawa.

Wat, Aleksander (2000) *Jenseits der Wahrheit und Lüge. Mein Jahrhundert. Gesprochene Erinnerungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

### Ссылки – References in Russian

Бабиченко 1994 – Бабиченко Д.Л. Писатели и цензоры. Советская литература 1940-х годов под политическим контролем ЦК. М.: Россия молодая, 1994.

Люкс 2002 – Люкс Л.М. Тоталитарная личность в контексте Новейшей истории России и Германии // Люкс Л.М. Третий Рим? Третий Рейх? Третий путь? Исторические очерки о России, Германии и Западе. М.: Московский философский фонд, 2002. С. 80–104.

Люкс 2009 – Люкс Л.М. История России и Советского Союза. От Ленина до Ельцина. М.: РОССПЭН, 2009.

Люкс 2011 – Люкс Л.М. Парадоксы Сталинграда – «Жизнь и судьба» Василия Гроссмана // Люкс Л.М. Западничество или евразийство? Демократия или идеократия? Сборник статей об исторических дилеммах России. Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2011, С. 118–127.

Люкс 2019 – Люкс Л.М. «В духовном послании». Размышления С.Л. Франка о России на страницах католического журнала «Хохланд» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2019. № 3. С. 84–101.

Мочалова 2000 – Мочалова В. Век Александра Вата // Славянский альманах. 2000. С. 359–368.

Оклянский 1994 – Оклянский Ю.М. Роман с тираном. М.: Московский рабочий, 1994.

Пшебинда 2018 – Пшебинда Г. Александр Ват о Солженицыне, нацизме и коммунизме // Личность и творчество А.И. Солженицына в современном искусстве и литературе. Международная конференция, посвященная столетию со дня рождения А.И. Солженицына. М.: Русский путь, 2018. С. 77–91.

### References

Babichenko, Denis L. (1994) *Writers and Censors. Soviet Literature of the 1940s under the Political Control of the Central Committee*, Rossiya Molodaya, Moscow (in Russian).

Freise, Mathias, Lawaty, Andreas, eds. (2002) *Aleksander Wat und „sein“ Jahrhundert*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden.

Krasnodębski, Zdzisław (2002) “Nach der Verführung. Aleksander Wats und unsere Begegnung mit dem Kommunismus”, Freise, Mathias, Lawaty, Andreas, eds., *Aleksander Wat und „sein“ Jahrhundert*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 13–38.

Luks, Leonid M. (2002) “Totalitarian Personality in the Context of the Recent History of Russia and Germany”, Luks, Leonid M., *Third Rome? Third Reich? Third Way? Historical Sketches about Russia, Germany and the West*, Moskovskiy Filosofskiy Fond, Moscow.

Luks, Leonid M. (2009) *History of Russia and the Soviet Union. From Lenin to Yeltsin*, ROSSPEN, Moscow.

Luks, Leonid M. (2011) ‘Paradoxes of Stalingrad – “Life and Fate” by Vasily Grossman’, Luks, Leonid M., *Westernism or Eurasianism? Democracy or Ideocracy? Collection of Articles on Russia’s Historical Dilemmas*, Ibidem-Verlag, Stuttgart, pp. 118–127.

Luks, Leonid M. (2017) *Totalitäre Versuchungen. Russische Exildenker über die Ursachen der russischen Revolution und über den Charakter der europäischen Krise des 20. Jahrhunderts*, LIT Verlag, Berlin-Münster.

Luks, Leonid M. (2019) "In the Spiritual Mission". Semyon Frank's Reflections on Russia on the Pages of Catholic Journal "Hochland", *Filosoficheskie Pisma. Russko-Evropeyskiy Dialog*, Vol. 3, pp. 84–101 (in Russian).

Miłosz, Czesław (2000) "Vorwort", Wat, Aleksander, *Jenseits der Wahrheit und Lüge. Mein Jahrhundert. Gesprochene Erinnerungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, pp. 9–27.

Mochalova, Viktoria V. (2000) "The Century of Aleksander Wat", *Slavic Almanac*, pp. 359–368 (in Russian).

Oklyansky, Yuri M. (1994) *An Affair with a Tyrant*, Moskovskiy Rabochiy, Moscow (in Russian).

Przebinda, Grzegorz (2018) "Aleksander Wat about Solzhenitsyn, Nazism and Communism", *The Personality and Work of A.I. Solzhenitsyn in Contemporary Art and Literature*, Russkiy Put, Moscow (in Russian).

Trepte, Hans-Christian (2002) "Aleksander Wat in der literarischen Kommunikation des Exils", Freise, Mathias, Lawaty, Andreas, eds., *Aleksander Wat und „sein“ Jahrhundert*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 106–128.

Venclova, Tomas (1996) *Aleksander Wat: Life and Art of an Iconoclast*, Yale University Press, New Haven.

Watowa, Ola (2000) *Wszystko co najważniejsze*, Czytelnik, Warszawa.

### Сведения об авторе

**ЛЮКС Леонид Михайлович** –

доктор исторических наук, профессор, научный руководитель Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога при НИУ ВШЭ, бывший заведующий кафедры Новейшей истории Центральной и Восточной Европы Католического университета в г. Айхштетт.

### Author's Information

**LUKS Leonid M.** –

Dsc in History, Professor, Academic Supervisor of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue (National Research University. Higher School of Economics); 1995–2012 Chair for Central and East European Contemporary History, Catholic University of Eichstaett-Ingolstadt.



## Морфология и интуитивизм (по материалам архива В.Н. Ильина)

© 2021 г. О.Т. Ермишин

В 2016 г. в серии «Философия России первой половины XX века» (гл. ред. Б.И. Пружинин) вышел сборник «Николай Онуфриевич Лосский» (ред.-сост. В.П. Филатов), в котором были представлены работы современных исследователей. Прежде всего, в этом издании традиционно на первом месте рассматривалась гносеология Н.О. Лосского (интуитивизм), но достаточно внимания уделено его метафизике, персонализму, историко-философским взглядам и влияниям. Следует признать, что Н.О. Лосский не создал в России философской школы интуитивизма, хотя и сблизил свою концепцию с философией некоторых русских мыслителей. Однако можно предположить, что влияние интуитивизма в большей мере заключалось не в прямом влиянии, а в мощном импульсе, который Лосский дал смелой формулировкой философских проблем и их возможных решений, а это в свою очередь стимулировало философскую мысль и привело к интересным интерпретациям интуитивизма.

В.И. Молчанов в статье, включенной в указанный сборник, предложил интерпретацию, основанную на сопоставлении Н.О. Лосского и Э. Гуссерля. Он утверждает: «Здесь нет тождества, как мы увидим, речь идет скорее о сходстве, причем сходство между Гуссерлем и Лосским состоит еще и в том, что оба философа разделяют одну и ту же иллюзию (как раз Хайдеггер попытался ее избежать), что сами вещи и, соответственно, вещи в оригинале можно обрести где угодно, в любой сфере жизни или, если угодно, в любом измерении бытия» [Филатов ред. 2016, 88–89]. Показав целый ряд противоречий между интуитивизмом и феноменологией Э. Гуссерля, Молчанов в конце статьи доказывает, что есть гораздо большее сходство между М. Хайдеггером и Н.О. Лосским, которых объединяет первичное отношение к миру, хотя и тот, и другой используют совершенно различную терминологию в описании целостности человеческого мира [Филатов ред. 2016, 110]. В данном случае можно сказать, что анализ интуитивизма переходит в его интерпретацию в контексте другого философского мировоззрения. Подобная трактовка интуитивизма заставляет искать похожие варианты интерпретации или даже трансформации интуитивизма. По моему мнению, интересный материал для понимания интуитивизма дает несколько архивных работ В.Н. Ильина, в которых высказано не только положительное отношение к философии Н.О. Лосского, но и оригинальная интерпретация интуитивизма в контексте морфологии.

В.Н. Ильин оставил большое архивное наследие, и особенное место среди его рукописей занимают работы, посвященные учению о морфологии. Ильин считал морфологию главным философским учением. При жизни результаты исследований по морфологии он так и не смог опубликовать. Только в 1996 г. в журнале «Вопросы философии» появилась публикация, подготовленная А.П. Козыревым – «Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии» В.Н. Ильина. В этой работе В.Н. Ильин попытался изложить общую идею морфологии. Однако это изложение вызывает определенные трудности в понимании как отдельных деталей, так и морфологического проекта в целом. Например, К.Г. Исупов так охарактеризовал рукопись «Статика и динамика чистой формы, или очерк общей морфологии»: «Кончилось это в финале “Очерка общей морфологии” образами путаницы и кучи. Текст окончательно

превратился в конспект традиций, концептов, гипотез “всего”, что успел прочесть и запомнить собирательный ум автора. Это и есть пример средневекового компендиального мышления, работа которого подогрета экстазом коллекционера, создается еще одна “Сумма философии” в прямом значении первого слова и в сомнительном смысле второго, коль скоро в финальных рассуждениях мы опять стоим перед попыткой синтеза мистики и мистерии, мифологии и метафизики, религии и философии» [Исупов 2000, 33]. А.Ф. Гусаков высказал в 2009 г. более объективное мнение: «Прошло уже больше десяти лет с тех пор, как в России вышла первая книга В.Н. Ильина. Примерно столько же времени прошло с момента публикации “Очерка общей морфологии” в периодической печати, а смысл и теоретическое наполнение термина “морфология” в том контексте, какой придал ему Ильин, остается смутным и до конца не понятным» [Гусаков 2009, 115]. Тем не менее, А.Ф. Гусаков предлагал разгадать «ребус», который зашифрован в философском учении В.Н. Ильина, для чего считал необходимым изучить источники, повлиявшие на морфологию. К таковым А.Ф. Гусаков относил интуитивизм А. Бергсона, неокантианство и феноменологию: «Внимание к интуитивизму у Ильина обусловлено одним из центральных тезисов его “Статики и динамики чистой формы” – тезисе о двуедином, неслиянном и нераздельном существовании ценности и формы. Здесь сочетаются вместе и бергсонизм, и неокантианство, и Гуссерль» [Гусаков 2009, 116].

В архивном фонде В.Н. Ильина хранятся неопубликованные материалы, которые позволяют уточнить и дополнить представления о взаимосвязи его морфологии и интуитивизма Н.О. Лосского. Так, например, есть несколько глав, которые не вошли в публикацию 1996 г. в «Вопросах философии», но их можно воспринимать как продолжение «Статики и динамики чистой формы»<sup>\*</sup>. Самое интересное в этих архивных текстах – это то, что в них Ильин основными источниками для обоснования морфологии называет интуитивизм Н.О. Лосского и феноменологию Э. Гуссерля. В главе «Понятие формы и предмет знания» Ильин на первой же странице цитирует «Обоснование интуитивизма» Н.О. Лосского: «Так как нет ничего обсуждаемого, что бы не было в том или ином смысле слова наличным, то знанию подлежит не то, что предмет *существует*, а то, как он *существует*» [Лосский 1991, 221].

Ссылаясь на идею Лосского о наличности знания, Ильин утверждал: «Знание есть высказанная форма или знание есть форма в терминологической транскрипции» (Архив ДРЗ, 8). По его мнению, знание есть типология (морфология) реальностей. Интуитивизм привлекает Ильина как учение, которое снимает проблему отношения между бытием и мыслью. Воспринимаемые человеком формы образуют структуру (иерархию) реальностей, предполагающую поиск новых философских подходов. Ильин предлагал теорию морфологии, которая не совпадает с интуитивизмом, а является во многом ее развитием и интерпретацией.

Ильин приводит еще одну цитату из «Обоснование интуитивизма»: «Так как существо ограниченное не может сравнить объект сразу со всем остальным миром, то в силу этого всякий акт человеческого знания есть акт дифференциации какой-либо стороны объекта» [Лосский 1991, 221]. А далее он не соглашается с Лосским, который сводит знание к форме суждения (отношению между объектом и дифференцированной стороной объекта), а предлагает совершенно другую трактовку: «знание существа абсолютного не может быть представляемо в виде суждения», «само суждение есть лишь ценностный образ знания абсолютного существа, знание которое есть сверх-знание» (Архив ДРЗ, 9). Ильин согласен с Лосским, с его условиями истинного знания – необходимость, общеобязательность, всеобщность (у Ильина всевременность). Однако тут же добавляет от себя, что «нельзя говорить о бытии вообще предмета знания,

---

<sup>\*</sup> Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 95. Л. 8–39 (главы «Понятие формы и предмет знания», «Детали типологии, метод, установка», «Детали типологии. Вариации и ковариантность», «Деление морфологии»). Ссылки на эти материалы даны в тексте в круглых скобках.

о факте существования вообще (Dasein), что есть *contradictio in adjecto*, и можно говорить о качественности бытия (Sosein), что приводит с одной стороны к понятию формы <...>, а с другой – к понятию ценности» (Архив ДРЗ, 9–10). Таким образом, Ильин, частично соглашаясь с идеями Лосского, двигается от интуитивизма в направлении совершенно новой философской концепции, сущность которой необходимо рассмотреть и понять.

Ильин сближает феноменологию Э. Гуссерля с интуитивизмом, считая ее своего рода «морфо-ценностной философией» и полагая их общей чертой «антипсихологизм». Он рассуждает так: если предположить, что объект присутствует в субъекте, то всякое знание есть объективное знание или его совсем нет. На основе феноменологии, интуитивизма и морфологии Ильин сделал вывод, служащий основой его общей концепции – «морфологическая точка зрения снимает проблему реальности внешнего мира», а «сама “проблема” приобретает совершенно иной смысл, делаясь учением о степенях (или степенях) реальности» (Архив ДРЗ, 11). Одно дело – подобное декларировать, совсем другое – обосновать и объяснить. Попытаемся понять, что имел в виду Ильин под «реальностью» и что предлагал для ее познания.

«Антипсихологизм» Ильин заимствовал из феноменологии, но попытался дать ему свою интерпретацию. Он заявляет: «...представление предполагает идею (в платоновском смысле), что совершенно исключает какую бы то ни было психологию», «а предмет есть комбинация вещи и условий восприятия» (Архив ДРЗ, 13). Ильин не стремится к воздержанию от суждений в духе феноменологии Э. Гуссерля, а делает акцент на условия восприятия и обусловленность вещей как условий бытия. Он полагает, что морфология во многом совпадает с диалектикой бытия, поэтому может быть названа «системой панлогик» или «металогик». Следовательно, главное назначение морфологии (как и феноменологии) – создание нового метода, то есть морфология, прежде всего, есть методология, или, как сформулировал Ильин, она «характеризуется установкой на методологию» (Архив ДРЗ, 16). Задача морфолога – быть «максимально широким в схемах (ибо трудно или только вовсе невозможно избежать их) и как можно более определенным в методах» (Архив ДРЗ, 16).

«Широта в схемах» очень затрудняет понимание морфологии Ильина, т.к. его идеи только частично соотносятся, но полностью не совпадают ни с одним из философских направлений XX в. (феноменологией, экзистенциализмом, герменевтикой, интуитивизмом и т.д.). Однако «определенность в методах» позволяет описать методологическую часть морфологии. Так, «основным фактором» морфологии Ильин считал «отношение соотносительности формы и ценности» (Архив ДРЗ, 19). Вместе с тем, «основной фактор» образует единство с побочными факторами, то есть морфология имеет дело с вариациями основного и побочных факторов. Чтобы методологически охватить все типы вариаций, Ильин предложил три взаимосвязанные установки: 1) «установка в гносеологическом смысле» (сравнивается с трансцендентальной апперцепцией Канта, координацией эмпириокритицизма, видением сущности в феноменологии), 2) «установка в онтологическом смысле» (космологическая установка), 3) «установка в морально-эстетическом смысле» (антропологическая установка). Таким образом, вместо философской системы Ильин предложил систему методологии, в которой метод должен совпадать с «морфологическим вариационным процессом». «Установки» охватывают разные типы вариаций, но имеют одну общую особенность – «всякая установка есть, в конце концов, установка на выход из ее субъекта (субъекта установки)» (Архив ДРЗ, 33).

В отношении проблемы субъекта и объекта Ильин приближался к интуитивизму, но, когда он описывал разные типы вариаций, то его морфология имеет мало общего с философской системой Лосского, включающей метафизику, этику и эстетику. Ильин не стремился создавать подобную систему, т.к. полагал, что морфология как универсальное учение охватывает все философские проблемы и сферы знания. С точки зрения Ильина («по соображениям методологического удобства»), морфологию следует разделить на 1) общую, 2) частную, 3) сравнительную. Все три типа морфологии

взаимосвязаны, но имеют разные задачи. Общая морфология занимается «установкой структурных типов», пользуясь данными частной и сравнительной морфологии, и ее Ильин называет «первой метафизикой» или «панметафизикой». Частная морфология только намечает частные (дифференцированные) структурные типы, фиксирует терминологию. Сравнительная морфология вырабатывает методологические понятия (тождества, различия, подобия и т.д.), анализирует эти понятия, поэтому Ильин называет ее «панлогикой». Таким образом, Ильин понимает морфологию в первую очередь как метод, что сближает его с Гуссерлем, но обосновывает этот метод как универсальную систему, охватывающую познание и бытие, что роднит его как с Лосским, так и с русской религиозно-философской традицией.

Дополнительные сведения для того, чтобы понять морфологию и ее связь с интуитивизмом, можно найти в статье, которую Ильин написал сразу после смерти Н.О. Лосского. В журнале «Возрождение» за апрель 1965 г. вышла статья Ильина «Николай Онуфриевич Лосский и его значение в истории русской и мировой философии». Помимо общей биографии Лосского и описания его основных философских идей, Ильин предложил в статье свою оригинальную трактовку интуитивизма. Для Ильина Лосский воплощает «фаустовский дух» бесконечного познания, его философия есть «комбинация фаустовского дерзновения с христианским духом» [Ильин 1997, 385]. Лосский, по мнению Ильина, есть «типичный представитель эпохи русского Ренессанса» [там же], но, вместе с тем, его имя можно поставить в один ряд с такими западноевропейскими мыслителями как Э. Гуссерль, М. Шелер, А. Бергсон, М. Блондель. И далее Ильин излагает, как он понимает значение Лосского и его место в истории русской и мировой философии. Как полагал Ильин, Лосский дал «как бы синтез Бергсона и Гуссерля на русской почве» [там же, 390]. Однако это утверждение не значит, что Лосский вторичен по отношению к западноевропейской философии, т.к., по убеждению Ильина, основой русской философии является новаторство, стремление не повторять чужие идеи, а развивать и трансформировать их.

Ильин особенно выделял то, что Лосский соединил в своей системе гносеологию и религиозную онтологию (учение об Абсолюте-Богe). По его мнению, «центральное солнце интуитивной гносеологии, иллюминирует все отделы философии и сообщает им удивительную цельность замысла, *системность* в самом хорошем, самом глубоком смысле» [там же, 391]. «Системность» в ее особом понимании есть как раз то, что Ильин привлекает в философии Лосского и что он берет за образец для своей морфологии.

Ильин понимает гносеологию Лосского с точки зрения учения о «свойствах истины» и в данном аспекте сближает ее с морфологией. Он пишет об основной проблеме интуитивизма: «Вопрос этот касается главным образом состава и признаков истины, ее, так сказать, структуры или морфологии, говоря в терминах пишущего эти строки» [там же, 392]. Таким образом, для Ильина морфология есть, прежде всего, учение об истине, а интуитивизм Лосского открывает «новые пути в феноменологии истины» [там же]. Истина, как полагал Ильин, имеет интуитивную природу, но для ее познания нужен не просто метод, а универсальная методологическая система, объединяющая логику и метафизику.

Ильин прямо признает влияние на его морфологию учений Лосского и Гуссерля. Он заявляет: «Далее мы покажем, опираясь на учение Н.О. Лосского, а также на феноменологию (играющую в учении Лосского очень важную роль) и на морфологию, то есть на учение о науке, принадлежащее автору этих строк, которое очень тесно связано с интуитивизмом и феноменологией, что *подлинная, внутренне непротиворечивая, не самоуничтожающаяся теория познания может быть построена только на основах интуитивного подхода к бытию и к миру*» [там же, 393]. «Интуитивный подход» – это для Ильина, прежде всего, учение о формах координации между познающим субъектом и познаваемым объектом, то есть гносеология всегда дуалистична, а проблему дуализма последовательно решает именно интуитивизм.

Если в XIX – начале XX в. долго господствовала позиция Канта и неокантианцев, то затем, как полагает Ильин, «права интуитивизма были восстановлены уже в наше время благодаря трудам таких философов как Ремке, Гуссерль, особенно же Анри Берг-

сон, Морис Блондель, а во всей полноте, с широким и глубоким историко-философским осознанием дела и с грандиозными историко-философскими перспективами – Н.О. Лосским» [Ильин 1997, 398]. Ильин видит в интуитивизме историко-философские перспективы для развития, потому что, по его мнению, Лосский совершил то же, что сделал в свое время Кант, но в противоположном направлении. Таким образом, Лосский в интерпретации Ильина – это своего рода «анти-Кант», указавший альтернативный путь для философии, которая зашла в тупик. Интуитивизм вывел философию, по выражению Ильина, из «гносеологического ада», при этом догматически не ограничил ее, а открыл широкие возможности для интерпретации и решения разных проблем. Интерпретацию Ильина лучше всего передать его же словами: «...чувственный или интеллектуальный объект, подлинник, вне субъекта находящийся, совпадает по морфологическим очертаниям с гносеологическим предметом знания, и оба вместе образуют двуединство с субъектом знания, с познающим лицом, входя в сферу его, так сказать, притяжения, или его “поля”» [там же, 400]. «Живое двуединство», обоснованное в интуитивизме Лосского, позволяет Ильину сформулировать понятие «онтологическо-гносеологического поля» и считать его одним из теоретических оснований морфологического метода. Кроме того, «интуитивистический идеал-реализм» Лосского, по определению Ильина, характеризуется «чрезвычайной широтой», которая есть «потребность обнять и включить в себя весь мир, весь космос» [там же, 403]. Эта попытка охватить в философской системе весь космос есть то, что Ильин выделял для себя в интуитивизме и полагал отличительной чертой морфологии.

#### **Источники – Primary Sources**

Ильин 1996 – *Ильин В.Н.* Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 91–136 (Ilyin, Vladimir N., *Static and Dynamics of Pure Form, or Essay of General Morphology*, in Russian).

Ильин 1997 – *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997 (Ilyin, Vladimir N., *The Essays about Russian Culture*, in Russian).

Лосский 1991 – *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 11–334 (Lossky, Nikolay O., *The Justification of Intuitivism*, in Russian).

#### **Ссылки – References in Russian**

Гусаков 2009 – *Гусаков А.Ф.* Морфология В.Н. Ильина // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 115–122.

Исупов 2000 – *Исупов К.Г.* Между Аполлоном и Дионисом // *Ильин В.Н.* Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб.: РХГИ, 2000. С. 9–40.

Филатов ред. 2016 – Николай Онуфриевич Лосский / Под ред. В.П. Филатова. М.: Политическая энциклопедия, 2016.

#### **References**

Gusakov, Alexei F. (2009) “Morphology of V.N. Ilyin”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7, pp. 115–122 (in Russian).

Isupov, Konstantin G. (2000) “Between Apollo and Dionysus”, Ilyin, Vladimir N., *World View of count Lev Nikolayevich Tolstoy*, RHGI, Saint Petersburg, pp. 9–40 (in Russian).

Filatov, Vladimir P., ed. (2016) *Nikolai Onufrievich Lossky*, *Politicheskaij Entsiklopedia*, Moscow (in Russian).

*Ермишин Олег Тимофеевич* – Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, Москва, 109240, ул. Нижняя Радищевская, д. 2; Финансовый университет при Правительстве РФ, Москва, 125993, Ленинградский проспект, д. 49.

Доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына, профессор департамента гуманитарных наук Финансового университета при Правительстве РФ.

oleg\_ermishin@mail.ru

*Ermishin* Oleg T. – Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad, 2, Nizhnyaya Radishchevskaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; Russian Government Financial University, 49, Leningradskiy prospect, Moscow, 125993, Russian Federation.

DSc in Philosophy, associate professor, Leading Research Fellow at Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad, Professor of Department of Humanities of Russian Government Financial University.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-209-214

---

---

## Энгельс — XXI (о международном форуме)

Форум, посвященный 200-летию со дня рождения Ф. Энгельса, проводился Научно-образовательным центром современных марксистских исследований философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова совместно с Фондом Розы Люксембург (филиалом в РФ) и рядом других общественных организаций. В рамках мероприятия прошли международная конференция-мемориум «Фридрих Энгельс и наука XXI века» и теоретический семинар молодых ученых и студентов «Марксизм: поколение next». В числе организаторов конференции также были Дом Плеханова Российской национальной библиотеки и Вольное экономическое общество России, и эта академическая составляющая стала главным событием форума.

Конференцию открыли заместитель генерального директора по научной работе Российской национальной библиотеки *В.Р. Фирсов* и президент Вольного экономического общества России *С.Д. Бодрунов* (Санкт-Петербург). Последний в своем докладе остановился на ключевых проблемах современного прочтения Ф. Энгельса, предложил свою интерпретацию известного тезиса мыслителя о скачке человечества из «царства необходимости» в «царство свободы» и показал, что базой для перехода к принципиально новому состоянию, лежащему по ту сторону всей капиталистической общественно-экономической формации, является новое качество социума, в котором основой человеческого развития и основой производства становятся знания, высокие технологии делают возможным безлюдное производство, а человек начинает развиваться в пространстве культуры. Этот переход *С.Д. Бодрунов* назвал рождением ноономики, показывая, что процесс генезиса этого нового качества разворачивается по мере развития шестого технологического уклада и изменения всех слагаемых общественного производства.

Первая сессия конференции и начало форума были посвящены вопросам видения будущего в творчестве Ф. Энгельса и дискуссии о том, в какой мере это видение актуально сегодня. Модератором дискуссии выступила *Т.И. Филимонова*, бессменный руководитель Дома Плеханова РНБ (Санкт-Петербург), ставшего центром проведения интереснейших международных научных мероприятий: конференций, конгрессов, коллоквиумов, посвященных наследию марксистов и его современному прочтению. С докладом «На пути к царству свободы: Энгельс и практики XX–XXI веков» выступила *Л.А. Булавка-Бузгалина* (Москва). Она раскрыла тезис о социальном творчестве и творчестве культуры как двух векторов движения к «царству свободы» и предложила решение задачи разотчуждения. Последнее *Л.А. Булавка-Бузгалина* рассматривает не только как антитезу известной категории отчуждения, но и как феномен, характеризующий процесс социального позитивного освобождения человека, его прогресса как творческой личности. Причем как творчество понимается и творение истории, созидание новых общественных отношений, и творение культуры.

Докладчица отметила, что практики XX в. содержали как процессы разотчуждения, так и рождение специфических форм отчуждения, и свойственных первым попыткам создания нового социалистического общества, и появившихся в рамках системы, которую марксизм называет капитализмом. В пространстве последнего в XX в. развивались многие черты «царства свободы», о которых писали К. Маркс и Ф. Энгельс, включая частичное использование ресурсов общества и доходов богатейших слоев населения для решения задач общества в целом (в том числе в сферах образования, здравоохранения, искусства), снижение социального неравенства через различные формы налогообложения и т.п. В то же время практики XX в. продемонстрировали и предельно жесткие формы социального отчуждения, порождаемые капиталом, в частности такие, как фашизм и национал-социализм.

Эта идея была поддержана в докладе *Г. Саймона* (Великобритания), который охарактеризовал взгляды Энгельса относительно зарождения капитализма нового качества (по мысли философа, уже в конце XIX в.) в контексте рецессии и кризиса перепроизводства, которые возникли в XX в., а также в контексте поисков социалистической перспективы, точнее, социалистической альтернативы, которые продолжались на протяжении всего прошлого столетия и происходят в XXI в.

Эту тему развивал и *Д. Лэйн* (Великобритания), который отметил актуальность многих тезисов Ф. Энгельса касательно вопроса перехода к социализму, в частности, указав на противоречия Октябрьской революции 1917 г. и последующего строительства нового общества в Советском Союзе и других странах реального социализма. Профессор Лэйн подчеркнул, что в творчестве Ф. Энгельса сопрягаются два момента: с одной стороны, еще в XIX в. тот писал, что возможны и необходимы социальные реформы, смягчающие отношения отчуждения и эксплуатации в рамках капиталистического общества; с другой стороны, Ф. Энгельс как один из разработчиков материалистической диалектики XIX в. не случайно говорил о том, что по ту сторону не только капитализма, но и «царства необходимости» в целом лежит качественно иная общественная система, где развивается планомерная организация общественного производства и рынок «снимается», уступая место другой, более эффективной системе общественных отношений. В XX в. появлялись ростки общественного регулирования, планирования, учета, контроля, транспарентности – всё это признаки зарождения планомерной организации общественного производства, и этот процесс продолжается и в современных условиях. Вместе с тем, заметил Д. Лэйн (и это звучало в выступлениях целого ряда других ученых), ситуация в настоящее время характеризуется скорее попятным движением истории, социальным регрессом и развитием процессов приватизации и коммерциализации социальной сферы, усилением социального неравенства и обострением глобальных проблем. Эти аспекты были также раскрыты в докладе *А.В. Бузгалина* (Москва) «Энгельс и соотношение плана и рынка в экономике позднего капитализма и раннего социализма».

*Д.Б. Энштейн* (Санкт-Петербург) говорил о перспективах денег и товарного производства в контексте практик реального социализма и сегодняшних трансформаций, происходящих в мире. И здесь он вступил в полемику с А.В. Бузгалиным, показав, что развитие товарных отношений является неизбежным атрибутом современной общественно-экономической системы и ближайшая перспектива может видеться не в стиле прогноза Ф. Энгельса о «царстве свободы», лежащем в пространстве планомерной организации общественного производства и в целом социальной жизни, а в лучшем случае в пространстве смешанной экономики, соединяющей частное и общественное, рыночное и плановое начала.

Специальным событием форума и конференции стала презентация книги *М. Бри* (ФРГ) «Стать социалистом: Энгельс в Манчестере». Эта работа выдающегося немецкого ученого, переведенная на русский язык, посвящена творчеству Ф. Энгельса в ранние годы его жизни, когда он показал глубокие противоречия капиталистической системы, диалектику социального неравенства и эксплуатацию на примере широкого теоретического исследования положения рабочих в Англии, исследования, которое особенно ценно было тем, что Ф. Энгельс был включен и в практики этих капиталистических отношений.

Продолжила форум сессия, посвященная жизни и творчеству Ф. Энгельса, а также творчеству его последователей. Здесь следовало бы отметить поэтический и в то же время философски глубокий доклад *А.С. Гедика* (Турция) «Энгельс, вторая скрипка и музыка». Энгельс, отметил исследователь, с одной стороны, действительно играл роль второй скрипки – ученого, который много помогал (и не только материально, но и интеллектуально) творчеству К. Маркса. С другой стороны, он и сам вел большую научную работу, которая в современных условиях должна быть оценена по-новому, без апологетики, с выделением конкретных ошибок (или недоработок) Ф. Энгельса, но в то же время и с сохранением его великих достижений в области диалектики, социальной философии и политической экономии.



Этот тезис был развит и в докладе *Л.Л. Васиной* (Москва). Ее выступление было посвящено доработке и изданию Ф. Энгельсом 2 и 3 томов «Капитала» К. Маркса. Полемизируя с *В.Ф. Исайчиковым*, она показала, что Ф. Энгельс в основном адекватно воспроизвел замысел своего друга и «Капитал» может считаться в определенной мере творением не только К. Маркса, но и Ф. Энгельса.

Это положение было поддержано и *Чень Хун* (Китай). Она рассказала, как в Китае освещается вклад Ф. Энгельса в развитие политической экономии и социальных наук в целом, а также отметила преемственность взглядов философа и постсоветской школы критического марксизма, представители которой стали ведущими организаторами форума и конференции. В целом в рамках этой сессии был сделан вывод о том, что течение, называемое марксизмом, вполне могло бы именоваться «марксизмом-энгельсизмом».

Международный характер носила и третья сессия форума, в рамках которой был поставлен вопрос о философском осмыслении мира в творчестве Ф. Энгельса.

Своего рода мостиком от второй к третьей сессии стал доклад *И.Г. Абрамсона* (Санкт-Петербург), который продемонстрировал, как философские разработки Ф. Энгельса были восприняты В.И. Лениным, и как в их ключе получилось интерпретировать революцию физики XX в.

*Л. Габриэль* (Австрия) и *И. Джаспер* (Великобритания) остановились на проблемах социальной антропологии и роли труда в развитии человеческого общества, на осмыслении феномена труда в социальной философии. И здесь участникам конгресса показался особенно важным ракурс, предложенный И. Джаспером, а именно связь наследия Ф. Энгельса и известного советского философа и психолога Л.С. Выготского. Эту тему исследовал и *Г.В. Лобастов* (Москва), который показал, как наследие Ф. Энгельса «работает» для развития диалектики в современных условиях, и справедливо подверг критике сведение диалектики к трем законам, что стало типичным для некоторых наиболее упрощающих материалистическую диалектику работ советской поры. Докладчик подчеркнул, что в работах Ф. Энгельса такого упрощения не происходит, и обратил внимание на важность движения к формированию материалистической диалектической логики – направления, которое связывают в советской философии прежде всего с именем В.В. Ильенкова, а также с работами современных марксистов-диалектиков.

*Д. Миронова* (Москва) остановилась на современных проблемах политической философии в контексте работы Ф. Энгельса «Крестьянская война в Германии», и параллели тех социальных протестов, которые имели место в Европе полтысячелетия назад, с современными социальными протестами оказались на удивление актуальными. Также Д. Миронова (ученый одновременно из ФРГ и РФ) затронула очень значимые вопросы методологии социальной философии и, в частности, важность диалектического материалистического подхода в этой науке.

В сообщении *К.Х. Момджяна* (Москва) о вкладе Ф. Энгельса в социальную философию важное место было уделено дискуссии вокруг проблемы социального прогресса. С одной стороны, докладчик высказал ряд критических замечаний по поводу постмодернистского отрицания прогресса и позитивистского ухода от этой проблемы, с другой – показал неправомочность упрощенного взгляда догматического марксизма, который часто отождествлял прогресс с развитием производительных сил. К.Х. Момджян сделал акцент на развитии общества и, прежде всего, на гуманистической составляющей этого развития.

Эта тема была поднята и в завершающем сессию выступлении *А. Фримана* (Канада), который показал, что Ф. Энгельс, исследуя человека и человеческую деятельность, никогда не впадал в механистический детерминизм и раскрывал прогресс человека как развитие личностных качеств. Именно с наследием К. Маркса и Ф. Энгельса связана материалистическая диалектическая традиция рассматривать свободное гармоничное развитие человека как критерий прогресса.

Завершающая часть конференции была посвящена политико-экономическому наследию Ф. Энгельса, и здесь с докладом выступила *Р. Дисаи* (Канада), которая сделала

необычный акцент на творчестве Ф. Энгельса как политэконома. Она раскрыла его взгляды на роль войн и революций, говоря о проблемах социально-экономического развития в ракурсе геополитэкономии.

*А.И. Колганов* (Москва) показал, как в работах Ф. Энгельса проанализированы противоречия капитализма, находящегося на стадии империализма (позднего капитализма). Этой же теме был посвящен и доклад *М. Робертса* (Великобритания), оценившего вклад Ф. Энгельса в развитие политической экономии после К. Маркса. *С.М. Михаил* (Греция) связал многие фундаментальные социальные противоречия, выделяемые в работах Ф. Энгельса, с самыми современными проблемами человечества, которые обнажила пандемия COVID-19.

Член-корреспондент РАН *Ж.Т. Тощенко* (Москва) проанализировал, как развивался взгляд Ф. Энгельса на социальную структуру капиталистического общества. В частности, исследователь отметил усложнение и диффузию социальной структуры в конце XIX в., о которых писал еще Ф. Энгельс, и связал с этим возникновение в XXI в. нового протокласса – прекариата.

Тема социальной структуры была поднята также *А.А. Куренышевым* (Москва), охарактеризовавшим крестьянство как класс, который Ф. Энгельс исследовал применительно к прошлому, но который до сих пор играет важную роль на периферии человеческого общества.

*Ф. Саад* (Великобритания) и *Д. Фазинфест* (США) показали, что Ф. Энгельс поддерживал некоторые идеи развития социальных реформ, ведущих к улучшению положения рабочего класса, и вместе с тем указывал на противоречия, которые с ними связаны. Докладчиками было отмечено, что в настоящее время происходит скорее десоциализация и осуществляются контрреформы, ухудшающие положение большинства наемных рабочих, то есть социального слоя, ставшего, с учетом стран периферии и полупериферии, как никогда массовым.

Завершая сессию по спирали «отрицания отрицания» – в соответствии с энгельсовской методологией, – участники конференции обратилась к вопросам будущего, и здесь прозвучали доклады *В.М. Бугакова* (Литва) о методологическом значении работы Ф. Энгельса «Развитие социализма. От утопии к науке» и *Н.Б. Коньшева* (Санкт-Петербург), который провел интереснейший анализ сбывшихся и не сбывшихся в условиях реального социализма предсказаний Ф. Энгельса и показал, что многие из этих предвидений были действительно воплощены в жизнь и дали определенные результаты, в частности планомерная организация общественного производства, позволившая осуществить крупнейшие образовательные, научные, культурные, технологические проекты, а также развитие общественных фондов потребления, распределение по труду и т.д. В то же время в докладе были отмечены противоречия, которые не предвидели ни Ф. Энгельс, ни К. Маркс и которые привели к глубоким проблемам в развитии реального социализма и в конечном итоге к его уходу с исторической арены.

О будущем, представлениях о коммунизме в работах Ф. Энгельса и его соратника К. Маркса говорил *Б.Ф. Славин* (Москва) в докладе «От “Принципов коммунизма” и “Манифеста коммунистической партии” к социализму XXI века».

Эту же тему видения будущего на базе исследования взгляда Ф. Энгельса на «царство свободы» осветил *М.Ю. Павлов* (Москва), рассказавший, как креативная революция XXI в. создает предпосылки для реализации императива перехода к развитию человека в пространстве свободы.

*С.В. Шахин* (Мурманск) отметил, что взгляды Ф. Энгельса во многом, хотя и с критикой, были развиты в наследии Франкфуртской школы, а *В.Ю. Шахин* (Севастополь) остановился на специфике перехода к будущему на основе парламентского пути, показав потенциал и противоречия этого направления.

Вся конференция в рамках форума сопровождалась бурными дискуссиями и дала весьма интересные результаты, творчески воспринятые новым поколением ученых, которых можно отнести к постсоветской школе критического марксизма.

Третий день работы форума занял теоретический семинар «Марксизм: поколение next», на котором прозвучали выступления студентов и молодых ученых из разных регионов России.

Форум проходил в онлайн-режиме, было более двухсот непосредственных участников дискуссий, в пространстве YouTube за работой секций наблюдали около трехсот человек, и впоследствии набралось еще несколько тысяч просмотров. По итогам форума готовятся книга и серия публикаций, которые уже частично вышли в журналах «Альтернативы» (2021, № 1), «Вопросы политической экономии» (2021, № 1), «Экономическая наука современной России» (2021, № 1) и других научных и академических изданиях.

*Е.С. Зотова*

*Зотова* Елена Серафимовна – Экономический факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, 119991, Ленинские горы, д. 1, стр. 46.

Кандидат экономических наук, ведущий научный сотрудник экономического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.  
eszotova@mail.ru

*Zotova* Elena S. – Faculty of Economics, Lomonosov Moscow State University, 1, bd. 46, Leninskiye gori, Moscow, 119991, Russian Federation.

CSc in Economics, Leading Researcher, Faculty of Economics, Lomonosov Moscow State University.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-215-219

ВИТГЕНШТЕЙН Л. *Zettel. Заметки* / Пер. В. Анашвили. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. 240 с.

Российская Витгенштейниана выросла на один том: В. Анашвили перевел заметки Л. Витгенштейна 1929–1948 гг. Теперь на русском языке стало доступно практически все идейное наследие мыслителя, в том числе «Логико-философский трактат», опубликованный в 1921 г., и «Философские исследования», вышедшие только после смерти автора в 1953 г., хотя авторское предисловие к ним было написано еще в 1945 г. Как известно, эти две работы имели большое значение для развития философии в XX в.: с первой связывают появление аналитической философии языка, со второй – поворот в аналитической философии от логического анализа языка к языковой прагматике. Между этими двумя ключевыми пунктами – продолжительная и кропотливая работа, отразившаяся в дневниках, лекциях, докладах и огромном количестве черновых набросков. Интерес к подобному рода текстам у историков философии, с одной стороны, сродни интересу археолога, надеющегося отыскать в развалинах сокровище. С другой – он вызывается желанием проникнуть в творческую лабораторию мастера. Обсуждаемый перевод, например, может помочь решить вопрос о том, прав ли был Рассел, утверждавший, что творчество «раннего» и «позднего» Витгенштейна настолько различается, что можно говорить о «Витгенштейне-I» и «Витгенштейне-II», или все же творческий путь этого философа не является своего рода «негативной диалектикой» по отношению к его первому труду, и мыслитель просто продолжает серию вопросов, нащупывая различные подходы к одному и тому же предмету, раскрывая установку на то, что философия – это не теория, а деятельность. Деятельность вопрошания.

Несмотря на то, что заметки 1929–1948 гг. могут пролить свет на некоторые проблемы витгенштейноведения, они также ставят перед исследователями новые задачи. Известно – и переводчик, В. Анашвили, подчеркивает это во введении, – что в отличие от, например, «Голубой» или «Коричневой» книги данные заметки были отобраны лично Витгенштейном в качестве наиболее значимых для его философии. Значит ли это, что мыслитель придавал им какой-то особенный статус? Если да, то какой? Едва ли он собирался их опубликовать, ведь Витгенштейн был известен своей щепетильностью и требовательностью к себе. Не случайно, что при жизни он опубликовал всего одну книгу. В любом случае, введение в научный оборот нового корпуса текстов – это большое подспорье

для тех, кто интересуется как идеями, так и личностью философа.

Творчество Витгенштейна довольно хорошо известно русскоязычному читателю, начиная еще с советских времен, прежде всего, благодаря деятельности таких ученых, как М.С. Козлова, А.Ф. Грязнов и З.А. Сокулер. Перевод «Логико-философского трактата» Д.Г. Лахути и И.С. Добронравова 1958 г., вышедший под редакцией и сопровождаемый предисловием В.Ф. Асмуса, иногда называют «классическим». В постсоветский период проводником творчества Витгенштейна стали, прежде всего, В.П. Руднев и В.А. Суровцев. Заметим, что интерес к работам мастера так остёр, что многим хочется самим услышать и передать аутентичный голос автора. В результате Витгенштейн в России говорит сразу на нескольких идиолектах: с «Логико-философским трактатом» Д.Г. Лахути и И.С. Добронравова соперничают «Трактаты» В.П. Руднева и Л. Добросельского. Перевод В. Анашвили представляет собой дебют и для переводчика (на поприще работы с этим автором) и для оригинального текста, поскольку пока это единственный русский перевод заметок, охватывающих значительный период жизни и творчества Витгенштейна.

Книгу отличает некоторый минимализм: перевод сопровождается коротким введением В. Анашвили, носящим в основном этнологический характер, и предисловием Г.Э. Энском и Г. фон Вригта к немецко-английскому изданию «Заметок», раскрывающим предысторию этого сочинения. Вспомогательный аппарат ограничивается 54 примечаниями к 717 тематическим отрывкам. Можно по-разному относиться к такому концептуальному решению. Некоторые, возможно, пожелали бы, чтобы трудные для понимания и подчас загадочные высказывания Витгенштейна сопровождались комментариями и справочной информацией. Однако В. Анашвили сознательно отказывается от «нагромождений «специальной литературы» и готовых шаблонов чужих интерпретаций» (с. 10), в духе переводимого им автора, для которого поставить вопрос было куда важнее, чем дать на него ответ. Тем более, что никаких окончательных ответов он не признавал.

Гораздо важнее в данном случае качество перевода. Оправдание со ссылкой на Я. Хинтикку, предположившего в своей книге «О Витгенштейне», что философ страдал дислексией, – на основании того, что все его тексты составлены из кратких пронумерованных пассажей, –

не работает, поскольку любой из этих пассажей вполне соответствует декартовскому требованию формулировать мысли ясно и отчетливо. Разумеется, что для того, чтобы судить о переводе, необходимо строчку за строчкой сравнивать его с оригиналом. Признаюсь, данная работа мной не была проделана. Однако в результате пробного чтения создается впечатление, что перевод выполнен грамотно и вполне отражает оригинал и по стилю, и по букве. Говоря языком Витгенштейна, между ними есть определенное «подобие». Кстати, известно, что философ очень трепетно относился к своим текстам, как устным, так и письменным. Так, он не всем студентам разрешал конспектировать его лекции, боясь, что они его не поймут и изложат неверно. Он также беспокоился о том, каким читателям в руки попадутся его книги – будь его воля, мыслитель, наверное, не всем разрешал бы их читать. Исходя из этого, невозможно представить, как бы Витгенштейн отнесся к переводу его текстов на русский язык. Хочется надеяться на то, что данный перевод он бы одобрил.

В заключение можно отметить, что двуязычный немецко-английский текст заметок

Витгенштейна 1929–1948 гг. был издан в 1967 г. Такая практика издания – особенно в тех случаях, когда язык оригинала сложный, своеобразный и поэтому трудно переводимый, – кажется оправданной. Она позволяет читателю проконтролировать адекватность перевода и мотивирует его к изучению иностранных языков. Наверное, в данном случае публикация русско-немецкого текста была бы оптимальным решением.

*М.Е. Соболева*

*Соболева* Майя Евгеньевна – Philipps-Universität Marburg, 6B, Wilhelm-Röpke-Straße, Marburg, 35032, Deutschland.

Доктор философских наук, экстраординарный профессор университета г. Марбурга.  
soboleva@staff.uni-marburg.de

*Soboleva* Maja E. – Philipps-Universität Marburg, 6B, Wilhelm-Röpke-Straße Marburg, 35032, Deutschland.

DSc in Philosophy, Doctor Habil., associate professor at the Philipps University of Marburg.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-11-219-221

# CONTENTS

## On the 100th Anniversary of Institute of Philosophy

A.A. Гусейнов, А.В. Смирнов – Institute of Philosophy as a State Organization and Social Institution.....	5
---	---

### Philosophy, Culture, Society

Darya P. Kozolupenko – Shereshevsky’s Case: A Reflection on the Peculiarities of Human Memory.....	22
--	----

### Contemporary Anthropological Crisis: Problems and Prospects (The “round table” materials)

Vladimir E. Lepskiy – Subject-Oriented Approach to the Analysis of the Crisis of Technogenic Civilization.....	35
Irina A. Gerasimova – The Problem of Personality in Sapiozoi.....	39
Marina R. Burgete Ayala – A Glimpse of the Beginning of the Path.....	43
Larisa P. Kiyashchenko – The Transformative Role of Crisis in the Context of Contemporary Anthropological Problems.....	47
Vadim M. Rozin – Man in the context of the transition from technogenic civilization to post-culture (notes of the methodologist and cultural scientist).....	51

### Philosophy, Science, Society

Alexander L. Nikiforov – What is Scientific Progress?.....	56
Olga E. Stoliarova – Can We Hope for Progress in Understanding Progress?.....	63
Alexandra A. Argamakova – Sociological Skepticism toward Scientific Progress.....	70
Ilya T. Kasavin – The Myth of Science as a Source of Progress.....	76
Alexander Yu. Antonovskiy, Raisa E. Barash – The Paradox of Scientific Progress in the Evolutionary Dimension.....	83
Ekaterina V. Vostrikova, Petr S. Kusliy – Progress in Science and its Enemies: the Case of Academic Bullshit.....	95
Andrey V. Vdovichenko – Classical and Communicative Sign Models in Explanation of the Grelling – Nelson Paradox. Part I.....	108

### History of Russian Philosophy

Aleksandr A. Ermichev – The Ideologist Yu. N. Govorukha-Otrok and the Philosopher N. Ya. Grot: Polemics of 1890–1891.....	123
Vladimir K. Kantor – Russian Emigration and the USA.F. Stepun and M.M. Karpovich (Preface to the Publication of Letters from F.A. Stepun to M.M. Karpovich).....	138
Fyodor A. Stepun – Letters to M.M. Karpovich. Publication by Vladimir K. Kantor.....	144
Igor D. Osipov, Aleksandr E. Rybas – Science as a Path to Creative Work: to the History of Philosophical Discussions at Leningrad State University in the 1950s – 1960s.....	147
Galina L. Belkina, Sergey N. Korsakov, Maria I. Frolova – To Live and to Die. Opening Speech of Academician I.T. Frolov at the Opening of the Conference Devoted to the Problems of Life and Death (Moscow, 1993), Preface to the publication.....	157
Ivan T. Frolov – To Live and to Die. Publication by Galina L. Belkina, Sergey N. Korsakov, Maria I. Frolova.....	163

### History of Philosophy

Gennady V. Lobastov – About the mind. Going back to Nicholas of Cusa.....	167
Evgeniya A. Shestova – Phenomenology of the “Logic of Question and Answer”.....	177
Irina I. Blauberg – From Bergson to Thomas Mann: An Experience of Time in the Novel The Magic Mountain.....	188

## Letter to Editors

<b>Leonid M. Luks</b> – The Polish Poet Aleksander Wat about Totalitarian Temptations and about the “Janus-Faced” Russia.....	198
--	-----

## Scientific Life

<b>Oleg T. Ermishin</b> – Morphology and Intuitivism (based on archives of V.N. Ilyin).....	209
<b>Elena S. Zotova</b> – Engels – XXI (about the International Forum).....	215

## Book Reviews

<b>Maja E. Soboleva</b> – Wittgenstein, Ludwig (2021) <i>Zettel</i> , Translated into Russian by Valeriy Anashvili.....	220
--	-----

Научно-теоретический журнал

**Вопросы философии / Voprosy filosofii**  
**2021. Номер 11**

Соучредители: Российская академия наук, Институт философии РАН

Издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76827 от 16.09.2019 г.

Художник *С.Ю. Растегина*  
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 00.00.00.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPh Astra Serif  
Усл. печ. л. 00,00. Уч.-изд. л. 00,00. Тираж 1000 экз. Заказ № 00

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ООО «РПЦ Офорт»  
107370, г. Москва, Открытое шоссе, д. 12, стр. 3  
E-mail: info@ofort2000.ru  
www.ofort2000.ru  
тел.: +7 (495) 22 33 88 7

**Информацию о «Вопросах философии» см. на сайте журнала: <https://pq.iph.ras.ru>**