

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 12

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2020

МОСКВА

СОДЕРЖАНИЕ

Философская энциклопедия 1960–1970 гг. Беседа И.О. Щедриной с В.А. Лекторским.....5

Философские конгрессы как фактор консолидации интеллектуальных сообществ: актуальные вопросы

- Ф.Е. Ажимов** – Международный философский конгресс
как «самосознание философии»..... 16
- О.Н. Полухин** – Университет и конгресс как междисциплинарная
коммуникативная среда (опыт философского сопоставления).....20
- П.А. Ольхов, Е.Н. Мотовникова** – Ценностно-смысловые доминанты
философского конгресса (поправки эпохи covid-19)..... 24
- Т.Г. Щедрина** – Международный философский конгресс
как пространство личного общения..... 29

Философия и общество

- Ю.Д. Грагин** – «Цивилизация» и цивилизационная эволюция России.....34
- И.В. Кузин** – Политико-экономический удел онтологии частного.....45
- А.И. Криман** – Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому.....57

Философия и культура

- Ю.В. Синеокая** – Дружба как метафизический опыт.....68
- Ли Чжи Ен, Н.Ю. Грякалова** – «Совершенно темное пятно»:
супрематическая пангеометрия и проблема (не)видения..... 81

Философия и наука

Н.М. Смирнова – Феноменологическая герменевтика в поисках когнитивного синтеза.....	93
А.П. Алексеев, И.Ю. Алексеева – Сложность самосознания науки.....	104
А.А. Крушанов – В чем смысл проекта «Философии коллективной науки»?.....	115
Е.Л. Черткова – В поисках основы сознательного существования (размышление над книгой).....	124

Возвращаясь к Т. Куну: природа нормальной науки

И.Т. Касавин – Парадигма как этика смирения.....	132
О.Е. Столярова – Когнитивное смирение и научный прогресс.....	139
А.О. Костина – Знание без удачи и успеха: к вопросу об идеалах эпистемологии добродетели.....	143
А.Ю. Антоновский – От нормальной науки к революционной и vice versa.....	148
А.А. Аргамакова – Теория научных революций Томаса Куна в социальном контексте времен холодной войны.....	153
Е.В. Масланов – Революционная консервативность нормальной науки.....	157
А.Л. Никифоров – Т. Кун об интерпретации и понимании.....	161

Из истории отечественной философской мысли

В.И. Коцюба – Критика философии Гегеля в наследии преподавателей философии Московской духовной академии XIX в.	165
А.В. Черняев – Перед лицом исторических вызовов: деятельность советских философов в годы Великой Отечественной войны.....	175
А.С. Цыганков – Великая Отечественная война глазами русской философской эмиграции: С.Л. Франк и Б.Б. Беккер.....	182

История философии

Н.А. Татаренко – Философия духа Гегеля в современном прочтении (размышление над книгой «Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide»).....	187
Е.С. Марчукова – Проблема соотношения сущности (essentia) и существования (existentia) у Ф. Суареса в толковании М. Хайдеггера.....	198

Из редакционной почты

М.З. Изотов, К.У. Альжан – Аксиологические векторы смысложизненных стратегий человека и социума в поэзии казахских жырау.....	209
---	-----

Научная жизнь

Л.П. Киященко – Мультипликация термина «трансфер» (язык междисциплинарного исследования).....	219
Contents.....	223

Редакционная коллегия

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

Анохин Константин Владимирович – доктор медицинских наук, член-корреспондент РАН и РАМН, руководитель отдела нейронаук НИЦ «Курчатовский институт»

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

Гайденко Пиам Павловна – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН

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

Мионов Владимир Васильевич – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, декан философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

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, заведующая кафедрой и лабораторией 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 Циньянь – профессор Народного университета Пекина, председатель общества по изучению русской и советской философии, Китайская Народная Республика

Бэххерст 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

Мотрошилова Нелли Васильевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Нысанбаев Абдумалик Нысанбаевич – академик НАН Республики Казахстан

Погосян Геворк Арамович – доктор социологических наук, профессор, академик НАН Республики Армения, директор 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, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Corresponding Member of the Russian Academy of Medical Sciences, Head of Department of Neurosciences, Kurchatov Institute (Moscow)

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, Head of Department, St. Petersburg State University

Piama P. Gaidenko – DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

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)

Vladimir V. Mironov – DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Dean, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

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)

Nelly V. Motroshilova – DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

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, Director of the 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

От редакции: В 2020 г. исполнилось 60 лет со дня выхода первого тома «Философской энциклопедии» (1960 г.) и 50 лет с момента публикации последнего пятого тома (он был подписан в печать 22 сентября 1970 г.). Это издание сыграло ключевую роль в изменении интеллектуального самосознания философов и ученых-гуманитариев, привлечении новых интересных авторов, осмыслении новых направлений и расширении тематических горизонтов отечественной мысли. Воспоминания об этом важнейшем событии в жизни нашего философского сообщества представлены ниже.

Философская энциклопедия 1960–1970 гг. Беседа И.О. Щедриной с В.А. Лекторским*

© 2020 г. В.А. Лекторский^{1**}, И.О. Щедрина^{2***}

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

² *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.*

** E-mail: v.lektorsky@yandex.ru

*** E-mail: echiscar@yandex.ru

Поступила 23.06.2020

Беседа редактора журнала «Вопросы философии» И.О. Щедриной с Академиком РАН, профессором, главным научным сотрудником Института философии РАН В.А. Лекторским об истории создания Философской энциклопедии (1960–1970 гг), о становлении профессионального философского сообщества в России, об особенностях энциклопедических текстов по философии, а также о новом проекте электронной Философской энциклопедии.

Ключевые слова: Философская энциклопедия, Новая философская энциклопедия, электронная философская энциклопедия, сообщество, текст.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–5–15

Цитирование: *Лекторский В.А., Щедрина И.О.* Философская энциклопедия 1960–1970 гг. Беседа И.О. Щедриной с В.А. Лекторским // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 5–15.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18–011–01204 «Журнал, Конгресс, Энциклопедия: становление форм междисциплинарной коммуникации в философии XX века (исследование по культурно-исторической эпистемологии)».

Philosophical Encyclopedia 1960–1970s. Conversation of I.O. Shchedrina and V.A. Lektorsky*

© 2020 Vladislav A. Lektorsky^{1**}, Irina O. Shchedrina^{2***}

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

² National Research University Higher School of Economics,
21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.

**E-mail: v.lektorsky@yandex.ru

***E-mail: echiscar@yandex.ru

Received 23.06.2020

Conversation of editor of the journal *Voprosy Filosofii* I.O. Shchedrina with Full Member of the Russian Academy of Sciences, Professor, Main Research Fellow at the Institute of Philosophy RAS, V.A. Lektorsky on the history of the creation of the Philosophical Encyclopedia (1960–1970), on the formation of a professional philosophical community in Russia, on the features of encyclopedic texts on philosophy, and a new project of the electronic Philosophical Encyclopedia.

Keywords: Philosophical encyclopedia, New philosophical encyclopedia, Electronic philosophical encyclopedia, community, text.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–5–15

Citation: Lektorsky, Vladislav A., Shchedrina, Irina O. (2020) “Philosophical Encyclopedia 1960–1970s. Conversation of I.O. Shchedrina and V.A. Lektorsky”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 5–15.

Щедрина: Владислав Александрович, Вы принимали участие в работе над проектом пятитомной «Философской энциклопедии». Это огромный по своему замыслу и масштабу проект, который воплощался на протяжении десяти лет, с 1960 по 1970 г. В проекте участвовали крупнейшие отечественные и зарубежные ученые и философы того времени. Полагаю, что читателям журнала «Вопросы философии» было бы интересно услышать об истории этой Энциклопедии и о людях, с которыми Вы вместе работали.

Лекторский: Я расскажу о том, что помню, знаю, исходя из Ваших вопросов. «Философская энциклопедия» – это пять томов, в издании которых я участвовал, и я знал тех людей, которые это делали. Я расскажу, как это все было, как это все начиналось, как это все продолжалось, и как мы – те, кто был связан с этим изданием, – воспринимали то, что делалось. Когда появилось известие о том, что будет готовиться такое издание, когда эту «Энциклопедию» стали издавать, это, конечно, было нечто неожиданное. Такого не было на моей памяти. Были всякие довольно примитивные философские словари, а подобной энциклопедии с таким большим охватом, с такой тематикой никогда не было. Главным редактором был академик Ф.В. Константинов, а заместителем его – Александр Георгиевич Спиркин. Именно Спиркин очень много сделал для того, чтобы «Энциклопедия» стала такой, какой мы видим ее сейчас. Что

* The research is carried out at expense of RFBR, project Journal, Congress, Encyclopedia: the formation of interdisciplinary communication forms in the XXth century philosophy (a study on cultural-historical epistemology).

он сделал? Во-первых, пригласил очень хороших редакторов. А от редактора тома зависело очень многое, потому что именно редактор подбирал авторов статей. Я знал многих редакторов. Конечно, и авторов тоже знал, и Спиркина хорошо знал. В качестве редакторов работали люди, которые потом стали известными философами. Ну, например, Пиама Павловна Гайдено редактировала отдел истории западной философии. Работал редактором Эрик Григорьевич Юдин, наш известный философ, который потом работал в Институте истории естествознания и техники Академии наук и в академическом Институте системного анализа. Михаил Михайлович Новоселов редактировал отдел логики. Юрий Николаевич Попов в энциклопедиях провел, по-моему, всю жизнь. Марк Борисович Туровский редактировал философский отдел – тоже известный наш философ, который потом преподавал философию в Первом медицинском институте, работал вместе с Феликсом Трофимовичем Михайловым. Рената Александровна Гальцева очень много сделала для возвращения к теме русской религиозной философии, которая в течение почти всех советских лет была в полном забвении. Работал Захар Абрамович Каменский, известный специалист по истории русской философии. Все эти разные люди, редакторы, пришли в Энциклопедию по разным причинам. Вот, например, Каменский, известный философ, участник войны. После войны он работал в Институте философии, а потом у него были неприятности. Он на известной философской дискуссии 1947 г., когда обсуждали книжку Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии», выступил и сказал, что нельзя понять русскую философию вне знания ее взаимодействия с западной. По тем временам такое высказывание было большой крамолой, в результате Каменского уволили с работы, исключили из партии. Хорошо, что не посадили. Он устроился работать в московскую школу № 59 преподавателем физкультуры. Это был мой преподаватель физической культуры! Представляете? Известный философ. Когда ситуация стала получше, он устроился в «Энциклопедию», проработал там до конца ее подготовки, а потом пришел в Институт философии, в сектор западноевропейской философии.

Редакторов для томов подбирали Спиркин, это его заслуга. А редакторы уже подбирали интересных авторов. Благодаря «Энциклопедии» многие люди впервые вошли в философское сообщество, стали известными, а некоторые вернулись в философию после долгих лет отлучения от нее. Я приведу несколько примеров. Был у нас в стране выдающийся философ, о нем сейчас много пишут, Алексей Федорович Лосев. Лосев был очень активен в двадцатые годы, издал несколько больших книг. А потом его посадили, и он работал на строительстве Беломорско-Балтийского канала как ссыльный. Он там почти ослеп. Потом его освободили через три года. Он вернулся в Москву, позже ему разрешили преподавать античную мифологию и древние языки. А он знал много языков, в том числе древнегреческий, латынь, древнееврейский. Преподавал он в Московском государственном педагогическом институте им. В.И. Ленина. Но публиковать статьи по философии ему было запрещено. Тут стала готовиться «Философская энциклопедия», идет работа над первым томом. В нем должна была быть статья «Диалектика». А при подготовке «Философской энциклопедии» появилось нечто новое по тем временам. На ключевые статьи был объявлен закрытый конкурс. Люди, претендующие на авторство той или иной ключевой статьи, посылали тексты, а фамилии их заранее известны не были. Данные об этих авторах запечатывали в конверты. А потом члены жюри оценивали полученные статьи и выбирали лучшую. Эта статья публиковалась в «Философской энциклопедии», ее автор получал премию, а не просто гонорар. И вот, готовится первый том, объявлен конкурс на статью «Диалектика». Получили пять или шесть текстов. Собралось жюри, обсудили все тексты, посмотрели: один текст получше, другой похуже, а один текст просто прекрасный! Автору нужно давать премию и публиковать. Кто автор? Пока неизвестно. Открыли конверт. Оказывается, автор – Лосев, которому было запрещено публиковать статьи по философии, тем более книги! Вот такая история. Что делать? Жюри в замешательстве. Это были уже более свободные времена, чем при Сталине, конечно. Но, тем не менее, во главе издания стоял Константинов, признанный идеологический деятель, который занимал разные

партийные посты. И было принято Соломоново решение: премию Лосеву дать, статью все-таки не публиковать, но разрешить ему писать статьи по истории античной философии. И вот Лосев таким образом вошел снова в философию, стал давать статьи для «Энциклопедии», написал огромное количество статей для пяти томов! Потом издал из этих статей большую книгу. А уже после того, как ему разрешили публиковать статьи в «Энциклопедии», он стал писать книги по истории античной философии. Часть из этого он написал раньше. Но, как рассказывают люди, которые его хорошо знали, он писал эти книги и откладывал их в стол, зная, что они пока не могут быть опубликованы. Он просто доставал их из стола, и каждый год, начиная с 1963 г., стали регулярно выходить написанные им тома, которые назывались «История античной эстетики». На самом деле, если вы эти книжки посмотрите, это не просто эстетика, это история античной философии. Там все есть – и Сократ, и Платон, и Аристотель. Все там есть в своеобразном лосевском понимании. У него свой взгляд был на философию вообще, на античную философию в частности. Так Лосев вошел в нашу философию и стал в ней признанной фигурой. И это благодаря изданию «Энциклопедии». Это, конечно, заслуга Спиркина. Они даже подружились со Спиркиным. Лосев иногда проводил время вместе со своей семьей у Спиркина на даче.

А вот другой пример, как люди входили в философию. Ведь «Энциклопедия» знаменита тем, что она ввела в философский оборот массу таких тем, проблем, которые до этого как-то не обсуждались. До этого у нас были специалисты по истории русской философии, но эти люди в основном занимались философией русских революционных демократов: Белинский, Добролюбов, Чернышевский. Герцена туда же включили. А все остальное в русской философии для этих специалистов как бы не существовало. Русская религиозная философия с точки зрения этих людей – это собрание каких-то мракобесных текстов, которых касаться даже нельзя. А в «Энциклопедии», если посмотрите (она от тома к тому все лучше становилась), начиная с третьего тома, масса статей по русской религиозной философии. И о Владимире Соловьеве, и о Бердяеве. И в общем, это было более или менее объективно сделано, до этого было просто невозможно писать и публиковать тексты на эти темы. Появились специалисты в этой области. Например, откуда-то взялся человек до этого никому неизвестный, который был притом математиком. Оказалось, что он очень увлечен русской религиозной философией. Звали его Хоружий Сергей Сергеевич, который всем сейчас известен, и который ушел от нас совсем недавно. Он попал в философию тоже через «Философскую энциклопедию».

В те годы, когда «Энциклопедию» стали издавать, у нас в стране возник большой интерес к символической логике. До определенного времени она, как и русская религиозно-философская мысль, была практически под запретом. Конец пятидесятых, шестидесятый год – это время обращения к символической логике, к математической логике. Было это связано с реабилитацией кибернетики. И вот в «Философской энциклопедии» появилась масса статей по символической логике, то, что раньше у нас никогда не публиковали, не печатали. Появились новые авторы. А М.М. Новоселов все это редактировал (потом он работал в Институте философии до конца своих дней).

Там такие статьи печатались, которые стали вехами в развитии нашей философии. Это, например, тексты Эвальда Васильевича Ильенкова. Он попросил, чтобы ему разрешили временно перейти на работу в «Философскую энциклопедию». Он там работал года два или три как редактор, и сам писал много. Он опубликовал ряд статей, например, статья «Количество» – очень интересная. А эпохальной была его статья «Идеальное». Его идеи об идеальном, которые стали потом широко известны, были впервые опубликованы именно в статье «Идеальное», во втором томе «Энциклопедии». Г.С. Батищеву заказали статью о партийности в философии. Представляете? Батищеву! Нашли, вообще, кому заказывать такие тексты. И он написал. Сейчас уже, наверное, такие статьи не перечитывают, а можно было бы и перечитать. Было бы интересно. Текст Батищева был совершенно еретический. Помню, там была такая формулировка: нужно думать не о верности принципам, а о верности самих принципов.

Или Юрий Александрович Левада, наш известный социолог, написал статью «Фашизм». Можно ее почитать и сейчас, это очень современная статья. Фактически, это была не просто критика фашизма – но любых тоталитарных структур. И статья читалась и понималась именно в таком духе.

В нашу философскую жизнь с помощью «Энциклопедии» вошел Сергей Сергеевич Аверинцев – известный филолог, который интересовался историей философии, особенно античной. И там опубликован ряд его статей по античной философии, есть его статьи по философии религии, кстати, которые раньше было невозможно представить опубликованными.

Что касается моего участия, могу вспомнить ряд текстов: больших и маленьких. Некоторые тексты, видимо, просто некому было заказать. Например, «Мейерсон» или «Кассирер». Мне заказали статью «Махизм». Я написал эту статью, хотя никогда не разделял махистских установок и сейчас их не разделяю. Но я, тем не менее, постарался написать статью объективно. Вот был Мах, было течение, которое называется «махизм», и вот таковы основные идеи этого течения, и вот почему эти идеи оказались несостоятельными. И не было в статье ни одной ссылки на Ленина, который, как известно, Маха подверг критике. Ко мне приходит Спиркин. И говорит: «Ты что, с ума сошел? Ты хочешь, чтобы меня из партии исключили?». Пришлось эти ссылки, конечно, сделать. А были еще серьезные статьи, которые я там писал, и которым я придаю значение: одна из таких статей – «Философия», над которой мы работали вчетвером: я, Владимир Сергеевич Швырев, Эрик Григорьевич Юдин и Александр Павлович Огурцов. У Огурцова там, кстати, тоже было много статей очень хороших: «Отчуждение», «Практика». Так вот, мы вчетвером сделали статью «Философия». Это была принципиальная статья. Это ведь центральное понятие для всей «Энциклопедии». Я до сих пор вспоминаю, как мы писали эту статью. Поехали к Огурцову на дачу где-то около Одинцово. Там закрылись и работали целую неделю. Эта статья была опубликована. Спиркин добавил в этот текст что-то от себя. Но основной текст – это то, что написали мы. Для тех лет это была статья, я бы сказал, необычная. Потом другая статья, которую я написал уже в одиночку, «Теория познания». На тот момент она была очень неплохой, да и сейчас я от нее не отказываюсь, некоторые важные для меня идеи там попытался выразить.

Щедрина: *Философская энциклопедия – это огромный проект, в котором были задействованы разные специалисты. Некоторые из них, как Вы уже приводили в пример А.Ф. Лосева, обладали неоднозначным идеологическим статусом, да и темы в томах поднимались не только те, что соответствовали «линии партии». Такому масштабному изданию, наверно, уделялось и внимание особое?*

Лекторский: Когда вышел, по-моему, предпоследний том «Энциклопедии», в котором почему-то особенно много было статей по русской религиозной философии, то какие-то люди написали письмо в ЦК КПСС о том, что «Энциклопедия» – очень вредное ревизионистское издание, и надо как-то авторов и редакторов поставить на место, так сказать, разоблачить их. Я помню, как четвертый том специально обсуждался, собрали каких-то людей, которые клеймили позором «Энциклопедию». Не только статьям по русской философии досталось, но и другим тоже. Я участвовал в этом «суде», потому что защищал «Энциклопедию». А Константинов вел себя интересно. У него была примерно такая установка: если все будет хорошо, то он готов принять на себя лавры победителя. А если что-то в «Энциклопедии» будет не так, то виноват Спиркин. И когда обсуждали четвертый том, то Константинов на Спиркина и обрушил негодование: Спиркин вообще это все сделал, а он, Константинов, виноват только в том, что не досмотрел. И, поскольку, там были статьи по русской религиозной философии, то он уже не на обсуждении, а в кулуарах, обозвал Спиркина «рыжим попом»: «А ты, рыжий поп – Спиркин был рыжий – протаскиваешь всякие религиозные установки».

Конечно, в «Философской энциклопедии» нельзя было не делать каких-то вещей, которые официально приказано было сделать. Поэтому там были статьи о деятелях разных коммунистических партий, которые никакого вклада в философию, конечно,

не вносили. Были статьи по научному коммунизму, у которого никакого отношения к философии нет, и который никакого отношения к науке тоже не имеет.

Все те, кто работал в «Энциклопедии», были связаны друг с другом. Я часто бывал в редакции, и многие редакторы были моими друзьями. Для нас это было очень важное событие. Нет, не событие даже, это был целый важный период в нашей жизни. Все мы горели энтузиазмом, думали, что вот наконец-то наша философия занимается нужными делами, это мы можем делать сейчас, а в будущем будет еще лучше. Была надежда на лучшее будущее – и эта надежда подогревалась «Энциклопедией». Ее даже хотели выдвинуть на Ленинскую премию, когда вся работа завершилась. Но, поскольку врагов у этого издания было много, последние, конечно, сделали все возможное, чтобы это не произошло: писали письма в ЦК, еще куда-то.

Щедрина: *Говоря об энциклопедических проектах, в которых Вы принимали участие, можно вспомнить и Вашу работу над материалами для Новой философской энциклопедии 2000–2001 гг. Скажите, оцунито ли различался опыт написания статей для старой энциклопедии и НФЭ?*

Лекторский: Конечно, когда мы стали делать «Новую философскую энциклопедию», были уже другие времена. Можно было такие проблемы обсуждать, которые раньше, при всем, так сказать, революционном характере «Философской энциклопедии», обсуждать было невысказано. Я назову некоторые такие темы. Русская религиозная философия, как я сказал, уже тогда обсуждалась. Но сейчас это делается более основательно. В те годы, когда я был главным редактором «Вопросов философии», наш журнал начал издавать многотомную серию «Из истории отечественной философской мысли». Специальные книги посвящены и Соловьеву, и Бердяеву, и Булгакову, и Франку, и многим другим. Сейчас есть множество специалистов по русской философии, которые эти проблемы хорошо знают, так что это исследовательское поле значительно расширилось с тех пор, когда издавалась старая «Энциклопедия». А потом появилась такая область философского знания, которая в советские годы была невозможна. Это философия религии. Раньше у нас была такая дисциплина, как научный атеизм. Задача атеизма – критика религии, можно сказать, ее поношение, никакое основательное изучение религии тогда не было возможно. Сейчас у нас выросла целая плеяда хороших специалистов в этой области. Есть даже особый сектор в Институте философии. В «Новой философской энциклопедии» масса статей на эти темы. Появился новый раздел философии, которого в советские годы не могло быть – политическая философия. В советские годы какая могла быть политическая философия? Вся политика определялась и проводилась коммунистической партией. А сейчас эта проблематика интенсивно разрабатывается. В «Новой философской энциклопедии» значительно расширены разделы и по истории западной философии, и по современной западной философии. Раньше у нас в Институте философии даже сектора современной западной философии не было. Ближайшим по проблематике был «сектор критики буржуазной философии», но там должна была быть только критика. Серьезный анализ зарубежных философских концепций частично осуществлялся, тем не менее, в книгах, подготовленных в этом секторе, этот анализ должен был постоянно уступать место критике (в некоторых текстах просто зубодробительной). Конечно, и моя проблематика, проблематика эпистемологии, философии науки сегодня тоже расширилась, какие-то вещи мы сейчас можем изучить более основательно, чем тогда. Скажем, та же проблематика философии сознания. Сегодня она стала весьма разветвленной. В «Новой философской энциклопедии» я много писал по этим сюжетам. У меня там двадцать или двадцать пять статей по этим проблемам. В том числе по таким, о которых мы раньше основательно не писали, например, проблема «Я». Но когда мы работали над «Новой философской энциклопедией», мы, конечно, учитывали опыт старой советской «Философской энциклопедии», и какие-то статьи, которые были хорошими в тех старых томах, просто были перепечатаны. Поэтому «Новая философская энциклопедия», конечно, это новое издание, но оно опирается на «Философскую энциклопедию», ведь тогда было сделано немало.

Щедрина: Новые проекты, как правило, идут в ногу со временем, следуя тенденциям, и стремясь, при этом, сохранить высоту уже достигнутого уровня. Сейчас Институт философии готовит еще одну Философскую энциклопедию, уже полностью электронную. Можете ли Вы сказать несколько слов об этом? Каково, по Вашему мнению, нынешнее представление об энциклопедическом проекте? Влияют ли современные условия на формат, на способ наполнения и подачи информации в Энциклопедии?

Лекторский: Что касается электронной «Философской энциклопедии», я тоже участвую в работе по ее подготовке, я даже член редакционно-издательского совета. Это издание очень интересное. Это не просто дублирование того, что было в «Новой философской энциклопедии» в электронном виде. Для подготовки этого издания мы придумали новый издательский принцип. Использовали тот способ создания электронной Философской энциклопедии, который американцы воплотили. Есть такая электронная «Стэнфордская философская энциклопедия» (Stanford Encyclopedia of Philosophy). Чем она отличается от других энциклопедий? Поскольку та или иная статья размещается онлайн, автор может ее расширять, менять. Если статья на бумаге напечатана, то ее нельзя менять, а тут можно каждые два-три года что-то новое добавлять в текст, что-то корректировать. Вот основное преимущество этого издания. И в нашей электронной Энциклопедии мы тоже хотим это сделать. Потом еще один плюс: можно писать большие тексты. Если вы энциклопедию делаете в бумажном виде, то вы сильно ограничены предлагаемым объемом. А тут можно написать статью и на лист или даже на два, если тематика интересная. При этом каждый текст разбит на части, разделы. В конце каждого раздела дается список литературы. Каждый раздел это как бы некоторый самостоятельный текст. И, поскольку все это существует в электронном виде, то можно из кусков разных статей комбинировать новую статью. То есть этот электронный способ жизни текста позволяет делать то, что невозможно делать с энциклопедией, которая существует только в бумажном виде. В общем, это новаторское издание, там уже немало статей размещено: по истории философии, по эпистемологии, философии сознания.

Щедрина: А поменялось ли с тех пор Ваше самоощущение как автора статей в Энциклопедии? Ведь это ответственность, куда бОльшая, чем работа над обычными научными статьями и докладами.

Лекторский: Для энциклопедии писать не просто. Вы правы, это дело ответственное, потому что легче написать авторскую статью для журнала, чем статью в «Философскую энциклопедию»: ведь в последнем случае ты должен не просто изложить свою позицию, а дать анализ, обзор, осмысление того, что сделано по этому вопросу вообще в истории философии и в современной философии, свою позицию тоже можно выразить, но нужно в этом случае выдержать баланс: изложение авторской позиции не должно быть таким, которое занимает все пространство текста. Вот когда мы делали «Новую философскую энциклопедию», там сложность была в том, что эта «Энциклопедия» создавалась уже в постсоветские годы. Мы должны были дать анализ того, как мы себе представляем всю философскую тематику с современной точки зрения. Это сложная задача. А сейчас мы электронную «Философскую энциклопедию» создаем. Это задача в принципе та же самая, но уже на более высоком уровне. Вообще, энциклопедии, конечно, это специфический жанр, и не каждый может для них писать статьи. Ведь нужно, во-первых, основательно знать литературу на эту тему (и отечественную, и зарубежную), чтобы это была основательная работа. Во-вторых, нужно уметь занять объективную позицию, чтобы сравнить разные подходы, разные философские точки зрения.

Щедрина: Можно ли сказать, что энциклопедия подчиняется времени? Или это все-таки что-то, обладающее внутренней научной самоценностью и фиксированностью? Можно ли говорить об энциклопедии как об особой коммуникативной интеллектуальной локации в отечественной философии?

Лекторский: Энциклопедия – это, хотя и не нечто вечное, но, во всяком случае, не нечто сиюминутное. Она выражает некоторую устоявшуюся позицию. По идее

энциклопедия такой должна быть. Она должна быть анализом того, что было сделано в истории философии, того, что делается в современной философии у нас и за рубежом. В этом смысле, она претендует на позицию, которая не подвержена влиянию какой-то конъюктуры, какой-то моды. Это верно. Но верно и то, что время диктует свой способ понимания каких-то проблем. Те проблемы, которые раньше казались важными, сейчас таковыми не кажутся, и наоборот, какие-то новые проблемы появляются, которые раньше не обсуждались. Поэтому энциклопедия, конечно, должна обновляться все время. Если посмотреть на старые издания философских энциклопедий, в этом легко убедиться. Была когда-то американская «Философская энциклопедия», которая создавалась лет сорок тому назад, я забыл, как она точно называется. Я когда-то ею пользовался. И сейчас ясно, что если я открою это издание, то увижу – оно неплохое, но выражает тогдашнее понимание философских проблем. Сейчас какие-то проблемы воспринимаются совершенно иначе. Философия же на месте не стоит, она тоже меняется. Как ни странно, есть даже такое понятие, как мода в философии. То, что раньше казалось каким-то маргинальным, оказывается сегодня в центре внимания и наоборот. Поэтому, конечно, энциклопедии должны обновляться. И, как я сказал, электронное издание энциклопедии имеет такие преимущества, что эти обновления можно относительно легко делать (в отличие от энциклопедии, изданной на бумаге). Когда, например, я обращаюсь к американской «Стэнфордской энциклопедии» (а я часто к ней обращаюсь), я вижу, что в каждой статье написано, в каком году текст был создан и когда он был обновлен. Например, написано, что текст создан в 2010 г. и обновлен в 2019 г. А иногда тексты полностью заменяют. Если с точки зрения редколлегии текст устарел, а другой автор предложил нечто новое на ту же тему, старый текст удаляется, но он сохраняется в архиве: его тоже можно читать, если есть желание. То есть, подобная энциклопедия допускает большие возможности варьирования, модификаций, и, в то же время сохранения. Это новый принцип существования энциклопедии.

А издание «Философской энциклопедии» 1960–1970 гг. было новым способом философской жизни у нас в то время. Как я говорил, была введена новая проблематика, появились новые люди, появились новые способы философствования и установились новые связи. Раньше какие-то люди друг друга не знали, а потом познакомились в процессе работы в «Энциклопедии». Один из редакторов старой «Философской энциклопедии» Юрий Николаевич Попов сейчас является редактором нашей электронной «Философской энциклопедии». Он работал в издании «Российской энциклопедии», не философской, а просто энциклопедии. Там публиковались статьи и по философии, он их редактировал. А сейчас он перешел Институт философии, и вносит очень важный вклад в подготовку нового электронного издания. Такая вот преемственность.

Сейчас в Америке вышла большая книжка под моей редакцией, и под редакцией Марины Быковой, посвященная проблемам и дискуссиям в нашей философии второй половины XX в. Я писал в этой книге о нашей философии этого времени, в том числе и об издании «Философской энциклопедии».

Щедрина: *Спасибо, Владислав Александрович. У меня осталось несколько уточняющих вопросов. При работе над другими энциклопедическими проектами, например, советской Математической энциклопедией, предварительно рассылались общие планы всего проекта, всех томов с уже определенным составом статей и авторов. Было ли с Философской энциклопедией так же? Менялся ли план томов, можно ли было вносить корректировки по ходу работы, когда определялись уже сами авторы? Можно ли было внести собственные изменения, какие-то дополнительные темы предложить?*

Лекторский: Насколько я помню, когда «Энциклопедию» затевали, план томов был. По крайней мере, план первого тома я помню. Чтобы он широко обсуждался, я не помню. Но что касается того, как шла работа дальше, многое, если не все, зависело от редакторов. Сами редакторы подбирали таких авторов, которые, с их точки зрения, могли написать что-то интересное. Автор писал статью, редактор редактировал. Потом, конечно, несли Спиркину как заместителю главного редактора, он это все

смотрел, одобрял или не одобрял. Без его одобрения ничего не могло быть опубликовано. Потом это обсуждалось где-то на редколлегии. Но я, поскольку членом редколлегии не был, не знаю, как именно это происходило. Хотя еще тогда, мне казалось, да и сейчас я так думаю, редколлегия действовала чисто формально, особо не вмешиваясь в то, что делалось редакторами и Спиркиным. За все отвечал именно Спиркин. Он, конечно, показывал тексты Константинову. Константинов должен был визировать все как главный редактор издания. Но Спиркину обычно удавалось убедить Константинова в том, что все сделанное сделано хорошо. Чтобы Константинов как-то вмешивался, кого-то не пускал – этого я не помню. Может быть, это было, просто могло мимо меня пройти. Я был автором и знал людей, которые там работали. А как работала вся внутренняя кухня, я не знаю. По-моему, у редакторов была довольно большая свобода действий. Спиркин разрешал практически все. И, в общем, в итоге все получалось. Редакторы находили новых авторов, иногда неизвестных в то время людей. Эти неизвестные люди писали статьи, и, поскольку тексты оказывались хорошими, их публиковали, печатали. И неизвестные авторы становились известными. В основном, тематика была сформулирована заранее, а вот кто будет писать – уже вопрос другой. Но думаю, что кое-какие темы могли быть добавлены, особенно в последние тома. Они, как я сказал, были довольно радикальными для своего времени.

Щедрина: *В Энциклопедии 1960–1970 гг. есть очень много совместных статей. Статьи разных авторов, причем, даже тех, которые в жизни между собой довольно активно спорили. Например, я обратила внимание на статью «Заблуждение», в работе над которой приняли совместное участие Э. Ильенков и Й. Элез и, помимо них, Н. Мотрошилова, П. Гайденок и М. Туровский. По Вашему мнению, авторы самостоятельно договаривались между собой? Или все-таки они писали разные части статей, и как-то это все решалось уже на уровне того закрытого жюри, о котором вы говорили в начале?*

Лекторский: Что касается Ильенкова и Элеза, они спорили. Элез стал главным философским оппонентом Ильенкова. Но, может быть, мало кто знает, что первоначально у них были единые взгляды, философских разногласий у них не было. Потом эти разногласия возникли, не хочу сейчас рассказывать, на какой почве. Могу только сказать, что на почве чисто личной. Они сначала поссорились по какому-то житейскому поводу, а потом вдруг у них по инициативе Элеза возникли философские расхождения. И Элез начал выступать против Ильенкова. А до этого он на Ильенкова смотрел снизу вверх, как его верный адепт. И вот когда писалась статья «Заблуждение», опубликованная в одном из первых томов, между ними не было споров. Если бы были между ними идейные расхождения в то время, то Ильенков, насколько я знаю его характер, не согласился бы стать соавтором с Элезом. И с Н.В. Мотрошиловой у Ильенкова были прекрасные отношения. Было когда-то время, об этом сейчас уже никто не знает, когда Мотрошилова работала в нашем секторе диалектического материализма. Когда Константинов стал директором нашего Института, он ликвидировал сектор Истории западной философии. Он решил, что нужно писать историю диалектики, и на это дело бросить усилия всех специалистов по истории философии вместе с специалистами по диалектическому материализму. И ряд специалистов по западной философии он включил в наш сектор. Такие историки философии как М.А. Дынин, Н.В. Мотрошилова, Д.В. Джохадзе, Т.В. Васильева, работали в нашем секторе. И Нелли Васильевна не просто работала в нашем секторе, она была в аспирантуре у нас. Она, конечно, историк философии и всегда им была, но в те годы интересовалась и общеполитической проблематикой и какие-то тексты писала не историко-философские. У нее были прекрасные отношения с Ильенковым, они легко могли договориться и вместе написать статью.

Щедрина: *А каков был опыт работы с зарубежными коллегами? У Вас была совместная статья о Кассирере с Гансом Пепперле из ГДР. Почему Вы остановились именно на этой тематике? Как проходило общение и обсуждение рабочих моментов?*

Лекторский: Это без меня сделано было. Я к этому отнесся довольно спокойно. Я не знал этого человека и с ним, конечно, не договаривался. Честно говоря, у меня вообще тогда не было опыта работы с иностранными коллегами. В основном к нашей работе тогда привлекали людей из стран социалистической системы. Я не помню, чтобы кого-то из западных философов приглашали, их нет среди авторов «Энциклопедии». Тогда не так легко это было делать. У нас с западными коллегами хорошие отношения начались несколько позже. Невозможно было в то время иметь такие контакты с людьми, которые занимались глубинной философской проблематикой: метафизикой, этикой, а тем более социальной философией – потому что они не принимали нашу философию. Зато уже в то время появились возможности взаимодействия с теми западными философами, которые занимались логикой и методологией науки. Контакты по этой части были довольно большими, в том числе и с американцами, не говоря уже о поляках и финнах. Тогда уже были и конференции совместные, и международные конгрессы, где иностранцы охотно взаимодействовали с нашими философами. Мы издавали работы западных коллег по логике и философии науки на русском языке: Рассела, Витгенштейна, Карнапа, Франка, Хинтикку и других. В других областях философского знания подобные контакты были затруднительны.

Щедрина: *Еще один вопрос по поводу общения с редколлекцией. Скажите, было ли это полностью формальным взаимодействием? Только через секретариат и официальные письма, или все-таки большую роль сыграло личное общение, переписки и разговоры, обсуждения на неофициальном уровне?*

Лекторский: Редколлекция там была. Но мы не общались ни с редколлекцией, ни с Константиновым. А имели дело с редакторами. А это были люди, которых мы хорошо знали, многие из них были нашими друзьями. Наши отношения, конечно, не были формальными. Мы с ними обсуждали тексты, понимали, что они от нас хотят – и потом приносили статьи, они их редактировали, высказывали свои претензии, замечания. А что касается высокого начальства, как-то мы до него не доходили. И мне кажется, что это высокое начальство, даже Константинов, особенно и не влияли на то, что происходило в «Энциклопедии». К счастью, они в основном одобряли то, что приносил им Спиркин. Он был посредником между теми людьми, которые непосредственно делали Энциклопедию и людьми, которые должны были давать санкции. Такую работу он вел очень успешно

Щедрина: *Должны ли, на Ваш взгляд, присутствовать споры и мнения на страницах энциклопедии? Или только окончательный результат? То есть, что делать, если нужно осветить какие-то спорные тематики, например, по которым еще нет окончательных версий, а есть только вопросы, незавершенные разговоры и исследования?*

Лекторский: Что касается старой «Философской энциклопедии», то там были такие публикации, которые вызывали потом большие споры. Скажем, та же статья Ильенкова об «Идеальном» была совершенно еретической. Ее опубликовали, но когда она вышла, стала обсуждаться, рассуждения Ильенкова вызвали шквал критики. При этом я не помню, чтобы в старой «Философской энциклопедии» публиковали разные точки зрения по одной теме. А вот сейчас, когда мы делаем наше электронное издание, мы специально думали об этом. И мы хотим делать так: если такие принципиальные разногласия существуют, то мы публикуем на одну и ту же тему две статьи с разными точками зрения. Это, может, и нечасто будет, но в некоторых случаях мы пойдем на это.

Щедрина: *Я правильно понимаю, что этот проект электронной Философской энциклопедии с чисто методологической точки зрения получается аналогом философской Википедии, если можно так сказать? Возможность редактировать статьи, менять тексты, устанавливать перекрестные ссылки...*

Лекторский: В некотором смысле этот проект похож на Википедию, хотя ведь особенность Википедии в том, что никто не знает, кто там пишет. Там анонимные авторы. Например, в Википедии есть статья обо мне. Я не знаю, кто ее писал. Со мной никто не советовался, меня не спрашивали, а статья появилась. Ну ладно, ничего,

статья неплохо написана. Но я знаю, что некоторым текстам Википедии не доверяют, считают, что не всегда все там точно. Что же касается нашей электронной «Энциклопедии», то там каждая статья рецензируется, обсуждается на многих этапах. Мы стараемся сделать так, чтобы наши публикационные материалы были проверены, обоснованы и были на высоком научном уровне. Обычно, когда сотрудники Института философии пишут тексты для электронной «Энциклопедии», то эти тексты обсуждаются на секторах, при этом за каждый раздел «Энциклопедии» отвечает кто-то из ведущих секторами Института. Вот, скажем, я отвечаю за раздел по эпистемологии. За этику отвечает Р.Г. Апресян. И плюс у нас есть еще редколлегия, где мы все это обсуждаем. Поэтому все проверяется, все должно быть добротнo. А на Википедию это похоже только в том отношении, что действительно можно будет что-то поправить или добавить.

Щедрина: *Последний вопрос. Издание «Философской энциклопедии» растянулось на десять лет. Воспринималась ли работа над статьями каждый раз как новая, отличалась ли работа над томами, с редколлекцией и другими авторами? Или это был некий целостный процесс, который просто длился на протяжении десятилетия? И как это воспринимается по сравнению с работой над «Философской энциклопедией» сейчас?*

Лекторский: Мне кажется, что по мере продвижения к последним томам, появилось больше возможностей. Если Вы сравните первый том старой «Энциклопедии» с последним томом, то заметите, что в последнем томе появились такие вольности, которых не могли допустить авторы первого тома. Жизнь менялась. Изменения происходили в способе написания статей, в их тематике. Как я говорил, в последнем томе много материалов по русской религиозной философии, в первом их просто не могло быть. Пока первые тома выходили, их более или менее проглаживали, хотя там тоже были еретические статьи вроде «Идеального» Ильенкова. А последний том вызвал негодование.

Десять лет – это довольно большой срок. Поэтому сказать, что с самого начала был какой-то единый план, который потом выполнялся в строгих рамках – вряд ли можно. Были и изменения в проблематике, да и сам словарь мог меняться. Окончательный результат все-таки не мог предсказать никто из тех людей, которые стояли у истоков этого издания. Старая «Энциклопедия, думаю, получилась лучше, чем можно было полагать первоначально.

Щедрина: *Спасибо Вам, Владислав Александрович!*

Сведения об авторах

ЛЕКТОРСКИЙ Владислав Александрович – доктор философских наук, академик РАН, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

ЩЕДРИНА Ирина Олеговна – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Author's Information

LEKTORSKY Vladislav A. – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, professor, Main Research Fellow at the Institute of Philosophy RAS.

SHCHEDRINA Irina O. – CSc in Philosophy, Junior Research Fellow at The International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics.

ФИЛОСОФСКИЕ КОНГРЕССЫ КАК ФАКТОР КОНСОЛИДАЦИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ: АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

Международный философский конгресс как «самосознание философии»*

© 2020 г. Ф.Е. Ажимов

*Дальневосточный федеральный университет,
Владивосток, 690091, ул. Суханова, д. 8.*

E-mail: azhimov.fe@dvfu.ru

Поступила 04.08.2020

Автор статьи предлагает переосмыслить институциональный статус философии в контексте анализа международных философских конгрессов как коллективных форм выражения мысли. Коммуникационные площадки для философских диспутов (семинары, конференции, конгрессы, журналы и др.) во многом определяют содержание философского знания, поэтому невозможно однозначно ставить вопрос о «чистой» философии, свободной от сферы разговора (Т.Г. Шедрина), в которой философия и совершается как событие. Наука и философия как коммуникативные феномены требуют коллективных форм работы. Научные сообщества – это неперенный атрибут существования науки, как и философия – это наличие философской школы, колледжа, лица, академии. Даже если науки и философия делаются «в кабинете», то и кабинетный формат предполагает наличие коммуникационной площадки, сети общения разных авторов. В этом смысле любого рода конференции, конгрессы и круглые столы – при удачном стечении академических обстоятельств – становятся не просто продолжением философии, а ее непосредственной частью. На них не только и не столько презентуется «философский результат», сколько творится процесс философствования. Эту неоспоримую значимость международных конгрессов как коллективных форм философии и как ее самосознания зафиксировал известный русский логик Н.А. Васильев, когда размышлял об итогах Третьего международного философского конгресса.

Ключевые слова: философская пропедевтика, специфика философского знания, международный философский конгресс, сфера разговора.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–16–19

Цитирование: *Ажимов Ф.Е.* Международный философский конгресс как «самосознание философии» // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 16–19.

* Работа поддержана грантом РФФИ 18–011–01252 Историческая память и историческое понимание: эпистемологические риски обращения к нарративу.

International Congress of Philosophy as a *Self-Consciousness of Philosophy**

© 2020 Felix E. Azhimov

Far Eastern Federal University,
8, Sukhanova str., Vladivostok, 690091, Russian Federation.

E-mail: azhimov.fe@dvfu.ru

Received 04.08.2020

The author suggests rethinking the institutional status of philosophy in the context of the analysis of International philosophical congresses as collective forms of expression of thought. It is stated that communication platforms for philosophical debates such as seminars, conferences, congresses, etc. largely determine the content of philosophical knowledge, therefore it is impossible to raise the question of “pure” philosophy, free from the sphere of conversation (Tatiana G. Shchedrina), in which philosophy is produced as an event. Science and philosophy as communicative phenomena require collective forms of work. Scientific communities are an indispensable attribute of the existence of science, just like philosophy is the presence of a philosophical school, college, lyceum, academy. Even if science and philosophy are done “armchairly”, then the “armchair” format also presupposes a communication platform, a network of communication between different authors. In this sense, any conferences, congresses, and round tables – with a successful coincidence of academic circumstances – become not just a continuation of philosophy but also a direct part. On them, not only and not so much the “philosophical result” is presented, but the process of philosophizing is going on. This indisputable significance of World congresses as collective forms of philosophy and as its self-consciousness was recorded by the famous Russian logician N.A. Vasiliev when he was thinking about the results of the Third World Congress of Philosophy.

Keywords: philosophical propaedeutic, features of philosophical knowledge, International Congress of Philosophy, sphere of conversation.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-16-19

Citation: Azhimov, Felix E. (2020) “International Congress of Philosophy as a *Self-Consciousness of Philosophy*”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 16–19.

Обозревая Третий международный философский конгресс (1908 г.), известный логик Н.А. Васильев высказал мысль, которая весьма значима сегодня и для философии, и для науки. Он связал увеличение количества философов и расширение поля их деятельности с актуализацией коллективных форм работы. Конгрессы в такой ситуации обретают достоинство, поскольку способны корректировать «узость индивидуальности, которая так неизбежна при всяком личном творчестве» [Васильев 1909, 84]. Международные философские конгрессы, по мысли Васильева, можно рассматривать как «самосознание философии», Это особая форма коллективной рефлексии, благодаря которой интеллектуалы осознают, как меняются они сами и как они меняют философский мир.

* The research is carried out at expense of RFBR, project No. 18–011–01252 «Historical memory and historical understanding: epistemological risks of appeal to narrative».

Феномен философских конгрессов сравним с олимпиадой, с дельфийскими играми. Но только в философских конгрессах важна не состязательность (хотя многие страны сравнивают в количественном плане составы своих делегаций с другими), а факт включенности коллег-философов из разных стран и культур в единую, общую сферу разговора и глобальную повестку (см.: [Пружинин, Щедрина 2019]). Ведь историю философских конгрессов можно воспринимать как эволюцию философских проблем, как трансформацию «номенклатуры» философских специальностей, разделов философского знания (см.: [Щедрина, Щедрина 2019]).

На протяжении развития философского знания неизменно стоял пропедевтический вопрос: «Что такое философия?» Программы мировых философских конгрессов могут рассматриваться в качестве современного ответа на него: в их больших темах угадывается меняющееся представление о статусе и задачах философии в текущий момент жизни человечества, в то время как взятые в совокупности названия и тематика отдельных секций, а также сами принципы их обособления позволяют наблюдателю заключить – вот чем занимается философия, вот ее проблематика и повестка. Но кроме этого следует сказать, что такие события выступают местом и моментом, в котором материализуется и манифестирует свое бытие мировое сообщество философствующих – сообщество воображаемое и редко где-либо воплощающееся, кроме как в этой «мифической» точке.

Объединения философов вокруг научного, образовательного или культурного учреждения имели место всегда. История философии демонстрирует нам широкий спектр философских коммуникаций: академия, лицей, сад, кружок, клуб, школа. В некоторые периоды своего развития философия также тесным образом была связана с эзотерическими обществами (элевсинские и др. мистерии, масонские ложи и проч.), то есть с закрытыми площадками. Философы часто объединялись вокруг журнала (как, к примеру, *Revue de métaphysique et de morale*, издававшийся Ксавье Леоном, или *Acéphale*, организованный Ж. Батаем), выступавшего площадкой для проведения дискуссий, которые не только входили в анналы истории философии, но и становились главным источником нового направления в методологии (например, журнал «Вопросы методологии», который был учрежден Г.П. Щедровицким). Причем хочется обратить внимание на то, что разработка новой методологии или создание нового направления в философии становились возможными не в результате выработки какой-то концепции или написания «программной работы», а в результате рецепции, в результате коммуникаций и отчасти коллективного творчества.

Есть известный древнегреческий тезис о разнице между мудрецом и философом, согласно которому философ является особым любителем мудрости, а мудрец – ее носителем. Мудрец знает ответы на все вопросы, а философ, наоборот, обеспокоен поиском этих ответов и поэтому делает акцент на формулировке вопросов. Да и самой задачей философии, как говорил Л. Витгенштейн, является постановка вопросов, а не подготовка ответов. В этом смысле мудрец – это одиночка, который общается с учениками и обществом в формате лекции или монолога, априори находясь в позиции знающего, сведущего, просветленного, в то время как философ разговаривает с собеседником на равных, поскольку исходит из принципа своего незнания.

К очевидным достоинствам международных философских конгрессов можно также отнести и тот факт, что они облегчают навигацию начинающих исследователей в море философских проблем, которые подчас трудно артикулировать в потоке современных научных публикаций: так, если в начале XIX в., по приблизительным подсчетам, в мире публиковалось около 100 научных журналов, то в начале XXI в. – уже более 30 тысяч. В этих условиях возможности взаимного чтения становятся эфемерными, а осознанный философский и научный диалог с неизбежностью ведется максимально избирательно. И мы сегодня можем задать вопрос Н.А. Васильеву: а каковы границы коллективизма? При каких условиях конгресс как коллективная форма работы эффективен? Ведь XX в. показал со всей отчетливостью, что коллективность и массовость это не одно и то же.

Вот почему А. Бадью подчеркивает в книге «Манифест философии», что сегодня во Франции живет не так уж много философов [Бадью 2003, 9]. То есть он фактически очерчивает поле коллективных форм философствования конкретным, исчислимым количеством интеллектуалов. Говоря о девяти-десяти авторах, которые творят современную французскую философию, он, с одной стороны, подчеркивает ее избирательную коллективность, а с другой – артикулирует принципиальную социальную направленность: она функционирует не как совокупность идей, но как социальный институт и сфера коммуникации. Таким образом, если мыслить в сфере разговора А. Бадью, то, возможно, для каждого отдельно взятого философа в сегодняшних условиях действительно существует лишь десяток-другой интеллектуалов-собеседников, круг которых определяется национальными, языковыми, методологическими, а подчас – дружескими или семейными границами. В таком случае, не создает ли это растущее число голосов, желающих быть услышанными, такие условия, в которых теперь мы вступаем в философский коллектив еще более селективно, чем это было, скажем, в конце XVIII в.?

Источники – Primary Sources in Russian

Васильев 1909 – *Васильев Н.А.* Третий международный философский конгресс (Гейдельберг, 31-го августа – 5-го сентября 1908 г.) // Журнал Министерства народного просвещения. 1909. Ч. XIX, февраль. Отд. 4. С. 53–85 (Vasiliev, Nikolay A. *Third International Philosophy Congress in Heidelberg*, in Russian).

Ссылки – References in Russian and Russian Translation

Бадью 2003 – *Бадью А.* Манифест философии / Сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003.

Пружинин, Щедрина 2019 – *Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* Международный философский конгресс как феномен «Другой глобализации» // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 33–39.

Щедрина, Щедрина 2019 – *Щедрина Т.Г., Щедрина И.О.* Первый международный философский конгресс в письмах организаторов и участников (У истоков интеллектуального сообщества XX века) // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 40–45.

References

Badiou, Alain (1989) *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris.

Pruzhinin, Boris I., Shchedrina, Tatiana G. (2019) “International Congress of Philosophy as a phenomenon of *Another Globalization*”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 33–39 (in Russian).

Shchedrina, Tatiana G., Shchedrina, Irina O. (2019) “First International Philosophical Congress in Letters of Organizers and Participants (At the Beginning of the Intellectual Community of the XXth Century)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 40–45 (in Russian).

Сведения об авторе

АЖИМОВ Феликс Евгеньевич – доктор философских наук, профессор, директор Школы искусств и гуманитарных наук, Дальневосточный федеральный университет.

Author’s Information

AZHIMOV Felix E. – DSc in Philosophy, Professor, Dean of the School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University.

Университет и конгресс как междисциплинарная коммуникативная среда (опыт философского сопоставления)

© 2020 г. О.Н. Полухин

*Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Белгород, 308015, ул. Победы, д. 85.*

E-mail: rector@bsu.edu.ru

Поступила 12.05.2020

В статье актуализируется проблема университетского сообщества как ключевой смыслообразующей научной среды и конгресса как формы научного общения. В качестве материала для такого рода сопоставления, призванного продемонстрировать содержательное сходство возникающей в научных сообществах проблематики рассматриваются перспективы междисциплинарного общения в университетской среде и опыт российских философских конгрессов, ставших важным фактором научной консолидации российского философского сообщества. Автор отмечает сходство проблем, возникающих в процессе становления дисциплинарного многообразия (специализации) университетской среды и сходство функционирования классического в современном университете (на примере БелГУ) и проблем, которые решаются на философских конгрессах. Философия ныне также переживает период дисциплинарного дробления, преодолению которого служат философские конгрессы. При этом отмечается важность опыта, нарабатываемого в рамках философских конгрессов для решения проблем университетского образования, внутри которого философия традиционно играет важную роль в обеспечении междисциплинарного общения факультетов. Отсюда вытекает необходимость последовательного и разностороннего внимания к философским конгрессам со стороны российских национальных университетов, переживающих время поиска исторически своевременных форм научной и образовательной деятельности. В связи с практическим развитием личностно-мировоззренческих и методологических начал познавательной деятельности высоких образовательных уровней автор предлагает к обсуждению на предстоящих философских конгрессах (российских и международных) тематику, связанную с вопросом о перспективах университетских философских сообществ. По мнению автора, она может быть предметом широкой дискуссии на ближайшем российском философском конгрессе.

Ключевые слова: философский конгресс, философское сообщество, национальный университет, философское образование.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-20-23

Цитирование: *Полухин О.Н.* Университет и конгресс как междисциплинарная коммуникативная среда (опыт философского сопоставления) // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 20–23.

University and Congress as Interdisciplinary Communicative Environment (Experience of Philosophical Comparison)

© 2020 Oleg N. Polukhin

*Belgorod State National Research University,
85, Pobedy str., Belgorod, 308015, Russian Federation.*

E-mail: rector@bsu.edu.ru

Received 12.05.2020

The article actualizes the problem of the university community as a key meaning-forming scientific environment and the congress as a form of scientific communication. The perspectives of interdisciplinary communication in the university environment and also the experience of Russian philosophical congresses, which have become an important factor in the scientific consolidation of the Russian philosophical community, are considered as material for this kind of comparison, designed to demonstrate the substantial similarity of the problems arising in scientific communities. The author notes the similarity of the problems arising in the formation process of the disciplinary diversity (specialization) of the university environment and the similarity between the functioning of the classical within a modern university (on the example of Belgorod State University) and the problems that are solved at philosophical congresses. Philosophical congresses help to overcome a period of disciplinary fragmentation, which philosophy is now also going through. At the same time, the author notes the importance of the experience gained within the framework of philosophical congresses for solving the problems of university education, in which philosophy traditionally plays an important role in ensuring interdisciplinary communication between faculties. It explains the need for consistent and various attention to philosophical congresses on the part of Russian national universities, which are going through the time of searching for historically well-timed forms of scientific and educational activity. Due to the practical development of personal worldview and methodological beginnings of cognitive activity of high educational level, the author proposes for discussion at the upcoming philosophical congresses (Russian and international) topics related to the question of prospects of philosophical communities in universities. According to the author, it can be the subject of a broad discussion at the next Russian philosophical congress.

Keywords: philosophical congress, philosophical community, national university, philosophical education.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-20-23

Citation: Polukhin, Oleg N. (2020) "University and Congress as Interdisciplinary Communicative Environment (Experience of Philosophical Comparison)", *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 23-23.

Проблема общения между дисциплинарными структурами и научными направлениями становится сегодня очень актуальной в системе университетского образования. Знание дробится и на этом фоне опыт конгрессов как форм общения приобретает особую актуальность для осмысления проблем развития университета как междисциплинарной коммуникативной среды. В этом отношении философские конгрессы привлекают особое внимание по двум причинам. Философское образование демонстрирует

также дробление направлений и исследовательских областей. На этом фоне философские конгрессы представляют собой попытки преодоления этого дробления. Философия очень остро чувствует насущную проблематику современности и, в частности, разобщение научных сообществ, занимающихся различной тематикой. Конгресс преодолевает эту разобщенность, причем философский конгресс делает это сознательно и целенаправленно. Поэтому университетским структурам так важен этот аспект опыта философских конгрессов.

Кроме того, философия занимает особое место в университетском образовании, ориентированном на гумбольдовские идеалы. Условием стабильности университетского, широкого полифакультетского образования является участие в нем философского сообщества, обеспечивающего в силу своей содержательной специфики междисциплинарное общение. Философия представляет рациональное знание как целое, образует своеобразную площадку, обеспечивающую языковое поле для взаимопонимания различных факультетов. История ведущих мировых и отечественных университетов показывает, что важнейшей составляющей их образовательной и научной успешности является философия, именно она обеспечивает непрерывный философско-методологический мониторинг стратегий и программ саморазвития. Непременность философской консолидации университетской жизни, разумеется, не предполагает автоматических, универсальных схем ее соблюдения. Напротив, как социальная реальность, философское сообщество – «вечная» проблема, различным, иногда весьма радикальным образом решаемая в университетской истории (как повсюду в мире, так и особенным образом в России). С этой точки зрения внутренняя консолидация философского сообщества, ярко проявляющаяся в философских конгрессах, приобретает особую значимость для развития современных университетов как междисциплинарной коммуникативной среды.

Вот почему сегодня особенно актуальной для университета становится интерпретация философского сообщества как *сообщества места*, *local-based community*. Функциональная фиксация понятия, разумеется, не отменяет его базовый смысл – как реальности более или менее устойчивых и принципиально открытых научных коммуникаций, в которых сохраняется традиция служения определенным образом понимаемому идеалу истины. Соблюдение этого смысла является институционально значимым в университетских аудиториях: здесь обосновывается право каждого исследователя на «некую собственную проблему», выбор и решение которой должно быть свободно от какого-либо «контроля извне» и быть в согласии с «координативным принципом» эффективной деятельности всякого познавательного сообщества как открытого целого.

Существенным в истории социального сосредоточения российских философских сообществ был переход от присутствия философского факультета как неперемного и всеобщего в университете второй половины XVIII в., к десятилетию 1850–1860 гг., когда стал возможен полный запрет на преподавание теоретической философии (ее метафизической и историко-философской составляющих). Однако отказ от философии в университетах сменился новым признанием. Не вернувшись в прежней классической форме всеобщего факультета, философское сообщество не только сохранилось, но и приумножилось педагогически через комплексы преподаваемых философских дисциплин. В самосознании современной культуры и образовательной политике сообщество философов в лучших своих проявлениях консолидировалось в качестве некоей междисциплинарной сферы общения, реализующейся на конгрессах.

В современных университетах философия выступает не только в роли посредника между различными научными дисциплинами, тем самым упрочивается ее образовательная идентичность (в различных типах университетов философия присутствует в различных исследовательских и образовательных программах как необходимая составляющая, обосновывающая актуальность и методологическую эффективность научных поисков). Проблема философских сообществ в российских университетах XXI в. имеет, на мой взгляд, прагматический аспект. Став формой гуманитарной индустрии, российский университет все же не стал узкоутилитарным предприятием, безличной

фабрикой воспроизводства универсальных образовательных направлений; точнее говорить о некотором напряженном специфическом единстве разделившихся производств. Это особенно ярко проявляется в национальных исследовательских университетах – новых, «автономных учреждениях» в научно-образовательном пространстве России (см.: Указ Президента России «О реализации пилотного проекта по созданию национальных исследовательских университетов» 7 октября 2008 г.).

Несмотря на короткую историю, автономные национальные университеты (в том числе и БелГУ) удерживают именно национальную определенность. Они оказываются университетами прагматически устойчивых точек роста, обеспечивающих многоплановое эффективное научное единство. Как показывает опыт, переопределение статуса философского сообщества в национальном исследовательском университете требует динамичных и комплексных решений. Они связаны, прежде всего, с общей потребностью в мировоззренческом сопровождении образовательной деятельности, с необходимостью создания условий эффективного методологического обеспечения исследовательских программ (разной степени полноты и срочности). Предмет особой заботы – индивидуальные образовательные траектории наших студентов, магистрантов и аспирантов, их становление как ученых, умеющих по-философски задавать вопросы и видеть проблемы, а не только решать поставленные задачи. Ведь главное отличие исследовательских университетов состоит в том, что они сосредотачивают в себе прорывные научные отрасли, где требуется мыслить нестандартно, творчески, а значит исторично. Ведь только зная путь своих предшественников, можно осознать свою ответственность за научное и социальное будущее страны.

В НИУ «БелГУ» есть вполне завершенная структура философского образования – от бакалавриата до аспирантуры, работает автономный совет по двум философским специальностям и т.д. Но важны, как представляется, и новые инициативы философского сообщества, опирающегося на опыт философских конгрессов как форм общения интеллектуалов очень разных направлений, языков, школ. Некоторые экспериментальные разработки в области развития междисциплинарного общения ученых были сделаны в студии практической философии центра интеллектуальной истории России и региональных и биографических исследований НИУ «БелГУ» (сетевая форма презентации студии: https://vk.com/studio_of_applied_philosophy).

Сведения об авторе

ПОЛУХИН Олег Николаевич – доктор политических наук, профессор, ректор Белгородского государственного национального исследовательского университета.

Author's Information

POLUKHIN Oleg N. – DSc in Political Sciences, Professor, Rector of Belgorod National Research University.

Ценностно-смысловые доминанты философского конгресса (поправки эпохи covid-19)*

© 2020 г. П.А. Ольхов^{1**}, Е.Н. Мотовникова^{2***}

^{1,2} Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Белгород, 308015, ул. Победы, д. 85.

** E-mail: pavel.olkhov@yandex.ru

*** E-mail: motovnikova@bsu.edu.ru

Поступила 12.05.2020

Статья является переработанным вариантом доклада, подготовленного и прочитанного на международной научной конференции «Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа» (Белгород, 2019 г.). Во время подготовки к публикации нижеследующих материалов доклада в течение считанных месяцев(!) произошли перемены, которые существенно уточняют саму идею конгресса, ее предметное содержание и историческую актуальность. Общение, это живое смыслообразующее начало конгресса как некоторой вполне устойчивой формы самоорганизации философского сообщества, прошло испытание идеей социальной дистанции; пандемия covid-19 способствовала появлению новых условий его возможности: личное оказалось в некотором невольном, «цифровом» тождестве с публичным. Эти перемены нельзя было не учесть при окончательной редакции текста доклада, в который внесены некоторые дополнительные смысловые акценты и исторические сведения. Обосновывается понимание конгресса как особой, ценностно насыщенной формы познавательного активизма. Уточняются этико-коммуникативные смыслы международного философского конгресса как особой формы профессионального содружества, не требующего отречения от индивидуальности каждого из участников. Отмечается, что в эпоху covid-19 идея конгресса (в частности, предстоящего VII Российского философского конгресса) претерпевает существенные изменения: в философском общении личное дигитализируется, оказывается в «цифровом» тождестве с публичным. Тем самым возможно уточнение нравственных перспектив VIII Российского философского конгресса в интенсивной связи с обновлением ценностно-эпистемологических установок и традиционных технологий философского образования.

Ключевые слова: философский конгресс, общение, covid-19, социальная искренность, философское образование, трансформирующийся университет.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-24-28

Цитирование: Ольхов П.А., Мотовникова Е.Н. Ценностно-смысловые доминанты философского конгресса (поправки эпохи covid-19) // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 24–28.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18–011–01252 «Историческая память и историческое понимание: эпистемологические риски обращения к нарративу».

Value-semantic dominants of the Philosophical Congress (covid-19 era amendments)*

© 2020 Pavel A. Olkhov^{1**}, Elena N. Motovnikova^{2***}

^{1,2} Belgorod State National Research University,
85, Pobedy str., Belgorod, 308015, Russian Federation.

** E-mail: pavel.olkhov@yandex.ru

*** E-mail: motovnikova@bsu.edu.ru

Received 12.05.2020

The article is a revised version of a report prepared and read at the international scientific conference “What is a community? Social hermeneutics, power and media”(Belgorod, 2019). Changes’ took place that significantly clarify the very idea of the congress, its substantive content and historical relevance during the preparation for the publication of the following report materials within a few months(!). Communication as a living sense-forming beginning of the congress has been tested by the idea of social distance as some completely stable form of self-organization of the philosophical community. The covid-19 pandemic contributed to the emergence of new conditions for its possibility: the personal turned out to be in some involuntary, “digital” identity with the public. It was impossible not to take these changes into account in the final edition of the text of the report, which included some additional semantic accents and historical information. The presented material specifies the historical semantics of the idea of a philosophical congress, its substantive content and relevance. The article substantiates the understanding of the congress as a special, value-rich form of cognitive activism. The ethical and communicative meanings of the international philosophical congress are as a special or formative dialogic constellation of professional community, which does not require renouncing the individuality of each of the participants. It is thus important to suggest the moral prospects of the next VII Russian Philosophical Congress in probably an intensive connection with the renewal of value-epistemological attitudes and traditional technologies of philosophical education as an indispensable condition for the moral health of a philosophizing people.

Keywords: Congress of Philosophy, communication, covid-19, social sincerity, philosophical education, transforming university.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-24-28

Citation: Olkhov, Pavel A., Motovnikova, Elena N. (2020) “Value-semantic dominants of the Philosophical Congress (covid-19 era amendments)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 24–28.

Начнем с бесспорного. Философский конгресс есть периодическая форма познавательного активизма – приобщения участников к некоторому, по слову Гегеля, «мыслимому всеобщему» (Г.В.Ф. Гегель). Предметом общего интереса и проблемно-тематической рефлексии на философских конгрессах становятся не столько теоретические новинки, сколько ценностно-смысловые доминанты познавательной деятельности, или, иначе, жизненные задания для тех, кто осознает себя участником познавательно широкого и предельно бескорыстного общения в определенной исторической перспективе.

* The research is carried out at expense of RFBR, project No. 18–011–01252 «Historical memory and historical understanding: epistemological risks of appeal to narrative».

Таким был уже первый международный философский конгресс (1900 г.), самый замысел которого вызывал недоумение многих современников. Всем, понимавшим философию «в том смысле, который ей придавали в старину, и который имеет своих adeptов еще и до сих пор», – как писал Ю.И. Айхенвальд, – не могло не «показаться странным такое сочетание слов “конгресс философов”» [Айхенвальд 1901, 45]. В обстоятельных дискуссиях о перспективах преодоления полустолетнего конфликта между философией и науками двести участников тогда уточнили основную потребность в философском конгрессе – проявили его особую коммуникативную природу, готовые к тому, чтобы служить ее интересам общественной жизни в непростые времена, в «обществе, по-видимому, всецело объятom интересами материальной культуры» [Там же, 46], когда энциклопедическая философия стала невозможной, а индивидуальное сознание как будто теряло свою непроницаемость. Конгресс с особой отвагой обеспечивал обширные и интенсивные коммуникации, компенсировавшие былой энциклопедизм и все большую утрату, «утончение» доверия к индивидуальному. Уже в начале работы конгресса предполагалось, что он объединит всех в «близкую семью», вызовет «истинную дружбу, которая ни от кого не потребует отречения от своей индивидуальности, таланта и суждений и позволит каждому наслаждаться чужой активностью мысли как своею собственной. Конгресс – символ и очаг той дружбы, которая да распространится среди людей!» (перевод-парафраз выступления президента конгресса Э. Бутру [Там же, 47]). Приведем также показательную цитату из выступления Э. Бутру в переводе В.Н. Ивановского: «Я не ошибусь, если скажу, что мы работаем здесь не только для философии. Аристотель сказал, что истинный источник дружбы между людьми – это совместная работа над какой-либо общою задачей, особенно если задача прекрасна и благородна. Чтобы побороть то чувство недоверия, с каким люди могут относиться друг к другу, недостаточно доказать им их так называемую “солидарность” и вред для них самих от изолированности их друг от друга... Но когда люди, считающие себя чуждыми друг другу, вместе работают над какою-нибудь важною задачей, их отдельные “воли” соединяются в одну и их сердца наполняются чувствами взаимного уважения и доброжелательности. И эта дружба – настоящая, потому что она никого не принуждает отказаться от собственного “я”... она заставляет нас радоваться чужой работе как нашей собственной, ценит в других услуги, оказываемые ими общему делу» [Ивановский 1901, 52–53].

Насущная потребность в общении, которую примерным образом реализовывал Парижский конгресс, проявлялась не только в его этико-эпистемологической открытости. За рефератами и полемиками о возможности философии в ансамбле других научно-познавательных практик, в оживленных разговорах о перспективах общенаучных коммуникативных синтезах, ожидаемых в XX в., уточнялась общая забота о образовании – прежде всего, философском. Первое заседание конгресса было совместным с первым же заседанием конгресса по вопросам высшего образования и было специально посвящено проблемам преподавания философии в университетах и лицеях [Там же, 53].

Исторически исходная коммуникативная определенность философского конгресса, предусматривавшего некоторую смысловую сплоченность и дистанцию по отношению к повседневности, охваченной сиюминутными хлопотами, и стремление выступать на стороне философского образования, служащего «формированию сознания человечества» [Там же, 52], общественной стабильности в самые непростые времена, сохранялась (с некоторыми поправками) на всемирных и российских философских конгрессах на протяжении всего XX столетия и во все более беспокойном XXI в.

К общей идее философского конгресса ковидная эпоха дистанций добавляет толлику социальной искренности. В предметном круге предстоящего VIII Российского философского конгресса, как можно предположить, в его zoom-комнатах, skype- или google-встречах будет довольно важным разговор о философии как некотором личном деле или судьбе; сама техника, отождествляющая личное с публичным, не обеспечивает сохранность лично укорененных общих идей, как и всего неподрачительно-

личного. В контексте повсеместного технического дистанцирования гораздо легче представить себе мир, в котором не столько философы, сколько «собиратели марок и выпиливатели рамок» (по меткому выражению О. Хаксли) составляют основу общества, а удовольствие быть собой утопически опасно. Стало быть, триггер новой искренности способен усилить заботу конгресса о техниках и технологиях сохранения философии как общего дела, в котором безопасность личности и общественная безопасность должны приходить в некоторое спасительное жизненное тождество.

Ключевыми в этой ситуации становятся ресурсы философского образования, которое вполне востребуетеся как школа искреннего мышления, забота о «суждениях-свидетельствах» в эпоху covid-19 (см.: [Дуденкова 2020]). Не было в истории философских конгрессов ни одного, на котором не обсуждались бы вопросы образования. Предстоящий VIII Российский философский конгресс не является в этом смысле исключением, с той только разницей, что на нем может произойти существенная нравственная консолидация разговора о проблемах философского образования в России. Исторические ресурсы российского философского образования и возможность их эффективной практической актуализации в новых образовательных условиях пока что находятся в зоне разрозненных экспериментов, частных размышлений или подвижнического досуга философского сообщества [Ретюнских 2005; Skipin 2020]. Между тем, нравственная необходимость достойного философского образования отчетливо соответствует идеологии трансформирующихся университетов. Эта идеология находит свое основание в развитии систематического, разноуровневого и профильно ориентированного философского образования в образовательных учреждениях всего мира. Этическая динамика философского образования предполагает преподавание философии и освоение первичных навыков философского мышления на дошкольном и начальном школьном уровнях, когда молодые умы находятся в «возрасте удивления», всестороннего личностного становления; затем – на среднем школьном уровне, когда становится возможным систематическое развитие и упрочение навыков философской рефлексии, критического мышления и междисциплинарного анализа (философского, физического и математического, философского и биохимического, философского и музыкального, философского и визуально-художественного). Развиваются эти образовательные процессы в университетах, которые предполагают вовлечение философии в исследовательские программы и практики – как некоего «стража рациональности», социально ответственного мышления и т.д.

Исследование технологий заботы о философском образовании в эпоху вирусной угрозы, к которой следует привыкнуть и можно пережить прежде всего мысленно, нуждается к конгрессе ничуть не менее, нежели к этому исследованию может быть склонен конгресс. Наметившееся возвращение технологических смыслов философского образования содержит в себе не только нравственно живое, но и императивное утопическое начало, затеняемое в актуальных образовательных практиках их технологической конкретностью. В мире новой искренности «собираемыми марок и выпиливателями рамок» могут оказаться те, кто обопрется на искренность вне или помимо ее историчности, – в неосторожной заботе о будущем другом как о себе в своем настоящем, с эпистемологическим пафосом попперовского «марсианина», антрополога, предпочитающего регулировать свои знания о человеческом поведении, не вникая в его новую содержательность [Поппер 2000, 303–305]. Обратная сторона искренности интеллектуалов, уверившихся в своем нравственном праве на искренность, – эпистемологическое предательство, забвение «тревоги по поводу человеческого познания» [Там же, 313], вполне знакомая нигилистическая беспечность по отношению к историчной свободе «целостного человека познающего» (Л.А. Микешина).

Конгресс – живая реальность философского общения, которая не создает и не содержит в себе никаких нравственных или познавательных гарантий. Но миновать эту коммуникативную познавательную инстанцию, ее общих познавательных констелляций было бы исторически неблагоприятно – при готовности участников конгресса к взаимному сосредоточению, к практикам искреннего взаимопонимания, которое, собственно,

и образует секрет тех, кто осознает достоинство философии в ковидную эпоху и готовится к прощанию с этой эпохой всерьез. Мечта о философии, «формирующей сознание человечества» [Ивановский 1901, 52] исторически как будто иссякла. Однако, философский конгресс, ориентируясь на истины человеческого существования в их актуальной историчности, ничего не гарантируя, становится, помимо всего, инстанцией познавательной надежды. Готовясь к VIII Российскому философскому конгрессу, разумеется, хочется думать о том, что эта инстанция небеспопеченна.

Источники – Primary Sources in Russian and Russian Translation

Айхенвальд 1901 – *Айхенвальд Ю.И.* Международный философский конгресс в Париже // Русская мысль. 1901. Кн. 4. С. 45–53 (Aykhenvald, Yuly I. *International Philosophy Congress in Paris*, in Russian).

Ивановский 1901 – *Ивановский В.Н.* Международный философский конгресс в Париже // Журнал Министерства народного просвещения. 1901. Апрель. С. 47–85. (Ivanovsky, Wladimir N. *International Philosophy Congress in Paris*, in Russian).

Поппер 2000 – *Поппер К.* Логика социальных наук // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Сост. Д.Г. Лахути, В.Н. Садовского и В.К. Финна. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 298–313. (Popper, Karl R. *The Logic of the Social Sciences*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Дуденкова 2020 – *Дуденкова И.В.* Ковидная герменевтика: от суждения к нарративу и обратно // Прощай, COVID? / Под ред. К. Гаазе, В. Данилова и др. М.: Ин-т Гайдара, 2020. С. 101–117.

Ретюнских 2005 – *Ретюнских Л.Т.* Нужна ли философия детям? // Личность. Культура. Общество. 2005. № 1 (25). С. 369–374.

References

Dudenkova, Irina V. (2020) “Covid Hermeneutics: from Judgment to Narrative and Back Again”, Gaaze, K., Danilov, V. et al. (ed.), *Goodbye COVID?*, Institut Gaidara, Moscow, pp. 101–117 (in Russian).

Retyunskikh, Larisa T. (2005) “Do Children Need Philosophy?”, *Person. Culture. Society*, Vol. 1 (25), pp. 369–374 (in Russian).

Skipin, Nikolai S. (2020) ‘Les jeux philosophiques: “La bataille philosophique” et “Diviser pour régner”’. *Recherches méthodologiques de la philosophie avec les enfants en Russie*, *Diotime*, <http://www.educ-revues.fr/DIOTIME/AffichageDocument.aspx?iddoc=113585>

Сведения об авторах

ОЛЬХОВ Павел Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.

МОТОВНИКОВА Елена Николаевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.

Author’s Information

OLKHOV Pavel A. – DSc in Philosophy, professor of Department of Philosophy and Theology, Belgorod National Research University.

MOTOVNIKOVA Elena N. – DSc in Philosophy, professor of Department of Philosophy and Theology, Belgorod National Research University.

Международный философский конгресс как пространство личного общения*

© 2020 г. Т.Г. Щедрина

*Институт социально-гуманитарного образования
Московского педагогического государственного университета (МПГУ),
Москва, 119435, ул. Малая Пироговская, д. 1.*

E-mail: tannirra@mail.ru

Поступила 14.05.2020

В статье рассматривается международный философский конгресс как пространство личного общения. Автор исследует архивное (прежде всего, эпистолярное) наследие организаторов и участников Второго конгресса (Эдуарда Клапареда, Анри Бергсона, Владимира Николаевича Ивановского, Георгия Ивановича Челпанова). Письма А. Бергсона Эд. Клапареду показывают нам, как формировалась тематика выступлений, какую роль играли журналы для организации конгрессов, и как участники этого события отнеслись к публикации докладов и выступлений. Именно возвращение к истории (к рукописным и опубликованным материалам) международных философских конгрессов начала XX в. позволяет нам сегодня осмыслить тенденции развития философской проблематики, зафиксировать преемственные тематические направления, не потерявшие актуальности и для современной интеллектуальной культуры, а также показать экзистенциальную специфику размышлений о конгрессах, которая проявилась в обзорах В.Н. Ивановского и Г.И. Челпанова. Их рассуждения о проблематике пленарных и секционных докладов, оценки выступлений, а также общие выводы о достоинствах и недостатках этого интеллектуального события в жизни мирового философского сообщества были обусловлены собственными философскими интересами. Наибольшее внимание уделяется «неустранимым недостаткам» любого философского конгресса (по меткому замечанию Челпанова): недостаточности живого общения (прений по докладам), а также «отсутствие одного языка, одинаково для всех участников доступного». Оба эти недостатка действительно неустранимы. Даже при расширении технических возможностей передачи информации, монологизм докладчиков и терминологический плюрализм сохраняются на протяжении всего существования международных философских конгрессов.

Ключевые слова: международный философский конгресс, интерес, общение, эпистолярное наследие, философский язык.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-29-33

Цитирование: *Щедрина Т.Г.* Международный философский конгресс как пространство личного общения // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 29–33.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-011-01204 «Журнал, Конгресс, Энциклопедия: становление форм междисциплинарной коммуникации в философии XX века (исследование по культурно-исторической эпистемологии)».

International Congress of Philosophy as a space for personal communication*

© 2020 Tatiana G. Shchedrina

*Institute of Social and Humanitarian Education,
Moscow State Pedagogical University (MPGU), 1, Malaya Pirogovskaya str.,
Moscow, 119435, Russian Federation.*

E-mail: tannirra@mail.ru

Received 14.05.2020

The article looks into the World Philosophical Congress as a space for personal communication. The author examines the archival (primary epistolary) legacy of the organizers and participants of the Second Congress (Edouard Claparède, Henri Bergson, Wladimir Nikolaevich Ivanovsky, Georgy Ivanovich Chelpanov). H. Bergson's letters to Ed. Claparède show us how the topics of speeches formed, what role journals played in organizing congresses, and how the participants of this event reacted to the publication of reports and speeches. It is returning to the history (to the handwritten and published materials) of international philosophical congresses of the beginning of XX century, that allows us today to comprehend the trends in the development of Philosophical issues, to record the successive thematic areas that have not lost their relevance for modern intellectual culture, and also to show the existential specifics of reflection about congresses, which manifested itself in reviews of V.N. Ivanovsky and G.I. Chelpanov. Their discourse about plenary and sectional reports, evaluations of speeches, as well as general conclusions about the strength and weaknesses of this intellectual event in the life of the world(international) philosophical community, resulted from their own philosophical interests. The most significant attention is paid to the "fatal flaws" of any philosophical congress (according to Chelpanov's apt remark): lack of live communication (debate on reports), as well as "the lack of one language, equally accessible to all participants." Both of these flaws are genuinely unavoidable. Even with the expansion of the technical possibilities of transferring information, the monologue of speakers and terminological pluralism persist throughout the existence of World philosophical congresses.

Keywords: International Congress of Philosophy, Interest, Communication, Epistolary legacy, Philosophical language.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-29-33

Citation: Shchedrina, Tatiana G. (2020) "International Congress of Philosophy as a space for personal communication", *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 29-33.

Александр Гумбольдт однажды заметил, что металлические перья вполне хороши для деловой почты, а вот для личного, откровенного письма лучше использовать гусиные. Сегодня, на фоне расширения онлайн-форм интеллектуального общения и образования это высказывание выглядит весьма символично, в нем заложен важный для нашего времени и для нашей темы смысл. Действительно, если философы стремятся увидаться и поговорить, значит недостаточно только видео-конференций для того, чтобы

* The research is carried out at expense of RFBR, project Journal, Congress, Encyclopedia: the formation of interdisciplinary communication forms in the XXth century philosophy (a study on cultural-historical epistemology).

рождать смыслы. Нужен кто-то живой, настоящий, который сопереживает не на экране компьютера, но рядом, непосредственно.

Международный конгресс по философии – это и не «своеобразный концерт, где каждый по очереди играет свою пьесу и затем удаляется», и не «бранное поле, на котором теории и системы падают только для того, чтобы снова возродиться, подобно воинам Вальгалы», и не «собор чистой мысли» [Айхенвальд 1901, 45]. Это квинтэссенция интеллектуального общения: бесконечная череда личных разговоров, шум голосов, в котором можно различить темы и проблемы, волнующие всех исполнителей этого грандиозного ансамбля (причем каждый участник единствен и занимает там незаменимое место) [Щедрина, Щедрина 2019].

Конгресс философов вполне может быть осмыслен в рамках социологии знания или социальной эпистемологии, для которых важно ответить на вопрос: каковы социальные условия и границы существования таких форумов [Пружинин, Щедрина 2019]. Но за рамками такого подхода остается очень много такого, что не укладывается в анализ формальных структур, в сухой язык цифр науко- и философметрии: это невидимые связи и отношения, конституирующие международное сообщество изнутри, а именно по интересу. Вот этот недоступный социально оформленному взгляду мир осмысливает культурно-историческая эпистемология.

Эта методологическая программа направлена на то, чтобы исследовать конгресс в динамике его подготовки, где на первый план выходит само общение философов друг с другом [Щедрина, Щедрина 2019]. И тогда сама цель конгресса будет иначе восприниматься: интеллектуалы собираются на конгресс для того, чтобы со-мыслить, «со-волить», со-переживать и со-признавать интересы друг друга. Интерес в данном случае является конституирующим ядром для формирования небольших групп, которые и составляют основу конгресса. Формально группы интересов должны совпадать с делением на секции, но в реальности оказывается все гораздо сложнее. Интерес имеет для конгресса, где возделывается общее поле разговора, интеллектуально-эстетическое значение.

Такого рода вопросы требуют от исследователя обращения к особой реальности. Он должен погрузиться в атмосферу недосказанности, неявных предпочтений и обрывков мысли. Все это он может найти в эпистолярном наследии участников и организаторов конгресса. Письма участников возвращают нас к истории неформальных отношений, к истории общения философов. Именно в них можно увидеть, как менялись названия докладов, понять опасения организаторов, пытающихся на равных представить разные интеллектуальные культуры в рамках одной секции или одного заседания. Здесь в письмах на первый план выходит именно признание по интересам (как нельзя научить любить, так нельзя научить быть интеллектуально интересным [Голосовкер 2010]), и в эпистолярном наследии эти интересы весьма ярко отпечатлеваются. В этом плане очень интересными оказываются письма философа Анри Бергсона, который неоднократно был докладчиком на этих форумах [Блауберг 2003], к психологу Эдуарду Клапареду (он был секретарем Второго международного конгресса по философии).

Обсуждение докладов в письмах начиналось очень заранее. Так в 1903 г. Клапаред уже начал подготовку к форуму и просил Бергсона подготовить «такое выступление, которое могло бы послужить основой для дискуссии на одном из заседаний Конгресса» [Bergson 1903–1906, 63]. Правда, Бергсон ответил уклончиво: «...я так легко утомляюсь, и буду настолько загружен в течение всего будущего года, что работа такой значимости станет для меня непосильной. Однако же я привезу на Конгресс 1904 г., как я уже однажды привозил на Конгресс в 1900, работу, касающуюся довольно узкой области. Я еще не остановился на конкретной теме. В течение следующего года, если Вам будет угодно, я сообщу название» [Ibid.]. Тем не менее, секционный (не пленарный, sic!) доклад Бергсона «О софизме, общем как реализму, так и идеализму», «оригинальный, ...отточенный по форме и прочтенный с обычными для этого профессора силой и горячностью» [Ивановский 1905, 31], вызвал не только большой интерес

участников, но и «многочисленные возражения, в которых принимали участие Э. Навиль, Козловский, Штейн и Дарлю» [Челпанов 1904, 587].

Бергсон также высоко оценил доклад Клапареда «Есть ли психология объяснительная наука»: «Мне очень понравились Ваши замечания о характере психологической науки и о том, что можно было бы назвать радикальной неоднородностью состояний сознания» [Bergson 1903–1906, 69]. И с какой теплотой и благодарностью Бергсон откликается на сборник докладов, полученный от Клапареда: «хочу поблагодарить Вас за усилия, которые Вы приложили, отправив его мне. Эти записки, изданные с такой тщательностью, составляют, действительно, весьма интересное целое. Они останутся как приятное напоминание об организованном Вами Конгрессе» [Ibid.].

Не менее важным источником для исследования конгресса как культурно-исторического феномена становятся обзоры. Как правило они пишутся сухим социально-отстраненным языком, автор пытается держать под контролем свою субъективность. И тем не менее, она проступает сквозь текст. Так или иначе, всегда можно увидеть тематические предпочтения и личную заинтересованность автора обзора. Они угадываются по созвучию суждений, а также по тому, насколько живо представляется позиция того или иного участника. Так, Челпанов признается, что, отправляясь на конгресс, он хотел проверить казавшуюся ему несомненной мысль о том, что «коллективное обсуждение философских вопросов может иметь значение для развития философии» [Челпанов 1904, 580]. Действительно, как он сам заявляет: «Я вернулся с убеждением, что съезды могут иметь весьма важное значение для развития и популяризации самой философии» [Там же]. Челпанов, как известно, был увлечен проблемами психологии, логики, теории познания и потому его интерес проявился не только в том, как он представлял пленарные доклады, но и в том, насколько подробно он остановился на дискуссии по проблемам неовитализма. В обзоре Ивановского также проступает его философский интерес. Он весьма обстоятельно разбирает доклад Виндельбанда, с которым спорил практически всю философскую жизнь, и высказывает критические замечания по докладу Бергсона. При этом оба обозревателя оказываются единодушны в том, что самым интересным событием на Втором конгрессе (как и на Первом [Щедрина, Щедрина 2019]) стало обсуждение проблем философского языка и терминологического словаря, составителем которого был А. Лаланд (см.: [Щедрина 2020]). Сквозь личные интересы организаторов и участников проступают общие проблемы конгресса как формы общефилософского дела.

Источники – Primary Sources in Russian and French

Айхенвальд 1901 – *Айхенвальд Ю.И.* Международный философский конгресс в Париже // Русская мысль. 1901. Кн. 4. С. 45–53 (Aykhenvald, Yuly I. *International Philosophy Congress in Paris*, in Russian).

Голосовкер 2010 – *Голосовкер Я.Э.* Интересное // *Голосовкер Я.Э.* Избранное. Логика мифа. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 225–270. (Golosovker, Yakov E. *Interesting*, in Russian).

Ивановский 1905 – *Ивановский В.Н.* Второй Международный философский конгресс в Женеве // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1905. Ч. 357. Январь. Отд. 4. С. 11–38 (Ivanovsky, Wladimir N. *Second International Philosophy Congress in Geneva*, in Russian).

Челпанов 1904 – *Челпанов Г.И.* II Международный философский конгресс в Женеве // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74 (IV). С. 579–589 (Chelpanov, Georgy I. *II International Philosophy Congress in Geneva*, in Russian).

Bergson, Henri (1903–1906) “Lettres à Édouard Claparède”, La Bibliothèque de Genève, ms. fr. 4008.

Ссылки – References in Russian

Блауберг 2003 – *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Пружинин, Щедрина 2019 – *Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* Международный философский конгресс как феномен «Другой глобализации» // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 33–39.

Щедрина 2020 – Щедрина И.О. Международные конгрессы и вопрос о философской терминологии: «Технический и критический словарь по философии» А. Лаланда // Вопросы философии. 2020. № 11. С. 82–86.

Щедрина, Щедрина 2019 – Щедрина Т.Г., Щедрина И.О. Первый международный философский конгресс в письмах организаторов и участников (У истоков интеллектуального сообщества XX века) // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 40–45.

References

Blauberg, Irina I. (2003) *Henry Bergson*, Progress-Traditsiya, Moscow (in Russian).

Pruzhinin, Boris I., Shchedrina, Tatiana G. (2019) “International Congress of Philosophy as a phenomenon of *Another Globalization*”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 33–39 (in Russian).

Shchedrina, Irina O. (2020) “World Congresses and the Philosophical Terminology Issue: A. Lalande’s *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11, pp. 82–86.

Shchedrina, Tatiana G., Shchedrina, Irina O. (2019) “First International Philosophical Congress in letters of organizers and participants (At the beginning of the intellectual community of the XXth century)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 40–45.

Сведения об авторе

ЩЕДРИНА Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования МПГУ.

Author’s Information

SHCHEDRINA Tatiana G. – DSc in Philosophy, Professor at Department of Philosophy of Institute of Social Humanitarian Education at MPSU.

ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

«Цивилизация» и цивилизационная эволюция России

© 2020 г. Ю.Д. Гранин

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

E-mail: maily-granin@mail.ru

Поступила 24.05.2020

В статье анализируется проблема продуктивности использования цивилизационного подхода к исследованию современного состояния России и ее истории. Обсуждается содержание термина «цивилизация». Доказывается необходимость понимания цивилизации в двух модусах осуществления: как процесса, и как состояния. «Цивилизация» интерпретируется автором как междисциплинарная категория для обозначения разнообразия культурно-исторических типов развития экономически и политически связанных больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей), субъективно-символически интегрированных в относительно единое целое посредством исторического и социального воображения, культурных смыслов, ценностей и норм, которые служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей. Это определение конкретизируется путем раскрытия диалектики взаимосвязи социальных, культурных, когнитивных и институциональных компонентов «цивилизации» на примере России в историческом диапазоне от Киевской Руси до современной РФ. Изучая становление и развитие Великого княжества Московского, Российской империи и СССР, автор приходит к выводу, что исторически эти политические формы имели несколько цивилизационных воплощений.

Ключевые слова: государство, идеология, империи, модерн, модернизация, трансцендентность, царство, цивилизация.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-34-44

Цитирование: Гранин Ю.Д. «Цивилизация» и цивилизационная эволюция России // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 34–44

“Civilization” and Civilizational Evolution of Russia

© 2020 Yury D. Granin

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

E-mail: maily-granin@mail.ru

Received 24.05.2020

The article analyzes the problem of productivity of using a civilizational approach to the analysis of the current state of Russia and its history. The content of the term "civilization" is discussed. The necessity of understanding civilization in two modes of implementation is proved: as a process and as a state. "Civilization" is interpreted by the author as an interdisciplinary category to denote the diversity of cultural and historical types of development of economically and politically connected large communities of people and/or their aggregates (communities), subjectively and symbolically integrated into a relatively unified whole through historical and social imagination, cultural meanings, values and norms that serve as the cause, purpose and basis for the organization and functioning of these communities. This definition is concretized by revealing the dialectics of the relationship of social, cultural, cognitive and institutional components of "civilization" using the example of Russia in the historical range from Kievan Rus to the modern Russian Federation. The most important institutional factors in the formation and development of civilizations, their interaction and expansion over long distances were "universal States" – "kingdoms" and "empires". Studying the formation and development of the Grand Duchy of Moscow, the Russian Empire and the USSR, the author comes to the conclusion that historically these political forms had several civilizational embodiments.

Keywords: state, ideology, empires, modernity, modernization, transcendence, kingdom, civilization.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-34-44

Citation: Granin, Yury D. (2020) "Civilization" and Civilizational Evolution of Russia', *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 34–44

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить...
Федор Тютчев, 1866

Любопытным образом своего рода «официальный ответ» Тютчеву прозвучал 10 октября 2007 г. Принимая в Кремле президента Франции Н. Саркози, президент России В. Путин процитировал поэтическую миниатюру Тютчева, заменив строчку «в Россию можно только верить» на «в Россию нужно просто верить». На страницах газеты «Коммерсант» этот факт в то время был оценен как «оговорка государственной важности», свидетельствующая об иррационализме власти. Но его можно интерпретировать и как вполне ожидаемую реакцию на непродуктивность теоретических поисков цивилизационной специфики России.

К тому времени на волне критики «теории общественно-экономических формаций» и, в целом, марксизма, они продолжались уже почти 20 лет. Появилось немало работ, посвященных общим проблемам теории и истории цивилизаций, их сравнительному изучению. Но значимых результатов достичь не удалось. Наоборот. Под пером

некоторых отечественных теоретиков Россия превратилась в «варварскую цивилизацию»: оплот «манихейства», «хилиастического сознания», «архаического коллективизма», «тоталитаризма» и «восточного деспотизма». Этот теоретический оксюморон – «варварская цивилизация» – до сих пор кочует по страницам наших изданий. А тогда на фоне «цветущей и жужжащей неразберихи», как метко писали еще в конце 1990-х, светлым пятном оказались работы М.В. Ильина и В.Л. Цимбурского, развернувших, в рамках разрабатываемого ими концепта «хронополитики», дискуссию об «лимитрофах», «цивилизационных архипелагах» и «острове Россия», а также книга замечательного философа – востоковеда Б.С. Ерасова «Цивилизации: универсалии и самобытность» (2002). В значительной степени эта работа была результатом творческого переосмысления итогов многолетних исследований крупнейших представителей философии-исторической и исторической мысли Запада: О. Шпенглера, А. Тойнби, Ф. Броделя, П. Сорокина, К. Ясперса, Ш. Эйзенштадта, некоторых других мыслителей, открывала дорогу в область *философии истории*, в контексте которой «цивилизационный подход» изначально получил право на жизнь. Но проблематика философии истории в то время интересовала немногих. Только в последние годы этот интерес стал восстанавливаться. На страницах журналов «Вопросы философии», «Философский журнал» и «Проблемы цивилизационного развития» продолжают оживленные дискуссии о смыслах истории России, ее цивилизационной принадлежности и перспектив в плане возможности предложить миру «всечеловеческий» проект эволюции, созданный на базе иных – незападных – ценностей.

В этом контексте и на основе логико-смыслового подхода к анализу мировой культурной динамики было предложено вновь обратиться к идеям классического евразийства, имея в виду многокультурность российского социума. Его специфика, отмечал А.В. Смирнов, требует осознания и затем проектной работы. «*Собирание воедино разнонаправленных, разнонаправленных, разнокультурных движений, существующих во всех регионах и субъектах республики – вот генеральная задача огромного, цивилизационного, по сути, мегапроекта*» [Смирнов, Шевченко 2019, 15]. Но как, и в каких пределах возможно «проектирование истории», сколько «цивилизаций» (субцивилизаций) находится на территории современной России? И если они (в соответствии с гипотезой А.В. Смирнова о том, что «цивилизаций столько же, сколько типов коллективного бессознательного, или способов смыслополагания...» [Смирнов 2019, 207]) «разнонаправлены», то как возможно (и возможно ли вообще) их собирание в многонациональную «российскую цивилизацию»? Да и на основе каких критериев различать «цивилизации» и «культуры», как, наконец, отнестись к концепции Ш. Эйзенштадта, доказывавшего, что фактором цивилизационного развития и смены цивилизаций являются «революции»?

Не имея возможности подробно разбирать проблемы цивилизационного дискурса, остановлюсь лишь на главном. Большинство российских специалистов предпочитают работать в пределах линейно-стадиального подхода к истории человечества и в парадигме, которую можно назвать «методологией структур и состояний», философским основанием которой нередко оказывается эссенциализм: вера в независимое от совокупной предметно-практической и духовной деятельности людей (объективное) существование «цивилизаций» в качестве неких ставших (а в действительности «остановленных») нами в процедурах категоризации), а не становящихся исторических явлений. Этим, в частности, можно объяснить кочующую из статьи в статью квалификацию современной России как «страны-цивилизации», начала и особенности которой предлагается искать и анализировать в горизонте обнаружения неких социально наследуемых и неизменных цивилизационных (культурных) «кодов». Даже если таковые существуют, они, так же как история в целом, процессуальны и изменяемы. Но главное – *такой подход ориентирован на поиск настоящего и будущего России в прошлом*, лишая ее перспектив цивилизационной динамики. Гораздо продуктивнее точка зрения социального конструктивизма, согласно которой известная нам история – многовекторный процесс обуславливающих друг друга тенденций дифференциации

и интеграции образующих человечество антропосоциальных целостностей, его (человечества) структурного усложнения и, одновременно, становления его целостности и единства.

Имея в виду эти соображения и результаты работ Ф. Броделя, П. Сорокина, Ш. Эйзенштадта, других исследователей, далее я буду опираться на нелинейную социально-конструктивистскую трактовку истории человечества и развиваемое мною социально-философское понимание глобализации – мегатенденции к постепенному объединению групп *homo sapiens* в «человечество», реализуемую как *многовекторное движение интегрирования*: от простых сообществ ко все более многочисленным и все более сложно (политически, культурно и идеологически) интегрированным объединениям (сообществам) людей, наиболее крупные из которых могут быть определены как «цивилизации». В региональном аспекте это историческое движение интегрирования можно интерпретировать как нелинейный процесс «*цивилизациализации*» («*цивилизациии*») человечества, осуществлявшийся на протяжении многих тысячелетий с разной скоростью и успехом на разных географических территориях планеты. Использование этого, возможно и не очень привычного, словоупотребления основывается на подчеркивании процессуальности и вариативности антропосоциокультурной формы бытия Универсума, позволяя выделить в содержании термина «цивилизация» аспекты становления и распространения фиксируемой им реальности. Таким образом в метанаучном плане «цивилизация» может быть определена как *междисциплинарная категория для обозначения разнообразия культурно-исторических типов развития экономически и политически связанных больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей), субъективно-символически интегрированных в относительно единое целое посредством исторического и социального воображения, культурных смыслов, ценностей и норм, которые служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей*. Это определение требует конкретизации в плане раскрытия диалектики взаимосвязи социальных, культурных, когнитивных и институциональных компонентов «цивилизации» как процесса и как состояния.

Как отмечали многие исследователи, в качестве больших и достаточно сложных социальных общностей «цивилизации» не следует отождествлять с «культурами», но можно, подчеркивая их культурную разноликость, полагать, вслед за П. Сорокиным, наличие «центрального ядра» цивилизации, состоящего из культурных смыслов, ценностей и норм совместного проживания. Поскольку в большинстве случаев территория распространения цивилизации включает в себя не один, а несколько различных в культурном плане народов (этносов), постольку необходимым условием устойчивости цивилизации является *метаидеология* – разделяемые большинством представления и универсалии («картины мира» – природного, социального), соответствующие им и господствующим практикам смыслы, ценности и нормы жизни. В их перечне важную роль занимают так называемые геополитические (во многом сакральные) «*панъидеи*», – дискурсивно оформленные и ценностно значимые представления о центральном (вселенском) положении «своей» цивилизации на *воображаемой карте ментальной географии*.

Последняя создается с помощью «*исторического воображения*», формируемого элитами в пространстве «большой традиции» и основанного на фундаментальном идентификационном отличии «себя» от «других», помещаемых на географическую и культурную «периферию», а потому почти всегда интерпретируемых в качестве «дикарей» или «варваров». Культурный «центр», первоначально выделенный в древних цивилизациях на основе мифологических преданий, позже и по мере снятия напряжения между «трансцендентным и мирскими порядками» в актах философской и религиозной рефлексии (Ш. Эйзенштадт) в цивилизациях Осевого времени приобретает все более отчетливые очертания в процессе формирования *линейно выстроенной «идеи истории*», имевшей сначала «священный», а затем и «светский» характер. Под ее влиянием уже в Новое время в Европе и на новых – научных – основаниях утверждается различие и превосходство «цивилизированных» народов и государств. Культурный

«центр» и «варварская периферия» – только в пределах этой оппозиции в 18–19 столетиях термин «цивилизация» обретает научный смысл в качестве инструмента, маскирующего превосходство экономических, политических и иных форм жизнедеятельности и развития стран Запада над формами жизни народов Востока и Юга планеты.

Впрочем, цивилизация имеет и «экономическое измерение», связанное с исторически сложившимися на ее территориях экономическими укладами и господствующим способом производства материальных благ, выбор и использование которых было обусловлено «большой» (высокой) и «малой» (народной) культурной традицией. Кроме того, цивилизация – это не только «оплотневшая» в центральном ядре, кристаллизовавшаяся в экономических и иных практиках *метакультура* и корреспондирующая с ней *метаидеология*, «осевающая» в некоторых долговременных ценностях и мыслительных парадигмах, но и некое *социокультурное целое, образованное соединением «культурного ядра» со многими социальными институтами и закрепленное ими*. Самым важным из таких институтов является «государство», которое, будучи одновременно и отделенным от основной части «общества» системой власти, в свою очередь оказывается *политической формой* организации и распространения входящих в цивилизацию локальных социумов и, как правило, всей «цивилизации».

Наиболее успешной государственной формой и фактором распространения цивилизации на большие расстояния во многих регионах исторически оказывались «царства» и «империи», которые, вслед за Тойнби, лучше называть «универсальными государствами». Хотя понятно, что цивилизации в качестве *социокультурных типов развития* очень часто перешагивали и перешагивают многие государственные и географические границы, в ряде случаев оказываясь для народов иной цивилизационной принадлежности «образцом» и «моделью развития». В данном случае под «цивилизационной моделью» понимаются формы и институты политического, экономического, социального и культурно-духовного развития, самостоятельно выработанные народами (группой народов), заимствованные ими или навязанные им в процессе колонизаций и завоеваний. Их наличие и распространение, повторим, оказывалось важным фактором мировой динамики, формируя попеременно меняющиеся «центры» международного развития: «места» военного, социально-экономического и культурного доминирования в пределах нескольких географических регионов одной из локальных цивилизаций, политической формой существования которых в большинстве случаев была «империя».

Это сейчас «империя» и соответствующие ей реалии воспринимаются как нечто регрессивное. Однако на протяжении многих столетий до и после новой эры имперская политическая форма в ряде случаев несла в себе позитивный культурно-исторический смысл, утверждая в «колониях» и «провинциях» единую для всех государственную политическую идеологию и единые законы совместного проживания миллионов этнически и религиозно разных людей. Кроме того, «империум» как принцип политической организации представлял (и представляет) собой «открытый политический порядок» [Ильин 2015], оказывавшийся не только удобным средством сосуществования лингвистически, религиозно и культурно разных элит и населения имперских территорий, но и фактором их интеграции в «надэтническую целостность». Правда, этот процесс социокультурного и политического интегрирования никогда и нигде не был завершен. Полиэтничность и мультикультурность империй, политический сепаратизм элит подвластных им территорий таили в себе историческую возможность их распада на более однородные в этнокультурном отношении политические образования. Однако эти «универсальные государства» прокладывали новые торговые пути, строили дороги и, делегируя часть своей власти на «периферию», создавали (через институты образования и предоставления прав гражданства) «универсальный правящий класс», цементирующий имперское «культурное ядро» и вырабатывающий проекты не только политической, но и культурной экспансии на значительные расстояния. Так параллельно или сменяя друг друга, на просторах Евразии формировались и развивались «китайская», «эллино-македонская», «римская», «арабо-мусульманская», «западно-

европейская» и выросшая из нее «евро-атлантическая «цивилизация», соответствующие им «полюсы» регионального и межрегионального развития, которые, объявляя соседей «варварами», естественным образом считали себя «центрами» окружающего мира и, формируя глобальные стратегии, попеременно претендовали на мировое господство.

Как известно, в борьбе за мировое господство победа досталась Европе, на территории которой сформировалась *modernity* (современность) – «цивилизация Нового времени» (Ш. Эйзенштадт), воплотившая наилучшую («капиталистическую») хозяйственную систему и, одновременно, передовые тип общественного (экономического, социального и политического) развития и тип общества, выступившие для государств и народов иной цивилизационной принадлежности в качестве модели и образца существования. С Россией все обстояло сложнее. Она прошла сложный путь цивилизационной эволюции в значительной степени сохранив свою самобытность. Разумеется, трансфер знаний, техники и технологий, произведений искусства, религиозных и светских идей и идеологий, норм и образцов экономической, политической и социальной жизни всегда шел в Россию и с Востока, и с Запада. Но в каждом случае имела место сложная конвергенция традиционных институциональных и духовных структур страны с «образцами» внешних влияний, оцениваемых и переживаемых в диапазоне от «варварства» и «инаковости» до «современности». При этом сама «современность» для многих стран ни прежде, ни теперь не была «единственной» и «однородной». Всегда имел место эффект «переплетенных модерностей», который имеет важное значение в аспекте объяснения цивилизационной динамики нашей страны по мере ее движения к «современности».

На воображаемой карте ментальной географии, формируемой с помощью исторического воображения и оценки форм и способов жизни ближних и дальних «соседей», «современность» располагается за границами цивилизации. Но переживается в модусе чаемого будущего, не сводимого лишь к уже явленным где-то и кем-то «прогрессивным» формам жизни, а включает и проективный «трансцендентный план» бытия – отрицающую и «традицию», и наличную «современность» *утопию*, выраженную в литературных и научных формах. В России XIX в., например, появляются заимствованные идеи «рынка» и «либерализма», с одной стороны, и грядущего «социализма», с другой. И имманентная и трансцендентная «современность» дискурсивно противостоят друг другу, увеличивая в пространстве цивилизации онтологическое напряжение между социальными группами, но всегда оцениваются ими (хотя и с разным «знаком») как «вызов» стране, сопровождаемый чувством, получившим в социологической литературе название *ressentiment* (чувство ненависти, злобы и обиды). Из этого психологического состояния («невыносимой несовместимости») удивительным образом вырастали и вырастают противоположные социально-психологические последствия – созидательный импульс, с одной стороны, и аномия, с другой. В обоих случаях происходит трансформация ценностной шкалы цивилизации – переоценка ее ценностей, но с «разным знаком». Идет изменение ценностно-смыслового ядра цивилизации, вектор которого определяется в том числе и реальными ограничениями развития страны.

Объективные и субъективные ограничения развития России следует учитывать, обсуждая исторические особенности ее цивилизационной эволюции: *появления и смены на ее территории нескольких цивилизационных типов развития* как результата регулярного процесса «ответов» на внешние и внутренние «вызовы». Эскизно этот процесс можно представить следующим образом.

* * *

Первый вызов, который испытала Россия – природный. По мнению Ключевского, она не могла из-за суровости природы развивать интенсивное хозяйство и пошла по экстенсивному пути – расширению земли, единственно возможному для традиционных обществ. Но вектор и характер этого расширения начиная с X в. был задан месторазвитием страны, изначально находившейся между тюркскими каганатами,

западно-христианской Франкской империей Карла Великого и Византией, инерцией институтов архаики и социокультурными особенностями многочисленных племен, проживавших на территории Древней Руси. Расположенная на водном пути «из варяг в греки» Древняя Русь – это «королевство городов» (*Гардарики*, как называли ее скандинавские наемники – варяги) – фактически представляла собой «*лимитроф*»: пограничный пояс между странами разной цивилизационной принадлежности. После официального принятия христианства «от ромеев» и крещения в 988 г. князем Владимиром в водах Днепра «киевских людей» силой огня и меча, породившей в частности, в Новгороде, Ростове, Муроме и ряде других мест массовое сопротивление славян-язычников, появляется экономически и культурно сильное Киевское княжество, политический строй которого мало отличался от современных ему государств западно-христианской Европы. Как отмечает Ф. Бродель, «тогдашние русские города были настоящими западными городами. Киевская Русь веками славилась именно блеском своих городов, символизировавших материальное благополучие страны: в этом плане между Западом и Востоком Европы не наблюдалось никакого отставания, никакого разрыва» [Бродель 2008, 504]. Более того. Обладая принятыми в то время демократическими институтами правления («вече»), которые распространялись на прилегающие к ним сельские территории, первые русские города были «открытыми» городами, в этом походя на города античности. Правда, Киевское княжество отличалось от современных ему королевств большими размерами и заимствованной у степняков «лествичной» формой наследования удельных княжеских престолов, которая уже с середины XI в. провоцировала распад относительно единого государства на отдельные родовые княжества.

Была ли Киевская Русь особой локальной цивилизацией? Скудость исторических источников не позволяет сделать однозначный вывод о степени культурной интегрированности населявших ее народов и характере правовой регуляции между социальными группами. Заимствуя у греков христианскую веру, Русь «византийским правом не прельстилась» [Ахиезер, Клямкин, Яковенко 2008, 46]. Конечно, абстракция христианского Бога содержала в себе культурно-символический интегративный потенциал, позволивший значительно продвинуться по пути построения государства и создававший задел для будущего развития. Но само *православие прижилось на Руси в его «русском изводе*: превалированием принципа «благодати» над «законом» (Митрополит Илларион, XI в.), и в качестве *объединяющей всех религиозной метаидеологии в XI–XII вв. еще не стало доминантой развития*. Хотя уже отделило Византию и Русь – «схизматиков» – от западноевропейского «христианского мира». Последний тоже еще не представлял цивилизационного целого, но активно (в лице Польши, Литвы и германских рыцарских орденов) в начале XIII в. заявлял претензии на исторически «роусские земли». А с Востока на них надвигалась «кочевая империя» Чингизхана, двухсотлетнее властвование «улусов» которой на русских землях разрушило протоцивилизацию Киевской Руси.

К сожалению, я не могу подробно остановиться на этом моменте нашей истории, завершившемся *созданием особой цивилизационной модели развития уже во времена Московской Руси*. Имея в качестве метаидеологии православие с политическими претензиями вселенского характера («Москва – третий Рим, а четвертому не бывать»), Великое Княжество Московское за времена «византийского влияния» и господства Золотой Оды инкорпорировало в свой состав идеи «политического исихазма», самодержавия и деспотические формы правления, легитимизировало вседозволенность власти, ограничив в правах (в разной степени) все сословия. Вместе с ними образовывалось и «культурное ядро» нового царства: в пространстве «большой традиции» *формировалась*, впитавшая идеи византийского платонизма и гуманизма, и, вместе с тем, обосновавшая права Ивана III и его потомков на земли Великого княжества Литовского, «*русская книжность*», *религиозная литература и иконопись*. Вместе с тем культурное движение в Великом княжестве Московском сопровождалась упрочением государственно-общинного способа производства, с характерным для последнего отсутствием частной собственности на землю, и формированием служилой «бюрократии»,

управляемой из одного центра. В то время как в Западной Европе начинает утверждаться западная «современность» (modernity), на ее восточных окраинах *возникает основанная на традициях православная цивилизация, политически оформленная в «Московское царство», осознающее себя «наследницей Рима», «центром православного мира» на воображаемой карте ментальной географии и имеющее претензии вселенского масштаба.*

Поскольку исторически эта цивилизация оказалась отрезанной от морских коммуникаций, ее географически и политически вынужденная экспансия уже в XVI столетии осуществлялась в двух направлениях: была направлена к Уралу и за Урал (колонизация Сибири), и на Запад. Начавшись еще при Иване III, Ливонские войны были продолжены Иваном Грозным, завершившись для нас наступлением Смутного времени. Анализируя этот период, А. Тойнби писал: «Временное присутствие польского гарнизона в Москве и постоянное присутствие шведской армии на берегах Нарвы и Невы глубоко травмировало русских, и этот внутренний шок подтолкнул их к практическим действиям, что выразилось в процессе «вестернизации», которую возглавил Петр Великий» [Тойнби 1991, 147].

Разумеется, интерпретация Тойнби реформ Петра в качестве начала вестернизации России приятна русскому уху, но не соответствует действительности. Попытки «европеизировать» страну начались гораздо раньше. Уже со времен Ивана IV существовало регулярное профессиональное войско (стрелецкие полки), вооруженное современным пороховым оружием, малыми тиражами печатались светские книги разных жанров (сатирические и автобиографические повести, силлабическая поэзия, драматургия), издавались исторические сочинения, возникала светская живопись, в XVII в. при царском дворе появился театр – *формировалось «культурное ядро» новой православной цивилизации, которое позже будет названо «русским барокко».*

Отмечая во многом заимствованный характер этого культурного явления, некоторые исследователи квалифицируют его появление как свидетельство «интеллектуального выбора» страны в пользу «европейской учености». Но эта «ученость» была явлена стране в ее, так сказать, «провинциальном» изводе: культурный трансфер в Россию шел через Польшу и Украину, а потому не был связан с «модернизацией». Речь шла об усвоении церковно-славянской «греческой учености». Обращение к последней началось в период церковных реформ патриарха Никона, завершившихся религиозным расколом, деформировавшим «ценностно-смысловое ядро» православной цивилизации. Последнее никогда не было однородным. Но, оно, по крайней мере, до 2-й половины XVII в. было единым в срезе религиозных оснований. Хотя масштабы этого ценностно-смыслового ядра были невелики. Географически они ограничивались территориями распространения великорусского этноса, а социально – пространствами использования разговорного старорусского языка и доминированием церковнославянского языка в богослужении и письменной речи, понятного, прежде всего, духовенству. Остальные сословия в разной степени были приобщены к «высокой культуре»: в большей степени знать и высшее дворянство, в меньшей – дворянство служивое и «низшее» (провинциальное), купечество и формирующееся городское мещанство. Несмотря на расширение границ царства на Восток, развитие промышленности на Урале, господствующим продолжал оставаться государственно-общинный способ производства, главной производительной силой которого было неграмотное многомиллионное крепостное крестьянство. И все это вместе создавало колоссальное антропологическое препятствие для реформирования страны. В процессе заимствований возникал уже отмеченный выше *ressentiment*, провоцировавший распад системы устоявшихся ценностей и норм, с одной стороны, и использование прежней ценностной иерархии для трансформации нововведений по старым образцам, с другой. И в том, и в другом случае происходило размывание ценностно-смыслового «ядра» цивилизации. Поэтому все попытки «европеизации» России XVII–XVIII столетий были поверхностными и, как правило, имели имитационный характер.

Имитация и формализм – очень частые «родимые пятна» реформирования страны, не изжитые нами до сего дня. Собственно, Петр I начал именно с этого – перемены платья и бритья бород. Но он, и это важно, не собирался реформировать всю Россию по европейским лекалам, вплоть до конца жизни у него, как отмечал Ключевский, даже не было сколь либо продуманного плана действий [Ключевский 1989, 191]. Относясь к Западу с недоверием, он заимствовал из багажа *modernity* лишь одно «политическое изобретение» – структуры госуправления «камералистского государства»: десять по – шведски устроенных коллегий и Сенат, в которых при его жизни процветали ожесточенные раздоры и казнокрадство. Кроме них были заимствованы формы организации промышленного производства (мануфактуры), армии, флота и что очень важно – модерная форма организации научной деятельности и образования – Российская Академия наук и художеств. Но намерений у Петра и его приемников (за исключением Александра I) провести социальную и политическую модернизацию империи не было.

Реформы ограничились «европеизацией» российского дворянства и формированием космополитичной имперской правящей элиты из иноверных иноземцев – «универсального правящего класса». Тем самым, несмотря на появление газет, журналов и Московского Университета, разрыв между русской «народной культурой» (не говоря уже о десятках других) и «высокой культурой» правящего слоя к концу XVIII столетия был не сокращен, а увеличен. Да и сама, представленная в столичных салонах, так называемая «высокая культура» знати была лингвистически гетерогенной, являя собой «смешение французского с нижегородским». А действительно свободных людей в России фактически не было. «Вместо всех пышных разделений свободного народа русского на свободнейшие классы дворянства, купечества и прочая, – писал в 1802 г. в «Отрывке о Комиссии Уложения» Сперанский, – нахожу в России два состояния: рабы государевы и рабы помещичьи. Первые являются свободными только в отношении ко вторым, действительно же свободных людей в России нет, кроме нищих и философов» [Сперанский 1961, 43].

Цивилизационная модель, по которой жила империя весь XVIII в., фактически, если воспользоваться термином Шпенглера, представляла собой «псевдоморфозу» – причудливое сочетание европейских форм жизни и с неевропейским смысловым и ценностным содержанием, влагаемым в эти формы плохо образованным чиновничеством, духовенством, городским мещанством, купечеством и мелкопоместным дворянством. Была ли эта «классическая» для многих стран «второго эшелона» развития псевдоморфозная модель социокультурной эволюции органичной для царской России? По-видимому. В любом случае многомиллионные разноязыкие, поликонфессиональные и неграмотные народы России находились вне ее центрального «культурного ядра»: их самосознание строилось на основе многочисленных архаичных местных и региональных (этнических) идентификаций, а само русское «культурное ядро» только начинало формироваться в первой половине XIX столетия по мере осознания Романовыми себя «великороссами» и под влиянием исторических сочинений (Татищев, Карамзин), деятельности славянофилов, русского литературного языка и литературы, журнального дела и системы светского начального и высшего образования.

Эти и многие другие культурные инновации уже к середине столетия могли бы довольно быстро и значительно изменить интеллектуальный облик России, если бы задуманные М.М. Сперанским реформы были осуществлены. Но они были приостановлены запиской Н.М. Карамзина «О древней и новой России». А события 25 декабря 1825-го и восстание 1830–1831 гг., в ходе которого польский сейм детронизировал Николая I, окончательно похоронили надежды на политические реформы, трансформировав идею европейского национализма, теснейшим образом связанную с идеей формирования демократических структур принятия политических решений, в доктрину «официальной народности», признававшую деспотию и рабство атрибутами православной России. «Приняв химеры ограничения власти монарха, – писал министр образования граф Уваров, – равенства прав всех сословий, национального представительства

на европейский манер, мнимо-конституционной формы правления, колосс не протянет и двух недель, более того, он рухнет прежде, чем эти ложные преобразования будут завершены» [Миллер 2015, 130].

Разумеется, этого не случилось и спустя полвека. Но к середине XIX столетия в стране сложилась своеобразная великорусская государственная идеология, дополненная идеями «великой державы» и миссией панславизма. Собственно модернизация начинается в России с реформ Александра II, который ввел общедоступность и внесловность начального образования, самоуправление университетов и многое другое. Именно тогда Запад становится для России образцом развития, идея приблизится к нему – догоняющей моделью модернизации, индустриализацией, капитализмом – целью, которую надо выполнить.

В начале XX в. эта цель была достигнута: Россия твердо стала на путь капиталистического развития, сопровождавшийся появлением новой социально-классовой структурой общества, нового специфичного для России социального слоя – «революционной интеллигенции». Тогда же, к концу XIX – началу XX вв. завершается формирование «культурного ядра» новой *российской цивилизации современного типа*, давшей миру великую русскую поэзию и прозу, великую музыку и живопись, великую науку, архитектуру и балет. Но поскольку многомиллионное русское и «иностранное» крестьянство, практикующее архаические формы жизни и мысли, составляло подавляющее большинство населения империи, *эта цивилизация имела гибридный характер*. Она двигалась навстречу «большой Европе» [Миронов 2014–2015]. Но ее ценностно-смысловое ядро не было однородным, а включало в проективный «трансцендентный план» бытия социально-политическую *утопию*, не сводимую лишь к уже явленным Западом «прогрессивным» формам жизни, а предполагающую выход за их пределы в пространство «другого модерна», выраженного многоликим художественным «авангардом» и политическим «футуризмом».

Последний в лице большевиков, эсеров и анархистов предлагал безжалостно уничтожить «эксплуатацию», «частную собственность», «классы» и «буржуазное государство», мешающие народам обрести «новый мир». «Весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем, мы наш, мы новый мир построим...» – с этим кредо большевиков (и не их одних) были солидарны не только представители литературного, театрального и художественного авангарда, но и многомиллионные массы рабочих и крестьян. С их согласия и благодаря их поддержке *Россия открыла эпоху «альтернативного модерна» и «альтернативной истории», реализует новый тип цивилизационного развития* с новыми, и как теперь ясно, невыполнимыми, но восходящими к идеалам Просвещения, задачами: воспитанием «нового человека» и построения новой исторической общности – «советского народа». На обломках царской империи *возникла империя нового типа – советская империя «положительной деятельности»* [Ливен 2007], *которой за короткое время удалось создать новую «советскую цивилизацию»*, основанную на административно-командной государственной экономике и однопартийной системе, но с принципиально новым ценностно-смысловым каркасом [Гранин 2019].

Судьба этой цивилизации, распространившей свое влияние далеко за пределы СССР, с ее паньдеей глобального превосходства и метаидеологией построения коммунизма, известна. Современная Россия, безусловно, наследует ей. Но у нее нет не только объединяющей народы политической и религиозной метаидеологии, но и претензий, как у США, на глобальное доминирование. Скорее, она, как и в начале XX в., представляет собой *цивилизационный гибрид*, причудливо сочетая элементы архаики, советского прошлого и западной «современности». Необходим проект цивилизационного развития России – формирования ее нового ценностно-смыслового ядра. В настоящее время оно ориентировано в прошлое – там в великих победах наша страна ищет (и находит!) оправдание своего нынешнего положения, своей «суверенной демократии» и другой «цивилизационной специфики». Но в карете прошлого далеко не уедешь. Нужен идеологически выраженный прорыв в Будущее – футуризм, способный мобилизовать население на реализацию утопии: построение нового государства и нового

общества: общества свободы, ответственности, солидарности, справедливости и реально гуманизма. Такого общества нет нигде. Но это не значит, что к нему не стоит стремиться.

Источники и переводы – Primary Sources in Russian Translations

Бродель 2008 – Бродель Фернан. Грамматика цивилизаций / Пер. с франц. Б.А. Ситникова. М.: Весь мир, 2008 (Braudel, Fernand, *Grammaire des civilisations*, Russian Translation).

Ключевский 1989 – Ключевский В.О. Курс русской истории. Сочинения в девяти томах. Т. IV. М., 1989 (Kliuchevsky, Vasily O., *A Course in Russian History*, in Russian).

Ливен 2007 – Ливен Д. Российская империя и её враги с XVI века до наших дней. М.: Европа, 2007 (Lieven, Dominic, *The Russian Empire and Its Enemies from the XVI Century to the Present Day*, Russian Translation).

Мионов 2014–2015 – Мионов Б.Н. Российская империя: от традиции к модерну. В 3 т. СПб.: Дм. Буланин, 2014–2015 (Mironov, Boris N., *The Russian Empire: “from Tradition to Modernity”*, in Russian).

Сперанский 1961 – Сперанский М.М. Проекты и записки. М.–Л., 1961. С. 43 (Speransky, Mikhail M., *Projects and Notes*, in Russian).

Тойнби 1991 – Тойнби А. Дж. Постигание истории. Пер. с англ. Сборник. М.: Прогресс, 1991 (Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Ахиезер, Клямкин, Яковенко 2008 – Ахиезер А. Клямкин И., Яковенко И. История России: конец или новое начало? / 2-е изд., испр. и доп. М.: Новое издательство, 2008.

Гранин 2019 – Гранин Ю.Д. Цивилизационная специфика советской и современной России // *European Journal of Philosophical Research*. 2019. № 6 (1). С. 40–53.

Ильин 2015 – Ильин М.В. Patrimonium et imperium: метаморфозы двух прототипических порядков в зеркале эволюционной морфологии (часть 2) // *ПОЛИТЭКС*. 2015. № 1. С. 5–24.

Миллер 2015 – Миллер А. История понятия «нация» в России (От Петра I до Крымской войны) // *Вестник российской нации*. 2015. № 1. С.130.

Смирнов 2019 – Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра: ЯСК, 2019.

Смирнов, Шевченко 2019 – Беседа директора Института философии РАН академика РАН А.В. Смирнова с главным редактором журнала В.Н. Шевченко // *Проблемы цивилизационного развития*. 2019. Т. 1. № 1. С. 5–16.

References

Akhiezer, Alexander, Klyamkin, Igor, Yakovenko, Igor (2008) *History of Russia: the End or a New Beginning?*, New Publishing House, Moscow (in Russian).

Granin, Yury D. (2019) “Civilizational Specifics of Soviet and Modern Russia”, *European Journal of Philosophical Research*, Vol. 6 (1), pp. 40–53 (in Russian).

Ilyin, Mikhail (2015) “Patrimonium et Imperium: Metamorphoses of Two Prototypical Orders in the Mirror of Evolutionary Morphology (part 2)”, *POLITEX*, Vol. 1, pp. 5–24 (in Russian).

Miller, Alexey (2015) ‘History of the Concept of “Nation” in Russia (from Peter I to the Crimean War)’, *Bulletin of the Russian Nation*, Vol. 1, pp. 115–137 (in Russian).

Smirnov, Andrey V. (2019) *All-Human vs Panhuman*, Sadra, YASK, Moscow (in Russian).

Smirnov, Andrey V., Shevchenko, Vladimir N. (2019) “Interview of the Director of the Institute of Philosophy RAS Academician of RAS A.V. Smirnov with the Editor-in-chief V.N. Shevchenko”, *Civilization Studies Review*, Vol. 1. No. 1, pp. 5–16.

Сведения об авторе

ГРАНИН Юрий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Author’s Information

GRANIN Yury D. – DSc in Philosophy, Professor, Leading Researcher at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Политико-экономический удел онтологии частного*

© 2020 г. И.В. Кузин

Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, 199034, Менделеевская линия, д. 5.

E-mail: iaffet@mail.ru

Поступила 08.07.2020

Логика исторического развития европейской культуры направлена к абсолютизации частной стороны человеческого бытия. Традиционные формы социальной жизни постепенно замещаются культивируемым идеалом свободного человека, реализующего себя в индивидуальной предпринимательской деятельности. Однако предание забвению родовых принципов общезжития, а порою их полное игнорирование в политических программах и философских доктринах, грозит запуском механизма возвратно-«мстительного» ответа общинного разума. В статье предложен анализ генезиса базовой ценности западноевропейской культуры – частной собственности. Исследование предлагает произвести осмысление данного явления с метафизической позиции, что позволяет раскрыть спорные стороны экономико-политических теорий, осуществляющих его универсализацию и онтологизацию. Отталкиваясь от парменидовской традиции понимания бытия, демонстрируется возникающее напряжение между традиционными ценностями европейского духа и им же выработанными ценностями эпохи модерна, основополагающей из которых стала ценность частной собственности. В ходе данного анализа обрисованы перспективы построения либертарианского общества и сформулирован методологический принцип, позволяющий с философской точки зрения признавать социально приемлемыми те или иные социальные теории.

Ключевые слова: частная собственность, всеобщее, трансцендентное, бытие, экономика, либертарианство.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-45-57

Цитирование: *Кузин И.В.* Политико-экономический удел онтологии частного // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 45–57.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, грант № 19–00371 А, «Парадигмальные “заблуждения” и их влияние на культуру и общество».

The Political Economy Fate of the Ontology of Privately*

© 2020 Ivan V. Kuzin

*Institute of Philosophy, St.-Petersburg State University,
5, Mendeleevskaya Liniya, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation.*

E-mail: iaffet@mail.ru

Received 08.07.2020

The logic of the historical development of European culture is directed towards the absolutization of the private side of human existence. Traditional forms of social life are gradually being replaced by the cultivated ideal of a free person who realizes himself in individual entrepreneurial activity. However, consignment to oblivion of the generic principles of community life, and sometimes their complete disregard in political programs and philosophical doctrines, threatens to launch a mechanism of a reciprocal “vengeful” response of the communal mind. The article discusses of genesis of basic value of the West European culture – a private property. Research suggests to make judgment of this phenomenon from a metaphysical position that allows to open the disputable parties of the economical and political theories which are carrying out its universalization and an ontologization. Making a start from tradition of Parmenides understanding of being, the arising tension between traditional values of the European spirit and it the developed values of an era of a modernist style is shown, from which value private own became fundamental. During this analysis prospects of creation of libertarian society are depicted and the methodological principle allowing recognizing from the philosophical point of view socially accepted these or those social theories is formulated.

Keywords: private property, total, transcendent, being, economy, libertarianism.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-45-57

Citation: Kuzin, Ivan V. (2019) “The Political Economy Fate of the Ontology of Privately”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 45–57.

В современных политико-экономических теориях многие рассуждения нацелены на выработку наиболее эффективной системы экономической жизни. Большое количество исследований посвящено определению роли, которую должно играть государство в условиях рыночных отношений (наиболее значимые см.: [Sen 1999; Норре 2001; Валлерстайн 2003; Ходжсон 2003; Нозик 2008; Гаджиев 2008; Ротбард 2009; Глинчикова 2011; Рубинштейн 2012; Хомский 2012; Алексеева, Алексеев 2014] и др.). Всему этому обилию ценных размышлений и предлагаемых рецептов порою не хватает самого основного: способности взглянуть на эту проблему с *сугубо* философской точки зрения, которая напрямую, как может показаться, никак не относится к затрагиваемым экономическим вопросам¹. Но без такого поворота все решения будут по существу, всегда иметь гипотетический характер. Человеку нужна надежда более высокого порядка, нежели проектирование гарантий его частного благополучия, связанного с выбором правильных средств организации экономических отношений. Потому что при отказе от общности в пользу частного следует разрушение как целостности общества, так и социальной природы человека, не сводимой к коллективной форме жизни.

* The research was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, grant No. 19–00371 A, “Paradigmatic ‘delusions’ and their influence on culture and society”.

Одна из причин минимизации философских рецептов при решении прагматических задач заключена в событии «расколдования» философии как метафизики, что не могло не разрушить и без того зыбкий ее авторитет. Начавшийся с Канта процесс критики предшествующей метафизики развился до позитивистских оценок классической метафизической традиции как маловразумительной «зауми» или мифологизированных клише. Единство философии начало шквалообразно расщепляться на множество наук, которые наделили себя правом предлагать адекватные способы осмысления мира. Но здесь они оказались далеки от достижения согласованности представлений, хотя при этом в своей деятельности руководствовались базовыми принципами научного познания. Существуют социальные предпосылки для реабилитации метафизического типа мышления, которое по своему реальному общественному смыслу может способствовать социальной интеграции. Даже если существо философии следует раскрывать через призму практики, то это вовсе не исключает того, что сама практика высвечивается через понимание метафизических вопросов, обнаруживая тем самым пользу философии.

В нашем исследовании будет предпринята попытка посмотреть на экономическую проблематику с более «отвлеченной», метафизической позиции, что позволит описать методологический принцип, дающий возможность как оценивать, так и определять перспективы выдвигаемых социальных теорий. Решая эту задачу, мы сначала 1) обратимся к рассмотрению исходного метафизического вопроса о соотношении единого и многого (всеобщего и частного), в дальнейшем 2) покажем, в каком смысле эта проблематика получает свое отражение в дискуссиях относительно законов, в согласии с которыми реализуется экономическая природа общества, 3) соответственно, насколько эти законы являются универсальными, обретая право быть общечеловеческими, и в заключении, 4) на основании раскрытого видения проблемы сформулируем методологический принцип, позволяющий с философской точки зрения признавать социально приемлемыми те или иные экономические и правовые теории.

Всеобщее, как трансцендентное, и частное

Обращение к философским основоположениям Парменида дезавуирует претензии на построение какой-бы то ни было полноценной онтологии частного. Бытие Одно, и на это царское место любой множественности путь заказан. Даже если, следуя парменидовской онтологии, мы приходим к ряду противоречивых следствий (на что указывает уже Платон), сам ее принцип остается достаточно весомым, внушая решимость поставить под сомнение устойчивость реальности, фундаментом которой будет выступать бытие, понятное как частная собственность.

Если философию Гегеля признать логическим завершением и оформлением классического типа философствования, то в ней мы находим корреляцию понятия Единого с понятием Всеобщего, имеющего своим противоположным полюсом понятие частного (единичного). Конечно, исторические трансформации данных понятий были многообразными и не во всех случаях мы сможем найти общий знаменатель в интерпретации всеобщего, которое к тому же может одновременно представлять и как трансцендентное, и как трансцендентальное начало. Такого согласия мы не обнаружим и в отношении понятия Единого на заре его возникновения, столкнувшись с различными подходами его понимания у Платона и неоплатоников. Имея в виду подобные трудности, мы ограничимся пониманием Единого как простоты, несводимой к сумме частей, соответственно, противоположным ему будет нечто составное и делимое на части. Но даже сама попытка хоть как-то определить Единое будет ошибочной, ибо Единое у Платона не подлежит какому бы то ни было определению, так как является кардинально *иным* всякой определенности сущего. Именно это обстоятельство создает предпосылки для последующего связывания с идеей Единого идеи трансцендентного, как того, что «пребывает» вне порядка существования единичного.

Помимо этого мы обнаруживаем и такое понимание, согласно которому, несмотря на то, что всеобщее (трансцендентное) не принадлежит единично представленному

ряду вещей, оно оказывается его условием и, как основание, имеет «укорененность» в нем, не теряя при этом своей чистоты: Всякое трансцендентное сообщает от себя существование имманентному, согласно Проклу. Таким образом, с эпохи античности Единое занимает свое метафизическое царское место, а социальным экземплификантом его становится иерархически и *справедливо* устроенное государство.

Философию Аристотеля сложно признать антитезой такому видению, хотя некоторые важные отличия обращают на себя внимания. Для Платона частное бытие определяется всеобщностью идеи, но от нее оно с неизбежностью отклоняется. Аристотель не ограничивается признанием неизбежности, а стремится разобраться, действительно ли существование *частного самого по себе* является незаконным присвоением *бытия*. Это приводит его к созданию логически утонченного учения о сущности (οὐσία), благодаря которому *частное* как бы реабилитируется, обретая свой онтологический правовой статус. Но этого недостаточно, чтобы говорить о противостоянии данного учения философии Платона. Аристотель следует срединному пути, благодаря чему полярности уравниваются, а органичная связь всеобщего и частного в своей полноте воплощается в образе Перводвигателя, мыслящего самого себя мышления.

Однако проведенное логическое различие всеобщего и частного на последующих этапах развития философской мысли все больше гипертрофировалось в ту или иную сторону. Для средневекового христианства не характерно доминирование частного (единичного), потому что всеопределяющим началом является «Всеобщее» – Бог, понимаемый при этом уже как личность. То есть христианство издавна, но наделяет еще большей значимостью идею индивидуальности, аристотелевскую первую сущность, преобразовав ее в понятие личности. Ср. [Хайдеггер 2013, 84].

Эта же тенденция продолжена в номиналистических размышлениях, а впоследствии она проявляет себя в индуктивной логике Ф. Бэкона как научно-методологический базис совершенствования человека и общества. Здесь уже более смело отдельно взятый человек провозглашается источником определения и нормирования всеобщности (бытия). Рассудок из формы всеобщности мышления (разума) подспудно переводится на субстанциональные позиции, где всеобщее растворяется в частной собственности, которая перестает уравниваться потребностью в мышлении мышления.

В новоевропейской культуре закладываются основы для смены веры в трансцендентное на веру в человека и законы, которые устанавливаются индивидуумом. Тем не менее у Дж. Локка, одного из столпов либерализма, частная собственность представлена как сакральная и незыблемая ценность лишь в качестве мироустроительного момента Божественного замысла. Господство частности, как равенство множественных возможностей, легитимируется только через исходное признание равенства всех перед Единым Богом. Бог дарует равную возможность приобретения природы в частную собственность, в пользовании которой люди проявляют уже неравенство своих способностей. В реалиях же современности о значимости Божественной инстанции, порождающей экономические отношения, вспоминается неохотно, хотя именно этот момент играл решающую роль в политико-экономической теории Локка. Сегодня остался лишь выхолощенный факт, что Локк является родоначальником либерализма. Это же будет справедливо и в отношении Гоббса, который, по существу, *сакрализует* государство как единство народа в противовес господству частных интересов, оборачивающихся войной всех против всех.

Если устраняется идея Бога (шире – идея трансцендентного, введение которой не является чистым произволом отдельно взятого субъекта), то резко проблематизируется сама идея равенства, так как без такого начала она *с необходимостью* никак не может быть выведена. Эгалитарный универсализм, который будет постулироваться через договоренность обособленных человеческих волей, учреждающих такой взгляд, всегда может быть объявлен продуктом субъективных вольностей, следовательно, лишится легитимности. При таких условиях идея равных возможностей уступает свое первенство идее *максимальной* реализации своих способностей, от беспринципного осуществления которых будет останавливать только неотвратимое действие карающего

закона. Безусловное равенство упраздняется, и вводится равенство обусловленное условностью закона. В условности (являющейся таковой в силу производности от человека) подобного законодательства заключено правило: господство идеологии частной собственности обуславливает рост количества законов, которые все больше порабащают человека своей ориентированностью учитывать интересы каждого в отдельности человека. Человек, освободившийся от Божественного закона или разорвавший свою связь с Божественным, предав забвению родовой факт своего появления в мире, будет опираться на прецедент, и в пределе будет склонен доводить логику этой идеологии до абсурда, потребовав юридического обеспечения каждому частному существованию – законов столько, сколько людей.

В рамках этой же логики оправданность отказа от введения некоего Всеобщего (трансцендентного) состоит в том, что открытию экономических законов не оказывают никакого содействия предварительно решенные метафизические проблемы [Мизес 2005, 5, 31]. Принцип «бритвы» Оккама позволяет точно очертить конечные цели действующего человека, которые состоят в удовлетворении его желаний [Там же, 17] и выражаются через наличие движущейся массы денег [Там же, 390–391]. Универсалистские идеи Платона постепенно сменяются идеями придания онтологического статуса индивидуальным благам, взыскиваемым людьми. И несмотря на то, что частное – не универсально, оно парадоксально обретает универсальный онтологический характер, апология которого становится почти что общеобязательной.

Всеобщность частной собственности

В XX в. метафизическая проблематика всеобщего отразилась в экономических дискуссиях о роли государства в жизни общества. См. [Ананьин, Одинцова 2000; Блауг 2004; Норре 2006]. Преобладающей позицией становилось обоснование тех преимуществ, которые получает общество в случае устранения активного вмешательства государства в естественные социально-экономические конкурентные процессы. Вместе с этим выплескивалась символическая ценность идеи государства, его генетическая привязанность к понятию Рода, отсылающего в том числе и к трансцендентному². Место этой связи заняли секулярно понятое государство и гражданское общество. Данные институции обезличиваются их зависимостью от множества индивидов и организаций, корпораций и лоббистских структур, направленных исключительно на «удовлетворение потребностей людей» [Боуз 2012, 43]. Человек перестает быть частью, принадлежащей обществу, так как общество становится удовлетворяющей его частью. Общество мыслится в качестве защитника частных интересов, и только при таком положении дел появляется возможность говорить и об индивиде как о проводнике интересов общества. Тем самым в общественной жизни освящается безоговорочное право на слово-мнение взамен слову-логосу, на безграничность рыночной саморегуляции взамен присутствию государства в регуляции рынка.

Развитие через свободную конкуренцию частных интересов отстаивают теоретики монетаризма (М. Фридман, Л. Мизес, Ф. Хайек), которым возражают теоретики институционализма (Т. Веблен, Дж. Гэлбрейт), отстаивающие право государства на вмешательство в экономические процессы. При всем различии данное противостояние мнимо, так как и те и другие пути достижения эффективности обходятся без идеи трансцендентного, оказываясь различными сторонами идеи частного. И даже тогда, когда частный интерес не отождествляется с эгоизмом [Хейне 1993, 23–24], всеобщим регулятором по-прежнему остается «ожидаемая чистая выгода» [Хейне 1993, 25]. В кейнсианской критике монетаристских концепций, указывающей на необходимость ограничения стихийности рынка, единство общества продолжает мыслиться через столкновение частных интересов, а не *через обращение к трансцендентному*. Но любые либеральные проекты, не сбалансированные той или иной идеей трансцендентного, будут выглядеть прожектерскими, или вовсе давать основание заявлять, что «время либертарианства прошло. Прошло раз и навсегда, и с поражением либертарианцев как

американского политического движения изменятся сами понятия о “левых”, “правых” и “центристах” – причем не только в США, но и во всем мире» [Lind 2006].

Существующая урегулированность частных эгоистических потребностей временна, что вовсе не означает исключения этого же в случае господства трансцендентного. Низвергаются боги, гибнут империи и цивилизации. И все же в тех новых образованиях, в которых вновь пробуждаются и устанавливаются трансцендентные начала, устойчивость к темпоральной коррозии оказывается выше, нежели там, где за основу берутся *исключительно* имманентные (природно-данные) принципы. В имманентно-индивидуализированном, либертарианском обществе чувство растущей скорости к самоупряднению купируется *иллюзией* благоденствия, сулимого наличием денег. Деньги, словно выпотрошенное трансцендентное, можно считать его симулякром, концентрированным выражением как моих лишений, так и моих мечтаний, побуждающих меня к действию ради обретения внеположного мне счастья. В этой своей обобщенности деньги *универсализируются* в качестве ценности, отвлеченной от *частностей*, от конкретных людей, встающих на пути достижения *моего* материального блага. Здесь быть – это быть тотальностью частной универсальности.

Сегодня, представляется, стала более явной тенденция замены всеобщего (трансцендентного) на частное. Но природа сознания полноценно не в состоянии принять такую подмену. Поэтому неизжитая всеобщность трансформирует само частное, которое неизбежно универсализируется в настаивании на своей частности. В поддержку этого создаются искусные теории, не лишённые своей убедительности, точности наблюдений и выводов, правда, в итоге, представляющие некое благодушие, которое выдает желаемое за факт⁵.

Эксплуатируемой становится своя собственная жизнь ради части прибыли, и такой образ жизни оказывается все более привлекательным. Он сплачивает множество, которое проявляет нетерпимость к тем, у кого этот образ иной. Собственники всех стран объединяются ради торжества индивидуальной собственности, но при этом оказывается, что «гегемониальный либерализм не стремится к созданию правового, политически институционализированного мирового общества...» [Хабермас 2008, 175].

К перспективе «экспорта» частной собственности как универсальной ценности

Философия запустила «в обращение догму, будто отдельный человек существует для себя самого как некий одиночка, а отдельное “я” со своей я-сферой есть нечто такое, что дано ему изначально и совершенно определено» [Хайдеггер 2013, 317]. Весьма проблематично возражать не только подобному убеждению, но и тезису о том, что к *общим* интересам человечества относится забота о частном благе человека, об отдельно взятой личности, которой должно служить все общество⁴. В кантовский план становления мира к всеобще-гражданскому состоянию встраивается признание универсальной ценности частной собственности, до осознания которой должны быть доведены все те, кто пока не разделяет в полной мере такую позицию. Органичную связанность с этим признанием имеет и другое, в евроатлантической цивилизации уже вполне сложившееся представление, что жизнь почти обесценивается без наличия *растущего* материального благополучия. И если этот принцип видится в качестве универсального критерия оценки успешности жизни, то он логично становится ведущим и в организации международных отношений.

Очевидно, что на данном историческом этапе последствия абсолютизации присутствия государства в жизни общества куда более трагичны, чем те, о которых мы можем говорить сегодня, имея в виду абсолютизированное утверждение ценности для общества идеи частной собственности. Правда, для такого рода сравнения еще недостаточно исторического материала, связанного с господством последней идеи. Можно сказать, что на данный момент и вовсе нет ни одного корректного примера общества, в котором бы воплотилась эта идея в полном объеме и без апелляции к идее

«трансцендентной» всеобщности. Речь идет о тенденции, обозначаемой либертарианскими теориями. Нам представляется, что она так и останется кабинетным проектом по причине ее отрыва от определяющего человека начала, учреждаемого в результате трансцендирования, акта, выводящего человека из натурального ряда событий.

Трансцендирование дает о себе знать 1) в самоуверении трансцендентного на основе автономного разума, и 2) в положенном *эпифеноменальном трансцендентном* как неизбежном следствии действия автономного разума, который данным продуцированием дополнительно подкрепляет самого себя.

Первичной трансценденцией мы готовы признать неverifiedируемый разум откровения или мышление, полагающее самому себе закон, которому оно в силу собственного установления (доброй воли к самоподчинению) будет подчиняться. Такого рода трансценденцией становится свобода, и в данном контексте наиболее точное ее понимание мы обнаруживаем в формулировке категорического императива Канта⁵.

Но мышление в таком виде не является чем-то само собою разумеющимся, потому что в физически данном нам мире оно нигде, кроме как в человеческом сообществе, не встречается. И это не будет противоречить тому, что, например, при раннегреческом способе постижения человека разумное начало присуще и всему внешнему. См.: [Михайлов 1990, 47], ибо это внешнее, интериоризированное (осознанное) в человеке, обретает в нем *выявленность своей разумности*.

Из этого вовсе не следует, что самоосновывающееся мышление фактически является или может стать массовым достоянием, или что такое мышление в состоянии достичь тотального господства в обществе через индивидуальный разумно-волевой акт, устанавливающий действия согласно, например, категорическому императиву. К этому выводу нас подводят размышления самого Канта, [Кант 1964, 218], хотя и ранее, по сути, на это же указывал Аристотель. Поэтому религиозные «оковы» в земной жизни оказываются не только неустраимыми, но и необходимыми, как бы ни хотел их окончательно сбросить автономный разум⁶.

Общие, объективные и универсальные законы, устанавливаемые лишь трансцендентальным субъектом, являются таковыми только для «ученых», но никак не для всех остальных, которые, в непонимании подобных «откровений», отнесутся ко всему тому, что установлено субъектно, как к субъективному опыту, а значит, вполне допускающему такое же субъективное их игнорирование или изменение. И, по существу, к этому будут свои основания, так как не все могут быть способны должным образом понять смысл законодательствующего акта категорического императива. Вместе с тем претензии экономистов на объяснение мира имеют всеобщий характер⁷, что становится достаточно типичным для науки в целом. Такого рода претензии нарушают границы теоретического разума, соблюдение которых обеспечивает науке ее продуктивность, как это было справедливо определено Кантом. См. [Гайденок 2000, 331]. И эта же безграничность частного (науки), бессознательно, оказывается формальной моделью для любого человека, замыкающегося в своих частных интересах.

Если имеющийся оптимизм насчет разрешения многих социокультурных проблем посредством привлечения всё большего числа людей к образованию, позволяющему пробудить автономно действующий разум, вызывает сомнения⁸, то общедоступность привития трансцендентного посредством воспитания выглядит более очевидным предприятием. С этой миссией вполне справлялись мифы, религии, история, традиции и обычаи рода. Существует и экстатическое единение, приобщение к трансцендентному как целому в общем порыве, и не исключено, что именно в этом акте общности рождается сама моя индивидуальность как человеческая, обретающая и учреждающая свой символический знак. В таком ракурсе различные «тела» начинают представлять собой телесность как трансцендентное.

Например, А. Бадью показал фигуры воина и солдата как имеющие космически-трансцендентный смысл [Бадью 2013, 64–66], потому что они превосходят «опасность и смерть» [Там же, 69]. Но от имманентной трансцендентности романтической фигуры безымянного солдата не существует взаимодозначного перехода к точно такой

же идее частной собственности как идеи универсальной, вызревшей в ходе человеческой истории, посредством которой может манифестироваться бессмертие. Это будет означать, что не все фигуры частного могут быть трансцендированы, и такое распространение будет касаться лишь некоторых, что, естественно, порождает разногласия относительно того, какие из них могут получить такую прерогативу. Но сам факт такой возможности обусловлен тем, что этим частным фигурам внутренне, органически присуща связь с трансцендентным, которая не приписывается им внешним образом, как это происходит в случае идеализации частной собственности. В собственном содержании идеи частной собственности привязка к частной жизни столь безусловна, что она изнутри самой себя не готова «смириться с жертвами ради общих интересов», которые могут быть «лишь *чрезвычайным требованием* для граждан либеральной общности» [Хабермас 2011, 100], не говоря уже о том, чтобы она была в состоянии превзойти опасность и смерть. Исходя из невозможности такого преодоления и возникает кооперация, посредством которой создаются условия сохранения себя, то есть в данном случае кооперация, предотвращающая самоистребление, представляет собой лишь эффект частной выгоды. В такой конструкции философу отводится роль пограничника, блюстителя золотого сечения взаимодействующих доксических факторов человеческой жизни.

Бадью видит ситуацию несколько иначе, отказывая философу быть примирителем мнений (будь они объективными или субъективными [Бадью 2005, 99–102]), поэтому, когда он описывает, частную в своей основе, фигуру солдата, она у него оказывается выразителем *истинной* сущности человечества, «которое становится по ту сторону своей животной преходящей природы, по ту сторону своего трепета перед смертью» [Бадью 2013, 70]. Бадью показывает, что мы имеем дело не с трансцендированием имманентности, не с механистичной устойчивостью Единства, а с *подвижной* имманентностью трансцендентного, с вариативно воспроизводящим себя Единством, с тем, что «всякая истина для всех одна и та же» [Бадью 2006, 48].

Трансцендентное как методологический принцип оценки социальных теорий

Еще раз оговорим, несмотря на то, что большинство философов во многом способствовали усилению ориентации на частное, многие из них осознанно или интуитивно отдавали себе отчет в недопустимости столь одностороннего движения. Поэтому, начиная с Платона, так или иначе, формулировались различные варианты телеологий, регулятивных идей, обоснований достаточно строгих порядков иерархического устройства общества. И у Аристотеля, и у Локка, и у Канта в их научно выстраиваемых системах выделено «естественное» место для определяющих жизнь принципов, которые лежат *по ту сторону* ограниченной собой человеческой исключительности.

Если исторические судьбы мышления демонстрируют, что его неинерционное самообнаружение и самостояние присуще крайне немногочисленному количеству людей, то для неспособных *автономно* производить и постоянно поддерживать акт трансцендирующего мышления признается необходимость сохранения иной привязки к трансцендентному. На это работает охранительная модель удостоверения неэмпирической, *эпифеноменальной трансценденции* – модель сверхъестественного, покоящаяся в своем истоке на том же самом мышлении. Она представляет его в инерционном виде, когда за рамки видимого мира выносятся некий абсолютизированный авторитет (ум), который в условиях горизонтального (земного) существования не может быть удостоверен как абсолютная данность в силу того, что всякий авторитет, явленный как телесно зримый и чувственно доступный, не обладает незыблемостью абсолюта, так как он никогда не застрахован от ниспровержения и краха.

Возвратившись к размышлениям Платона о составном и несоставном, в которых несоставное непререкаемо выше составного, можно достичь прояснения и современных реалий социальных отношений. Если несоставное совершеннее составного, имеющего

части, то самым ценным оказывается эмпирическое «небытие», которое, по Декарту (как в свое время, согласно Пармениду и Платону), и будет подлинным. То есть подобное «ничто» является единственным бытием, противопоставленным лишенному самостоятельности составному эмпирическому «бытию», ставшему при таком повороте взгляда небытием. Эмпирическое «небытие» не имеет частей – оно просто есть, как есть целостность, неделимость, монада и т.п. В такой неопределимости пребывают все отвлеченные понятия, будь то понятия науки (для непосвященных) или понятия гуманитарной сферы (мифологические, религиозные, исторические персонажи, любовь, красота, мужество, род, благо и т.п.). И такие понятия всегда остаются показателями трансцендентности, значимость которых сегодня снижается при описании жизни общества. Они становятся маргиналиями, сносками-изгоями, заклеенными в качестве маркеров неуспеха.

Возможна ли в этих существующих условиях апелляция к всеобщему? Очевидно, что предложит какой-то однозначный *содержательный* ответ совсем непросто, что подтверждается острыми научными и общественными дебатами, к числу которых относятся дискуссии о национальной идее, солидарности, справедливости, патриотизме, героизме и т.п. Это характерно для обществ, находящихся в процессе трансформаций, в результате чего вновь выявляется нечто устойчивое и неизменное, проступающее сквозь сменяемые формы. И рано или поздно открывается, что частное (деньги, например, или произвол мнений), хотя бы и имея полное основание себя предъявлять как важная и желанная составляющая жизни, не является самодостаточным и необходимым ее условием. Кажущаяся автономия частного начинает искать равновесия во всеобщем, а в конечном итоге, приходит к необходимости быть им определенным. Такое всеобщее, конечно, не учреждается директивно, потому что оно порождается самим социальным телом. Полемика этому зарождению содействует, благодаря чему достигается переживание равенства всех перед таким всеобщим. См. [Бадью 2013, 40–45]. Призыв создавать «новые символические формы для нашего коллективного действия» [Там же, 78] свидетельствует о том, что на данный момент мы испытываем дефицит в предложении такого рода форм, которыми вряд ли могут стать идеи, сформированные *только* на основе частной собственности самой по себе.

Можно ли в таком случае выдвинуть *формальный* критерий, позволяющий корректировать тенденции социально-политического развития? «*Всеобщее как трансцендентное*» в качестве основоположения жизненных функций социального организма могло бы на это претендовать. Здесь заключен *методологический принцип* выявления в идеологических построениях и социальных теориях бесперспективных гипотез, пренебрегающих соотносительностью человеческой экзистенции с мифологическим сознанием. Произведенная на основе реабилитации мифа реконструкция рационализма содержит в себе потенциал защиты как от самонадеянности чистого рационализма, так и от прогрессистских претензий вездесущего эмпиризма.

Статистическая повторяемость, дающая право формулировать закон существования, не избавляет от чувства неустойчивости жизни. *Принцип трансцендентного* показывает, что на основе исчисления единичного закон является эфемерным, потому что единичное соизмеримо лишь с дурной бесконечностью, лишенной доступа к целостности и завершенности. Временность бытия неопределенна, но иначе, нежели неопределенность Единого, которая видится таковой только в контексте беспредельности единичного. Всеобщее (трансцендентное), измеряемое единичным, будет лишаться своей всеобщности, порождая не меньше парадоксов и антиномий, возникающих при абсолютизации единичного. Отсюда и понимание, что никакая сакрализованная предметность не дает абсолютной неуязвимости. Тем не менее, признание этого не снимает значимости трансцендентного для жизни. Мифическое соотносится с мнением, но оно есть такая единичность, в которой сохранено направление к трансцендентному, к превосхождению частного.

Трансцендентное в социальных условиях имеет символический смысл, реализует регулятивную функцию, без которой все неминуемо обесценивается. Наличие трансцендентного стержня препятствует «броуновскому» движению, выводит из хаоса.

У Аристотеля такое спасение было связано с природой мышления, содержащей в себе понятие цели и фундированной уподоблением Перводвигателю, как существованию многообразного сущего в его осуществленности.

Всеобщее зачастую предстает как неименуемое, но оно есть и должно быть – трансцендентным. Но признавая насущность трансцендентного в человеческой жизни, мы сталкиваемся с вопросами, которые не могут нас вместе с Ю. Хабермасом или А. Бадью оставлять равнодушными: является ли честной адаптация, которую «либеральное государство требует от традиционных общин и доктрин» [Хабермас 2011, 285], или вопрос, что именно сегодня может выступить в качестве имманентной трансцендентности, когда не только фигура солдата, но и большинство других знаковых фигур (жрец, политик и т.д.) ушли в прошлое?

Примечания

¹ С таких позиций, на наш взгляд, посмотреть на данную проблему предлагают сравнительно немногие мыслители и исследователи. В частности, мы бы указали на следующие работы: [Ролз 2010; Хабермас 2011; Menke 2006; Mäki 2001; Fullbrook 2009; Нуреев 1993; Кирдина 2004; Федотова 2007; Тарароев, Иваненко 2011].

² Единое (ἕν) составляет корневую основу слова Род (γένος).

³ Так, Дж. Ролз интуитивно игнорирует очевидность господства общих идеалов в прошлых социальных устройствах, видимо, будучи ангажированным своей идеей о том, что общество складывается преимущественно на рациональных посылках, посредством которых вырабатываются местные действия, учитывающие интересы каждого и общества в целом [Ролз 2010, 122–131].

⁴ «Социальное единство... отнюдь не так важно, как нам это внушают» [Кукатас 2011, 30].

⁵ О соотношении категорического императива и рыночной координации действий см.: [Козловски 1999, 80–94]. См. также анализ искусного искажения виднейшим теоретиком либертарианства Р. Нозиком кантовских положений о свободе в процессе оформления понятия о правах индивида: [Чалый 2014].

⁶ Блестящий, хоть и содержащий, на наш взгляд, некоторые спорные моменты, анализ данных трудностей, возникающих в связи с кантовской теорией религии в пределах только разума, представлен в: [Хабермас 2011, 211–215].

⁷ «Сказать по правде, экономисты-теоретики – отъявленные империалисты. Они привыкли думать, что их взгляд на общество объясняет все, или, по крайней мере, больше, чем какой-либо иной» [Хейне 1993, 27].

⁸ О полемике вокруг данной проблемы см.: [Ефременко 2010].

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Бадью 2005 – Бадью А. Краткий трактат по метаполитике // Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику?: Краткий трактат по метаполитике. М.: Логос, 2005 (Badiou, Alain, *Abrégé de métapolitique*, Russian Translation).

Бадью 2006 – Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006 (Badiou, Alain, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*, Russian Translation).

Бадью 2013 – Бадью А. Загадочное отношение философии и политики. М.: ИОИ, 2013 (Badiou, Alain, *La Relation énigmatique entre politique et philosophie*, Russian Translation).

Блауг 2004 – Блауг М. Методология экономической науки, или Как экономисты объясняют. М.: Журнал «Вопросы экономики», 2004 (Blaug, Mark, *The Methodology of Economics, or How Economists Explain*, Russian Translation).

Боуз 2012 – Боуз Д. Конкуренция и сотрудничество // Нравственность капитализма. То, о чем вы не услышите от преподавателей / Под ред. Т.Дж. Палмера. М.: Новое издательство, 2012 (Boaz, David, *Competition and Cooperation*, Russian Translation).

Валлерстайн 2003 – Валлерстайн И. После либерализма. М.: Едиториал УРСС, 2003 (Wallerstein, Immanuel, *After Liberalism*, Russian Translation).

Кант 1964 – Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Козловски 1999 – Козловски П. Принципы этической экономики. СПб.: Экономическая школа, 1999 (Koslowski, Peter, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik*, Russian Translation).

Кукатас 2011 – Кукатас Ч. Либеральный архипелаг: Теория разнообразия и свободы. М.: Мысль, 2011 (Kukathas, Chandran, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Russian Translation).

Мизес 2005 – Мизес Л. Человеческая деятельность: трактат по экономической теории. Челябинск: Социум, 2005 (Mises, Ludwig von, *Human Action: A Treatise on Economics*, Russian Translation).

Нозик 2008 – Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008 (Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Russian Translation).

Ролз 2010 – Ролз Дж. Теория справедливости. М.: Изд-во ЛКИ, 2010 (Rawls, John, *A Theory of Justice*, Russian Translation).

Ротбард 2009 – Ротбард М. К новой свободе. Либертарианский манифест. М.: Новое издательство, 2009 (Rothbard, Murray N. *For a New Liberty: The Libertarian Manifest*. Russian Translation).

Хабермас 2008 – Хабермас Ю. Есть ли еще шансы для конституционализации международного права? // Хабермас Ю. Расколотый Запад. М.: Весь Мир, 2008 (Habermas, Jürgen, *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?* Russian translation).

Хабермас 2011 – Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011 (Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Russian Translation).

Хайдеггер 2013 – Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб.: Владимир Даль, 2013 (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Russian Translation).

Хейне 1993 – Хейне П. Экономический образ мышления. М.: Дело, Catallaxy, 1993 (Heune, Paul, *The Economic Way of Thinking*, Russian Translation).

Ходжсон 2003 – Ходжсон Дж. Экономическая теория и институты: Манифест современной институциональной экономической теории. М.: Дело, 2003 (Hodgson, Geoffrey, *Economics and Institutions: A Manifesto for a Modern Institutional Economics*, Russian Translation).

Хомский 2012 – Хомский Н. Государство будущего. М.: Альпина нон-фикшн, 2012 (Chomsky, Noam, *Government in the Future*, Russian Translation).

Источники – Primary Sources

Fullbrook, Edward (ed.) (2009) *Ontology and Economics: Tony Lawson and his Critics*, Routledge, London.

Hoppe, Hans-Hermann (2001) *Democracy – the God That Failed: The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, Transaction Publishers, New Brunswick.

Hoppe, Hans-Hermann (2006) *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy*, Ludwig von Mises Institute, Auburn.

Lind, Michael (2006) “The Unmourned end of Libertarian Politics”, *The Financial Times*, August 16.

Mäki, Uskali (2001) *The Economic World View: Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Menke, Christoph (2006) *Reflections of Equality*, Stanford University Press, Stanford.

Sen, Amartya (1999) *Development as Freedom*, Oxford University Press, New York.

Ссылки – References in Russian

Алексеева, Алексей 2014 – Алексеева И.Ю., Алексеев А.П. Какой посткапитализм нужен России? // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 14–24.

Ананьин, Одинцова 2000 – Ананьин О.И., Одинцова М.И. Методология экономической науки: современные тенденции и проблемы // Истоки. Вып. 4 / Под ред. Я.И. Кузьмина и др. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 92–137.

Гаджиев 2008 – Гаджиев К.С. Вестернизация или особый путь модернизации? // ПОЛИС. 2008. № 4. С. 148–162.

Гайденко 2000 – Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.

Глинчикова 2011 – Глинчикова А.Г. Частная собственность и общественный интерес – дилемма России // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 3–11.

Ефременко 2010 – Ефременко Д.В. Концепция общества знания как теория социальных трансформаций: достижения и проблемы // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 46–61.

Кирдина 2004 – Кирдина С.Г. X- и Y-экономики: институциональный анализ. М.: Наука, 2004.

Михайлов 1990 – Михайлов А.В. Из истории характера // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М.: Наука, 1990.

Нуреев 1993 – Нуреев Р.М. Предпосылка новой экономической парадигмы: онтология и гносеология // Вопросы экономики. 1993. № 4. С. 131–144.

Рубинштейн 2012 – Рубинштейн А.Я. Социальный либерализм: к вопросу экономической методологии // *Общественные науки и современность*. 2012. № 6. С. 13–34.

Тарароев, Иваненко 2011 – Тарароев Я.В., Иваненко Н.А. Онтологические основания физического знания и современная экономическая теория // *Вопросы философии*. 2011. № 12. С. 47–56.

Федотова 2007 – Федотова В.Г. Человек в экономических теориях: пределы онтологизации // *Вопросы философии*. 2007. № 9. С. 20–31.

Чальый 2014 – Чальый В.А. Философские идеи Канта в политической теории Роберта Нозика // *Кантовский сборник*. 2014. № 2. С. 46–52.

References

Alekseeva, Irina Ju., Alekseev, Aleksandr P. (2014) “What Post-capitalism Is Necessary to Russia?”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10, pp. 14–24 (in Russian).

Ananin, Oleg I., Odintsova, Marina I. (2000) “Methodology of Economic Science: Current Trends and Problems”, *Istoki*, Issue 4, Ed. by Ja. I. Kuzminova, pp. 92–137 (in Russian).

Chaly, Vadim A. (2014) “Philosophical Ideas of Kant in the Political Theory of Robert Nozick”, *Kantian Journal*, Vol. 2, pp. 46–52 (in Russian).

Efremenko, Dmitry V. (2010) “Concept of Society of Knowledge as Theory of Social Transformations: Achievements and Problems”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2, pp. 46–61 (in Russian).

Fedotova, Valentina G. (2007) “Human Being in Economic Theories: Ontologization Limits”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9, pp. 20–31 (in Russian).

Gadzhiev, Kamaludin S. (2008) “Westernization or a Special Way of Modernization?”, *POLIS*, Vol. 4, pp. 148–162 (in Russian).

Gajdenko, Piama P. (2000) *The History of the New European Philosophy in Its Communication by Science*, PER SJe, Moscow; Universitetskaja Kniga, Saint-Petersburg (in Russian).

Glinchikova, Alla G. (2011) “A Private Property and Public Interest – a Dilemma of Russia”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 3–11 (in Russian).

Kirdina, Svetlana G. (2004) *X-and Y-economies: Institutional Analysis*, Nauka, Moscow (in Russian).

Mihajlov, Aleksandr V. (1990) “From Character History”, *Man and Culture: Individuality in the History of Culture*, Nauka, Moscow (in Russian).

Nureev, Rustem M. (1993) “Prerequisite of a New Economic Paradigm: Ontology and Gnoseology”, *Voprosy Ekonomiki*, Vol. 4, pp. 131–144 (in Russian).

Rubinshtejn, Aleksandr Ja. (2012) “Social Liberalism: to a Question of Economic Methodology”, *Social Sciences and Contemporary World*, Vol. 6, pp. 13–34 (in Russian).

Tararoev, Jakov V., Ivanenko, Natal’ja A. (2011) “Ontologic Bases of Physical Knowledge and Modern Economic Theory”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12, pp. 47–56 (in Russian).

Сведения об авторе

КУЗИН Иван Владилениович –
доктор философских наук, доцент
кафедры социальной философии
и философии истории
Института философии СПбГУ.

Author’s Information

KUZIN Ivan V. –
DSc in Philosophy,
Professor of Institute of Philosophy,
Saint Petersburg State University.

Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому*

© 2020 г. А.И. Криман

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет,
Москва, 119192, Ломоносовский проспект, д. 27, кор. 4.

E-mail: kriman@philos.msu.ru

Поступила 01.06. 2020

В статье показана ретроспектива постгуманизма, магистральной идеей которого является «постчеловек». Постчеловек в постгуманизме понимается не как существо, преодолевшее свою биологию (как в трансгуманизме), а как точка сборки мифического, химерического, технологического, социального, биологического; как дальнейшая деконструкция гуманистического «витрувианского человека». В данном аспекте проявляются исключительные особенности новой антропологии постгуманизма, которые позволяют показать разницу между трансгуманизмом и постгуманизмом. Виток развития гуманизма, через антигуманизм и трансгуманизм (который понимается как «гипергуманизм»), приводит к постгуманизму. Основными его чертами, по мнению Р. Брайдотти и Фр. Феррандо, являются пост-антропоцентризм, пост-дуализм и пост-гуманизм. В статье проводится анализ каждого из этих понятий, который позволяет глубже погрузиться в контексты современной философской антропологии. Статья содержит анализ постгуманистического поворота к не-человеческим агентам и, как следствие, общей тенденции современной философии к де-антропологизации дискурса. Генеалогия данного явления включает в себя усталость от иерархичности гуманистических идеалов, которые, как показал М. Фуко еще в середине XX в., были обусловлены историческими предпосылками развития культуры. Наследуя идеям философии постмодерна, гендерной теории, постколониальных исследований, animal studies, unable studies, акторно-сетевой теории Латура и даже квантовой физики, постгуманизм открывает пространство для бытия-ствования в плане субъектности для всех прочих, ранее угнетенных в эпоху гуманизма (животных, женщин и всех, кого Аристотель, в противовес *bios*, относил к *zoe*). Для иллюстрации данного тезиса, в статье вводится новый термин «пост(не)человеческое», раскрывающий концептуальность постгуманистического дискурса. Использование данного термина позволяет более емко выразить итоги и следствия постгуманистического поворота в философской антропологии XXI в.

Ключевые слова: постгуманизм, постмодернизм, постдуализм, постантропоцентризм, антропоцен, кризис гуманизма, не-человеческое, пост(не)человеческое.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-57-68

Цитирование: Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 57–68.

* Статья написана в рамках деятельности Выдающейся научной школы Московского университета «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

The Posthuman Turn to the Post(non)human*

© 2020 Anastasia I. Kriman

*Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovskiy av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.*

E-mail: kriman@philos.msu.ru

Received 01.06. 2020

The article shows the retrospective of such modern philosophical movement as posthumanism, one of the basic ideas of which is the “posthuman”. The posthuman in posthumanism is understood not as a being who has overcome his biology (as in transhumanism), but as a point of assembly of mythical, chimerical, technological, social, biological; as a further deconstruction of humanistic “vitruvian man”. This aspect reveals the exceptional features of the new anthropology of posthumanism, which makes it possible to show the difference between transhumanism and posthumanism. The evolution of humanism, through anti-humanism and transhumanism (which is understood as “hyperhumanism”) leads to posthumanism. Its main features, according to R. Braidotti and Fr. Ferrando, are post-anthropocentrism, post-dualism and post-humanism. The article analyses each of these concepts, which allows us to delve deeper into the contexts of contemporary philosophical anthropology. The analysis of the posthuman turn towards non-human agents and, as a consequence, the general trend of tendency of contemporary philosophy to the de-anthropologization is being carried out. The genealogy of this phenomenon includes fatigue from the hierarchy of humanism ideals, which, as M. Foucault showed back in the middle of the twentieth century, were conditioned by historical prerequisites of cultural development. Inheriting ideas of postmodern philosophy, gender theory, post-colonial studies, animal studies, unable studies, actor-network theory, and even quantum physics, posthumanism opens up a space for being in terms of subjectivity for all others previously oppressed in the era of humanism (animals, women, and all those whom Aristotle, as opposed to *bios*, referred to *zoe*). To illustrate this thesis, the article introduces a new term “post(non)human”, which reveals the concept of posthumanist discourse. The use of this term allows us to express more comprehensively the results and consequences of the posthumanist turn in the philosophical anthropology of the twenty-first century.

Keywords: posthumanism, postmodern, postdualism, postanthropocentrism, the Anthropocene, the crisis of humanism, nonhuman, post(non)human.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-57-68

Citation: Kriman, Anastasia I. (2020) “The Posthuman Turn to the Post(non)human”, *Voprosy filosofii*. Vol. 12 (2020), pp. 57–68.

* This research project was supported by the Outstanding scientific school of Lomonosov State University “Transformations of culture, society, and history: a philosophical and theoretical reflection”.

Я выражаю компостность, а не постчеловечность: мы все компост, а не постчеловеки [Харауэй 2016]¹.

Что такое постгуманизм?

Понимание пост(не)человеческого неразрывно связано с идеей постчеловека. «Постчеловек» является зонтичным термином для новых антропологий, в первую очередь трансгуманизма и постгуманизма. Трансгуманизм зародился в середине XX в., но широкую известность приобрел в 90-е гг. Развитие программ слабого и сильного искусственного интеллекта, усовершенствование процесса крионирования, появление нанотехнологий дали толчок к распространению данного направления. Несмотря на то, что трансгуманизм и постгуманизм зачастую понимают синонимично, они представляют собой различные направления в философии и интерпретируют человеческое и постчеловеческое по-разному². Трансгуманизм рассматривает человека как составной механизм, требующий усовершенствования при помощи технологических расширений. Постчеловек – это тот, кто уже не должен быть человеком, в силу необходимости преодоления биологии. Тот, кто, пройдя этап трансчеловека, нивелирует органические «несовершенства» путем слияния с технологическим.

Постгуманизм понимает постчеловека иначе. Постчеловеческое неотделимо от нечеловеческого, преодолевает дуалистические конструкции и выходит на новый уровень понимания субъектности. В данной статье будет рассмотрен дискурс постгуманизма, его онтологические основания и фундаментальные особенности. Постгуманизм связан в первую очередь с такими именами как Д. Харауэй, К. Вулф, Р. Брайдотти, Ф. Феррандо, Р. Долфийн, И. ван дер Туин, К. Барад, С. Зоргнер, Х. дель Валь, Р. Пепперель, Дж. Ваттимо, Н. Бадмингтон и др. Также постгуманистические идеи можно обнаружить у Б. Латура, В. де Кастру, Э. Кона, Дж. Агамбена, Ф. Дескола, Ж.М. Шеффера и др.

В контексте истории постгуманизма необходимо обозначить его первое упоминание в работе И. Хассана «Прометей как перформер» (1977). Его взгляд явился своеобразной точкой бифуркации для постгуманистической гуманитаристики. «Концепция Хассана – важнейшая точка для встречи постмодернизма и постгуманизма. Именно Хассан был тем, кто придал определенное звучание идеям постмодерна в искусстве и культуре» [Павлов 2019 web]. Он наметил некоторые из ключевых моментов для постгуманизма, таких, как дальнейшая деконструкция понятия «человек»; открытость через возможности «пост»; инклюзивность и постдуализм, а, главное, пришел к необходимости формирования нового философско-антропологического дискурса. Хассан, анализируя кризис гуманизма и наследие постмодерна, выявляет новую эпоху в гуманитаристике: «Прежде всего, мы должны понять, что человеческая форма, включая человеческое желание и все его внешние представления, может радикально меняться и поэтому нуждается в пересмотре. Пятьсот лет гуманизма, возможно, подходят к концу, поскольку он преобразуется в нечто, что, за неимением выхода, мы вынуждены называть постгуманизмом» [Hassan 1977, 843].

Тем самым, эпистемологический и онтологический генезис постгуманизма, который восходит к постмодернизму, становятся более явными. В еще одном, знаковом для зарождающегося постгуманизма тексте Хассана «Постмодернистский поворот», он намечает основную траекторию, по которой будет двигаться постгуманизм: «Пока что мы не можем и не должны делать выбор между Единственным и Многими, гуманизмом и деконструкцией, сообществом и распространением. Мы можем лишь вновь открыть их для постоянных переговоров» [Hassan 1987].

А.В. Павлов в своей статье «Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма» пишет о том, что постгуманизм является следствием постмодернизма (и это неоспоримый факт: сами постгуманисты ссылаются на постмодернистскую риторику), и как будто бы этим следствием исчерпывается в контексте продуцирования концептов

[Павлов 2019 web]. Однако, несмотря на то, что в постгуманизме химерическим образом развиваются многие идеи постмодернистской философии (Ж. Делеза и Ф. Гваттари, М. Фуко, Ж. Деррида и др.), постгуманисты идут дальше, в плане расширения и преобразования наследия постмодернизма, с учетом социальных, политических и экологических изменений конца XX в.

В 90-х гг. прошлого столетия был осуществлен постгуманистический поворот в области литературной теории и культурологии, характеризующийся пересмотром базовых для модерна оппозиций и их соотношений. Как замечает Павлов, «...постгуманизм изначально возник как культурцентричная философия. И материал, на котором строились рассуждения, и сам концептуальный аппарат теории были исключительно “культурными”» [Там же]. Данная область была определена как культурологический постгуманизм. Важнейший вклад в его создание внесла теория киборгов Д. Харауэй. Начало новой риторике положил успех книги «Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм в 1980-х годах» (1985)), где Харауэй поставила под сомнение фиксацию на человеческом и провела исследование гибридности в позитивном и генеративном плане: «В конце XX в., в наше время, мифическое время, мы все – химеры, выдуманные и сфабрикованные гибриды машины и организма; короче, мы – киборги» [Харауэй 2017].

Очень важен момент включения технологического в понимание постчеловеческого в трансгуманизме и постгуманизме, так как использование данными направлениями схожей терминологии создает постоянную путаницу между ними. В «Манифесте киборгов» Харауэй вводит метафору киборга, чтобы дестабилизировать бинарные оппозиции, существующие в западной традиции. И в этом контексте культура технологий бросает вызов устоявшимся дуализмам души/тела, животного/человека, организма/машины, культуры/природы, мужчины/женщины и т.д. В трансгуманизме же киборг – это результат перехода от естественного к искусственному, которое изначально зиждется на классической картезианской оппозиции тела и души.

Важным аспектом постгуманистической биополитики Харауэй – это постгендерный подход к постчеловеку. «Ее идеи стали ключевыми принципами для постгуманистов, поскольку они развивают концепцию постгендерного мира» [Miah 2009 web]⁵. Помимо включения небинарного гендерного самоопределения в контексте человеческого, в связи с развитием феминизма и квир-теории, постгуманисты, через критику следствий биогенетического капитализма, вводят постгендерность в поле не-человеческих агентов. По мнению Брайдотти, овца Долли является постгендерным существом. Будучи не рожденной традиционным способом, она является смесью организма и машины, и отделена от репродукции и от потомства. «Долли не является дочерью ни одного представителя своего старого вида – она одновременно сирота и собственная мать... Он/она также выходит за рамки гендерной дихотомии патриархальной системы родственных связей» [Braidotti 2013, 74]. Долли – икона постчеловеческого бытия, так как она не является в полной мере ни животным, ни машиной.

Харауэй красочно описывает судьбу другого участника постчеловеческих отношений – онкомыши. «Одним из первых киборгов стала стандартная белая лабораторная крыса, имплантированная осмотическим насосом, предназначенным для непрерывной подачи химикатов» [Haraway 1997, 51]. Являясь пушечным мясом для научных целей, лабораторные мыши своей судьбой воспроизводят путь Иисуса – умирая во имя человечества и возрождаясь вновь. В отличие от Долли, она никогда не умирает по-настоящему, просто потому, что ее «производят», а не рожают. Онкомыши также вписаны в бесконечный процесс производства, это станки штамповки витальности. Их существование неразрывно связано с машинностью и человечностью, что позволяет их отнести к киборгам. «“Антропология киборгов” пытается провокационно переосмыслить пограничные отношения между людьми, другими организмами и машинами» [Ibid., 52]. Постаантропоцентричные самости демонстрируют принципиальную неавтономность человека, что приводит к критике всех прочих антропоцентричных установок. Все участники находятся в бесконечных отношениях становления, которые каждый раз

конституируют разные самости. «Жизненная сила их связей основана на совместном использовании этой планеты, территории или окружающей среды на условиях, которые больше не являются столь иерархическими и самоочевидными» [Braidotti 2013, 71].

Возвращаясь к истокам постгуманизма, необходимо обозначить, что активно разрабатываться постгуманистический дискурс стал в 90-х гг. XX в., формируя отличное от трансгуманистического понимание, что такое постчеловек. В 1995 г. Р. Пепперел один из первых попытался сформулировать основные тезисы философского постгуманизма в своем «Постгуманистическом манифесте». Несмотря на то, что его видение постгуманизма во многом отличается от современного дискурса, он выделяет ключевой момент для постгуманистического поворота – уход от антропоцентризма.

В 1995 г. К. Вулф пишет эссе «В поисках постгуманистической теории», где автор использует термин постгуманизм для обозначения новой траектории в постгуманистике. К. Хэйлс, вдохновляясь этим термином, в 1999 г. пишет знаковую для постгуманизма работу «Как мы стали постлюдьми» [Hayles 1999]. Ее критика невоплощенных нарративов в кибернетической и информационной литературе проложила путь для постгуманизма, уходящего корнями в феминистскую и постмодернистскую практику. В чем же состоит дискурс ускользающего (ли) постчеловеческого?

«В постчеловечестве нет существенных различий или абсолютных разграничений между физическим существованием и компьютерным моделированием, кибернетическим механизмом и биологическим организмом, роботизированной телеологией и человеческими задачами» [Ibid., 3]. Постчеловек может меняться, лавировать в виртуальностях, прибегать к каким угодно модификациям, но тесные взаимоотношения с техникой не являются условием его «превосхождения» и не служат цели какого-либо преодоления биологического. Несмотря на технооптимистичность дискурса Хэйлс, она не склонна понимать техническое как инструмент внедрения и поломки биологии (как в трансгуманизме). Скорее, техническое является одним из модусов постчеловеческого. Дискурс Хэйлс характеризуется «...потерей субъективности, основанной на том, что тела теряют свои границы» [Miah 2009, 8] и акцентирует внимание на деантропологизации, в том числе размывая границы между животным и человеком.

Также Хэйлс задает важную траекторию для концептуального разделения трансгуманистического и постгуманистического понимания субъектности: «Постчеловеческий субъект – это совокупность разнородных компонентов, материально-информационная сущность, границы которой строятся и реконструируются непрерывно» [Hayles 1999, 3]. Одним из важных следствий такого взгляда является подход к постчеловеку как возможному и уже существующему, «постчеловеческое уже здесь», в отличие от трансгуманистического взгляда на необходимость биологических модификаций человека, которые всегда направлены в будущее.

Постгуманисты продолжают риторику критики гуманизма, утратившего свой авторитет, так как «...кризис в гуманизме происходит уже повсеместно» [Badmington 2000, 9]. Однако постгуманизм не заикливается, в отличие от антигуманизма, только на отторжении гуманизма, и формирует новый дискурс. «Философский постгуманизм – это непрерывный анализ, который быстро развивается, привлекая к себе все большее внимание как в академических кругах, так и за их пределами; его следует рассматривать не как однородное движение, а как плюралистический подход, разработанный взаимосвязанными тенденциями» [Ferrando 2019, 55]. Несмотря на ризоматичность дискурса, который формируют философы постгуманистического толка, углубляющиеся в ту или иную акцентуацию, постгуманистическое мировоззрение имеет общие философские основания. Р. Брайдотти является одной из первых, кто их артикулировал.

В «Постчеловеческом» [Braidotti 2013] она обозначает пост-антропоцентризм и постгуманизм главными линиями постгуманистического поворота. В то же время она подразумевает постдуалистический подход в деконструкции базовых оппозиций модерна. В целом, деконструкция базовых оппозиций классической философии относится ко всей постгуманистической риторике.

Уход от насилия бинарных оппозиций: пост-дуализм и пост-гуманизм

Одной из самых явных оппозиций является противопоставление *субъекта* и *объекта*. В постгуманизме оппозициональность субъект-объектного мышления модифицируется в другие формы соотношений. Постулирование дихотомии субъекта и объекта смещается в сторону множественности и их неявных границ. В этом контексте необходимо еще раз обратиться к фигуре киборга у Харауэй. Киборги – это номадические самости, без прошлого и будущего, существа «постгендерного мира», которые «являются незаконными отпрысками милитаризма и патриархального капитализма», это точки сборки мифического, животного, механического, химерического и виртуального. Сущность киборга невозможно уловить и переозначить. Киборг непрестанно создается и распадается. Риторика Харауэй помещает в жуткое пространство перверсий и аморальности, хотя в процессе распада нет никаких прошлых пределов. Интровертная множественность усложненной самости проявляется после выхода из строгой парадигмы субъект-объектных отношений. С деконструкцией классического понимания субъектности связан уход от всех прочих дуальностей, составляющих дискурс эпохи модерны.

Пересмотр оппозиции *человеческое/не-человеческое* обнаруживает общие конститутивные взаимосвязи, не позволяющие провести между ними четкую границу. Размывание границ между человеческим, механическим, животным, химерическим приводит к пониманию историчности такого противопоставления как *природа и культура*. Несмотря на то, что разграничение природы и культуры не всегда было таким отчетливым в истории философии (Например, у Аристотеля люди имеют иерархически более сложные, но включающие характеристики животных и растений), в эпоху модерны данное противопоставление является общепризнанным.

Выявляя генезис данного дуализма, Дескола в работе «По ту сторону природы и культуры» приходит к тому, что он является конструктом, давшим плоды в эпоху Просвещения (когда выделяется один объект среди прочих, но, однако, всегда в ущерб другим), но уже не состоятельным в как контексте современности, так и для более древних цивилизаций: «необходимо просто отдать себе отчет, что взаимоотношения людей между собой, как и взаимоотношения людей с нечеловеческим миром, совсем не так принципиально различны, как это видится в наших онтологических и космологических концепциях. Чтобы это понять, надо прежде всего осознать, что оппозиция «природа»/«культура» совсем не так универсальна, как это принято считать» [Дескола 2012, 10].

Он иллюстрирует свою мысль примером в духе постколониальной теории, описывая взаимоотношения людей и животных в племенах макуна и ачуаров: перетекание сущностей как между животными и людьми, так и между животными разных видов показывает, как категориальные и сущностные различия приобретают условный характер. Внешний облик, свойства той или иной самости непрерывно меняются. Брайдотти и Харауэй используют термин «природокультуры», акцентируя внимание на невозможности иерархического выделения одного или другого. Оппозиции *Запад и Восток* размываются с приходом в гуманитаристику новых знаний о Других.

Как уже было отмечено ранее, в движение постгуманизма внесли большой вклад представители феминистской теории, с их деконструкцией традиционной патриархальной оппозиции *мужчины и женщины*. «Феминистская критика патриархального позиционирования, через абстрактную мужественность и триумфальную принадлежность к белым, утверждала, что этот гуманистический универсализм является неприемлемым не только на эпистемологических, но также на этических и политических основаниях» [Braidotti 2013, 24]. Это нападение призвано разрушить саму возможность говорить о норме, структуре власти, перформативно утверждающей инаковость как ненормальность.

Одна из линий постгуманизма вытекает как раз из феминистского дискурса антигуманизма (или постмодернистского феминизма), обращаясь к множественности Других, которые теряют свой дискриминирующий статус туземцев. Интерсекциональный

феминизм третьей волны продолжает риторику критики универалистской субъектности и выступает за то, что не существует никакого универсального опыта, конституирующую женскую, или прочие самости. Инвалидность, принадлежность к той или иной расе, условия политического строя, экономической системы, сексуальная ориентация и пр. создают сложную симфонию разной степени проявленных привилегированности и/или угнетенности. Множественность, проявленная в социальном, позволяет говорить о пост-гуманизме, где «идеал» человека оказывается невозможен.

Пост-антропоцентризм как наследие антропоцена

Постгуманистическая риторика поддерживается общей проблемностью экологической ситуации. Ключевая линия пост-антропоцентризма включает в себя понимание катастрофичности вступления в эпоху антропоцена. В 2000 г. нобелевский лауреат Пауль Крутцен впервые озвучил концепцию антропоцена [Cruzen, Stoermer 2000, 17–18] – нового геологического периода, характеризующегося фатальным влиянием человека на окружающую среду. Рефлексия подобных процессов приводит к переосмыслению человеком его власти над прочими видами. «Вопрос постантропоцентризма включает также исследования в области науки и техники, новых медиа и цифровой культуры, экологии и наук о Земле, биогенетики, неврологии и робототехники, эволюционной теории, критической правовой теории, приматологии, прав животных и науки о понятии. Такая высокая степень трансдисциплинарности сама по себе добавляет дополнительный уровень сложности этому вопросу» [Braidotti 1994, 58].

«Философский постгуманизм критикует деятельность человека, а вместе с этим пытается упразднить антропоцентрические и гуманистические допущения, сложившиеся за несколько столетий» [Павлов 2019 web]. Постгуманистическая перспектива направлена в сторону деантропологизации. Однако, малейшая фантазия о том, что нас нет, а главное, что наше отсутствие не окажется настолько фатальным, как присутствие, вызывает непонимание и страх даже в философских кругах. Более того, мысль о потере собственного превосходства, в пользу ранее угнетенных, пугает. Для людей эпохи модерна жизнь выражается в первую очередь через возможность влияния и выделения от прочих, не наделенных особыми привилегиями или не соответствующих гуманистическим установкам «нейтрального субъекта»⁴.

В этом контексте философия постгуманизма является сложным психологическим актом освобождения человека от своей, вроде бы главенствующей роли. Кажется, если отступить на второй план – и мир исчезнет. Однако оказывается, что он не исчезает, а проявляется. Концепция антропоцена стала очень плодотворной, особенно для области гуманитаристики. Точкой отсчёта эпохи антропоцена принято считать взрыв атомной бомбы в Хиросиме и Нагасаки. Но оружием является не бомба, и даже не те, кто ее сбросил. Оружием является сплетение человеческой веры в исключительность *ratio* и признания неоспоримого авторитета науки. Гуманизм, лейтмотивом которого являлась установка на *ratio*, приводит, с одной стороны, к сакрализации научного знания, а с другой – к вере в человеческую исключительность. Ж.-М. Шеффер опровергает тезис о человеческой исключительности и деконструирует антропоцентричность традиционного философского дискурса, апогеем которого долгое время было картезианское *cogito ergo sum* [Шеффер 2010].

Метафизические идеи об идеальном человеке приводят к тому, что дискурс захватывают те, кто эти идеи разрабатывает. Остальные оказываются за бортом гуманистических ценностей. Подобный взгляд подразумевает дробление на своих и чужих, более близких или далеких конвенциональному идеалу. Ужасающей иллюстрацией апогея подобной стратегии являются Холокост и ГУЛАГ. Как замечает Брайдотти, «...между этими историческими явлениями и отторжением гуманизма в 1960-х и 1970-х гг. прослеживается четкая связь поколений» [Braidotti 2013, 17].

«Реляционная способность постчеловеческого субъекта не ограничивается нашим видом, но включает в себя все неантропоморфные элементы. Живая материя <...>

является разумной и самоорганизующейся, но именно потому, что она не отключена от остальной органической жизни. Поэтому я работаю не столько в рамках социального конструктивистского метода, сколько подчеркиваю не-человеческую, витальную силу Жизни, которую я называю *zoe*» [Braidotti 2013, 60]. *Zoe*-центрированный дискурс является ядром постгуманистического поворота. Это ответ на идеологию биогенетического капитализма, так как «...конъюнктурная политическая экономия биогенетического капитализма превращает *жизнь/zoe*, то есть человеческую и не-человеческую разумную материю, в товар для торговли и развития» [Ibid, 61].

Брайдотти, ссылаясь на Ж. Делеза и Ф. Гваттари, говорит о процессе бесконечного становления по направлению в сторону носителей *zoe*-модальностей. «В условиях постантропоцентризма, смещения границ между природой (*zoe*) и культурой (*bios*), стоит вопрос о возможности выхода из кризиса гуманизма через интраактивную включенность, аффирмативные процессы «становления-с», «расцветания-с» нечеловеческими агентами в условиях природокультуры и новых медиаэкологий» [Никитина 2018 web]. В этом сложном процессе невозможно ухватить структуру и иерархию, потому что их там нет. В противовес гуманистическому цельному иллюзорному субъекту (как метафизической конструкции), который конечен, но не никогда не может быть дан, постгуманизм говорит о человеке как о бесконечном процессе. «Человек воспринимается не как единый агент, а как часть семиотической, материальной, а также многомерной сети» [Latour 1987]. В этом смысле человек уже является постчеловеком. Постчеловек – это процесс.

Заключение

А.В. Павлов в статье, посвященной связи постмодернизма и постгуманизма, приходит к выводу, что «...возможно, постгуманизм – это именно то, что в итоге окончательно упразднит постмодернизм» [Павлов 2019 web.]. Данный тезис противоречит риторике самого постгуманистического течения. Как пишет одна из главных теоретиков современного постгуманизма, Фр. Феррандо: «Постгуманизм можно рассматривать как постэксклюзивизм: эмпирическую философию медиации, предлагающую примирение существования в его самых широких значениях» [Ferrando 2019, 56]. Как было показано выше, постгуманизм преодолевает любые иерархии и дихотомии, последствия гуманистической и патриархальной идеологий. А значит, исключает такую структуру, как «упразднение», содержащее *a priori* насилие и подавление. Однако, постгуманизм исходит из того, что идеалы гуманистических ценностей уже не работают. Почва гуманизма – это гумус, из которой произрастает антигуманизм, и как следствие – постгуманизм. И в этом контексте критика гуманистических установок не только возможна, но и необходима для развития более плодотворного дискурса в философских, социальных, культурологических, этических областях познания.

Постгуманизм оперирует концептуальными следствиями постмодернизма, переродившимися в XXI в. в новые смыслы. Более того, включение в социальное, философское и условно «культурное» поле приходит к пост(не)человеческому, в самом его широком понимании. Включенность «Других» в поле субъектности позволяет реализовать этический поворот к ранее угнетенным, не имеющим возможности проявить свою самость, в плане признания за ними права на бытийствование и, как следствие, равной субъектности. Более того, если философское и социальное поле населяют всевозможные «Другие» (человеческие, не-человеческие, иначе – пост(не)человеческие), сама фигура «Другого» деконструируется: модифицируется понятие друговости в пользу различных Самостей. Если мы исходим из того, что «...новое понятие друговости освободилось от корреляции с человеком, внутренне опустошившись» [Ростова 2019, 74], мы признаем, что человек – это изначально пустое понятие, что никакой Самости у человека и не было. Через подобные стратегии прорывается страх перед Другим, чужим, туземцем. При доведении этого тезиса до предела становится очевидным, что жажда продлить угасающие постулаты об исключительной ценности «нейтрального субъекта», имеют под собой признание отсутствия собственной субъектности, или наполненности, как таковой.

Если мы исходим из патриархальной установки, что есть какие-то идеальные человеческие единицы, возвышающиеся над прочими неравными, клейменными понятиями *Untermensch*, то становится неясным, как признание «Других» за единицы в контексте принятия их друговости может навредить целостности и полноте подразумеваемых *Übermensch*? Человек в таком случае – это просто носитель исторически сложившихся привилегий, которые позволяли ему выступать в качестве субъекта подавления и машины по производству насилия с целью конституирования собственной мнимой самости. В подобной модели мышления, если «субъект» лишается своих атрибутов власти в пользу условных «Других», он признает, что через потерю иерархичности и прав на привилегии лишается своей субъектности. «Нечеловеческий другой освобождает от проблемы другого, служит его незатратной заменой» [Ростова 2019, 74]. Безусловно, поддержание угасающей машины иерархичности зачастую более затратно и требует сил для выстраивания баррикад от тех, кто не достоин исключительного положения. Подобная риторика всегда порождает понятия нормы и патологии.

Исторически сложившаяся «человеческая норма означает нормальность, нормированность и нормативность» [Braidotti 2013, 26]. Она функционирует, перенося особый способ бытия человека в обобщенный стандарт, который приобретает трансцендентные человеческие ценности от мужских к всеобщим, становясь универсализированным форматом человеческого вообще. Установка на исключительность идеального субъекта рождает признание иерархичности наций, одобрения машин по дискриминации носителей иных ценностей, пронесит от XVII в XXI в. картезианское понимание животных как автоматов.

Смысл постгуманистического поворота заключается не в том, что человеческое достоинство как будто бы редуцируется до бездуховной механистичности утки Вакансона, а в том, что в условиях исторически развертываемого дискурса философия уже не может игнорировать следствия кризиса гуманизма и значимых концептуальных ступеней, пройденных философией постмодерна, феминистской теорией, *unable studies*, *animal studies*, квір-теории, деколонизации мышления и следствий признания катастрофичности экологической ситуации.

Порой включение во всеобщее бытийствование существ, не видных глазу, является настолько весомым, что переворачивает социальные, политические, экономические, мифотворческие процессы. Яркой иллюстрацией включения бактериальной субъектности в пространство бытийствования явилась пандемия вируса COVID-19. Признание бактериального актора полноправным участником взаимопереплетающихся отношений человеческого и не-человеческого вынуждено искать опору в шлейфах гуманистической идеологии. Также согласно постгуманистической теории плато совместного бытийствования включает и технологическое. Разница между виртуальностью и реальностью уже настолько зыбкая, что проводить четкую границу между ними нет никакого смысла.

Рекурсивность множественности акторов прослеживается через разнообразие существ, составляющих не общества, а коллективы пост(не)человеческих агентов (Латур); как агентность, расщепляющуюся на различные планы имманентности (Харауэй); как имманентности, которые проявляются в разных самостях (не только животных, но человеческих, бактериальных, как было показано ранее), что открывает вопрос о возможностях бесконечных комбинаций, пребывающих в едином симбиотическом пространстве.

Со «смертью человека» философия пришла (на первый взгляд) к тупику, но ситуация освобождения от исторически сконструированных стереотипов иерархичности обнаруживает философию в новом положении пустоты, но не опустошенности. «Пустота эта не означает нехватки и не требует заполнить пробел. Это есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно снова начать мыслить» [Фуко 1997, 362]. И современный постгуманизм, несмотря на его ризоматичность, сложность и неоднородность – это итог развития философской антропологии начала XXI в. В новом

тысячелетия говорить о человеке как о «мериле всех вещей» уже невозможно. Но говорить о человеческом необходимо, поэтому рождается идея постчеловека.

Постчеловек – это всегда постчеловек(и). Постчеловеческое – уже пост(не)человеческое. В этом заключается постгуманистический поворот. Мы не можем говорить о какой-то сущности человека, критическая точка бифуркации метафизики гуманизма уже пройдена. Мы не можем игнорировать тех, кого, со смертью главных иллюзий модерна, «озарили» лучи субъектности. Идти против этой траектории – не значит безобидно отстаивать призраки былого величия. Это значит игнорировать тех, кто находился по ту сторону бинарного означивания, носителей *зое*-модальностей (женщин, детей, животных, бактерий, людей, обладающих миноритарными особенностями). Это значит не подать руки вроде бы более слабому, закрыть дверь перед просящим кров как будто бы «чужим». Подобная стратегия имплицитно содержит в себе поддержку евгеники, Инквизиции, карательной психиатрии. Ужасающей иллюстрацией данной траектории мысли являются Холокост и ГУЛАГ. Как замечает Брайдотти, «...между этими историческими явлениями и отторжением гуманизма в 1960 и 1970 гг. прослеживается четкая связь поколений» [Braidotti 2013, 17].

Устанавливая нормативы, мы всегда прободаем в иерархизированную фабрику сортировки и отбраковки. Более того, подходя к человеческому, с точки зрения его атрибутов, мы тоже оказываемся в пространстве либо свершившихся, либо свершающихся деконструкций. Как показала история, поддержка такого режима в философии влечет за собой неминуемое движение маятника в обратную сторону.

Примечания

¹ В оригинале: «I am a compost-ist, not a posthuman-ist: we are all compost, not posthuman». В английском языке суффикс «-ist» имеет значение, помимо прочих, принадлежности к какой-либо идеологии. Необходимо обратить внимание на связь человеческого с «компостностью». Слово «compost» означает компост, перегной. Д. Харауэй использует игру слов, так как *compost* созвучно с «composed», с чем-то составным, составленным из нескольких частей. Тем самым подразумевается, как непосредственное включение, точнее, единение человеческого с компостом (и более широко, с материей), так и составная природа человеческого, границы которого не определены.

² Подробнее о различиях трансгуманизма и постгуманизма см.: [Криман 2019].

³ Дискурс Д. Харауэй также дал толчок для развития исследования животных (*animal studies*), но стоит отметить, что исследования животных сами по себе не обязательно предполагают постгуманистический подход.

⁴ Витрувианский человек Леонардо да Винчи в феминистском и постгуманистическом дискурсе символизирует «нейтрального субъекта» – «белого цисгендерного мужчину», который в эпоху гуманизма являлся точкой отсчета понимания человека вообще.

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Дескола 2012 – Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012 (Descola, Philippe, *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Russian Translation).

Фуко 1977 – Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977 (Foucault, Michel, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Russian Translation).

Харауэй 2016 – Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени // <http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771> [Haraway, Donna, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, Russian Translation).

Харауэй 2017 – Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М., 2017 [Haraway, Donna, *Manifesto for Cyborg: Science, Technology and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century*, Russian Translation).

Шеффер 2010 – Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010 (Schaeffer, Jean-Marie, *La fin de l'exception humaine*, Russian Translation).

Badmington, Neil (2000) *Posthumanism*, Palgrave, New York.

Braidotti, Rosi (2013) *The Posthuman*, Polity, Cambridge, UK.

Ferrando, Francesca (2019) *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Publishing Plc., London.

Haraway, Donna (1997) *Modest Witness Second Millennium. Female Man Meet. OncoMouse™*, Routledge, London.

Hassan, Ihab (1987) *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press: Columbus, OH.

Hayles, Katherine (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. The University of Chicago Press.

Miah, Andy (2009) *Critical History of Posthumanism*, Chadwick, R., Gordijn, B. // https://www.researchgate.net/publication/226430836_A_Critical_History_of_Posthumanism

Ссылки – Reference in Russian

Криман 2019 – *Криман А.И.* Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма. // *Философские науки*. 2019. №62 (4). С. 132–147.

Павлов 2019 – *Павлов А.В.* Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // *Вопросы философии*. №5. 2019. URL: <https://ras.jes.su/vphil/s004287440005053-3-1>

Ростова 2019 – *Ростова Н.Н.* Человек на границе животного мира // *Вестник Томского государственного университета*. 2019. № 446. С. 68–75.

Тумаркина 2018 – *Тумаркина Л.В.* Русский космизм и научная картина мира // *Философия и культура*. 2018. № 9. С. 6–20.

References

Kriman, Anastasia I.(2019) “The Idea of the Posthuman: A Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism”, *Filosofskiye nauki*, Vol. 62, pp. 132–147 (in Russian).

Pavlov, Alexander V. (2019) “Posthumanism: The Overcoming and the Legacy of Postmodernism”, *Voprosy filosofii*, Vol. 5, pp. 24–35, URL: <https://ras.jes.su/vphil/s004287440005053-3-1> (in Russian).

Rostova, Natalya N. (2019) “The Human at the Border of the Animal World”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, Vol. 446, pp. 68–75 (in Russian).

Tumarkina, Lidiya V. (2018) “Russian Cosmism and the Scientific World View”, *Filosofiya i kul'tura*, Vol. 9, pp. 6–20.

Сведения об авторе

КРИМАН Анастасия Игоревна –
сотрудник философского факультета МГУ
им. М.В. Ломоносова.

Author's Information

KRIMAN Anastasia I. –
a researcher at Lomonosov Moscow
State University.

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

Дружба как метафизический опыт*

© 2020 г. Ю.В. Синеокая

*Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
Балтийский федеральный университет им. И. Канта,
Калининград, 236016, ул. Александра Невского, д. 14.*

E-mail: jvsineokaya@gmail.com

Поступила 19.03.2020

В центре внимания автора рождение философской традиции из дружеского диалога. Для понимания развития и специфики философских концепций важно изучение межличностной, экзистенциальной коммуникации авторов внутри малых философских сообществ и групп. К наиболее существенным для философской традиции межличностным экзистенциальным коммуникациям автор относит дружеское общение. Экзистенциально укорененное единство друзей имеет мало общего с единством социальным, общественным. В статье различаются два регистра дружбы, обусловленных антинормичностью человеческой природы: нераздельностью и неслиянностью внешне ориентированной стороны человека и стороны, ориентированной внутренне. Траекторию понимания дружбы как базовой структуры человеческого существования задали на века Аристотель и Цицерон. Начиная с Монтеня в дружеской коммуникации стали усматривать исток философствования. Хайдеггер, выйдя за границы антропологического подхода, связал феномен дружбы с вопросом о бытии. В статье феномен дружбы представлен как опыт добровольной свободы, создающий человека. Дружба понимается как *filia* – любовь, дарящая человеку целостность, делающая его таким, каким его нет без его дружеского круга. О философии как «голосе друга» размышляли Ла Бозси, Ницше, Флоренский, Хайдеггер, Федье. Долг перед такой дружбой Монтень ставил выше гражданского долга и любовной страсти, Лессинг считал возможным пожертвовать истиной ради такой дружбы, Ханна Арендт отдавала предпочтение такой дружбе перед братством и товариществом. В статье показано, что искусство философствования во многом определяется интеллектуальной щедростью, талантом к дружескому общению. Занятия философией предполагают слушание, обсуждение, спор, взаимный обмен интуициями, аргументированное выражение несогласия.

Ключевые слова: дружба, товарищество, солидарность, сотворчество, интеллектуальное притяжение, социализация, философская коммуникация, идентичность.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–68–80

Цитирование: Синеокая Ю.В. Дружба как метафизический опыт // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 68–80.

* Данное исследование выполнено по мегатеме Института философии РАН «Многообразие философских и религиозно-мировоззренческих систем в эпоху глобализирующегося человечества» и было поддержано из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

Friendship as a metaphysical experience*

© 2020 Yulia V. Sineokaya

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; Immanuel Kant Baltic Federal University, 14, Alexandr Nevsky str., Kaliningrad, 236016, Russian Federation.

E-mail: jvsineokaya@gmail.com

Received 19.03.2020

The author focuses on a philosophical tradition born from a friendly dialogue. To understand the development and specificity of philosophical concepts, it is important to study the interpersonal, existential communication of authors within small philosophical communities and groups. The author considers friendly communication among the most essential interpersonal existential communications for the philosophical tradition. The trajectory of understanding friendship as the basic structure of human existence was set for centuries by Aristotle and Cicero. Since Montaigne, friendly communication has been seen as the source of philosophizing. Transcending the anthropological approach, Heidegger linked the phenomenon of friendship with the question of being. The article presents the phenomenon of friendship as an experience of voluntary freedom that makes a person. Friendship is understood as *filia* – love that gives a person integrity, making him/her what the person cannot be without his/her circle of friends. Philosophy as the “voice of a friend” was considered by La Boétie, Nietzsche, Florensky, Heidegger, and Fédier. Montaigne put debt of such friendship above civil duty and love passion, Lessing thought it possible to sacrifice truth for the sake of such friendship, Hannah Arendt gave preference to such friendship over brotherhood and comradeship. The article shows that the art of philosophizing is largely determined by intellectual generosity, talent for friendly communication. Being engaged in philosophy implies listening, discussion, argument, mutual exchange of intuitions, reasoned expression of disagreement.

Keywords: friendship, comradeship, solidarity, co-creation, intellectual attraction, socialization, philosophical communication, identity.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–68–80

Citation: Sineokaya, Yulia V. (2020) “Friendship as a metaphysical experience”, *Voprosy filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 68–80.

Замысел работы о философских эманациях дружбы сложился у меня в июле 2018 г. на юго-западе Франции, во время прогулки по парку родового замка Мишеля Монтеня и посещения башни, в которой жил и работал философ. Первые наброски текста я сделала тогда же, в тихом городке Сарла, на террасе, расположенной напротив дома, в котором появился на свет и провел молодые годы Этьен Ла Боэси. История дружбы Монтеня и Ла Боэси, ставшая важной вехой европейской философии, ожила для меня под лазурным небом Перигора: голоса птиц, шелест листьев и полуденный аромат трав тех мест не изменились с конца XV столетия.

* This study was carried out according to the megatheme of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences “The variety of philosophical and religious-worldview systems in the era of globalizing humanity” and was supported by a subsidy allocated for the implementation of the Competitiveness Enhancement Program realized by the Immanuel Kant Baltic Federal University.

Однако тогда, два года назад, приехав в Москву и угодив в водоворот повседневной суеты, мне пришлось отложить свои путевые заметки до более подходящего времени. Теперь же, весной 2020 г., это время пришло. Мир замер, будто циферблат, с которого исчезли стрелки. Как бы ни оценивали постфактум состояние умов моих современников, для меня настроение апреля-мая 2020 г. предельно точно выражено в давних строчках М.С. Генделева: «Такие дни, на дне которых тьма».

Оказавшись дома в самоизоляции в связи с пандемией COVID-19, я решила привести в порядок свои старые записи. Поначалу я было уже взялась за историю своего собственного «Путешествия вокруг моей комнаты»¹, по примеру офицера Сардинского королевства Ксавье Франсуа де Местра, оказавшегося весной 1794 г. под домашним арестом за дуэль. Однако скоро поняла, что представившийся мне случай вынужденной несвободы – наилучшее время для воплощения замысла текста о дружбе как опыте, создающем человека.

Почему эта тема оказалась важной именно сейчас? Назову две причины. Во-первых, угроза быстрого распространения опасного вируса обрекла людей разных стран на самоизоляцию. Никто не знал, как долго будет продолжаться ситуация запрета на живое общение. Перенести это испытание оказалось тяжело. Виртуальные коммуникации позволяли обмениваться фактами, но не решали проблему отсутствия теплоты личных встреч. Второе обстоятельство заключалось в переводе научных мероприятий и университетских занятий в удаленный режим. В результате стало ясно, что по Интернету можно передать ученикам и коллегам лишь набор сведений и выводы из своих исследований, но полноценная дискуссия, сотворчество в отдаленном формате невозможны. Процесс совместного философствования предполагает экзистенциальную коммуникацию глаза в глаза. Новая ситуация, в которой мы все оказались, нуждается в осмыслении феномена дружеского общения как личного человеческого контакта, его роли в становлении философской традиции.

Философский дискурс: идеи и экзистенциалы

Философское мышление полемично, оно невозможно ни в ситуации единодушно-го согласия, ни в изоляции, обрекающей человека на безмолвный диалог с собой. Цель философии не сообщать выводы, а побуждать других людей к самостоятельному мышлению, к диалогу. Однако, даже общение с другими самостоятельно думающими личностями, помогающее избавиться от парализующего мысль одиночества, наряду с наличием свободного публичного пространства и открытым доступом к интеллектуальному наследию ушедших поколений и современников, – лишь необходимое, но не достаточное условие для философствования. Для рождения идей и смыслов нужен опыт дружеского общения.

Если различать философские концепции, основываясь на своеобразии обусловленных различными культурами логик формирования идей и смыслов, то мировое интеллектуальное пространство предстает в виде отдельных кластеров. Мыслительные установки, духовные и социальные парадигмы, системы рациональности разнятся, будучи обусловленными спецификой типов сознания людей разных культур. Близость же экзистенциальных интуиций мыслителей, принадлежащих к разным интеллектуальным традициям, напротив, является основанием и залогом существования единого мирового философского пространства. Экзистенциальные переживания позволяют услышать и понять другого людям, принадлежащим к разным традициям, тем, кто считает друг друга единомышленниками, и тем, кто воспринимает друг друга как оппонентов. Не идеи, а экзистенциалы объединяют представителей разных полюсов мысли.

Иными словами, критерием состоятельности философского дискурса выступает не наличие логически безупречных умозаключений, ставящих в диалоге точку, а открытость экзистенциальной беседы, дающая импульс к самостоятельному творчеству. Истина слагается из столкновения и взаимодействия разных мнений, она не данность, а процесс, и потому всегда противоположна догме. Основа философствования –

коммуникация, радость от обмена откровениями о последних вопросах существования. Экзистенциальная коммуникация снимает непроходимость перегородок между людьми, говорящими на разных языках, между представителями разных философских школ, между культурами и цивилизациями, служит доказательством их принципиальной неизолированности.

Для понимания рождения, развития и специфики философских концепций важно изучение межличностной, экзистенциальной коммуникации авторов внутри малых философских сообществ и групп. К наиболее существенным для философской традиции межличностным экзистенциальным коммуникациям я отношу дружеское общение. В ходе своих исследований истории отечественной и европейской мысли я не раз убеждалась в том, что философские труды являются, во многом, эманациями дружеского общения.

Дружба как сотворчество

Симона Вейль, подчеркивая **сверхъестественную**² природу дружбы, сравнивала ее с находящейся в бесконечности точкой схождения параллельных прямых. Почему же дружба граничит с чудом? Вопреки логике возможность обретения и сохранения автономности каждого из друзей определяется абсолютным единством двоих. Дружеский союз уникален тем, что позволяет двоим вместе достичь того, что невозможно для каждого в одиночку – стать самим собой. Монтень писал, что в дружбе души друзей смешиваются и сливаются в нечто до такой степени единое, что скреплявшие их когда-то швы стираются начисто: «Если бы у меня настойчиво требовали ответа, почему я любил моего друга, я чувствую, что не мог бы выразить этого иначе, чем сказав: “Потому, что это был он, и потому, что это был я”» [Монтень 1958, 239].

Настоящая дружба настолько редка, что лишенные личного опыта дружбы люди склонны видеть в ней мистификацию или самообман. Однако наряду с уникальными субъективными свидетельствами реальности и креативности дружбы доказательством существования дружеских отношений служит само мировое культурное наследие, формирующееся в пространстве свободного дружеского диалога. Классические тексты о дружбе не оставляют сомнений в том, что критерием, отличающим истинную дружбу от других, практически важных для жизни в обществе межличностных отношений, является творческий импульс, идущий от дружеского общения, сотворчество.

Аристотель в «Никомаховой этике» проводит аналогию между дружбой и творчеством (ποίησις): «Друга любить, как свое **творение**»³ [Аристотель 1984, 743]. Дружба – умение услышать и разглядеть себя в другом, а другого в себе, это мудрость подарить другому, непохожему на тебя, его самого, делая это бережно, не навязывая другому себя, свои собственные прозрения и ориентиры. Друзья не являются alter ego друг друга: «Друг это человек, который говорит на вашем языке, но говорит он на нем своим, только ему присущим голосом... Каждый из друзей для другого тот, вблизи кого “свой” глубинный голос божественного становится чисто слышимым. Голос друга не спутать с другим голосом потому, что он обладает безошибочным свойством быть самим собой» [Федьё 2018, 25].

Основополагающей ценностью европейской философской традиции является дружба, предполагающая совместное постижение и переживание смыслов. Разговор составляет суть дружбы, служит залогом «взаимопроникновенности» [Флоренский 1990, 414], открывает в другом «своего» близкого человека. Аристотель свидетельствовал, что «многие дружбы расторгла нехватка беседы» [Аристотель 1984, 226]. Монтень полагал, что бытие в дружбе как «обмен благодеянием» обретает реальность, когда мы доверяем друг другу то, что скрыто в нас. Дружеская связь освобождает нас для нашей собственной свободы, открывая возможность творчества.

Академические тексты, написанные в жанре писем к другу, представляют собой классический прием изложения философских размышлений, и неважно, является ли эта форма литературным приемом (например, центральный труд П.А. Флоренского

«Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах»), или реальной перепиской двух товарищей (например, книга В.И. Иванова и М.О. Гершензона «Переписка из двух углов»).

Дружеский диалог не имеет ничего общего с взаимопринуждением к единству посредством логической непротиворечивости выводов и доказательств. О даре свободы, рожденной узами дружбы, писал Вячеслав Иванов своему собеседнику Михаилу Гершензону: «Есть внутреннему опыту словесное знаменование, и он ищет его, и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста. Ничем лучшим не могут одарять друг друга люди, чем уверяющим ясноведанием своих хотя бы только предчувствий или начатков высшего, духовнейшего сознания. Одного надлежит остерегаться: как бы не придать этим сообщениям, этим признаниям характер принудительности, то есть не обратить их в достойные рассудка. Последний принудителен по своей природе; дух дышит, где хочет. Духовными должны быть слова-символы о внутреннем опыте личности и воистину чадами свободы» [Иванов, Гершензон 2000, 25].

Добровольная свобода дружбы

В дружбе Монтень видел воплощение свободы воли.

Противопоставляя, вслед за Ла Бюэси, добровольную свободу дружбы добровольному рабству, означающему подчинение воли одного человека воле другого и этим обрекающего подчиненного на отказ от осуществления себя, Монтень считал высшим проявлением дружбы свободу друзей жить друг для друга, одаривать друг друга лучшим, что есть у каждого из них, приносить друг другу благо. Важно, что говоря о благе, Монтень имел в виду не дарение, а принятие дара. В трактате «О дружбе» упоминается история Диогена, который, когда нуждался в деньгах, не говорил, что одолжит их у друга, а говорил, что попросит друга возратить ему долг. «Если бы в той дружбе, о которой я говорю, один все же мог что-либо подарить другому, то именно принявший от друга благодеяние обязал бы этим его: ведь оба они не желают ничего лучшего, как сделать один другому благо, и именно тот, кто предоставляет своему другу возможность и повод к этому, проявляет щедрость, даруя ему удовлетворение, ибо тот получает возможность осуществить свое самое пламенное желание» [Монтень 1958, 242]. Главный дар общения с близким по духу человеком – рожденные дружбой новые смыслы и интуиции.

«Никто не выберет жизнь без друзей, даже в обмен на все прочие блага» [Аристотель, 1984, 219], – считал Аристотель. «Человек, у которого есть настоящие друзья, не знает настоящего одиночества, пусть даже на него ополчатся все кругом» [Ницше 2014, 190], – вторил ему Ницше 23 века спустя.

Аристотель называл друзей «два совокупно идущих» [Аристотель, 1984, 219]. Дружбу легко уподобить совместному путешествию по неосвоенному маршруту, который выстраивается без сверки с дорожными картами, без рекомендаций гидов и предписаний путеводителей. Недаром древние полагали, что истинность поговорки *hos oikeion kai philon* (человек человеку – друг) становится очевидной во время скитаний. В благополучном исходе дружеского пути нет гарантий, можно потерять ориентир, сбиться с дороги. И все же вместе люди способнее и к верному пониманию, и к нужному действию. Трудно сохранить дружбу в жизненной суете: интересы и характер людей меняются под действием пережитых несчастий. Дружеские отношения могут быть разрушены соперничеством, взаимными упреками, требованием соучастия в не вызывающих одобрение делах или сменой идеологических ориентиров. Насколько длинным окажется совместный маршрут, зависит от продолжительности радости общения и взаимной благожелательности спутников, от их любопытства к друг к другу.

Трудный вопрос о том, как следует поступить, если дружеское общение исчерпало себя, впервые поставил Аристотель. Ничего в жизни нельзя остановить, удержать, обрести раз и навсегда, все уходит, все имеет конец и начало, свой час; в череде утрат и обретений человек узнает себя самого, становится собой, возвращается к себе. Когда

один из друзей останавливается на месте, а другой уходит вперед, дружеские узы слабеют. «Если же один остается прежним, а другой становится более добрым человеком и начинает намного отличаться от первого добродетелью, надо ли обращаться с первым как с другом?» – спрашивает философ. Ответ однозначен: сохранить дружбу волевым усилием невозможно. Аристотель приводит пример дружбы, идущей из детства: «Если один по образу мыслей (*ten dianoian*) остается ребенком, а другой становится мужем в лучшем смысле слова (*hoios kratistos*), то как им быть друзьями, когда им нравится не одно и то же и радуются, и страдают [они по разным поводам]? Ведь даже отношение друг к другу у них будет не совпадать, а без этого, нельзя быть друзьями, ибо без этого невозможно иметь общий образ жизни» [Аристотель 1984, 249]. Но дружба не проходит бесследно. Память о былой «дружеской приязни» может выплывать от времени, но никогда не сотрется до конца из души.

Раз бывшее не становится не бывшим – уход друга, покинувшего мир навсегда, не означает конца дружбы. Дружба остается как оберег, согревает в суровые времена, мобилизует творческие силы. История философии знает немало примеров того, как смерть одного из друзей дала пережившему другому другу импульс к занятиям философией. «Опыты» Мишеля Монтеня родились из боли утраты Этьена Ла Боэсси, из вдохновения от их совместных бесед, из желания сохранить для будущего наследие своего друга⁴, его образ, продолжить прерванный разговор: «...когда я сравниваю всю остальную часть моей жизни с теми четырьмя годами, которые мне дано было провести в отрадней для меня близости и сладостном общении с этим человеком, мне хочется сказать, что все это время – дым, темная и унылая ночь. С того самого дня, как я потерял его, *quem semper acerbum, Semper honoratum (sic, Dii, voluistis) habebō*⁵, я томительно прозябаю; и даже удовольствие, которые мне случается испытывать, вместо того, чтобы принести утешение, только усугубляют скорбь утраты. Все, что было у нас, мы делили с ним поровну, и мне кажется, что я отнимаю у него его долю...» [Монтень 1958, 245], – писал Монтень. Несмотря на то, что Монтеню, привыкшему быть всегда и во всем вторым «я» своего друга, казалось, что после смерти Ла Боэсси он превратился в получеловека, дружба, дарованная ему судьбой, в течение всей его жизни и до, и после гибели друга, продолжала, оставаться его истинной жизнью, говоря словами Федье, «лицом всей жизни Монтеня – благословенной жизни двоих» [Федье 2018, 49]. «Опыты» – памятник дружбе – были написаны Монтенем как благодарная встреча с Ла Боэсси, так и из-за роковой утраты друга...

Дружба vs коллективная идентичность

В древности дружба ценилась больше, чем все другие виды человеческих отношений, поскольку считалась достоянием мудрых, честных, равных в свободе и близких по духу граждан, свидетельствовала о человеческом достоинстве, проявляющемся как в счастье, так и в несчастье. В дружбе видели источник надежды на будущее, дружеское общение побеждало уныние и не давало падать духом даже в самые темные времена. Античные философы были едины во мнении, что дружба всегда добровольна, что она не бывает несвоевременной или тягостной, не имеет ничего общего с нуждой, упованием на помощь или взаимную выгоду. Узы дружбы виделись следствием не изъяна, а избытка: «Чем больше человек уверен в себе, чем в большей степени наделен он доблестью и мудростью, так что он не нуждается ни в ком и думает, что все зависит от него самого, тем более превосходит он других людей в создании и поддержании дружеских отношений», – утверждал Цицерон [Цицерон 1974, 39].

Вопрос о природе истинной дружбы Аристотель связывал с вопросом о единомыслии (*homonoia*), отличая согласие друзей от «государственной дружбы», основанной на сходстве мнений (*homodoxia*), которое присуще незнакомым людям, согласным между собою в суждении о чем-либо.

Экзистенциально укорененное единство друзей имеет мало общего с единством социальным, общественным. Дружеское единомыслие основано на личной близости,

это согласие двоих, воспринимающих себя как ценностно единое и совершающих поступки сообща. Однако для Античности, воспевавшей интимно-личностную природу дружбы, причастность дружеского союза к внешнему миру и политике была очевидна. Примером могут служить архетипические мифологические дружеские союзы: Орест и Пилад, Ахилл и Патрокл, Тесей и Перифой.

Оборотной стороной дружеского единомыслия является провокативный аристотелевский тезис о дружбе с самим собой. Философ считал вполне правомерной такую постановку вопроса, поскольку полагал, что душа состоит из частей, а также потому, что чрезмерность в дружбе он сравнивал с «дружбой к самому себе» [Аристотель 1984, 251]. Мыслителем, всерьез относившимся к проблеме дружбы с самим собой, был Ницше, чье кредо «всегда одиножды один – это дает со временем два» [Ницше 2007, 58], во многом определило не только центральный мотив его творчества, но и исход его жизни. Друг для Ницше – это тот, в чьей власти избавить друга от раскола, открыв доступ к другому в себе, к своему настоящему существу: «Я и Меня слишком усердствуют в разговоре; как вынести это, если бы не было друга? Всегда для отшельника друг является третьим: третий – это пробка, мешающая разговору двоих погрузиться вглубь» [Там же]. Цель дружбы – открыть другого в себе самом, дать волю самости, импульс к свободе. Друг оказывается и «лучшим из врагов», выталкивающим своего друга из уютного кокона его «я» на встречу к нему же самому, еще не бывшему.

В отличие от Руссо, видевшего осуществление человечности в *fraternité* (братской привязанности к людям, в теплоте человеческих взаимоотношений, в филантропических чувствах), – Ницше утверждал, что именно дружба открывает человечеству шанс определиться с тем, что же такое человек, задавая вектор, направленный к сверхчеловеку. Дружба, основанная на щедрости, избирательна. Братство, основанное на сострадании и человеколюбии, эгалитарно. Ницше противопоставляет дружбу и братство, дружбу и человечность. Ницшевский сверхчеловек соотносится с человеком так же как дружба соотносится с братством или товариществом. Дружба для Ницше – проект, цель становления человеческого сообщества: «Сколько даете вы другу, столько собираюсь я дать даже своему врагу и не стану от этого беднее. Существует товарищество – пусть будет и дружба!» [Там же, 59] – таков призыв, обращенный к дальнему.

Хайдеггер, рассматривая дружбу в контексте учения о бытии, полагал, что в голосе друга слышен голос другого всему, которое таким образом выговаривает себя в мир. Дружба утверждалась им как неэгоцентрическое совпадение с собственной свободой. Хайдеггер подчеркивал, что единства идеологические, культурные, национальные объединяют людей лишь условно, одновременно с этим и разобкая их, поскольку такие единства основаны на розни и инаковости по отношению к другим единствам.

Аристотель различал товарищество и дружбу, сближая братство (единство, основанное на «одной крови» и «[одном] корне» [Аристотель 1984, 237]) с **товариществом**⁶ (понимаемым как политические, военные и т.п. объединения людей, равных по социальному статусу, близких по нравам и интересам). Государственное единомыслие проявляет себя в единстве образа жизни и поступков граждан, согласных как относительно своих личных и государственных интересов, так и решений властей. Такая «государственная дружба» сплавливает различного масштаба сообщества (от товарищеских до межгосударственных союзов).

Главным отличием дружбы от братства и товарищества является признание приоритета метафизического начала в человеке. Братские же и товарищеские узы, напротив, держатся на коллективной идентичности: семейной, групповой, клановой, национальной, религиозной. Настоящая дружба возможна, когда двое видят друг в друге, прежде всего, просто людей, а не представителей того или иного сообщества, когда один человек общается с другим как с самодостаточной уникальной личностью, не солидаризируясь, не отождествляя себя с другим по идеологическим, культурным, социальным, классовым, поколенческим или профессиональным основаниям. Можно сказать, что дружба соотносится с товариществом (братством) как философия с политикой (идеологией).

Два регистра дружбы

Я различаю два регистра дружбы, обусловленных антиномичностью человеческой природы: нераздельностью и неслиянностью внешне ориентированной стороны человека, и стороны, ориентированной внутренне.

Оценка и самооценка людей основываются как на значительности общественных проявлений личности, той роли, которую человек играет в социальной жизни, так и на его духовном потенциале, масштабе его внутреннего мира. Монтень в «Опытах» в главе «Об уединении» вводит понятие «необщительной общительности». Он замечает, что нет другого существа, которое было бы столь же общительно и столь же неуживчиво, как человек: первое – в силу его природы, второе – по причине его пороков. Одна из определяющих человеческую судьбу антиномий – это, с одной стороны, тяга к общению, желание общественного признания, публичности, стремление занять достойное место в социальной иерархии, а, с другой, – стремление замкнуться, уйти в себя, в свой метафизический мир, презрение к суете. Это противоречие определило различное восприятие сущности дружбы в классической и экзистенциальной традициях.

Хайдеггер задает эту антиномию иначе, переводя ее с антропологического регистра в онтологический. Он различает эгоцентризм, сосредоточенность на себе как безусловном центре, с одной стороны, и, с другой, – рефлексию неэгоцентрическую, устремленную к тому, что находится за пределами сферы эго, к «другому началу» в нас. Именно друг, дружеский голос служит и гарантом постижения нами нас самих, и гарантом постижения нами иного, чем мы сами. Голос друга является проводником за границы замкнутой на себя окружности «я». Внимание Хайдеггера сосредоточено не на эгоцентрическом «проекте самого себя», не на обращении «я» к себе как безусловному и окончательному центру, не на выстраивании «совпадения «меня» с самим собой», а на неэгоцентрической связанности самости с бытием [Хайдеггер 1997, 69]. Франсуа Фейде, продолжая мысль Хайдеггера, говорит о том, что в голосе друга слышен голос *другого* всему тому, что выговаривает себя в нас через голос друга. «Другое всему» – та реальность, в которой происходит дружеское **общение**⁷. Единство через «другое всему» и является, по Хайдеггеру, самым прочным единством – дружеским.

* * *

Траекторию понимания дружбы как базовой структуры человеческого существования задали на века Аристотель и Цицерон.

Начиная с Мишеля Монтеня и Этьена Ла Бозси, в дружеской коммуникации стали усматривать исток философствования.

Мартин Хайдеггер и Франсуа Фейде, выйдя за пределы антропологического подхода, осмыслили феномен дружбы в контексте вопроса о бытии.

Дружба как базовая структура человеческого существования

Главным сочинением, задавшим канон философской рефлексии о дружбе в европейской традиции, принято считать VIII и IX книги «Никомаховой **этики**»⁸. Аристотель определил дружбу как добродетель, добавив: «[Некоторые] считают, что добродетельные мужи и дружественные – это одно и то же» [Аристотель 1984, 221]. По числу «предметов дружеской приязни»: благо, полезность и удовольствие – философ различал три вида дружественности, называя союзы, основанные на взаимной выгоде или взаимном удовольствии, лишь подобиями дружбы. Уравнительность или превосходство в отношениях Аристотель также считал признаками отсутствия настоящих дружеских уз. Истинная дружба, утверждал он, бывает лишь между подобными друг другу добродетельными и зрелыми людьми, искренне и бескорыстно желающими друг другу блага: «Совершенная дружба – «дружба по добродетели», основана на благе самом по себе» [Аристотель 1984, 229].

В классической философской парадигме дружба предстает союзом между гражданами, близкими по политическим взглядам. Основанием такой дружбы служит гражданская доблесть. Цицерон полагал, что гражданская доблесть порождает и поддерживает дружбу, и советовал современникам «ценить доблесть, без которой дружбы быть не может, столь высоко, чтобы, кроме нее, не ставить ничего выше дружбы» [Аристотель 1984, 229]. Ценность дружбы определялась в Античности патриотизмом друзей, их согласным совместным участием в государственных делах.

Для экзистенциального понимания дружбы, заложенного Ла Боэси и утвержденного Монтенем, главной ценностью, напротив, выступала неповторимая индивидуальность друга, его внутренний мир. Миссией друга считалось посредничество между внешним миром и приватностью дружеского «я».

Открытые и доверительные отношения рассматривались как залог верной дружбы в обеих традициях: «Тот, кто смотрит на истинного друга, смотрит как бы на свое собственное отражение... и решается говорить, как с самим собой» [Монтень 1958, 243]. Эссе «О дружбе», составившее знаменитую XXVIII главу первого тома «Опытов» Монтень выстроил по образцу диалога Цицерона «Лелий, или О дружбе». Однако, в отличие от Цицерона, излагавшего свои взгляды на дружбу опосредованно, используя для убедительности авторитет исторических личностей, Монтень пишет от первого лица, не сдерживая эмоций, и прямо говорит о личном экзистенциальном опыте.

Диалог «О дружбе» Цицерон посвятил памяти своего лучшего друга Тита Помпония Аттика, имя которого не упоминается в беседе. Цицерон изложил свои мысли посредством рассказа о знаменитом товарищеском союзе Публия Корнелия Сципиона Эмилиана Африканского и Гая Лелия Мудрого. Молодые годы Цицерон провел в кругу римских аристократов, продолжавших традиции младшего Сципиона и Гая Лелия, этим и был обусловлен выбор героев. В диалоге описана атмосфера, царившая в этом сообществе.

Монтень, напротив, начинает свое эссе с откровенного признания, что импульсом к занятиям философией и радостью дружбы столь глубокой и совершенной, что другой такой не найти в книгах, он обязан своему другу Этьену де Ла Боэси, автору знаменитого сочинения «Рассуждение о добровольном рабстве», которое послужило поводом для начала их общения. Монтень не скрывает, что его «Опыты» были задуманы как дань главному событию в его жизни – дружбе с Ла Боэси, начавшейся в 1558 г. и длившейся до смерти Ла Боэси в 1563 г. По замыслу Монтеня «Рассуждение о добровольном рабстве» должно было быть помещено в центр повествования, однако от этого плана Монтеню пришлось отказаться в силу политических реалий (трактат Ла Боэси – апология свободы наперекор тирании был опубликован в сокращенном варианте как протестантский памфлет).

Завязкой к двум сочинениям о дружбе послужила недавняя смерть друга: диалог Цицерона начинается с ухода из жизни Сципиона – друга Лелия, а текст Монтеня – с кончины Этьена Ла Боэси. Оба автора признаются в том, что обрыв живого дружеского общения открыл им уникальную возможность ощутить себя вторым «я», продолжением своего друга, оба едины в том, что смерть друзей принесла им наряду с горечью и ощущением изъятия, непреходящее чувство соприсутствия друга.

И Цицерон, и Монтень определяют дружбу как обоюдное согласие во всех делах божеских и человеческих в сочетании с благожелательностью и привязанностью и, следуя за Аристотелем, подробно разбирают отличие дружбы от других видов привязанности между людьми: родственной, общественной, налагаемой гостеприимством и любовной.

Вслед за Аристотелем, и Цицерон, и Монтень ставят перед собой задачу определения критериев настоящей дружбы, которая имела бы опору только в себе самой. Монтень предельно искренен в описании дружбы с Ла Боэси, соединившей их воли в одну: «Моя воля погрузилась в его волю и растворилась в ней, точно так же, как его воля, погрузилась в мою и растворилась в ней... Я говорю “растворилась”, ибо в нас не осталось ничего, что было бы достоянием только одного или только другого, ничего, что было бы только его или только моим» [Монтень 1959, 239].

Монтень обращается к эпизоду из диалога Цицерона, как к образцу дружеской верности. История такова: в присутствии римских консулов Лелий спросил Блоссия (ближайшего друга осужденного Гракха), как далеко готов тот пойти ради друга. Ответ Блоссия был лаконичным: «Я готов пойти на все». Следующий вопрос Лелия был о том, как бы поступил Блоссий, если бы его друг приказал ему сжечь храмы. Блоссий заверил судей, что выполнил бы это желание Гракха, однако подчеркнул свою уверенность в том, что его друг никогда бы не обратился к нему с подобной просьбой.

Комментируя этот эпизод, Монтень замечает, что Блоссию не следовало бы давать ответ на второй вопрос, поскольку отсутствие ответа подчеркнуло бы невозможность этически неприемлемой просьбы со стороны друга. Тем не менее Монтень считает, что ответ Блоссия был таким, каким и следует быть ответу настоящего друга. Суть дружбы Монтень видел в единой воле друзей, иначе они не были бы друзьями ни друг другу, ни самим себе.

Монтень приветствует установленный Цицероном главный закон дружбы: «Будем просить друзей о нравственно-прекрасном, будем совершать ради друзей нравственно-прекрасные поступки; даже не будем ждать, чтобы нас о них просили; стремление оказать услугу пусть всегда будет, промедления в этом пусть не будет; давать совет будем смело и без колебаний» [Цицерон 1974, 42]. Из комментария Монтеня к диалогу Цицерона следует, что образ друга сливается для него с божественным образом. Монтень, в свойственной ему манере, не обращается к историческим персонажам, а из реалий собственной жизни выстраивает аргумент, отсылающий к подвигу веры Авраама. «Ответ Блоссия звучал так же, как звучал бы мой, если бы кто-нибудь обратился ко мне с вопросом: “Убили бы вы свою дочь, если бы ваша воля приказала вам это?”, и я ответил бы утвердительно. Такой ответ не свидетельствует еще о готовности к этому, ибо у меня нет никаких сомнений в моей воле, так же как и в воле моего друга. Никакие доводы в мире не могли бы поколебать моей уверенности в том, что я знаю волю и мысли моего друга. В любом поступке его, в каком бы виде мне его ни представили, я могу тотчас же разгадать побудительную причину» [Монтень 1958, 240].

Цицерон никогда не принял бы тезис Монтеня о том, что быть друзьями – большее, чем быть гражданами, и не согласился бы с тем, что дружба выше всех других обязательств. Для Монтеня, видевшего в дружбе главную ценность, было очевидным, что даже тайна, которую он поклялся не открывать никому другому, может быть без совершения клятвопреступления открыта другу – тому, кого он считал не другим, а тем же, что он сам, разделяя определение дружеского союза, данное Аристотелем – «одна душа в двух телах»: «Я не только знал его душу, как свою собственную, но и поверил бы ему во всем, касающемся меня, больше, чем самому себе» [Там же, 241].

Утверждения Монтеня перекликаются с тезисом Аристотеля о том, что единомыслие, сходное с дружеским согласием, скрепляет государство эффективнее правосудия, поскольку снимает разногласия между гражданами и устраняет вражду. Когда в государстве царит единогласие, граждане законопослушны, в то время как сама по себе верность закону не гарантирует общественного согласия: «Из правосудных же [отношений] наиболее правосудное считается дружеским (philikon)» [Аристотель 1984, 221]. Для Цицерона, напротив, высшим благом является преданность закону и отечеству. Каждого, кто выступил бы против закона и отечества, Цицерон был бы готов объявить своим личным врагом. Согласие между бесчестными людьми и Цицерон, и Монтень, вслед за Аристотелем, считали союзом противоположным дружескому, источником раздора и смуты.

В отличие от Аристотеля, полагавшего, что «в ничтожных размерах дружба и правосудие возможны даже при тираниях» [Аристотель 1984, 237], Монтень, как и Ла Бюэсси⁹, видел в тирании явление прямо противоположное дружбе, а тирана считал человеком, для которого дружеское общение недоступно. Никто не стал бы любить того, кого боится, или того, кто боится другого сам. Монтеню вторил Ницше: «Ты раб? Тогда не можешь быть другом. Ты тиран? Тогда ты не можешь иметь друзей» [Ницше, 2007, 59]. Удел тирана незавиден – довольствоваться временным притворным уважением. Монтень радикально отказывал тирану в обладании благом, ведь для счастья человеку

нужны друзья. Произвол тиранов и малодушие подданных противостоят дружбе и губительны для нее.

Дружеское общение может осуществиться при условии свободы, став истоком творческого вдохновения. Дружба освобождает каждого из друзей для собственной свободы. Ответ друга, его участие, необходимы, чтобы прийти к единству с собой, открыть самого себя, принять опыт собственной конечности.

Дружеское общение как исток философствования

Следуя хайдеггеровской интуиции, Франсуа Федье уподобил голос друга двери, распахнутой в метафизический опыт человека. Долг перед такой дружбой Монтень ставил выше гражданского долга, родственных связей и любовной страсти. Лессинг считал возможным пожертвовать истиной непротиворечивого умозаключения ради сохранения дружбы. В тупике принудительных своей логической безупречностью формулировок, подобных доказанной теореме, дружеская беседа угасает: становится не о чем больше ни говорить, ни спорить. Такой избирательной дружбе Ханна Арендт отдавала предпочтение перед стирающим все различия братством. Условием дружбы, в отличие от слишком сближающих людей и нивелирующих их различия братства и товарищества, является избирательное сродство душ, при котором в человеке существенно его экзистенциальное начало, а не социальная, классовая, национальная, религиозная или другие идентичности.

Одно из самых проникновенных откровений о дружбе как экзистенциальной структуре вслед за Монтенем принадлежит Франсуа Федье – философу и переводчику, названному Ольгой Балла-Гертман «французским голосом Мартина Хайдеггера» [Балла-Гертман 2011]. Его небольшая концентрированная книга «Voix de l'ami» («Голос друга»), переведенная и откомментированная О.А. Седаковой, представляет собой размышление над хайдеггеровской фразой «голос друга» из книги «Бытие и время».

Федье проводит онтологический анализ феномена дружбы в хайдеггеровской парадигме. «Голос друга» – ключ, открывающий дверь в новое понимание природы дружбы. Главная мысль этой книги может быть выражена одной фразой: «Истинные отношения с бытием есть вслушивание в голос друга» [Седакова 2018, 4]. Сходного прочтения работы Федье как подступа к философии другого начала у Хайдеггера придерживается и хайдеггеровед Я.Э. Мановас: «В голосе друга слышен голос другого всему, которое выговаривает себя в нас; через другое всему, которое в нас, мы слышим другое в голосе друга. Это другое – третье, в котором общаемся мы оба. Это не пустота, которая в сердце, где-то внутри, а стихия общения. Единство друг с другом через другое всему – самое прочное» [Мановас 2019, 85].

Книга Федье не только подробный комментарий, но и иносказание слов Хайдеггера из 34 параграфа «Dasein и слово. Язык» книги «Бытие и время»: «Взаимосвязь речи с пониманием и понятностью проясняется из одной принадлежащей к самой речи экзистенциальной возможности, из слышания. Мы не случайно говорим, когда не “верно” расслышали, что не “поняли”. Слышание конститутивно для речи. И как словесное озвучание основано в речи, так акустическое восприятие в слышании. Прислушивание к... есть экзистенциальная открытость присутствия как событие для других. Слышание конституирует даже первичную и собственную открытость присутствия для него самого своего умения быть в качестве слышания голоса друга, которого всякое присутствие носит с собой» [Хайдеггер, 1997, 163].

Федье возводит эмпирический личный опыт дружбы на уровень умопостигаемого сверхличного мистического опыта. Классический канон размышлений о дружбе предполагал откровение о конкретном уникальном факте из жизни автора, выстраивался на примере реального или мифического дружеского союза. Подход Хайдеггера и Федье иной, он основан на понимании дружбы как смычки экзистенциального и «экзистентного» [Федье 2018, 69], сущего и бытия. Голос друга – это голос бытия: «Каждое человеческое существо есть, в себе, двоичность бытия и сущего. Для каждого бытие

в качестве человека предполагает близость друга. Бытие и дружба связаны. Две эти вещи идут вместе» [Там же, 70]. Друг – это тот, чье присутствие рядом освобождает нас через отношения со-присутствия от скованности индивидуализмом, это тот, кто «вблизи со мной дает мне услышать, как я могу отойти в сторону, отступить, чтобы оставить свободное место, на которое могло бы явиться бытие, которое каждому дает узнать себя уникальным образом» [Там же, 71].

В истории философии можно найти немало разных по продолжительности дружеских союзов, давших импульс к обоюдному философскому творчеству: Монтень – Ла Бозси, Лессинг – Мендельсон, Руссо – Дидро, Гегель – Шеллинг – Гельдерлин, Ницше – Саломе, Бергсон – Джеймс, Хайдеггер – Арендт, Шестов – Шпет, Рассел – Мур, Сартр – Камю, Мамардашвили – Альтюссер, Седакова – Бибахин... Полагаю, что во все времена свобода, которую порождает дружеское общение, способна заменить собой согласие с миром, в котором выпало жить философу. Дружба несет в себе перемирие с миром, открытость ему, возможность найти свое место в мире, осознать собственную реальность. Гёте считал сочетание заслуг и удачи условием, при котором талант может развиваться до уровня гениальности, думаю, что голос друга – необходимая составляющая этой формулы.

Примечания

¹ Название знаменитого эссе Ксавье де Местра: «Voyage autour de ma chambre» [Maistre 1984]. Это занимательное путешествие молодого человека можно сравнить с катарсическим опытом самопознания, исповедью или даже мистерией: «Путешествие моей души вокруг собственной комнаты дало мне ощущение метафизической свободы» [Ibid., 82].

² Монтень впервые засвидетельствовал это, говоря о своей дружбе с Ла Бозси: «Мы были друзьями прежде, чем впервые встретились» [Монтень 1958, 293].

³ Дословно: «Питать дружбу аналогично творчеству (poiesis), и друга любят, как свое творение» [Аристотель 1984, 743].

⁴ В 1571 г. Монтень издал книгу Ла Бозси, в которую вошли несколько переводов Ла Бозси с греческого («О домоводстве» Ксенофонта, «Правила брака» Плутарха и его же «Утешительное письмо жене»), а также латинские и французские стихотворения Ла Бозси. Книга открывалась «Обращением к читателю» Монтеня, в нее вошли несколько писем Ла Бозси разным адресатам, а также отрывок из письма Монтеня своему отцу об обстоятельствах болезни и смерти Ла Бозси. В XXIX главе первых изданий своих «Опытов» Монтень публиковал 29 сонетов Ла Бозси. Эти стихотворения печатались во всех прижизненных изданиях «Опытов» Монтеня, однако подготовленное им незадолго до смерти издание, вышедшее в 1595 г., уже после его кончины, не содержало сонетов Ла Бозси, в издании было указано, что сонеты можно прочитать в другом издании.

⁵ «...который для меня навсегда останется горьким, [но также] навсегда чтимым (ибо такова, о боги, была ваша воля)» (*Верный*. Энеида, 5, 49) (Перев. с лат. А. С. Бобовича).

⁶ В Афинах товарищества – гетерии, являлись общественными клубами. Начиная с последней четверти V в. Товариществами называют тайные политические общества олигархической направленности. Особый институт «товарищей» существовал при дворе и в войске Александра Македонского. Это были конные «гвардейцы», военная элита. Часть «товарищей» составляла свиту, приближенных и советников [Аристотель 1984, 223].

⁷ Сходство с учением о восхождении и нисхождении и идеей преодоления индивидуализма в символизме Вячеслава Иванова.

⁸ Почему Аристотель поделил свои размышления о дружбе в этом трактате примерно пополам неясно, никакого содержательного перелома на границе VIII и IX книг нет.

⁹ Определение дружбы как «добровольной свободы» – отсылка Монтеня к знаменитому трактату его друга Этьена Ла Бозси «О добровольном рабстве», сочинению, ставшему, по свидетельству Монтеня, поводом к их знакомству.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Аристотель 1984 – *Аристотель*. Никомахова этика. Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–204 (Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Russian Translation).

Арендт 2003 – *Арендт Х.* О человечности в темные времена: мысли о Лессинге // *Арендт Х.* Люди в темные времена. М.: Московская школа политических исследований, 2003. С. 11–43 (Arendt, Hannah, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, Russian Translation).

Иванов, Гершензон 2000 – *Иванов В., Гершензон М.* Переписка из двух углов // *Гершензон М.О.* Избр. В 4 т. Т. 4. Тройственный образ совершенства. М.: Университетская книга; Иерусалим: Ger-sharim, 2000. С. 22–49 (Ivanov, Vyacheslav I., Gershenzon, Mikhail O., *Correspondence from Two Angles*, in Russian).

Монтень 1958 – *Монтень М.* О дружбе. Глава XXVIII // *Монтень М.* Опыт. В 3 кн. 1. М.; Ленинград: Изд-во Академии наук СССР. 1958. С. 232–247 (Montaigne, Michel de, *Les Essays. Sur l'amitié*, Russian Translation).

Ницше 2014 – *Ницше Ф.* Несвоевременные размышления. Шопенгауэр как воспитатель // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 1/2. М.: Культурная революция, 2014. С. 173–158 (Nietzsche, Friedrich W., *Unzeitgemäße Betrachtungen. Schopenhauer als Erzieher*, Russian Translation).

Ницше 2007 – *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. О друге // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. С. 58–67 (Nietzsche, Friedrich W., *Also sprach Zarathustra. Vom Freunde*, Russian Translation).

Федье 2018 – *Федье Ф.* Голос друга. 2-е изд., испр. / Пер. с фр., коммент., вступит. заметки Седаковой О.А. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018 (Fédier, François, *Voix de l'ami*, Russian Translation).

Флоренский 1990 – *Флоренский П.А.* Письмо одиннадцатое. Дружба // *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. С. 393–463 (Florensky, Pavel A. *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters. Letter Eleven*, Russian Translation).

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. Библихина В.В. М.: Ad marginem, 1997 (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Russian Translation).

Цицерон 1974 – *Цицерон Марк Туллий.* Лелий, или О дружбе // *Цицерон Марк Туллий.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 31–57 (Cicero Marcus Tullius, *Lelius sive De Amicitia*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Балла-Гертман 2011 – *Балла-Гертман О.* Два голоса и ключ // Радио Свобода. URL: <https://www.svoboda.org/a/2271203.html> (дата обращения: 30.06.2020).

Мановас 2019 – *Мановас Я.Э.* «Я есть другое» (Хайдеггер и Федье) // История философии. 2019. Т. 24. № 1. С. 83–88.

Седакова 2018 – *Седакова О.А.* Голос друга. Голос Европы. Заметки переводчика // *Федье Ф.* Голос друга. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. С. 5–12.

References

Balla-Gertman, Olga (2011) “Two Voices and a Key”, Radio Svoboda, URL: <https://www.svoboda.org/a/2271203.html> (in Russian).

Maistre, Xavier (1984) *Voyage autour de ma chambre*, Jose Corti, Paris.

Manovas, Yanina E. (2019) “I am the Other” (M. Heidegger and F. Fedier)’, *Istoria Filosofii*, Vol. 24, No. 1, pp. 83–88 (in Russian).

Morlino, Bernard (2015) *Parce que c'était lui. Les amitiés littéraires*, Écriture, Paris.

Sedakova, Olga A. (2018) “Voice of Friend. Voice of Europe. Translator's notes”, Fédier, François, *Voice of Friend*, Trans. by O. Sedakova, Izdatelstvo Ivana Limbakha, Saint Petersburg (in Russian).

Сведения об авторе

СИНЕОКАЯ Юлия Вадимовна – член-корреспондент РАН, доктор философских наук, заместитель директора Института философии РАН по научной работе, руководитель сектора истории западной философии Института философии РАН; приглашенный исследователь Международного научного совета Академии Кантiana, Института гуманитарных наук, Балтийского федерального университета им. И. Канта, Калининград.

Author's Information

SINEOKAYA Yulia V. – Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, DSc in Philosophy, Deputy Director for Research at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, and Head of the Department of History of Western Philosophy at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; invited researcher of the International Scientific Council Academia Kantiana, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation.

«Совершенно темное пятно»: супрематическая пангеометрия и проблема (не)видения*

© 2020 г. Ли Чжи Ен^{1**}, Н.Ю. Грякалова^{2***}

¹ *Институт российских исследований при Университете иностранных языков Хангук, Республика Корея, Сеул, 02450, Дондэун-2у, Иmun-ро, 107.*

² *Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, 199034, набережная Макарова, д. 4.*

** E-mail: einsof8232@gmail.com

*** E-mail: natura5@yandex.ru

Поступила 05.06.2020

В статье анализируется религиозно-философская составляющая супрематической живописи К. Малевича и ее революционность на фоне обсуждения теоретических понятий и концепций ближайшего и отдаленного контекста: «пангеометрия» Н. Лобачевского и аксонометрия Эля Лисицкого, четвертое измерение П. Успенского, обратная перспектива П. Флоренского, влечение к смерти З. Фрейда, символическое и реальное Ж. Лакана, абсолютное присутствие Бога посредством невидения в религиозной философии Ж.-Л. Мариона. Прослеживаются этапы концептуализации супрематизма: от эскиза сценических декораций в опере «Победа над Солнцем» (1913), где впервые появилось изображение предшественника «Черного квадрата», к аксонометрической проекции и, наконец, к полному разрушению геометрических фигур. Тотальное невидение, будучи методом негативной теологии, становится условием рождения супрематических икон «Черный квадрат» и «Белое на белом» (1917–1918). Они являются не регрессией к живописной плоскости, а наоборот – своего рода кульминационной формой-абсолютом аксонометрического изображения, феноменом невидения как совокупности всех видений. Полное отрицание каких бы то ни было геометрических изображений – тупик, предел, «совершенно темное пятно», но именно оно становится вместилищем Бытия, местом «наличия» абсолютной художественной формы, которая наделяется высшим сакральным смыслом. Революционность супрематизма в этом смысле не в его утопическом содержании. Напротив, она присутствует в отрицающем даже самого себя «нуле форм», в тусклом пределе, раскрывающем себя только на руинах знаков и в созерцании этой пустоты как трансцендентной полноты.

Ключевые слова: русский авангард, супрематизм, К. Малевич, «Черный квадрат», аксонометрическая проекция, перспектива, четвертое измерение, Ж.-Л. Марион, икона, феноменология, видение.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-81-92

Цитирование: Ли Чжи Ен, Грякалова Н.Ю. «Совершенно темное пятно»: супрематическая пангеометрия и проблема (не)видения // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 81–92.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Исследовательского фонда Университета иностранных языков Хангук, Сеул, Республика Корея.

“Utterly Dark Spot”: Suprematistic Pangeometry and Seeing the Invisible*

© 2020 Lee Ji Yeon^{1*}, Nataliya Ju. Gryakalova^{2***}

¹ Institute of Russian Studies, Hankuk University of Foreign Studies,
107 Imun-ro, Dongdaemun-gu, Seoul, 02450, Republic of Korea.

² Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), Russian Academy of Sciences,
4, Makarov embankment, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

** E-mail: einsof8232@gmail.com

*** E-mail: natura3@yandex.ru

Received 05.06.2020

The article examines the religious and philosophical components of K. Malevich's Suprematist paintings and the origin of their revolutionariness in the wide context of theoretical works: N. Lobachevsky's "pangeometry", El Lissitzky's axonometry, P. Ouspensky's fourth dimension, P. Florensky's reverse perspective, Z. Freud's attraction to death, J. Lacan's the symbolic and the real, the absolute presence of God through invisibility in the religious philosophy of J.-L. Marion. The author traces the stages of conceptualization of K. Malevich's Suprematism: from the sketch of stage sets in opera «Victory over the Sun» (1913), where the predecessor of "Black square" (1915) first appeared, to the Suprematist abstract paintings with three-dimensional *axonometric* views of geometric figures and, finally, to their complete destruction. The phenomenon of total invisibility, being a method of negative theology, becomes a condition for the birth of the Suprematist icons "Black square" and "White on white" (1917–1918), which should be taken not as a regression to the two-dimensionality of paintings, but as an absolute form of the axonometric projection, the invisibility as a total seeing. The complete negation of geometric forms – a dead end, «an utterly dark spot» – can be understood as a space for transition toward the sacred transcendental Being, the *presence* of an absolute artistic form, which is endowed with the highest sacred meaning. The revolutionariness of Suprematism in this sense does not lie in its utopian contents. On the contrary, it is present in the "zero degree of forms" that denies even itself and in the contemplation per se on this emptiness as fullness.

Keywords: Russian avant-garde, suprematism, K. Malevich, *Black Square*, axonometry, perspective, fourth dimension, J.-L. Marion, icon, phenomenology, seeing.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–81–92

Citation: Lee Ji Yeon, Gryakalova, Nataliya Ju. (2020)“Utterly Dark Spot”: Suprematistic Pangeometry and Seeing the Invisible”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 81–92.

* The research is carried out with financial support by the Hankuk University of Foreign Studies Research Fund, Seoul, Republic of Korea.

«Черный квадрат» и аксонометрия¹

Изображение черного квадрата впервые появилось в эскизах декораций оперы «Победа над Солнцем» (либретто А. Крученых, музыка М. Матюшина, 1913), выполненных Казимиром Малевичем. Это был еще не черный квадрат как таковой, а квадрат, поделенный диагональю на черную и белую части. Тем не менее он, будучи футуристическим манифестом, провозглашающим наступление эпохи «будетляна», предвосхищал рождение супрематизма [Ковтун 1989, 126–127]. На эскизах задников первых четырех картин первого деймо (неологизм А. Крученых) оперы Малевич еще оставался в рамках эстетики кубофутуризма: контуры геометрических фигур, расположенных на плоскости, были разбиты, а сами они как бы разбиты на осколки. Однако в открывающей второе деймо пятой картине этот геометрический хаос сводится к абстрактной, минималистской форме, тому самому черно-белому квадрату, предшественнику квадрата супрематического.

Б. Лившиц, называя в своих воспоминаниях постановку Малевича «живописной заумью, предвещающей исступленную беспредметность супрематизма», отметил попытку художника осуществить трансцендирующее за фрагментированный видимый мир новое измерение, которое преодолевает не только плоскостность живописи, но даже сценическую трехмерность. Языковая, музыкальная заумь как бы растворялась в плоскостной декорации с ее «фантазмагорическими изображениями-осколками видимого мира», но в резких лучах прожекторов сцена приобретала некий отличный от живописной стереометрии «скульптурный динамизм» [Лившиц 1989, 449–450].

Звук Матюшина расшибал налипшую, засаленную аплодисментами кору звуков старой музыки, слова и буквозвуки Алексея Крученых расплыли вещевое слово. Завеса разорвалась, разорвав одновременно вопль сознания старого мозга, раскрыла перед глазами дикой толпы дороги, торчащие и в землю, и в небо [Малевич 2004, 77].

В описании оперы Малевич задействует множество глаголов с приставкой «раз(рас)-», означающей разделение и деконструкцию, – итогом последней становится движение сквозь сценическую границу. Движение подчеркивает и первая сценическая ремарка второго деймо, в котором происходит *супрематический поворот*: «...изображены дома наружными стенами, но окна странно идут внутрь как просверленные трубы, много окон, расположенных неправильными рядами, и кажется, что они подозрительно движутся» (цит. по: [Крученых 1913, 20]). На эскизе шестой картины, соответственно, возникает архитектурный план с изображением окон, дорог и труб. Клинья лучей на нем, будто стремясь проколоть небо на заднике, разверзают пространство. Кубистическая живописная плоскость первого деймо теперь полностью превращена в супрематическое пространство особой архитектурной иллюзии, созданной с использованием аксонометрической проекции. Так отвергается традиционная монокулярная перспектива. Линии проекции параллельны и не сходятся на горизонте. В заднике шестой картины, таким образом, геометрические предметы представляются либо бесконечно выдающимися вперед, либо бесконечно удаляющимися от нас. Этот сценический задник теперь начинает функционировать двойственно: он все же остается стеной, плоскостью и границей, но в то же время строит на себе пространство «с бесконечной протяженностью в глубину и вперед» [Лисицкий 2016, 96].

Аксонометрия представляет собой определенный способ изображения геометрических фигур на чертеже при помощи параллельных проекций. Эта проекция впервые была использована французским инженером и историком архитектуры Огюстом Шуази в его книге «История архитектуры» («Histoire de l'Architecture», 1899). В отличие от плана или разреза – проекций, определяющих характер формы в двухмерном изображении, – аксонометрия охватывает все пространство объекта, что позволяет производить непрерывные манипуляции с формой во всех трех измерениях. Шуази проиллюстрировал свою книгу аксонометрическими рисунками и тем самым смог не только создать условные картины архитектурных памятников, но и эффективно представить их внутреннюю структуру, архитектурную концепцию и даже процесс постройки. Изображение,

таким образом, было нужно не для репрезентации внешнего вида архитектурного сооружения – оно стало тотальным видением «*всех необходимых элементов для построения ментального образа различных аспектов здания*». Аксонометрия, в этом смысле, не изображение уже завершенного события как вещи, а скорее само событие становления, умоглядная реальность, *сам факт строительства*. Это «особая система, предполагающая непрерывные обновление и трансформацию, вечное движение, происходящее в восприятии наблюдателя по маршруту его взгляда». Система эта, избегая одной фиксированной точки зрения, позволяет «вписывание разных точек маршрута в трансцендирующую движение тотальность» [Ямпольский 2014, 208; Vois 1989, 114–115]. Поэтому аксонометрическая проекция может воплотить в одной форме как схему процесса построения архитектурного сооружения, так и одновременно его многослойные структуры: она, будучи проекцией в *пространстве*, представляет собой темпоральность, движение во *времени*.

Вполне объяснимо, ввиду нового отношения к понятию архитектурного объекта и его репрезентации в аксонометрической проекции, что с наступлением эпохи авангарда она перестает быть лишь определенной техникой архитектурного чертежа, а превращается в «самодостаточную архитектурную реальность, позволяющую выстраивать богатый архитектурный сценарий, преисполненный духом пространственного и метафизического приключения» [Малахов и Боранов 2017, 84].

Аксонометрия и пангеометрия

Одним из первых, кто увидел в аксонометрической проекции возможность новой реальности, был супрематист и создатель «Проуна» («Проект утверждения нового») Эль Лисицкий. Его тезис о «Проунах» начинается с декларативного заявления: «Не видение мира, а мировая реальность» [Лисицкий 2016, 49], отсылающего к понятию «умозрительной реальности» Шуази. «Проуны» Лисицкого – воплощение его понимания аксонометрии и всех возможных формальных экспериментов с ней. Расставаясь с концепцией традиционной живописи, он создал уникальное живописное полотно, на котором геометрические фигуры свободно дрейфуют, поднимаются в бесконечность и вращаются по многочисленным осям. Постепенно в его «Проунах» живописная репрезентация стала уступать место присутствию архитектурных тел. «Проун начинается на поверхности, идет к построению пространственной модели и далее к построению всех предметов повседневной жизни» [Там же, 52]. Аксонометрия для Лисицкого и «Проуны» как ее реализация – не что иное, как машина миростроительства.

Вполне объяснимо, что на этом пути к новой конструкции должны были быть преодолены и живописная репрезентация кубизма, и даже двухмерность супрематизма. В теоретических трудах 1920–1921 гг. Лисицкий критиковал Малевича за то, что его супрематическое полотно все же сохраняет форму картины. Однако в статье «Искусство и пангеометрия» (1924) Лисицкий, связывая супрематизм Малевича с аксонометрией, попытается показать, что именно она является примером того самого «ноля» формы, которому он придавал такое огромное значение [Буа 2016, 29]. Любопытно, что в интерпретации Лисицким супрематического квадрата существует некое изменение: он впервые увидел в нем только чистую плоскость, предел живописи, однако несколько лет спустя эта плоскость у него становится новой пространственной формой, которая открывает наличие бесконечного множества новых пространственных, пластических и вещественных форм. Для Лисицкого эта плоскость – как ноль в системе нумерации, тупик рациональных чисел, но в то же время точка перехода в мир мнимых чисел. Она становится топосом расширения «тела чисел» искусства в «область, которую нельзя себе представить, нельзя изобразить, вообще нельзя материализовать» [Лисицкий 2016, 95, 97]. «Черный квадрат» Малевича, по мнению Лисицкого, – «основательная перестройка» в области искусства, «конструкция нового математического мира», предлагающая новые пути, подобно неевклидовой геометрии Лобачевского или новой рациональности «иррациональных» мнимых чисел.

Показательно, что Лисицкий объясняет супрематизм Малевича с помощью понятия «пангеометрия» Лобачевского. «Пангеометрия» – название небольшой статьи, надиктованной Лобачевским ученикам незадолго до смерти. В ней ученый рассуждает о *воображаемой геометрии*, которая открывает возможность логического размышления об отношениях линий, плоскостей и тел в пространстве, имеющем не только три измерения, а неопределенное число измерений, то есть вне времени и пространства. Названием «Пангеометрия» он хотел подчеркнуть всеобъемлющий характер такой геометрии, охватывающей все возможные гипотезы в теории параллельных линий [Лобачевский 1951, 437]. Как нетрудно заметить, «пангеометрия» осмысливается Лисицким как частичная аналогия аксонометрической проекции. Для него исчезновение перспективного пространства было знаком не только разрушения традиционной евклидовой геометрии, но и рождения нового времени и пространства, нового измерения, точнее, присутствия бесконечного множества таких пространственно-временных форм. При этом знаменательным представляется тот факт, что в статье Лобачевского совершенно отсутствуют рисунки, что, по-видимому, обуславливалось его слепотой. Это своего рода намек на то, что только через исчезновение видимого мира становится возможным тотальное видение умоглядной реальности.

«Черный квадрат» Малевича, как и мир «Пангеометрии» Лобачевского, воплощает собой парадокс слепоты. Он не может быть регрессией к живописной плоскости, наоборот – это своего рода кульминационная форма-абсолют аксонометрического изображения. Черный цвет тут – полное отрицание каких бы то ни было геометрических изображений, но одновременно и невидение как совокупность всех видений.

Для Лисицкого «Черный квадрат» Малевича – тупик, предел, «совершенно темное пятно»², но это также и вместительное Бытия. Только в нем становится возможным «наличие» абсолютной художественной формы, которое у супрематистов наделяется высшим сакральным смыслом.

Пангеометрическое ничто и Реальное

Летом 1915 г. Малевич внезапно перекрыл цветную композицию черным четырехугольником. В черном цвете квадрата нетрудно ощутить деконструктивную энергию. Это сила, ликвидирующая все знаки и предметы, в некотором роде фрейдистское «влечение к смерти» (см.: [Freud 1922; Lacan 1978]). «Черный квадрат», будучи живописной заумью, или скорее распадом «символического порядка» в терминологии Ж. Лакана, разрушает не только художественные конвенции, но и саму материальность знака. Для Малевича, который рассматривал произведение искусства как органические тела, «Черный квадрат» был не чем иным, как энергией, бесцветной и беспредметной, первоматерией, стремящейся к преодолению всякой материи, то есть к «самопостроению живописного тела», творчеству как самостановлению [Малевич 2016, 784].

Однако супрематизм Малевича, берущий свое начало в теософии, о чем свидетельствует и этимология термина (лат. *suprem* – превосходство), сам по себе предполагает некое трансцендентальное измерение. В 1918 г., в год создания картины «Белое на белом», разработка эстетической теории супрематизма у Малевича подходила к завершению. С этого момента и до февраля 1922 г., времени написания философского трактата «Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой», его концепция эволюционирует от живописной гносеологии к некой трансцендентальной онтологии [Малевич 2000, 69–326]. Белый квадрат представляет собой новую и последнюю фазу живописи, «границу развивающегося движения», где все живописные различия утрачиваются и все видимые реалии мира, включая и сведенный к минимуму черный цвет, исчезают. В нем остается только бесцветная энергия, как бы «экстаз света» [Малевич 2016, 784]. «Вечный покой» в названии трактата, конечно, несет моральные коннотации, однако он ближе к совершенному видению умоглядного мира истинной реальности, к созерцательной тишине, обретенной в результате экстаза. Он, конечно, пуста, но в то же время и полнота, своего рода пангеометрическое ничто.

Художники-авангардисты были убеждены, что истинная реальность не может быть представлена в рамках уже существующей знаковой системы и единственный способ ее достижения – уничтожение этой системы. Заумь футуристов, цветомузыка М. Матюшина, абстракция В. Кандинского, проект ноля Д. Хармса, репрезентация смерти как таковой А. Введенского, восприятие чистого времени Я. Друскина – за всеми этими экспериментами русского авангарда стоят схожие художественные идеалы, стремление к истинной реальности. Репрезентируемый в их творчестве объект никак не мог быть визуализирован с помощью «символического». Это было не только высшее существо, абсолютность которого обуславливает невозможность репрезентации, но и те сущности, которые исключены и вытеснены из процесса символизации: люющее по живописной поверхности время, синестезийная цветомузыка, пластичность языковых знаков, акустическое звучание слова, события вне повествования, поэтическая стихийность и т.п. Реальность эта похожа на нечто бесконечное и неопределенное, бытие до его наименования, которое исчезает сразу с его включением в символический порядок.

Истинную реальность, о которой мечтал русский авангард, легко соотнести с лакановским «реальным» [Chiesa 2007, 143]. Это, безусловно, целостный и нерасчлененный мифологический мир, но и «не-объект», который никогда не проявляет себя. Только отрицание «символического» может намекать на его присутствие. Если «реальное» проступает сквозь символический порядок, то оно, якобы представленное в этих означающих, в лучшем случае всего лишь след или анаморфоза. Это как бы огромный анаморфный череп, помещенный в нижней части полотна знаменитой картины Ганса Гольбейна Младшего «Послы», который, разрывая завершённый мир живописной композиции, становится видимым только в «остром» ракурсе, при смещении взгляда наблюдателя от центра картины. Это же является неким пятном, следом невидимого взгляда наблюдающего за ним Другого, которое возникает в то мгновение, когда он, перестав смотреть на картину, отводит от нее глаза. Взгляд Другого может проявляться только посредством взгляда наблюдающего «я», но этот взгляд Другого в то же время аннулирует «я» как абсолютного субъекта созерцания. Анаморфный череп в «Послах», вторгаясь в репрезентированный на картине мир, завершённый мир «символического», указывает на наличие закартинного мира. Если эта анаморфоза захватит полотно полностью, тогда то, что «я» видит на картине, станет исчезновением «символического», местом пустоты, «совершенно темным пятном». Квадрат Малевича самим черным цветом представляет собой именно этот распад «символического». Точнее, он это декларирует.

В «Черном квадрате» Малевича все следы живописной репрезентации «стираются» в ничто (*oblitération*, по Э. Левинасу) [Levinas 1990]. Наблюдая этот процесс исчезновения, невозможность «моего» видения, «я» останавливает привычную завершенность живописной репрезентации. Место наблюдателя отвергается, стирается даже и точка исчезновения. Как пишет Ж.-Л. Марион, «белому квадрату на белом фоне не нужен никакой взгляд, никакая проницаемость перспективой, чтобы явиться с его собственным невидимым. Видимое освобождается от видения тогда, когда вновь присваивает свое невидимое» [Марион 2010, 44].

Теперь на этой плоскости беспредметности начинает проявлять себя объект, который дотеле не был репрезентирован, точнее – «не-объект». Отрицание тут, функционируя на грани пустоты, становится позитивным присутствием, которое превращает реальность как бы в изначальный источник, утраченное начало «символического». Для Малевича это был акт творения супрематической иконы посредством покрытия полотна «насыщенным» черным и далее белым цветом, акт полного освобождения от зафиксированной точки зрения перспективной живописи. Икона как воплощение божественности не происходит от «видимого». Это, скорее, нечто, что влечет нас к самому «видению».

Икона и видение невидения

На открытой в Петрограде 19 декабря 1915 г. «Последней футуристической выставке картин 0,10» Малевич на месте, традиционно отведенном «красному углу», поместил свой «Черный квадрат», и это стало событием-декларацией рождения супрематистской иконы, «лица нового искусства». Малевич хотел освободить изобразительное искусство от его традиционных конвенций и создать новое живописное пространство как место религиозного откровения, в котором возможно созерцание не только плоскости черного квадрата, «нуля форм», но и мира трансгрессии, запредельного, внезакового мира «реального». Место Бога должно было занять именно это зримое явление невидимого.

В Новом Завете Бог нередко проявляет себя через голос. И тот факт, что апостол Павел на протяжении всей своей жизни страдал от болезни глаз, служит аллегорией того, что невидимость является необходимым атрибутом божественности. Только полная невидимость может обеспечивать вездесущность Бога. Это отражено и в известном чертеже Паноптикона Иеронима Бентама. Невидимость наблюдателя создает иллюзию постоянного наблюдения и придает ему абсолютную власть. Это структура воплощения Другого: его власть и способность дисциплинировать субъектов покоится исключительно на фантазии о всевидящем надзирателе и уверенности в его всемогуществе, основанной на его невидимости. Место наблюдателя, этого Другого, должно быть «совершенно темным пятном». Только при этой чистой невидимости предполагается присутствие Бога. Не существует иного способа репрезентировать Бога помимо репрезентации самого Его видения [Bovovic 2000, 95–120]. Бог – воображаемое небытие, зримое только в этом видении. Эта ситуация, сложившаяся из-за асимметричности взглядов между нами и Богом, создает абсолютность Бога. И в этом смысле существенно высказывание: «Паноптикум – машина для разбиения пары: видеть – быть видимым» [Грякалов 2017, 127].

Апостол Павел в послании к Колоссянам (Кол., 1: 15) определяет Христа как «образ Бога невидимого» (*eikōn tou theou tou aoratou*). Здесь словом «образ» переводится греческое *eikōn*, давшее в русском языке слово «икона» [Marion 1991, 55]. При этом выражение «образ Бога невидимого» само по себе является парадоксальным. Это означает, что какой бы образ ни был изображен на иконе, он все равно будет оставаться невидимым. Икона, как отмечает Ж.-Л. Марион, должна превратить видимое в «невидимое» и этим же заставить видимое постоянно указывать на другого, то есть на «нечто невидимое» [Там же].

Характерно, что Марион, отмечая взаимодействие видимого и невидимого в живописи, обращается в работе «Перекрестья видимого» к перспективной конструкции и провоцируемому ею парадоксу:

Парадокс утверждает видимое, которое оспаривает видимое, перспектива – взгляд, который проникает через видимое. *Perspicuus* в классической латыни означает также то, что кажется взгляду прозрачным, как, например, оболочка; фактически в перспективе, взгляд пронизывает то, что за неимением лучшего называется средой, средой, прозрачной настолько, что она не останавливает и не замедляет движение взгляда, в которую он проваливается, не встречая ни малейшего сопротивления, как в пустоту. В ситуации перспективы взгляд, который может ограничить только его собственная усталость, просверливает пустоту [Марион 2010, 13–14].

В этом пронизывающем пустоту взгляде нетрудно заметить сходство с движением в глубину на эскизах декораций к опере «Победа над Солнцем». Взгляд здесь преступает пределы. Парадокс перспективы состоит во включении невидимого в недра видимого. И икона, и идол, в терминологии Мариона, относятся к «феноменам перенасыщенным» (*un phénomène saturé*, см.: [Marion 2002]), но в иконе, в отличие от идола, в котором насыщенность созерцанием достигается ценой «фиксации взгляда» на определенном интенциональном переживании, данном во внутреннем восприятии божественного, субъект восприятия стремится выйти за пределы своих переживаний, своего Я. Однако идол, как

пишет Ямпольский, «подступает к человеку так близко в своем неотвратимом присутствии, что в него невозможно проникнуть. Он похож на зеркало, возвращающее нам наш взгляд» [Ямпольский 2019, 191].

Маршон, доказывая, что Бог не может быть представлен через видимость, а является трансцендирующим ее абсолютным присутствием, и поэтому иконой можно назвать только место, где происходит освобождение от зеркального отражения взгляда, этого сущностного эйдетического созерцания, разоблачает механизм художественной репрезентации – рождения субъекта в перспективной системе пространства и его парадоксального исчезновения в ней. В этом смысле свержение субъекта перспективного построения представляет собой не только своеобразный вызов системе репрезентации новоевропейской живописи, но и утверждение Другого как Абсолюта, который превосходит Я как субъект видения. Это же ведет и к превращению зафиксированного в нашем зрении объекта в событие, которое нельзя ни предвещать, ни концептуализировать, а только включать в бесконечную цепь интерпретаций [Marion 1991, 127]. Для Мариона, соответственно, образ, изображенный на иконе, не может идентифицироваться с его референтом. В этом смысле вполне справедливо замечание Н. Ростовской о парадоксальном исчезновении Бога в феноменологии Мариона [Ростова 2017, 227].

Икона показывает зрителю не Бога, но лишь Его недостижимость, трансцендентность. «Иконе Марион приписывает указательную функцию знака. Она не являет Бога, но указывает на несказанное. Не таинственно содержит в себе, но противостоит ему. Она не есть взгляд Бога на мир, но, наоборот, взгляд человека на трансцендентное» [Там же, 226]. Представленный на иконе Божий лик, в этом смысле, является знаком переключения, который привлекает нас к невидимому Богу и направляет перспективу обратно от Него к нам. Если репрезентативная живопись закрепляет точку зрения субъекта на поверхности картины, вследствие чего мир в линейной перспективе становится зеркалом, отражающим ограниченное поле зрения субъекта, и в нем «я» вынуждено переживать расщепление на «я» и созерцающее себя «я-как-другой», то икона как «перенасыщенный феномен» с помощью переключения на собственную обратную перспективу подчиняет взгляд «я» созерцанию абсолютного Другого. Непрозрачная поверхность полотна тем самым как бы превращается в окно, через которое созерцание Другого эманурует невидимый луч³.

Для субъекта в репрезентативной живописи обратная перспектива иконы – это всего лишь машина альтернативного видения, позволяющая ему созерцать Бога и трансцендентный мир. Но ссылаясь на событийность иконы, обреченной на изъятие живописной условности, ее чистую негацию, так же как и на упразднение пределов концептуализированного мира, уже само по себе революционно. Переключить мир, построенный на основе репрезентации «видимого», на новый порядок присутствия «невидимого» – это «событие» заключает в себе радикальную волю к реконфигурации сложившегося «чувственного порядка».

Сходным образом деконструктивные эксперименты Малевича в конечном итоге привели к рождению супрематистской иконы. Черная энергия полотна Малевича, заполняя наш взгляд и «перенасыщая» его, направляет нас к видению трансцендентального не-объекта. Но здесь еще более интересно то, что и «Черный квадрат» Малевича, и обратное движение невидимого взгляда Мариона, и даже обратная перспектива П. Флоренского в итоге становятся феноменом именно на живописной плоскости, где происходит событие пересечения двух миров – видимого и невидимого, этого и запредельного.

В манифесте, опубликованном в каталоге «Последняя футуристическая выставка картин 0,10», Малевич объявляет о своем намерении «выйти из этого мира вещей» [Хан-Магомедов 2007, 99], однако число «0,10» в названии выставки указывает не только на тотальное разрушение, но и на присутствие именно на границе, пределе. При этом для Малевича этим пределом становится не что иное, как двухмерная живописная поверхность «Черного квадрата» [Козлов 2016, 41]. Предел, граница – это «нуль форм», но в то же время и момент рождения иконы, и событие супрематизма как

такое. Супрематизм Малевича, в этом смысле, отсылает к онтологии границы. Его живописная поверхность не ведет нас к «иному» миру, построенному в полной симметрии с окружающим нас «этим» миром. Она, скорее, наличествует как остраненное событие, в рамках которого происходит невозможное сосуществование разных измерений, как в пространстве пангеометрии Лобачевского.

Невидение и четвертое измерение

Малевич напрямую связывал «Черный квадрат», свою «супрематическую икону», с четвертым измерением. Начиная со второй половины XIX в. в России в связи с математическими теориями Н. Лобачевского, Г. Минковского и др. усиливается интерес к концепциям новой геометрии. Малевич не остался в стороне от подобных веяний⁴. Считается, что его вдохновили работы известного русского математика-теософа П.Д. Успенского «Четвертое измерение» (1909) и «Tertium Organum. Ключ к загадкам мира» (1911). Достоверно неизвестно, читал ли сам Малевич эти произведения, но в его творческом наследии много раз встречаются такие ключевые понятия, как четвертое измерение, освобождение человеческого духа, духовное возвышение, религиозный экстаз и т.п. Посредником можно считать М. Матюшина, который уже с 1911 г. был увлечен идеями Успенского. Понятие четвертого измерения у футуристов – А. Крученых и Н. Кульбина – также обнаруживает влияние философии гиперпространства Успенского [Lodder 2013, 106–108].

Успенский связывал логику четвертого измерения с логикой мистической, религиозной действительности. Согласно его концепции, трехмерный мир – всего лишь часть четырехмерного мира, его несовершенная проекция, иллюзия. Логика феноменального трехмерного мира перестает работать в мире четырехмерном. Успенский видел в четвертом измерении цель человеческого сознания, оно могло проявляться только тогда, когда мы, стряхнув иллюзию трехмерности, начинаем видеть истинный образ мира за его пределами, что в итоге означало освобождение человеческого духа.

В начале XX в. европейцы были одержимы «воздушной лихорадкой». В России она переплелась с философией русского космизма, теософской космогонией и революционным энтузиазмом. Уже с конца XIX в. начинается увлечение воздухоплаванием, затем возникают аэроклубы, показательные полеты, с течением времени появляются такие экстремальные эксперименты, как проект воздушного жилого комплекса Г. Крутикова «Летающий город» (1928), летательный аппарат В. Татлина «Летатлин» (1929–1932). Образ летящего в небе человека, свидетельствуя о преодолении физических пределов человеческого тела с помощью прогресса в технологиях, привел к прославлению механической цивилизации, но также и к апокалипсическому видению нового мира машин, предвидению революции [Буренина 2004, 197–198].

Новый взгляд с неба на землю, остраненный пейзаж с высоты птичьего полета, согласно Успенскому, стали доступны только человеку с новым, возвышенным сознанием. Для Успенского, на которого большое влияние оказала неевклидова геометрия, видеть одновременно все расчлененное пространство было аналогично видению потока времени сразу во всеобъемлющем пространстве. Образ четырехмерного мира аннулирует разницу между пространством и временем, опровергая тем самым традиционное представление о текучести, однонаправленности и необратимости времени [Бемиг 1996, 184–186]. В этом тотальном, синхронном видении пространственно-временного континуума лежит возможность достижения и пангеометрического видения.

Образ земной поверхности, увиденной с невозможной ранее высоты и представляющей почти невидимой точкой, открыл новый взгляд на мир и Малевичу. Рассматривая аэрофотоснимки, где земная поверхность становится почти не видна, он испытывал некое религиозное переживание, как при созерцании иконы. В письме Матюшину он признавался: «Ключи супрематизма ведут меня к открытию еще не осознанного. Новая моя живопись не принадлежит земле исключительно. Земля брошена как дом, изъеденный шашлями. И на самом деле, в человеке, в его сознании лежит устремление к пространству, тяготение отрыва от шара земли» [Малевич 1976, 192]. Взгляд с неба

на землю для Малевича есть и отрицание земного мира, и видение нового, четвертого измерения – полное невидение. И невидение это – не что иное, как тотальная революция.

С середины 1920-х гг. Малевич занимается экспериментами с архитектурной композицией. Его «Архитектоны» ближе к представлению «пространственно-временного континуума», перемещающегося по вертикали и горизонтали из двухмерного в четырехмерное пространство. В дальнейшем Малевич разместит свою архитектурную структуру, изображенную в аксонометрической проекции, на белом квадрате, назвав композицию «Будущие планеты землянитов», а его «Графическая динамопланита» (1923) словно повторяет геометрические фигуры его супрематистской живописи. В работе «Супрематический небоскреб» (1925) он объединит этот динамический образ сурбанистическим ландшафтом. На фотографии супрематический небоскреб среди обычных высотных зданий выглядит как объект из другого измерения. Это странное трехмерное тело напоминает гольбейновскую анаморфозу. Оно намекает на присутствии другого измерения и тем самым создает на неподвижной плоскости трещины, через которые проступает четырехмерное пространство. В архитектурных планах Малевича фигуры теперь, не паря в пространстве, а наслаиваясь друг на друга, служат доказательством динамичности и глубинности его живописной поверхности. Тут точка зрения сверху, «аэровид» становится своего рода реализацией перспективы четырехмерного пространства.

«Архитектоны» Малевича реализуют оксюморон – «деконструктивную архитектуру». Его архитектурные проекты не предполагают осуществления в реальности, наоборот, они являют собой пограничные, промежуточные события. Они, как и его «Черный квадрат», остаются некой деформацией, событием деконструкции, указывая тем самым на присутствие трансцендирующего нас высшего измерения.

Эстетическая утопия супрематизма – это то, что вне картезианского рационально-го репрезентирования невозможно сконструировать в реальности. Она проявляет себя в чистой цветовой энергии, настойчивом влечении к смерти, даже в самой страсти превзойти все пределы мира. Революционность супрематизма в этом смысле не в его утопическом содержании. Напротив, она присутствует в отрицающем даже самого себя «нуле форм», в тусклом пределе, раскрывающем себя только на руинах знаков, то есть в белом квадрате на белом фоне и в созерцании этой пустоты как полноты.

Примечания

¹ Отдельные положения настоящей статьи были тезисно сформулированы ранее (см.: [Lee 2017]).

² «Совершенно темное пятно» – название монографии Мирана Божовича, в которой автор, размышляя о механизме бентамовского паноптикона, раскрывает иллюзорность всевидящего взгляда Бога и власть его чистой невидимости, только при наличии которой предполагается его присутствие (см.: [Bovovic 2000]).

³ Ключевой для понимания обратной перспективы иконы, безусловно, является работа П. Флоренского [Флоренский 1999, 46–98].

⁴ На выставке «0,10» вместе с «Черным квадратом» были выставлены работы Малевича «Живописный реализм футболиста – красочные массы в четвертом измерении», «Живописный реализм крестьянки в 2-х измерениях», «Автопортрет в 2-х измерениях», «Дама. Красочные массы в 4-м и 2-м измерениях», «Живописный реализм красочных масс в 2-х измерениях» и др.

Источники – Primary Sources

Крученых 1913 – Крученых А.Е. Победа над Солнцем. СПб., 1913 (Kruchyonykh, Alexey Ye., *Victory over the Sun*, in Russian).

Лисицкий 2016 – Лисицкий Эль. Искусство и пангеометрия // Формальный метод. Антология русского модернизма. В 3 т. / Под ред. С. Ушакина. Т. 3. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2016 (Lissitzky, El, *Art and Pangeometry*, in Russian).

Малевич 2016 – Малевич К. Мир как беспредметность // Формальный метод. Антология русского модернизма. Т. 3. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2016 (Malevich, Kazimir, *The World as Pointlessness*, in Russian).

Малевиц 2004 – Малевиц К. Собр. соч. В 5 т. Т. 5. М.: Гилея, 2004 (Malevich, Kazimir, *Collected Works*, Vol. 5, in Russian).

Малевиц 2000 – Малевиц К. Собр. соч. В 5 т. Т. 3. М.: Гилея, 2000 (Malevich, Kazimir, *Collected Works*, Vol. 3, in Russian).

Малевиц 1976 – Малевиц К. Письма к М.В. Матюшину (Письмо К.С. Малевица к М.В. Матюшину из Москвы в Петроград от 27 мая 1915 года) // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1974 год. Л.: Наука, 1976 (Malevich, Kazimir, *Letters to M.V. Matyushin*, in Russian).

Марион 2010 – Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого / Пер. Сосна Н.Н. М.: Прогресс-Традиция, 2010 (Marion, Jean-Luc, *La croisée du visible*, Russian Translation).

Марион 2009 – Марион Ж.-Л. Идол и дистанция (Символ № 56). М.: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009 (Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Бёмиг 1996 – Бёмиг М. Время в пространстве: Хлебников и «философия гиперпространства» // Вестник Общества Велимира Хлебникова. Вып. 1. М.: Гилея, 1996. С. 179–194.

Буренина 2004 – Буренина О.Д. «Реющее» тело: Абсурд и визуальная репрезентация полета в русской культуре 1900–1930-х гг. // Абсурд и вокруг: сб. статей / Отв. ред. О.Д. Буренина. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 188–240.

Грякалов 2017 – Грякалов Н.А. Тела революции и концептуальные персонажи // Грякалов Н.А. Фигуры террора – 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 119–151.

Ковтун 1989 – Ковтун Е. «Победа над Солнцем» – начало супрематизма // Наше наследие. 1989. № 8 (2). С. 121–127.

Козлов 2016 – Козлов Д. «Клином красным беи белых»: Геометрическая символика в искусстве авангарда. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2016.

Лившиц 1989 – Лившиц Б. Полутораглазый стрелец: Стихотворения, переводы, воспоминания. Л.: Сов. писатель, 1989.

Лобачевский 1951 – Лобачевский Н.И. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 3. М.; Л.: Гос. изд-во технико-теоретической литературы, 1951.

Малахов и Боранов 2017 – Малахов С., Боранов С. Аксонометрия как метод архитектурного формообразования // Innovative Project. 2017. Т. 2. № 3. С. 66–85.

Ростова 2017 – Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017.

Флоренский 1999 – Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999.

Хан-Магомедов 2007 – Хан-Магомедов С.О. Супрематизм и архитектура (проблемы формообразования). М.: Архитектура-С, 2007.

Ямпольский 2019 – Ямпольский М. Изображение. Курс лекций. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

Ямпольский 2013 – Ямпольский М. Пространственная история. Три текста об истории. СПб.: Мастерская «Сеанс», 2013.

References

Bois, Yve-Alain (1989) “Montage and Architecture”, *Assemblage*, 1989, Vol. 10, pp. 110–131.

Bozovic, Miran (2000) *An Utterly Dark Spot: Gaze and Body in Early Modern Philosophy*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Burenina, Olga D. (2004) “‘Flying Body’: Absurd and Visual Representation of Flight in Russian Culture 1900–1930”, Burenina, Olga D. (ed.) *Absurd and its Surroundings: Collection of Articles*, Yazyki Slavyanskoj Kultury, Moscow, pp. 188–240 (in Russian).

Byomig, Mikaela (1996) “Time in Space: Khlebnikov and ‘Philosophy of Hyperspace’”, *Bulletin of Velimir Khlebnikov*. Vol. 1, Ghileya, Moscow, pp. 179–194 (in Russian).

Chiesa, Lorenzo (2007) *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, MIT Press, Cambridge, MA.

Florensky, Pavel A. (1999) *Selected Works in 4 Volumes*, Vol. 3 (1), Mysl, Moscow (in Russian).

Freud, Sigmund (1922) *Beyond the Pleasure Principle*, International Psycho-Analytical, London, Vienna.

Gryakalov, Nikolay A. (2017) “Body of Revolution and Conceptual Characters”, Gryakalov Nikolay A. *Figures of Terror – 2*, Russian Christian Humanitarian Academy Publ., St. Petersburg (in Russian).

Iampolsky, Mikhail (2019) *Images. Lectures*, Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moscow (in Russian).

Iampolsky, Mikhail (2013) *Spatial History. Three Texts on History*, Masterskaya “Seans”, St. Petersburg (in Russian).

Khan-Magomedov, Selim O. (2007) *Suprematism and Architecture (Problems of Form-shaping)*, Arkhitektura-S, Moscow (in Russian).

Kovtun, Evgeny (1989) “‘Victory over the Sun’ – the Beginning of Suprematism”, *Nashe Nasledie*, Vol. 8 (2), pp. 121–127 (in Russian).

Kozlov, Dmitry (2016) “*Beat the Whites with Red Wedge*”: *Geometric Symbolism in the Art of Avant-garde*, European University Publ., St. Petersburg (in Russian).

Lacan, Jacques (1978) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (ed. by Jacques-Alain Miller), trans. into English by A. Sheridan, New York; London.

Lévinas, Emmanuel (1990) *De l’oblitération*, Éditions de La Différence, Paris.

Lee Ji Yeon (2017) “Icon and Idols: Malevich’s 4th Dimension and Revolution of Seeing”, *Slavistica*, Vol. 32 (1), Seoul (in Korean).

Livshitz, Benedikt K. (1989) *One and a Half Eyed Sniper: Poems, Translations, Memoirs*, Sovetsky Pisatel, Leningrad (in Russian).

Lodder, Christina (2013) “Transfiguring Reality: Suprematism and the Aerial View”, Dorrian, Mark and Pousin, Frédéric (eds.), *Seeing from Above: The Aerial View in Visual. Culture*, I.B. Tauris, London; New York.

Lobachevsky, Nikolay I. (1951) *Complete Works in 4 Volumes. Vol. 3*. Gosudarstvennoe Izdatelstvo Tekhnikoteoreticheskoy Literatury, Moscow, Leningrad (in Russian).

Malakhov, Sergey A., Boranov, Sergey S. (2017) “Axonometry as a Method of Architectural Form-shaping”, *Innovative Project*, Vol. 2, No. 3, pp. 66–85 (in Russian).

Rostova, Natalya N. (2017) *The Exile of God. Problems of the Sacred in the Philosophy of the Human Person*, Prospekt, Moscow (in Russian).

Сведения об авторах

ЛИ Чжи Ен (главный автор) – кандидат филологических наук, профессор Института российских исследований при Университете иностранных языков Хангук, Сеул, Республика Корея.

ГРЯКАЛОВА Наталия Юрьевна (автор-корреспондент) – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

Author’s Information

LEE Ji Yeon (First Author) – PhD in Philology, Professor at the Institute of Russian Studies, Hankuk University of Foreign Studies, Seoul, The Republic of Korea.

GRYAKALOVA Nataliya Ju. (Corresponding author) – DSc in Philology, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), Russian Academy of Sciences.

**Феноменологическая герменевтика
в поисках когнитивного синтеза**

© 2020 г. Н.М. Смирнова

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

E-mail: nsmirnova17@gmail.com

Поступила 02.04.2020

В статье представлены магистральные направления эволюции феноменологической герменевтики в философии XX в.: герменевтики «жизненного мира» (проект «позднего» Э. Гуссерля и феноменологической социологии), экзистенциально-феноменологической герменевтики как субъективистской онтологии (проект М. Хайдеггера) и «синтетической» постструктуралистской герменевтики П. Рикёра. Рассмотрены феноменологические идеи «раннего» Э. Гуссерля, изложенные в его «Логических исследованиях», а также эволюция трансцендентально-феноменологического проекта в феноменологию жизненного мира в поздних работах Гуссерля. Показаны идейные основания трансформации когнитивной герменевтики в субъективистскую онтологию *Dasein* М. Хайдеггера. Эксплицированы философские предпосылки обобщения (и отчасти переосмысления) отдельных достижений предшествующих этапов развития феноменологической герменевтики и становления «синтетической» постструктуралистской герменевтики как междисциплинарного синтеза феноменологии, постструктуралистской лингвистики Н. Хомского и психоанализа. Показано также, какие идеи синтетической герменевтики обрели продолжение в трудах современных российских исследователей.

Ключевые слова: Гуссерль, Щюц, Хайдеггер, Рикёр, Хомский, феноменология, герменевтика, интерпретация, смысл, жизненный мир, релевантность, конфликт интерпретаций.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-93-103

Цитирование: *Смирнова Н.М.* Феноменологическая герменевтика в поисках когнитивного синтеза // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 93–103.

Phenomenological Hermeneutics Looking Forwards to its Cognitive Synthesis

© 2020 Natalia M. Smirnova

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: nsmirnova17@gmail.com

Received 02.04.2020

Some basic mainstreams of phenomenological hermeneutics' further development in XX century's philosophy, such as hermeneutics of the life-world ("late" E. Husserl's and phenomenological sociology's project), existential-phenomenological hermeneutics as subjective ontology (M. Heidegger's project) and "synthetic" post-structural hermeneutics of P. Ricœur have been presented in this paper. Phenomenological ideas of "early" E. Husserl presented in his "Logical Investigations" as well as transcendental-phenomenological project's evolution into "Phenomenology of the Life-World" in the "late" Husserl's works have also been examined in this paper. Ideal foundations of cognitive hermeneutics' transformation into M. Heidegger's subjective ontology *Dasein* project have been explicitly shown in the paper proposed. Philosophical preconditions of generalization (and partly re-interpretation) some previous phenomenological hermeneutics' achievements and constituting "synthetic" post-structural hermeneutics as interdisciplinary synthesis of phenomenology, post-structural linguistics and psychoanalysis have clearly been demonstrated. It has also been displayed to what extent some achievements of "synthetic" hermeneutics have been proceeded in contemporary Russian humanitarians' works.

Keywords: Husserl, Schütz, Heidegger, Ricœur, Chomsky, phenomenology, hermeneutics, interpretation, meaning, life-world, relevance, conflict of interpretations.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020-12-93-103

Citation: Smirnova, Natalia M. (2020) "Phenomenological Hermeneutics Looking Forwards to its Cognitive Synthesis", *Voprosy filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 93–103.

Непреходящая значимость философской герменевтики в современной теории познания обусловлена тем, что она опосредует когнитивную напряженность между когнитивным конструктивизмом и конструктивным реализмом в реконструкции смыслового строя человеческого мышления. Осознанию социально-конструирующего потенциала естественного языка в парадигме «лингвистического поворота» европейской философии XX в. сопутствовало небывалое возвышение – а подчас и абсолютизация – роли интерпретирующего разума в реконструкции смысловых содержаний знаковых форм культуры. Вдохновленная идеей «лингвистической относительности» и «смерти автора», «свобода интерпретации» возвысилась до важнейшей формы духовной свободы и обрела понятийную разверстку в постструктуралистских концептах «пролиферации интерпретаций» (Ж. Деррида), «конflikте интерпретаций» (П. Рикёр), «онтологической относительности перевода» (У. Куайн) и т.п. Напряженное противоречие между конструктивистски-релятивистскими представлениями «равноправия интерпретаций», с одной стороны, и конструктивно-реалистическим осознанием интересубъективной природы смылосозидающего творчества в культуре, с другой, инспирирует

дальнейшее развитие философской герменевтики. Обобщение предшествующих работ в развитии герменевтики и поиск их философского синтеза побуждает вновь и вновь обращаться к богатейшему (и современной эпистемологией не вполне освоенному) наследию феноменологической герменевтики как образцу скрупулезной философской разработки релевантного понятийного аппарата, нацеленного на анализ процессов смыслообразования (смыслоконституирования) в познании и культуре.

Философские метаморфозы феноменологической герменевтики

Интерес Эдмунда Гуссерля к различным аспектам герменевтической проблематики заметен уже в ранних его работах, ориентированных на поиск «твердой породы» научного знания и философской рефлексии и содержащих важные методологические предостережения герменевтического толка. В его «Логических исследованиях» нетрудно усмотреть критику «наивного онтологизма (знаков)», которым, по мнению отца-основателя феноменологии, заражена («заражена») вся европейская философия Нового времени. Гуссерль решительно возражает против наивно-объективистского представления, согласно которому любое использование знаков следует считать актом придания значения. В IX параграфе I главы Гуссерль четко обозначил различия между физическим явлением выражения, актом придания смысла и актом, осуществляющим смысл. Он подчеркивает, что, хотя они и образуют «внутреннее сплавленное единство своеобразного характера», каждому из своего внутреннего опыта известна неравноценность этих составных частей [Гуссерль 2001, 48–49]. Обозначение само по себе еще не придает значения. *Означивание* всегда выражает *отношение* субъекта к предмету познания: «в значении конституируется отношение к предметности» [Гуссерль 2001, 61]. Акт придания значения имманентно интенционален, то есть отнесен к смысловому горизонту сознания.

Разводя (в гл. IV «Логических исследований») простые и составные значения (на примерах: «человек как из железа», «король, который приобрел любовь своих подданных» и т.п.), основоположник феноменологии анализирует смыслополагающую работу разума и опровергает представление наивного онтологизма о том, что составное значение является отражением составного характера самих же предметов. «Сложность значения», полагает Гуссерль, обусловлена сложностью актов придания значения – безотносительно к тому, существуют ли «простые» предметы сами по себе [Гуссерль 2001, 277–278]. Смысл не соотносим с бытием непосредственно в силу фундаментальных различий их природы – это принципиально различные роды бытия: «Сознание (переживание) и реальное бытие – это отнюдь не одинаково устроенные виды бытия, которые мирно жили бы один подле другого, порой «сопрягаясь», порой «сплетаясь» друг с другом...», – полагает основатель трансцендентальной феноменологии. – Между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла. Любая реальность обретает для нас существование через «наделение смыслом», а любые реальные существа – это «единства смысла», которые предполагают существование наделяющего смыслом сознания» [Гуссерль 1999, 108]. А потому сложность смыслового строения человеческой мысли отнюдь не тождественна структурной сложности самих – природных или социальных – объектов.

Гуссерль различает понятия значения и непосредственно-созерцательного представления, подчеркивая, что лишь первое имеет непосредственное отношение к логике. В параграфе, озаглавленном «Об интенциональных переживаниях и их “содержаниях”», читаем: «“Акты” должны быть переживаниями придания значения (*das Bedeuten*) и то, что сопряжено со значением в каждом отдельном акте, должно как раз заключаться в переживании {в переживании как акте}, а не в предмете; оно должно заключаться в том, что делает его *и н т е н ц и о н а л ь н ы м*, «направленным» на предмет переживанием» [Гуссерль 2001, 321]. Подобное разграничение открывает возможность исследовать человеческое мышление в логическом пространстве, без апелляции к индивидуально-психическим характеристикам познающего субъекта.

Непреходящее значение для феноменологической герменевтики имеет и развитая в V главе «Логических исследований» идея корреляции предмета опыта и способов его презентации в сознании. Тезис о взаимообусловленности интенциональной предметности способами ее представленности сознанию принадлежит к содержательному ядру феноменологии. Ибо «физикалистский объективизм» европейской философии Нового времени, которому столь энергично оппонирует Гуссерль, как раз и состоит в том, что мы видим «сам предмет», но не замечаем способов его «видения», модусов «явленности» (представленности) интенционального предмета сознанию субъекта. Феноменологическое самовысвечивание субъекта в познавательном акте – это заполнение «белых пятен» познавательной активности субъекта в перспективе его когнитивного горизонта.

В трудах основоположника феноменологии мы находим и теоретические истоки рассуждений о плюрализме интерпретаций – проблеме, получившей дальнейшую разработку в работах Поля Рикёра. Гуссерль полагает, что любое восприятие потенциально открыто множеству возможных интерпретаций. Интерпретативные синтезы могут осуществляться в допредикативной сфере и не иметь формы предикативных суждений. В их числе – «пассивные» (то есть протекающие без внимания субъекта) синтезы узнавания, сходства, тождества, несходства и подобия. Благодаря пассивным синтезам объект переживается во времени как «тот же самый» (или видоизмененный). Со временем подобные допредикативные синтезы-интерпретации подтверждаются или опровергаются последующими переживаниями.

В более поздних работах Гуссерль значительно расширил изначальный герменевтический проект, ранее замкнутый на трансцендентальную смыслообразующую субъективность. Если в ранних работах онтологические и психологические предикаты познающего (трансцендентального) субъекта «вынесены за скобки» («выведены из игры») в процессе трансцендентально-феноменологической редукции, то «поздние» озаменованы поворотом основоположника феноменологии к «жизненному миру» (*Lebenswelt*) человека [Гуссерль 2013, 89–97]. Концепт жизненного мира манифестирует возврат мысли Гуссерля из сферы чистого сознания трансцендентального Эго в область повседневности как конечной области значений научного языка и культурной символики. В «Кризисе европейских наук» именно жизненный мир как корпус дорефлексивных (жизнепрактических) очевидностей обыденного сознания (а не смысловые формы чистого сознания трансцендентального Эго) обретают статус непроблематизируемой когнитивной основы понимания – «твердой породы» всех форм научного мышления и их философской рефлексии. Жизненный мир – горизонт человеческих смыслов; любое событие в жизни человека обретает значение лишь в перспективе этого горизонта. В социально-философском контексте жизненный мир человека предстает квинтэссенцией опыта intersубъективного отношения.

Полагание смысловых конструкторов жизненного мира сферой непроблематизируемой очевидности («само собой разумеющегося») раздвигает горизонты герменевтики – до задачи расшифровки повседневных значений обыденного языка как жизнемировой основы изошренных языков культуры: научного, художественного и философского. Ибо Гуссерлев жизненный мир – «плавильный тигель рациональности», смысловой фундамент специализированных областей культуры. Вся научная и культурная символика, по Э. Гуссерлю, феноменологически вторична в отношении фундаментальных жизнемировых значений. Сознание обречено возвращаться из научной, религиозной, художественной областей культуры, как из экскурсии, в обжитую область повседневных жизнемировых значений как в свою исконную обитель. Проводником из одних сфер человеческого опыта в другие служит естественный язык – лишь на него (с той или иной мерой адекватности) переводимы основополагающие утверждения специализированных сфер опыта, непосредственно не соотносимые друг с другом.

Концепт жизненного мира охватывает предельно широкую сферу человеческого опыта: смысловое строение жизненного мира *апперципирует восприятие* человеком не только социокультурной реальности, но и мира в целом [Гуссерль 2013, 285–287].

В наивно-объективистских конструкциях новоевропейской метафизики «первичность» природы полагалась «само собой разумеющейся» («неоспоримой данностью»), тогда как излучающая смысл человечески-продуцированная реальность изначально упакована в культурно-исторические паттерны нашего мышления и деятельности. Обжитой человеческий мир культуры привычно «надстраивался» над миром природы как своим онтологическим фундаментом.

Гуссерлев фундаментализм жизненного мира как основы жизнепрактического понимания переворачивает привычную иерархическую конструкцию наивного онтологизма «природа – культура». В его рамках именно человеческий мир, овеществленные артефакты его культуры и социальности, первичны – как изначальная жизнемировая данность, открытая человеку. Мир, каков он есть, «до и вне человека» – вторичная идеализированная конструкция, культурно-мировоззренческая предпосылка классического естествознания. Мир «сам по себе» – всего лишь «тощая абстракция» жизненно-го мира, отвлеченная от философски самого существенного: человека и смыслов его бытия и мышления. В оптике жизнемировой герменевтики научное и философское познание предстают не более, чем изощренным типом интеллектуальной стенографии до тех пор, пока не выявлены его когнитивные истоки в жизненном мире человека. Фундаментализм жизненного мира философски «снимает» наивный онтологизм классической науки и утверждает онтологические привилегии смысла как культурного основания и атрибута человечески продуцированной реальности.

Феноменология жизненного мира убеждает нас в бесплодности поиска всеобщих законов единственно верного понимания – идеала классической герменевтики. Она обращена к анализу условий *практически достаточного* понимания, укорененного в совокупности жизнемировых значений. При этом само понимание мыслится не как реконструкция пред-данного, «готового» смысла, подлежащего герменевтическому «расколдованию», а как непрерывно возобновляющийся процесс смысловотворчества – всеобщего процесса созидания смысла как способа человеческого бытия.

Субъективные основания интерпретации в концепции феноменологической релевантности

Идеи феноменологической герменевтики Э. Гуссерля обретают дальнейшее развитие в трудах его последователя Альфреда Шюца. Признавая выдающийся вклад основоположника феноменологии в разработку концепции жизненного мира, он сосредоточился на анализе *смыслового строения* (meaningful structure) социального мира – интерсубъективного смыслового каркаса сообщества. В рамках разработанной им концепции феноменологической релевантности он обращается к идеям Гуссерля о множественности интерпретаций и к жизнемировой укорененности их когнитивных оснований [Шюц 2004, 235–277].

Шюц прослеживает идейные истоки представлений о субъективных основаниях интерпретации (и широкий спектр релевантных проблем и понятий) вплоть до учений древнегреческих скептиков, оспаривавших стоическую догматику и придававших огромное значение проблеме субъективных измерений знания. По свидетельству Секста Эмпирика, еще скептик Карнеад пытался разграничить понятия *правдоподобия*, *возможности* и *вероятности*, задавая вопросом о том, при каких условиях высказывание правдоподобно, возможно, вероятно? Какова роль субъективной уверенности того, кто выносит суждение, в подобном различении? Критикуя учение стоиков о «постигающем впечатлении», Карнеад полагает, что любое впечатление может быть как истинным, так и ложным. Убеденный в невозможности достижения объективной истины, античный скептик утверждает, что то, что мы привыкли называть знанием, – не более чем «вооруженная вера» в свершение наших ожиданий. Ибо любая интерпретация, так или иначе, воплощает человеческие предвосхищения, предпочтения, ожидания, страхи или, в терминологии феноменологической концепции релевантности, *апперцепируемый порядок релевантности*. Так Шюц вновь высвечивает важность

проблемы субъективных измерений знания, затененной объективистской эпистемологией с ее абстрактным гносеологическим субъектом.

Самого же А. Шюца особо интересуют случаи конкурирующих (потенциально возможных) синтезов-интерпретаций, когда две или несколько перцептивных конфигураций «состязаются» за привилегию стать интерпретацией. Разум колеблется между ними, пока решение не созреет и не падет с древа познания, как спелый плод. В соответствии с своей концепцией *тематической релевантности*, А. Шюц констатирует, что любое восприятие уже предполагает определенную избирательность: мы должны выбрать в перцептивном поле тематические элементы, подлежащие интерпретации [Шюц 2004, 246]. Суть тематической релевантности в том, что с ее помощью предмет конституируется как проблематичный в пределах неструктурированного поля непроблематичного знакомства. Так мы структурируем поле восприятия на «тему» и «горизонт». Сделать объект тематически релевантным значит представить его двусмысленным и подлежащим вопрошанию, отделить его от уже известного – того, что само собой разумеется. Тематически релевантные элементы познавательной ситуации конституированы селективной активностью разума на основе прагматических *значений*. Избирательная активность сознания, укорененная в прагматическом интересе, конституирует *тематическую релевантность* – предмет когнитивных усилий человека.

Представим себе, рассуждает Шюц, что в пределах определенного поля сознания несколько перцептивных конфигураций состязаются за право стать интерпретацией. Которая из них победит, пересилив остальные, зависит не только от объективных обстоятельств, но и не в меньшей мере от человеческих предпочтений, опасений, страхов и ожиданий. В анализе процедуры приписывания смысла следует различать условия, при которых суждение будет правдоподобным, а при каких – возможным и даже вероятным. Иллюстрируя эту мысль, А. Шюц заимствует пример, приведенный Карнеадом. И для него в нем ценна не позиция Карнеада-скептика («любое знание – лишь вооруженная вера»), а мысль о роли субъективных человеческих пристрастий, страхов и ожиданий в процедуре приписывании смыслов, то есть интерпретации. Войдя в дом, человек замечает в углу предмет, похожий на моток веревки. Уж не змея ли это? Если верна первая гипотеза («моток веревки»), это никак не помешает безопасному ночлегу, тогда как если верна вторая («змея») следует оградить себя от возможной опасности. Решая проблему безопасного ночлега, человек выделяет элементы ситуации, служащие идентификации предмета в свете его тематической релевантности. Если в доме проживает моряк, то это, вероятнее всего, моток веревки. Но если учесть, что на дворе зима, а в холодное время года змеи заползают в теплые помещения, то «перевесит» вторая интерпретативная гипотеза («змея»). Оба предположения правдоподобны, и для того, чтобы оценить степень вероятности каждого, взыскующему ночлега надлежит распутать причудливый клубок объективных обстоятельств и субъективных догадок, осуществляя методический контроль за степенью вероятности каждой: предмет неподвижен, значит, он не живой; но ведь и змеи в зимней спячке неподвижны; прежде его здесь не было, а в дом никто не входил, значит, он проник туда сам; но утром тени падают иначе, и можно было попросту не заметить лежавшего в углу предмета. Проблема безопасного ночлега и страх перед змеями заставляют человека вновь и вновь обращаться к анализу хитросплетения объективных и субъективных оснований интерпретации. Вот, наконец, он отважился пошевелить незнакомый предмет палкой. Тот остался недвижим – «не змея!» Но для корабельного каната чересчур уж мягок. Новое ощущение – мягкости незнакомо предмета – порождает очередную интерпретативную гипотезу: «ворох тряпья»? Однако с элиминацией предостерегающего предположения (змея) затухает и тематическая релевантность, управляющая процессом интерпретации: не все ли равно, тряпье или канат, – новая дилемма («тряпье – канат») *не релевантна* проблеме безопасного ночлега. Выпадение из структур релевантности означает, что интерпретативный процесс исчерпан, хотя и не завершен [Там же, 250].

Прерывание процесса интерпретации обусловлено «исчезновением темы» – сдвигом луча внимания в область горизонта сознания. Так, развивая далее идеи феноменологии

жизненного мира, последователь Э. Гуссерля обогащает феноменологическую герменевтику новыми понятийными средствами (концептами тематической, прерванной и отложенной релевантности) для обозначения когнитивных процедур смещения смыслового фокуса сознания в область его горизонта (и наоборот).

Экзистенциальный проект феноменологической герменевтики

Другой «извод» постгуссерлевской феноменологической герменевтики, отправляясь от эпистемологии интерпретаций, завершается *онтологией понимания* (аналитикой Dasein). В ней происходит смещение фокуса герменевтических изысканий от рационального анализа процедур феноменологического конституирования и реконструкции смыслов к проблематике субъективистской онтологии – онтологии понимания как способа бытия понимающего. В результате подобного «бытийного» поворота интерпретация из рациональной процедуры реконструкции смыслов у Гуссерля в экзистенциальной герменевтике Мартина Хайдеггера трансформируется в изощенный вариант субъективистской онтологии. Гуссерлево ноэтико-ноэматическое единство (связь интенциональной предметности и способов ее данности сознанию) преобразуется Хайдеггером в связность интерпретатора со своим объектом в интенциональных актах сознания. Так в рамках феноменологической школы свершился переход от когнитивной герменевтики как рациональной процедуры реконструкции смыслов к онтологическому проекту герменевтики – «мифу бытия» [Смирнов, Солондаев 2019, 147] – метаморфоза, не предусмотренная и не одобренная самим Гуссерлем, но оправданная логикой развития его идей. Хайдеггер полагает, что утверждение о том, что человек *имеет* (hat) свой жизненный мир, остается философски не проясненным; и до тех пор, пока это «имеет» философски не определено, мы рискуем соскользнуть в мнимую очевидность. Ибо «иметь» укоренено в экзистенциальном устройстве бытия – предмете его онтологических изысканий.

В герменевтику Хайдеггера нас переносит фундаментальный сдвиг ракурса философского вопрошания. Если философия есть «вопрошание бытия», то традиционный вопрос о том, каковы когнитивные предпосылки понимания, замещается вопросом о *бытийных характеристиках* «существа понимающего»: что значит «существовать, понимая»? Понимание – особый экзистенциал, состоящий в «умении быть» [Хайдеггер 1997, 144]. Понимание как экзистенциальная структура всегда «пробивается к возможностям», к «разомкнутым» горизонтам. Понимание – бытийный способ присутствия, в котором *есть* свои возможности [Там же, 145]. Формирование понимания Хайдеггер нарекает *толкованием*. Толкование – не «принятие к сведению», но разработка набросанных в понимании возможностей [Там же, 148]. Интерпретация есть «понимающее бытие к возможностям». «Онтологический поворот» феноменологической герменевтики ознаменован и переинтерпретацией самого понятия смысла. «Понятие смысла охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего к тому, что артикулирует понимающее толкование» [Там же, 151]. И если полемизировавший с Гуссерлем В. Дильтей рассматривал тексты и документы как языковые манифестации жизни, то для Хайдеггера, напротив, дильтеевские объективации жизни образуют обратную сторону передачи смысла. Так в свете онтологически-экзистенциальной интерпретации смысла герменевтика утрачивает статус метода, становясь аспектом человеческого бытия, субъективистской онтологией «присутствия» познающего в структуре бытия.

Полагаю, что Поль Рикёр совершенно прав, утверждая, что именно так определил предмет своей герменевтики, М. Хайдеггер элиминировал ее самые важные проблемы (обоснование специфики наук о духе, конфликт интерпретаций и т.п.). Хайдеггер и не стремился к их разрешению: задача экзистенциально-онтологической герменевтики – «перевоспитать наш глаз» и «перенаправить наш взгляд», подчинив герменевтический метод онтологии бытия понимающего. Соглашаясь с Хайдеггером в том, что «язык есть дом бытия», Рикёр справедливо призывает избегать его гипостазирования:

семиологический план языка следует подчинить семантическому. Но как значащая система язык нуждается в соотнесении с бытием: «я есть» более фундаментально, чем «я говорю» [Рикёр 1995, 410].

Примечательно, что два столь различных пути-логоса развития феноменологической герменевтики – эпистемология интерпретации и онтология понимания – взаимно дополняют друг друга. Ибо невозможно построить онтологию понимания, то есть философское представление о структуре бытия, в котором укоренен «человек понимающий», без экспликации ее методологических оснований. Всеобъемлющая онтология Логоса требует философского обобщения достижений обоих путей развития герменевтики. Именно эту попытку и предпринял Поль Рикёр.

Когнитивные синтезы (пост)неклассической герменевтики

Философские изыскания Рикёра знаменуют собой стремление к синтетическому обобщению наработок предшествующих этапов развития герменевтики. Однако французский философ значительно расширяет свой герменевтический проект. Филолог по образованию, он видит в создании «синтетической» герменевтики свой вклад в *общую теорию языка*, необходимость разработки которой обрела особую значимость, так как в результате роста интереса к экзотическим и редким языкам «единство человеческой речи стало проблемой» [Там же, 23].

Стремясь реализовать проект синтетической герменевтики, П. Рикёр осуществляет *прививку герменевтической проблематики к феноменологическому методу* [Там же, 7]. Убежденный в том, что хайдеггеровский онтологический проект элиминирует насущные проблемы герменевтики, французский феноменолог возвращает ее к истокам: когнитивному анализу процессов смыслообразования в языке. Рикёр мыслит создание всеобщей теории герменевтики на основе масштабного междисциплинарного синтеза неокантианства, феноменологии и предшествующих наработок в области герменевтического анализа: «Рефлексивная философия, феноменология и герменевтика – три тенденции в развитии философской мысли, последователем которых я себя считаю» [Там же].

Эвристический потенциал неокантианства («рефлексивной философии») Рикёр усматривает в постановке проблемы трансцендентальных предпосылок человеческого мышления. Именно анализ в *логике возможного*, полагает автор «Конфликта интерпретаций», позволяет работать в семантике двойственных/множественных смыслов – главном предмете герменевтического анализа. Работа с двойственным смыслом, «...где один смысл – прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый» [Там же, 18], — полагает он, составляет суть герменевтической практики. Соответственно, интерпретация предстает как работа по выявлению сокрытого смысла: это усилие нашего мышления, направленное на расшифровку смысла, стоящего за смыслом очевидным, на раскрытие уровней значения, заключенных в значении буквальном. Работа с множественным смыслом составляет суть герменевтической практики.

Помимо неокантианства, необходимым звеном проекта синтетической герменевтики является анализ самосознания субъекта герменевтической практики. Руководствуясь представлением о том, что бессознательное структурировано как язык, Рикёр обращается к наработкам психоанализа по расшифровке скрытого (в символиках сна, оговорок, опечатках) смысла. Психоаналитическая герменевтика нацелена на расшифровку двойного смысла в языке бессознательного – смысла отсроченного, замещенного, зашифрованного. Выговаривая умолчания, психоаналитическая рефлексия расшифровывает замещенный смысл в потаенных глубинах бессознательного. Так в рамках (пост)неклассической синтетической герменевтики Рикёра языковые манифестации жизни («язык как дом бытия») сопрягаются с чувственностью и бессознательным.

Рикёр осознает односторонность структуралистских презумпций исследования языка как застывших схематизмов таксономической систематизации, выражающих приоритет

наличного состояния языка над его историей. С целью обрести инструмент изучения языковой динамики смыслообразования он обращается к теоретическим наработкам постструктуралистской лингвистики – концепции порождающих грамматик Ноама Хомского, третьему идейному источнику его (пост)неклассической герменевтики.

Не склонный абсолютизировать объяснительный потенциал коммуникативного подхода к анализу речевых практик, Рикёр солидаризируется с автором «Картезианской лингвистики» в том, что основная функция языка не столько коммуникативная, сколько *выразительная*: «Человеческий язык, свободный от контроля внешних стимулов или внутренних физиологических состояний, служит основным орудием мышления и самовыражения, а не только коммуникации» [Хомский 2005, 37]. Идейный «прорыв» постструктуралистской лингвистики за рамки коммуникативной парадигмы свидетельствует о неуниверсальности господствовавшей англо-саксонской аналитической традиции философского анализа естественного языка.

Однако, повторим, лингвофилософская концепция Хомского превосходит не только англо-саксонскую, но и мощнейшую традицию французского структурализма. В отличие от структуралистской интенции к системообразующей таксономии, постструктуралистская лингвистика сосредоточилась на проблеме, волновавшей еще создателей «Грамматики Пор-Рояля»: как из 25–30 звуков можно составить практически бесчисленное множество слов и фраз? Выразительная функция высказывания предполагает и различные лексические вариации, эллиптические конструкции, замещения и т.п. Как возможен язык с его неограниченным потенциалом инноваций, используемых для формирования и выражения мысли? Ведь языковые инновации не основаны исключительно на аналогии и комбинаторике, убежден американский лингвист: «Говорить – не значит повторять те же самые слова, которые только что услышал, но произносить другие слова по поводу первых» [Там же, 26].

Для реконструкции идейных предпосылок постструктуралистской герменевтики чрезвычайно важна общая когнитивная презумпция лингвофилософских построений Хомского. Она состоит в убеждении, что глубинные основания грамматической структуры естественных языков выражают фундаментальные свойства мыслительной деятельности человека. Национальные же языки производны от глубинных порождающих структур, обуславливающих саму возможность речевой деятельности. Для объяснения выразительных функций языка Хомский постулирует наличие врожденного схематизма усвоения и построения языка, воплощенного в упомянутых порождающих структурах. Мы способны усвоить язык не только благодаря обучению, – напротив, обучение только потому и возможно, что нам присущи врожденные механизмы усвоения языка, убежден автор «Картезианской лингвистики». В отличие от структуры поверхностной, разнящейся во множестве национальных языков и представленной многообразием лексических и фонетических вариаций, глубинная структура языка, по мысли Хомского, совпадает со структурой мысли и определяет семантическую интерпретацию высказывания: она выражает *значение* и универсальна для всех языков.

Представление Хомского о лексическом и фонетическом многообразии поверхностной структуры языка (как деривата его глубинной структуры) – важнейший теоретический исток идеи «конфликта интерпретаций» Рикёра. Французский философ опирается на основополагающее положение генеративной грамматики Хомского: для понимания того, как работает «живой» язык с его свободной комбинаторикой и порождением лексических инноваций, мы должны обратить внимание на его многоуровневый характер. И каждая новая единица языкового выражения знаменует собой разрыв (*gap*), мутацию в иерархии уровней [Рикёр 1995, 124].

Вариации поверхностной структуры многообразны. Еще А. Шюц обращал внимание на то, что, помимо интересубъективного значения, зафиксированного в словарях, в речевой практике слово обрастает эмерджентными смысловыми коннотациями, относительными к ситуации высказывания. И для правильного понимания повседневной речи, содержащей индексные выражения («здесь», «там», «раньше», «позже», «тот», «другой» и т.п.), необходимо принять во внимание ситуативный контекст высказыва-

ния, ибо попытки интерсубъективной интерпретации индексных выражений не позволяют полностью избавиться от их контекстуальной детерминации.

Из почерпнутых Рикёром лингвофилософских идей о многоуровневой структуре языка следует нетривиальный вывод: представление о том, что хорошо изложенный текст допускает лишь одну «правильную» интерпретацию (и множество неправильных) не отвечает современному состоянию философской герменевтики. Неоднозначность смысла заключена в его двойственной природе: различии внутреннем – означающего и означенного (места во внутренней системе языка как упорядоченной структуры) и внешнем – знака и вещи. Понятие же глубинной структуры языка Хомского как основания семантической идентификации закладывает теоретический фундамент критики идеи всеобъемлющей зависимости содержания интерпретируемого текста от читателя – в противовес постмодернистской абсолютизации «свободы интерпретации» в условиях пресловутой «смерти автора».

Так «синтетическая герменевтика» П. Рикёра сопрягает структурирующую инвентаризацию и постструктуралистскую импровизацию. Смысл в ней подобен двуликому Янусу, обращенному как на свой собственный мир языковых значений, так и на жизненный мир человека как корпус дорефлективных очевидностей обыденного сознания. Добавим, что смысловое содержание жизненных миров кристаллизуется в *универсалиях культуры* (термин В.С. Степина) – смысловой матрице возможных миропониманий, задающей пределы возможной «свободы интерпретации».

Современные исследования неевропейских языков и культур свидетельствуют, что высокая подвижность и вариативность свойственна не только поверхностной структуре языка – налицо *многообразие* возможных типов связности (осмысленности) глубинной структуры естественных языков. Слепленная «мифом бытия», европейская философия оставила в слепом пятне иные, нежели классифицирующие (по типу S есть P), способы смыслополагания, утверждает А.В. Смирнов. При этом исследователь ведет речь о различиях не на поверхностном (как у Хомского) слое языка, но о своеобразии на самом глубинном уровне смысловой связности, выражающем сущностные особенности смыслосозидания в культуре. На примерах доисламской и арабо-мусульманской культур он показывает, что различия способов смыслополагания коренятся отнюдь не в многообразии трансформационных правил обращения глубинной структуры в поверхностную (как в приведенной выше концепции порождающих грамматик). Они коренятся в отработанных культурной практикой операциях предикации – смыслообразующей склейке субъекта и объекта на развилке фундаментального культурного выбора типа философствования «существование – действие» [Смирнов 2019]. В различии логосов сцепления субъекта и предиката, то есть характера предикативной связи в различных языках-культурах – исток своеобразия и возможного (но отнюдь не неизбежного) конфликта интерпретаций. И философский анализ проблем герменевтики, процедур конституирования и реконструкции смысла – не только важнейший инструмент постижения жизни человека в культуре [Смирнова 2019, 67–76], но и залог успешности межкультурных коммуникаций.

Источники и переводы – Primary Sources in Russian Translation

Гуссерль 2001 – Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания / пер. с нем. В.И. Молчанова // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1). М.: Дом интеллектуальной книги, 2001 (Husserl, Edmund, *Logical Investigations. Research on Phenomenology and Theory of Knowledge*. Russian translation 2001).

Гуссерль 2013 – Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пр. с нем. Д.В. Кузницына. СПб.: Наука, 2013 (Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Introduction to Phenomenological Philosophy*, Russian translation 2013).

Рикёр 1995 – Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с франц. И. Сергеевой. М.: Academia-Центр, Медиум, 1995 (Ricœur, Paul, *The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*, Russian translation 1995).

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина М.: AD MARGINEM, 1997 (Heidegger, Martin, *Being and Time*, Russian translation 1997).

Хомский 2005 – *Хомский Н.* Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли / Пер. с англ. Нарумова Б.П. М.: КомКнига, 2005 (Chomsky, Noam, *Cartesian Linguistics: A Chapter on the History of Rationalist Thought*, Russian translation 2005).

Шюц 2004 – *Шюц А.* Размышления о проблеме релевантности / Пер. с англ. Н.М. Смирновой // *Шюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 235–400 (Schütz, Alfred, *Reflections on the Problem of Relevance*, Russian translation 2004).

Ссылки —References in Russian

Смирнов, Солондаев 2019 – *Смирнов А.В., Солондаев В.К.* Процессуальная логика. М.: Сандра, 2019.

Смирнов 2019 – *Смирнов А.В.* Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–60.

Смирнова 2019 – *Смирнова Н.М.* Человек в культуре (размышление над книгой В.А. Лекторского «Человек и культура») // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 67–76.

References

Schutz, Alfred (1970) *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale University Press, New Haven.

Chomsky, Noam (1966) *Cartesian Linguistics: A Chapter on Rational Thought's History*, Harper & Row, New York (Russian translation).

Smirnov, Andrei V., Solondaev, Vladimir K. (2019) *Processual Logic*, Sandra, Moscow (in Russian).

Smirnov, Andrei V. (2019) “Processual Logic and its Justification”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2, pp. 5–60 (in Russian).

Smirnova, Natalia M. (2019) ‘Human Being in Culture (Reflection on V.A. Lektorsky’s “Human Being and Culture”)’ *Voprosy Filosofii*, Vol. 1, pp. 67–76 (in Russian).

Сведения об авторе

СМИРНОВА Наталия Михайловна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философских проблем творчества Института философии РАН.

Author's Information

SMIRNOVA Natalia M. – DSc in Philosophy, Professor, Principal Researcher, Head of Department of Philosophical Problems of Creativity at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

Сложность самосознания науки

© 2020 г. А.П. Алексеев^{1*}, И.Ю. Алексеева^{2**}

¹ *Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.*

² *Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

* E-mail: aleksandr.alekseev.57@list.ru

** E-mail: ialexeev@inbox.ru

Поступила 25.03.2020

Широкое использование библиометрических показателей в управлении наукой, связанное с идеологией псевдоэкономического позитивизма, это не только специфический инструмент оценки работы ученых, но и серьезный вызов самосознанию научного сообщества. Упрощенный язык библиометрических баз данных, навязываемый администраторами науки, становится привычным языком «самонаблюдения» ученого, планирования собственной работы и оценки работы коллег. Вместе с тем, экспансия этого языка встречает сопротивление, выражаемое в публикациях отдельных ученых и в заявлениях организаций. С позиций философии сложности для достойного ответа науки на вызовы «общества аудита» необходимо изучение наукой самой себя как сложного организма, как систему, содержащую многообразные подсистемы, различаемые в зависимости от познавательных средств и целей «наблюдателя». Существует настоятельная потребность в развитии науковедения как комплекса дисциплин, в рамках которого осуществлялось бы реальное взаимодействие между философией науки, историей науки, социологией науки, наукометрией, психологией научного творчества, экономикой науки, исследованиями научно-технической политики и правового регулирования научной деятельности.

Ключевые слова: самосознание науки, философия сложности, псевдоэкономическое, оценка научной деятельности, библиометрия, наукометрия, науковедение.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-104-114

Цитирование: Алексеев А.П., Алексеева И.Ю. Сложность самосознания науки // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 104–114.

Complexity of the Self-consciousness of Science

© 2020 Aleksandr P. Alekseev^{1*}, Irina Yu. Alekseeva^{2**}

¹ Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovskiy av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

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

*E-mail: aleksandr.alekseev.57@list.ru

**E-mail: ialexeev@inbox.ru

Received 25.03.2020

The widespread use of bibliometric indicators in science management, associated with the ideology of pseudo-economic positivism, is not only a specific tool for evaluating the work of scientists, but also a serious challenge to the self-consciousness of the scientific community. After a while this simplified language becomes the usual language of a scientist's "self-observation". At the same time, the expansion of this language meets with increasing resistance that is manifested not only in publications of individuals but also in declarations of authoritative organizations. Science should find a way to give appropriate response to the challenges of the "audit society". Philosophy of complexity considers the self-consciousness of science as a complex organism, as a system containing a lot of subsystems, that develops under influence of many internal and external factors, is necessary for this purpose. It implies the development of "science of science" (SciSci) as a complex discipline within there would be a real interaction between the philosophy of science, history of science, sociology of science, scientometrics, psychology of scientific creativity, economy of science, studies in policy in science an legal regulation and legal aspects of scientific activity.

Keywords: self-consciousness of science, philosophy of complexity, pseudo-economic, evaluation of scientific activity, bibliometrics, scientometrics, science of science (SciSci).

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-104-114

Citation: Alekseev, Aleksandr P., Alekseeva, Irina Yu. (2020) "Complexity of the Self-Consciousness of Science", *Voprosy filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 104–114.

«Из всех наук важнейшей для нас является наукометрия».

Народная мудрость

Начнем с события, достойного внимания того историка будущего, который изберет объектом исследования способы организации научной деятельности в XXI в.: 14 января 2020 г. Министерство науки и высшего образования Российской Федерации разослало руководителям подведомственных организаций документ с названием «О корректировке государственного задания с учетом методики расчета комплексного балла публикационной результативности». Согласно данной методике, подсчет балла, являющегося «качественным показателем государственного задания» для научных организаций, следует производить, используя «коэффициент качества статьи/журнала». Науке известны самые разные коэффициенты качества, например коэффициент качества ионизирующего излучения. Но что такое коэффициент качества статьи? Или журнала?

Импакт-фактор журнала, которым оперирует библиометрия, коэффициентом качества не является. Не разъясняя способов вычисления этого коэффициента, разосланная «Методика» наделяет, однако, самым высоким коэффициентом (19,7) те статьи, что опубликованы в журналах «первого квартиля» базы данных “Web of Science”, которая является собственностью иностранных корпораций “Onex Corporation” и “Baring Private Equity Asia”, а ранее принадлежала “Thomson Reuters”. Самый низкий коэффициент (0,5) достается статьям в журналах, не представленных в данной базе, однако включенных самим же Министерством в перечень изданий, где должны быть опубликованы результаты диссертационных исследований.

И к таким «коэффициентам качества» невозможно отнестись несерьезно хотя бы в силу того, что от них зависит оценка выполнения научной организацией государственного задания. Если же допустить, что эти коэффициенты рассматриваются Министерством как действительно соответствующие *качеству работ*, то нужно будет признать, что данный орган исполнительной власти России собственным же распоряжением включает в перечень для соискателей научных степеней журналы, почти в 40 (точнее, в 39,4) раз уступающие по качеству «первоквартильным» журналам из «Web of Science». Стоит ли вообще присуждать ученые степени людям, публикующим работы столь низкого качества? Что же касается научной монографии, то она считается едва ли не в 20 раз уступающей по качеству статье из «первоквартильного» журнала. Какое представление об уровне развития российской науки и общества в целом получит историк будущего, знакомясь с такими соотношениями? Обеспокоенность подобными способами оценки научной деятельности нашла выражение в Открытом письме Ученого совета Института философии РАН Президенту Российской Федерации [Открытое письмо 2020 web], в заявлениях руководства других организаций. Многие ученые выразили солидарность с позицией, изложенной в этих документах. Но независимо от того, каких изменений в способах вычисления «комплексного балла публикационной результативности» удастся добиться представителям институтов РАН, само появление вышеупомянутых «коэффициентов качества» останется значимым историческим фактом.

Данный пример – одно из множества проявлений непродуманности в управлении наукой. Характеризуя проблемы, обсуждаемые в одном из номеров журнала «Управление наукой: теория и практика», Е.В. Семенов пишет на странице главного редактора: «Прежде всего, это проблема глубокой внутренней разбалансированности государственной научно-технологической политики на протяжении всего постсоветского периода, а также проблема расстройств системы взаимодействия управленческого и научного сообществ... Разбалансированность политики видна также в сакрализации формы (показатели, отчеты, публикации, квартили) и пренебрежении содержанием (знания, открытия, изобретения, исследования и исследователи)...» [Семенов 2019, 10]. В последние годы в нашей стране бытует стереотипное противопоставление: с одной стороны, ученые, которые все правильно понимают, а с другой – чиновники, наделяемые эпитетом «безграмотные», и менеджеры, иронично называемые «дефективными». Такое противопоставление неверно в принципе, а его неприменимость к проблемам оценки научной деятельности подтверждает дискуссия, в ходе которой выяснилось, что вышеописанная методика «измерения публикационной результативности», утвержденная Министерством науки и высшего образования, была разработана и используется одной из наиболее авторитетных научных организаций России – Физическим институтом имени П.Н. Лебедева (ФИАН) [Закружатся в вальсе? 2020 web]. Исследования социологов науки [Плюснин, Аблажей 2019, 50] также свидетельствуют о происходящих в последние годы изменениях в отношении некоторых групп ученых к ранее безусловно отвергавшимся управленческим подходам и к сотрудникам государственных ведомств, поддерживающим такие подходы.

Все это выдвигает на первый план вопросы *самосознания научного сообщества*. Весьма широкий их спектр включает вопросы самоописания и самооценки, осознания сообществом собственной сложности, выработки стратегий развития и взаимодействия

с органами государственной власти. В рассмотрении этих вопросов уместны подходы философии сложности – философско-методологического направления, связанного, прежде всего, с именем В.И. Аршинова [Аршинов 2011].

Философия сложности и «самонаблюдение» сообщества

Не имея возможности подробно излагать здесь основы философии сложности, вкратце охарактеризуем лишь элементы, имеющие ключевое значение для нашего исследования. Прежде всего, это такие смысловые конструкции как «*сложность наблюдаемого*» и «*сложность наблюдателя сложности*». Обозначая объект познания как объект *наблюдения*, мы вступаем тем самым в область «коммуникации смыслов», где встречаются и взаимодействуют разные варианты понимания слов «наблюдение» и «наблюдаемое», представленные в методологиях различных наук – как естественных, так и гуманитарных. Заметим, что, если в естествознании и некоторых гуманитарных науках (например, психологии) наблюдение имеет статус одного из основных методов исследования, то выражение «философское наблюдение» выглядит непривычно. Отношение к объекту познания как к *наблюдаемому* предполагает учет таких факторов как временной интервал в существовании и рассмотрении объекта, цели и задачи субъекта, меняющиеся условия восприятия и ракурсы рассмотрения. Закономерным образом, «*сложность наблюдаемого*» предполагает, что любые явления (системы, процессы, свойства) понимаются как сложные, то есть включающие в себя другие системы, процессы и свойства. При этом субъект познания принимает во внимание других «наблюдателей» и включается в процессы коммуникации, где формируются «*сложные наблюдатели сложности*», соотносимые с коллективными субъектами познания.

Закономерным образом мы «наблюдаем» самосознание научного сообщества как сложную совокупность самосознаний множества научных сообществ, различаемых в соответствии с областями знания, со специализацией в пределах этих областей, с сосредоточенностью на той иной проблематике (возможно, имеющей междисциплинарный характер и объединяющей ученых разных специальностей), с методологическими предпочтениями, мировоззренческими установками и многим другим.

Обязательное свойство сообщества – наличие систем (и/или сетей) коммуникации, связывающих его членов. При этом реальное участие людей в коммуникации может быть более или менее заметным. Примечательно, что появление упомянутой министерской «Методики» стало стимулом коммуникации профессиональных «самосознаний» российских ученых – как в рамках дисциплинарных научных сообществ, так и вне таких рамок.

Сегодня сложные «Мы» наблюдаем сложную картину самосознания науки, охватывающую результаты самонаблюдений сложного сообщества, а точнее, сложной совокупности сообществ. Но *сознает ли сообщество собственную сложность*? Какие языки самоописания используют разные части сообщества в различных ситуациях и контекстах? Наконец, каковы *идеологические и мировоззренческие основания* конструирования и выбора таких языков?

«*Капиталистическая идеология*» – заглавие одного из параграфов широко используемого в США и других странах (включая Россию) учебника под названием «Экономикс: принципы, проблемы и политика» [Макконелл, Брю 2003]. В качестве основных принципов капиталистической идеологии авторы указывают следующие: 1) главенствующая роль частной собственности; 2) свобода предпринимательства и выбора; 3) собственный интерес как мотив деятельности; 4) конкуренция; 5) опора на рыночную систему; 6) ограниченная роль государства [Там же 2003, 66]. Сочетание капиталистических принципов с широко используемыми методами моделирования экономических систем и процессов во многом определяет своеобразие «экономикс» как наиболее влиятельного сегодня направления в экономической науке. Критики этого направления утверждают, что «экономикс» задает принципиально неверные ориентиры, вследствие чего огромные усилия, затрачиваемые на сбор и обработку данных с применением

самых передовых технологий, не приближают к пониманию реальных процессов экономической жизни, но уводят в сторону от такого понимания.

Между тем характерные для «экономикс» способы нахождения путей «эффективного использования ограниченных ресурсов» активно распространяются на образование, здравоохранение, науку. Псевдоэкономические модели, создаваемые для управления этими сферами, вызывают недоумение и возмущение представителей соответствующих профессий и широкой общественности, однако непреклонно внедряются властными структурами в практику. Под воздействием *новых языков «самонаблюдения»*, навязываемых такими моделями, разворачиваются процессы «переформатирования» профессионального сознания и самосознания людей и сообществ. Утверждается соответствующий капиталистической идеологии тип мировоззрения, ориентированный на описание и оценку важнейших сфер жизни общества на основе точно определяемых и проверяемых неспециалистом показателей, соотносимых с объемами материальных или финансовых средств. Ранее мы назвали этот тип мировоззрения *псевдоэкономическим позитивизмом* [Алексеев, Алексеева 2015] и считаем возможным использовать более короткое его название – “*псевдоэкономизм*”.

Характерная особенность псевдоэкономизма – *игнорирование сложности наблюдаемого*. Псевдоэкономизм в «наблюдении» научной деятельности предписывает измерять труд ученого и ценность самого ученого в единицах, поддающихся пересчету: деньги, количество публикаций, количество ссылок на работы ученого и (или) на журналы, где публикуются статьи данного ученого. Показательны в данном отношении высказывания биофизика, профессора Бостонского университета М. Франк-Каменецкого, содержащиеся в тексте интервью, опубликованного в 2009 г.: *«Америка похожа на пылесос, но она не откачивала специально русских ученых. Здесь все в значительной степени основано на деньгах. Сильный ученый приносит деньги тому месту, куда его нанимают... Он приносит престиж. А престиж в конечном счете конвертируется в деньги. <...> Российская научная система вся прогнила... Первым делом нужно разогнать Академию наук»* (цит. по: [Костина 2009, 17]). Доводы в духе псевдоэкономизма активно использовались в информационной войне против Российской академии наук. Типичным примером может служить вышедшая в 2009 г. статья С. Гуриева, Д. Ливанова (тогда еще будущего министра образования и науки) и К. Северинова «Шесть мифов академии наук». [Гуриев, Ливанов, Северинов 2009, 12].

В России широкое использование библиометрических показателей для принятия управленческих решений в сфере науки началось в то время, когда на Западе уже имелся опыт критического осмысления подобной практики, а соответствующие выводы были представлены не только в работах отдельных ученых, но и в заявлениях авторитетных организаций. Международный математический союз, Международный совет по промышленной и прикладной математике, а также Институт математической статистики создали в 2007 г. совместный комитет для изучения вопросов применения статистических методов в оценке результатов научных исследований. В 2008 г. был опубликован доклад под названием «Статистики цитирования», подготовленный членами данного комитета. «Стремление к большей прозрачности и подотчетности в академическом мире, – говорится в докладе, – создало “культуру чисел”, когда ученые и отдельные лица полагают, что справедливые решения могут достигаться путем алгоритмической оценки некоторых статистических данных; будучи не в состоянии измерить качество (что является конечной целью), лица, принимающие решения, заменяют качество числами, которые они измерить могут» [Адлер, Эвинг, Тейлор 2011, 8].

Одно из проявлений псевдоэкономизма в администрировании науки – стремление перевести на библиометрический язык понятие качества научной работы, основываясь на ранжировании журналов по «квартилям», которые определяются в соответствии с импакт-фактором, зависящим от количества ссылок на публикуемые в этих журналах статьи. Показателем наивысшего качества считается факт публикации статьи в журнале первого квартиля из «Journal Citation Reports» для «Web of Science». На деле же, как справедливо заявлено в «Сан-Францисской декларации об оценке исследований»,

подобное использование импакт-фактора журнала не имеет под собой достаточных оснований. Декларация, подписанная к настоящему времени множеством организаций и отдельных ученых, была подготовлена в 2012 г. в рамках ежегодного собрания Американского общества клеточной биологии. Общая рекомендация, содержащаяся в данном документе, сформулирована так: «Не использовать импакт-факторы журналов как суррогатный способ измерения качества статей для оценки научного вклада ученых или решений о финансировании» [San Francisco 2012 web].

С такой позицией выражают солидарность и российские ученые, у которых необоснованное использование библиометрии в администрировании науки также вызывает тревогу. В 2018 г. Бюро математического отделения РАН приняло постановление, где говорится: «...замена наукометрическими показателями традиционного для отечественной и мировой науки экспертного подхода к планированию и оценке результативности работы научного коллектива создает опасность профанации научной деятельности» [О формировании государственного задания 2018 web]. А.Н. Паршин, заведующий отделом Математического института имени В.А. Стеклова РАН, опубликовал статью с показательным названием «Наука или библиометрия: кто кого? Комментарий к заявлению трех академий» [Паршин 2018]. «Заявлением трех академий» называют манифест, с которым в 2017 г. выступили Французская академия наук, Германская академия естествоиспытателей «Леопольдина» и Лондонское королевское общество. В заявлении прямо утверждается: «При оценке результатов исследования не должны учитываться импакт-факторы журналов» [Заявление трех академий 2017 web].

В странах, лидирующих по широкому фронту научных исследований, использование библиометрических вычислений в управленческой практике характерно, главным образом, для сферы естествознания. Иначе обстоит дело в нашей стране. Официально декларируемая установка на создание равных условий и прозрачных правил конкуренции – заметим, с большим трудом реализуемой в сфере производства (где ей, казалось бы, самое место) и при этом удивительно легко внедряемой в сферу науки (хотя какой смысл в конкуренции между филологами и физиками?), – в отношении гуманитарных наук сводится к безраздельному господству библиометрических показателей. Данное обстоятельство явилось одним из факторов, обусловивших внимание российских ученых-философов к проблемам оценки и ценности результатов их работы. В 2012 г. Институтом философии РАН была издана книга «Измерение философии. Об основаниях и критериях оценки результативности философских и социогуманитарных исследований» [Рубцов (ред.) 2012]. Следует подчеркнуть, что философия науки и техники, а также теория познания традиционно изучают ценности, идеалы и нормы, регулирующие исследовательскую деятельность в разных областях науки – прежде всего, в естествознании. Закономерным образом, накопленный опыт стал основой оценки библиометрии как способа «измерения» результативности труда ученых [Можно ли измерять научное творчество 2014; Пружинин 2014].

Между тем инструменты административного «наблюдения за наукой» становятся инструментами самонаблюдения ученых, вызывающими тревожные изменения в профессиональном самосознании и поведении. Ориентация на показатели в соответствующих базах данных побуждает отдавать предпочтение конъюнктурной тематике и сравнительно легко решаемым задачам, торопиться с обнародованием результатов, «разрезать» целостное изложение на несколько публикаций. «Приоритет» как фундаментальная ценность научного этоса утрачивает свое значение в условиях, когда *важно не кто первым получил результат* (и опубликовал в каком-либо научном издании), а *кто представил его в журнале с высоким импакт-фактором*. «Библиометрический портрет» становится существенной частью образа ученого – нередко более важной, чем содержание его работ.

«Из всех наук важнейшей для нас является наукометрия» – характерная шутка современных российских ученых. Наукометрия, включающая в себя библиометрию как метод оценки научных публикаций, является частью самосознания науки. Однако эта, причем достаточно молодая, часть – далеко не единственная и не должна восприни-

маться как главная. Самосознание науки, самосознание сообщества, как и самосознание, отдельного человека, не ограничивается лишь тем, что подлежит измерению. Противоречия между наукометрическими методами управления наукой, с одной стороны, и самой сущностью науки, с другой выдвигают на первый план *задачу изучения наукой самой себя как сложного организма, развивающегося под воздействием множества внешних и внутренних факторов*, среди которых важную роль играют цели науки и ее ценности.

Актуальность науковедения

Идея науковедения как особой науки о науке («теории науки») была сформулирована в 20-х гг. XX в. И.А. Боричевским. В статье «Науковедение как точная наука», опубликованной в журнале «Вестник знания» (№12 за 1926 г.), он писал, что такая дисциплина пока не существует, но непременно должна возникнуть, поскольку наука оказывает революционное воздействие на жизнь общества [Боричевский 2013, 17]. В 1936 г. в польском журнале “Organon” вышла статья Марии и Станислава Оссовских, где науке такого рода было дано английское название – “Science of Science” [Ossowska 1964].

Долгое время и предложенное название, и идея объединения исследований разных аспектов науки в рамках некой теории (или комплекса теорий) оставались не востребованными. Однако начиная с 20-х и по 60-е гг. в нашей стране велось изучение и «внутренней природы», и социальных аспектов науки. Именно в этот период произошла институционализация истории науки, философии науки, социологии науки, выдвинулись на первый план проблемы научно-технической политики. В 1966 г. в журнале «Вопросы философии» была опубликована программная статья С.Р. Микулинского и Н.И. Родного «Наука как предмет специального исследования (к формированию науки о науке)», в которой изложена концепция науковедения как комплексной дисциплины, имеющей своим предметом «общий строй науки, способ и формы ее функционирования», а целью – «...разработку теоретических основ организации, планирования и управления наукой, то есть системы мероприятий, опирающихся на объективную логику развития науки, обеспечивающих оптимальные темпы ее развития и повышения эффективности научных исследований» [Микулинский, Родный 1966, 28].

Одним из важнейших центров науковедческих исследований стал Институт истории естествознания и техники АН СССР. Именно в этом институте работал общегородской семинар, вокруг которого сложился неформальный коллектив ученых, занимавшихся вопросами наукометрии. Сам термин «наукометрия» был предложен главой коллектива – математиком В.В. Налимовым (позже венгерские коллеги ввели в употребление английский перевод этого термина – «scientometrics» – и организовали издание одноименного журнала). Первоначально наукометрия занимала скромное место в науковедении, и лишь малая часть ученых была осведомлена о ее существовании. Однако сегодня наукометрические показатели играют настолько заметную роль в видении науки государством, что имеет смысл вспомнить о некоторых принципах, изложенных в изданной в 1969 г. книге В.В. Налимова и З.В. Мульченко «Наукометрия».

Разъясняя значение слова «наукометрия», авторы книги писали: «Будем называть наукометрией *количественные* (курсив наш. – А.А., И.А.) методы изучения развития науки как информационного процесса. Это кибернетический подход» [Налимов, Мульченко 1969, 12]. Налимов и Мульченко характеризовали используемую ими модель науки как модель информационную. Наука с таких позиций видится самоорганизующейся системой информационных потоков, при этом *информационные потоки понимаются прежде всего как потоки публикаций*. Соответственно, существенную часть наукометрии составляет *библиометрия* науки. Следует подчеркнуть, что авторы «Наукометрии» не считали данную модель науки ни единственной, ни главной. Всего они выделяли девять моделей науки, то есть помимо информационной – еще восемь. Перечислим их, сохраняя названия, которые даны были Налимовым и Мульченко: «логическая» модель (наука мыслится как развитие идей), «гносеологическая» (на первый

план выходит методология науки), «экономическая» (наука рассматривается в контексте экономического развития страны, дается оценка экономической эффективности исследований), «политическая» (развитие науки связывается с идеологией, престижем, оборонным потенциалом страны), «социологическая» (ученые рассматриваются как социальная группа, взаимодействующая с другими группами и содержащая в себе микрогруппы), «демографическая» (исследуются демографические показатели, в том числе возраст коллективов ученых), «модель “научный работник – творчески активный индивидум”» (изучается психология научного творчества) и, наконец, «модель системотехники» (рассматриваются проблемы управления наукой как системой) [Налимов, Мульченко 1969, 6–7]. Не вдаваясь в обсуждение вопросов о том, насколько корректно проведено различие моделей и все ли названия удачны, отметим, что указанные аспекты науки действительно важны и по сей день изучаются в рамках тех или иных дисциплин и направлений.

Соответствующие исследования правомерно считать науковедческими, хотя, как справедливо отмечает Н.Л. Гиндилис, «...далеко не все, кто причастен к науковедению, ощущают себя в качестве таковых» [Гиндилис 2011, 159]. Дело в том, что науковедение представляет собой сложное образование, состоящее из разнородных частей. Коммуникация между некоторыми из этих частей в настоящее время малозаметна или вовсе отсутствует. Между тем в условиях «глубокой внутренней разбалансированности государственной научно-технологической политики» [Семенов 2019] существует объективная необходимость интеллектуального взаимодействия в рамках науковедения таких, например, дисциплин как философия науки и экономика науки. Не менее важно взаимодействие между наукометрией и психологией научной деятельности.

В связи с последним соображением уместно вспомнить, что Налимов и Мульченко, во многом опираясь на исследования Д. Прайса, с недоумением воспринимали некоторые его заявления, касающиеся целей работы ученых. Например, они оценили как «парадоксальную» такую формулировку: «...главной конечной целью ученого является статья, которую он публикует» [Налимов, Мульченко 1969, 14]. Однако, судя по высказываниям западных ученых о наблюдаемых изменениях в «духе науки», сегодня эта формулировка во многом соответствует действительности. П. Лоуренс, биолог из Кембриджского университета, утверждает, что благодаря усилиям «бюрократов и политиков», злоупотребляющих библиометрическими инструментами, в науке угасает необходимая для совершения открытий «страсть к неизведанному», вдохновлявшая прежние поколения исследователей, – ее место занимает стремление к минимизации рисков [Lawtence 2016, 617].

Традиционно философы науки мало интересовались наукометрией информационных потоков и фронтов исследований. Между тем полученные в этой области результаты способствуют, кроме прочего, лучшему пониманию специфики гуманитарных наук. В.В. Налимов, изучая в 60-е гг. ссыльный аппарат журнала «Вопросы философии», пришел к выводу о принципиальном отличии структуры информационного потока в области философии от соответствующих структур в математике, естествознании и технических науках: в философии фронт исследований очень распылен, наукометрический анализ внутренних связей между публикациями весьма затруднен, а «...научная мысль больше опирается на фундаментальные монографии, чем на периодику» (при этом к философской периодике были отнесены не только журнальные статьи, но и статьи в сборниках) [Налимов, Мульченко 1969, 119]. Зарубежные ученые, занимавшиеся в 50-х – 60-х гг. библиометрией научной периодики, отмечали отсутствие в гуманитарных науках кумулятивных структур, аналогичных тем, что имеются в естествознании [Price 1970; Прайс 1971]. Позже развитие компьютерной техники и средств связи позволило использовать данные о больших массивах публикаций для изучения структуры интеллектуальных сообществ ученых-гуманитариев и коммуникаций между сообществами. Примечательно, что результаты анализа библиографической информации соответствуют устоявшимся представлениям об определяющей роли национальных языков, а также культурных и социальных запросов национальных

и региональных аудиторий в развитии большинства разделов гуманитарного знания [Franssen 2019].

В современном обществе, порой называемом «обществом аудита», наукометрические показатели обнаружили свойства инструмента, весьма удобного для администрирующих науку «пользователей», склонных существенно преувеличивать возможности полюбившегося им «измерительного прибора». Распространение мистической веры в волшебную силу библиометрических вычислений охватывает, в той или иной степени, разные части научного сообщества. Вместе с тем, наблюдается и принимает организованные формы сопротивление «всевластию» импакт-фактора и ненадлежащему использованию других формальных средств в оценке научной деятельности. В этих условиях формируется отрицательное отношение значительного числа ученых к наукометрии как таковой, что обусловлено, кроме прочего, недостаточной осведомленностью о происходящем в данной сфере. Между тем собственно научные исследования в области наукометрии, предполагающие адекватные интерпретации результатов измерений, способны вносить вклад в развитие профессионального самосознания ученых, а не порождать деформации научного поиска. При этом важно взаимодействие *наукометрии как науки* (а не некритично используемого измерительного аппарата) с другими разделами *науковедения*. Собственно же науковедение, эта *особая форма самосознания науки*, осмысливающая науку как сложную целостность, сегодня настоятельно нуждается в развитии коммуникации между всеми его частями и направлениями.

Ссылки – References in Russian

Адлер, Эвинг, Тейлор 2011 – *Адлер Р., Эвинг Дж., Тейлор П.* Статистики цитирования. Доклад Международного математического союза в сотрудничестве с Международным советом промышленной и прикладной математики и Институтом математической статистики // *Игра в цифрирь, или как теперь оценивают труд ученого (сборник статей о библиометрике)*. М., 2011. С. 6–38.

Алексеев, Алексеева 2015 – *Алексеев А.П., Алексеева И.Ю.* Экономический позитивизм и будущее науки // *Философия науки*. 2015. Т. 20. С. 169–190.

Аршинов 2011 – *Аршинов В.И.* Синергетика встречается со сложностью // *Синергетическая парадигма. Синергетика инновационной сложности*. М., 2011. С. 47–65.

Боричевский 2013 – *Боричевский И.* Науковедение как точная наука // *Социология науки и технологий*. 2013. Т. 4. № 3. С. 11–17.

Гиндилис 2011 – *Гиндилис Н.Л.* Науковедение глазами его создателей // *Вестник Института социологии*. 2011. № 2. С. 149–160.

Гуриев, Ливанов, Северинов 2009 – *Гуриев С., Ливанов Д., Северинов К.* Шесть мифов академии наук // *Эксперт*. 14 декабря 2009. №48 (685). С. 12.

Закружатся в вальсе? 2020 web – *Закружатся в вальсе? Новый глава Минобрнауки видит в РАН партнера* // <https://www.poisksnews.ru/ran/zakruzhatysya-v-valse-novyy-glava-minobrnauki-vidit-v-ran-partnera>

Заявление трех академий 2017 web – *Заявление трех академий наук (Французской академии наук, Немецкой академии «Леопольдина» и Лондонского Королевского научного общества) о рекомендуемых методах оценки исследователей и исследовательских программ* // <http://math.ras.ru/academies-rus.pdf>.

Костина 2009 – *Костина Г.* Нужна академическая мутация // *Эксперт*. 30.11.2009. № 46 (483). С. 17.

Макконелл, Брю 2003 – *Макконелл К.Р., Брю С.Л.* Экономикс: принципы, проблемы и политика / Пер. с 14-го англ. изд. М.: Инфра-М, 2003.

Микулинский, Родный 1966 – *Микулинский С.Р., Родный Н.И.* Наука как предмет специального исследования (к формированию науки о науке) // *Вопросы философии*. 1966. № 5. С. 25–38.

Можно ли измерять научное творчество 2014 – *Можно ли измерять научное творчество? (Материалы «круглого стола»)* // *Вопросы философии*. 2014. № 4. С. 50–74.

Налимов, Мульченко 1969 – *Налимов В.В., Мульченко З.В.* Наукометрия. Изучение развития науки как информационного процесса. М.: Наука, 1969.

Открытое письмо 2020 web – *Открытое письмо Ученого совета Института философии РАН* // https://iphras.ru/pismo_06_02_2020.htm.

Паршин 2018 – *Паршин А.Н.* Наука или библиометрия: кто кого? Комментарий к заявлению трех академий // *Вестник Российской академии наук*. 2018. Т. 88. № 11. С. 982–991.

Плюснин, Аблажей 2019 – *Плюснин Ю.М., Аблажей А.М.* Государственная научная политика глазами «рядового ученого». Ситуативные стратегии поведения ученых в ответ на волны реформирования российской науки // *Управление наукой: теория и практика*. 2019. № 2. Т. 1. С. 38–57.

О формировании государственного задания 2018 web – О формировании государственного задания академическим институтам. Постановление Бюро Отделения математических наук РАН от 30.01.2018 г. // <http://math.ras.ru/buro-pdf/2018-01-30.pdf>

Прайс 1971 – *Прайс Д.С.* Квоты цитирования в точных и неточных науках, технике и не-науке // *Вопросы философии*. 1971. С. 149–155.

Пружинин 2014 – *Пружинин Б.И.* О том, что мерить нельзя // *Вопросы философии*. 2014. № 4. С. 75–78.

Рубцов (ред.) 2012 – *Измерение философии. Об основаниях и критериях оценки результативности философских и социогуманитарных исследований* / Под ред. А.В. Рубцова. М.: ИФРАН, 2012.

Семенов 2019 – *Семенов Е.В.* Поиск сбалансированности государственной научно-технологической политики и пути гармонизации взаимодействия управленческого и научного сообществ // *Управление наукой: теория и практика*. 2019. Т. 1. № 2. С. 10–14.

References

Adler, Robert, Ewing, John, Taylor, Peter (2012) web, *Citation Statistics*, <https://www.mathunion.org/fileadmin/IMU/Report/CitationStatistics.pdf> (Russian translation).

Alekseev, Aleksandr P., Alekseeva, Irina Yu. (2015) “Economical Positivism and the Future of Science”, *Filosofii Nauki i Tekhniki*, Vol. 20, pp. 169–190 (in Russian).

Arshinov, Vladimir I. (2011) “Synergetics Meets Complexity”, *Synergetic Paradigme. Synergetics of Innovative Complexity*, Progress-Traditsiia, Moscow, pp. 47–65 (in Russian).

Borichevskii, Ivan A. (2013) “The Exact Science of Science Studies”, *Sotsiologiia nauki i tekhnologii*, Vol. 4, No. 3, pp. 11–17 (in Russian).

Can scientific creativity be measured? (2014) “Can scientific creativity be measured? (Materials of the ‘round table’)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4, pp. 50–74 (in Russian).

Franssen, Thomas, Wouters, Paul (2019) “Science and its Significant Other: Representing the Humanities in Bibliometric Scholarship”, *Journal of the Association for Information Science & Technology*, Vol. 70, Iss.10, pp. 1124–1137.

Gindilis, Nadezhda L. (2011) “Science through the eyes of its creators”, *Vestnik Instituta Sotziologii*, Vol. 2, pp. 149–160 (in Russian).

Guriev, Sergey, Livanov, Dmitry, Severinov, Konstantin (2009) “Six myths of the Academy of Sciences”, *Expert*, Vol. 48 (685), p. 12 (in Russian).

Kostina, Galina (2009) “Need an Academic Mutation”, *Expert*, Vol. 46 (483), p. 17 (in Russian).

Lawrence, Peter (2016) “The Last 50 Years: Mismeasurement and Mismanagement Are Impeding Scientific Research”, *Current Topics in Developmental Biology*, Vol. 116, pp. 617–631.

McConnell, Campbell R., Brue, Stanley L. (1975) *Economics: Principles, Problems and Policies*, McGraw-Hill, New York (Russian translation).

Mikulinski, Semen R., Rodnii, Nikolai I. (1966) “Science as a subject of special research (towards the forming of science about science)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 5, pp. 25–38 (in Russian).

Nalimov, Vasilii V., Mulchenko, Zinaida V. (1969) *Scientometry. Studying the Development of Science as an Information Process*, Nauka, Moscow, 1969 (in Russian).

Ossowska, Maria, Ossowski, Stanislaw (1964) “The Science of Science”, *Minerva. A review of Science Learning and Policy*, Vol. 3, No. 1, pp. 72–82.

Open Letter (2020) web, *Open Letter of the Scientific Council Of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences*, https://iphras.ru/pismo_06_02_2020.htm (in Russian).

Parshin, Alexey N. (2018) “Science or Bibliometry: Who will Win?”, *Vestnik Rossijskoj akademii nauk*, Vol. 88, No. 11, pp. 982–991 (in Russian).

Plusnin, Yurii, M., Ablazhey, Anatolii M. (2019) ‘Scientific State Policy through the Eyes of an “Ordinary Scientist”. Scientists Situational Strategies in Response to the Science Reforming Waves in Russia’, *Upravlenie naukoy: teoriya i praktika*, Vol. 1, No. 2, pp. 38–57 (in Russian).

Price, Derek J. (1970) “Citation Measures of Hard Science, Soft Science, Technology and Non-Science”, *Communication Amongst Scientists and Engineers*, Heath Lexington, Lexington, pp. 3–22.

Pruzhinin, Boris I. (2014) “That you can’t measure”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4, pp. 75–78 (in Russian).

Resolution of the Bureau Of the Department of Mathematical Sciences (2018) web, *Resolution of the Bureau Of the Department of Mathematical Sciences of the Russian Academy of Sciences dated*

30.01.2018 “On the Formation of State Tasks for Academic Institutes”, <http://math.ras.ru/buro-pdf/2018-01-30.pdf> (in Russian).

Rubtsov, Aleksandr V. (ed.) (2012) *Measurement of philosophy. On the grounds and criteria for evaluating the effectiveness of philosophical and socio-humanitarian research*, IFRAN, Moscow (in Russian).

San Francisco (2012) web, *San Francisco Declaration on Research Assessment*, <https://sfdora.org/read/>.

Semenov, Evgenii V. (2019) “Search for balance of the state scientific and technological policy and ways to harmonize the interaction of management and scientific communities”, *Upravlenie naukoj: teoriia i praktika*, Vol. 1, No. 2, pp. 10–14 (in Russian).

Statement by Three National Academies (2017) web, *Statement by Three National Academies (Académie des Sciences, Leopoldina and Royal Society) on good practice in the evaluation of researchers and research programmes*, <http://math.ras.ru/academies-eng.pdf> (Russian translation).

Will spin in a waltz? (2020) web, *Will spin in a waltz? The new head of the Ministry of education and science sees RAS as a partner*, <https://www.poisksnews.ru/ran/zakruzhasya-v-valse-novyj-glava-minobrnauki-vidit-v-ran-partnera> (in Russian).

Сведения об авторах

АЛЕКСЕЕВ Александр Петрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии гуманитарных факультетов философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

АЛЕКСЕЕВА Ирина Юрьевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, сектор философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН.

Author's Information

ALEKSEEV Aleksandr P. – DSc in Philosophy, Professor, Chairman at Department of Philosophy for Humanities of the Philosophical Faculty of Lomonosov Moscow State University.

ALEKSEEVA Irina Yu. – DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

В чем смысл проекта «Философии коллективной науки»?

© 2020 г. А.А. Крушанов

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

E-mail: krushanov@yandex.ru

Поступила 18.04.2020

Одной из наиболее важных задач, стоящих сегодня перед философией науки, является осмысление и методологическое нормирование складывающихся сегодня новых форм коллективности научной работы. Решение этой задачи предполагает, в свою очередь, переосмысление традиционных эпистемологических представлений о познавательной деятельности, и прежде всего, представления о ее субъекте. В переосмыслении нуждается трактовка субъекта познания как «когнитивного робинзона». С этой целью, полагает автор, философия науки должна обратиться к анализу своеобразных «популяционных эффектов», возникающих в современных научных сообществах. Причем, по мнению автора, для более эффективного осуществления этого анализа следовало бы выделить его в особый раздел философии науки - «философию коллективной науки» -, в центре внимания которой оказывалась бы не столько индивидуальная творческая активность ученых, сколько особенности научного поиска в рамках коллаборации – сотрудничества. Исследования в этом направлении сегодня интенсивно разворачиваются. В этом направлении сегодня работают как зарубежные исследователи (среди которых хотелось бы отметить работы П. Галисона), так и отечественные (И. Касавин, В. Пронских, Б. Пружинин). К «популяционным эффектам», требующим специального философско-методологического анализа, автор относит: трудности выработки профессионального языка науки для научного сообщества, выполняющего коллективное исследование; существование деформирующего познание феномена «модного научного направления»; феномены, связанные с обменом информацией при помощи научных сообщений. В статье затронут также вопрос об анализе структуры коллективного субъекта познания. Научные коллективы как подсистемы коллективного субъекта разведены на: «структурные научные коллективы» и «неформальные научные коллективы». Все эти феномены обнаруживают себя во многих областях современной науки. Но особенно ярко они обнаруживаются в рамках так называемой «Большой науки» (megascience). В статье предпринимается попытка показать также, что в коллективной науке можно выделить три разных вида «коллективности» научной деятельности.

Ключевые слова: философия науки, научное сообщество, научный коллектив, малая наука, большая наука, коллективный субъект, научная школа, невидимый колледж, Большой адронный коллайдер.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-115-123

Цитирование: Крушанов А.А. В чем смысл проекта «Философии коллективной науки»? // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 115–123.

What Does it Mean *Philosophy of the Collective Science?*

© 2020 Alexander A. Krushanov

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

E-mail: krushanov@yandex.ru

Received 18.04.2020

One of the most important tasks which the philosophy of science faces today is the comprehension and methodological regulation of new forms of collective scientific work that are emerging today. The solution to this problem presupposes, in turn, a rethinking of traditional epistemological ideas about cognitive activity, and above all, the idea of its subject. The interpretation of the cognition subject as a *cognitive robinson* needs to be rethought. For this purpose, the author believes, the philosophy of science should turn to the analysis of the peculiar *population effects* arising in modern scientific communities. Moreover, in the author's opinion, for a more effective implementation of this analysis, it should be extracted into a special section of the philosophy of science – *the philosophy of collective science* – which focuses on features of scientific research within the framework of collaboration – cooperation, rather than on the individual creative activity of scientists. Today the research in this direction develops intensively. Both foreign (among whom I would like to note the works of P. Galison) and domestic researchers (I. Kasavin, V. Pronskikh, B. Pruzhinin) are working in this direction today. To the *population effects* requiring a special philosophical and methodological analysis the author refers: difficulties in developing a professional language of science for the scientific community which performs collective research; the existence of the phenomenon of *fashionable scientific direction* that deforms cognition; phenomena associated with the exchange of information using scientific messages. The article also touches on the issue of analyzing the structure of the collective subject of cognition. Research teams as subsystems of a collective subject are divided into: *structural research teams* and *informal research teams*. All these phenomena reveal themselves in many areas of modern science. But they are especially vividly observed within the framework of the so-called *Big Science* (megascience). The article also attempts to show that three different types of “collectivity” of scientific activity can be distinguished in collective science.

Keywords: Philosophy of Science, scientific community, scientific collective, little Science, Big Science, Collective Subject, scientific school, invisible college, Big Hudron Collyayer.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–115–123

Citation: Krushanov, Alexander A. (2020) “What Does it Mean *Philosophy of the Collective Science?*”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 115–123.

В философии науки обозначилась и набирает силу новая тенденция. Философско-методологическая работа все чаще обращается к анализу научного познания, как к коллективной познавательной деятельности [Крушанов 2014; Касавин 2015; Касавин 2016; Галисон 2018; Пронских 2018; Пружинин 2019]. Похоже, в настоящее время происходит стихийное самоопределение своеобразной «философии коллективной науки». В принципе такого рода поворот философии науки был намечен еще в «Новой фило-

софской энциклопедии» В.А. Лекторским, в статье которого отмечается, что «развитие культуры и познания (в частности, научного) может быть понято лишь при учете коллективных процессов» [Лекторский 2010, 660]. Показательно, при этом, что интерес к коллективности научного творчества сегодня проявляют уже не только философы науки, но и сами ученые [Кессельман 2018]. Между тем, в превалирующих сегодня вариантах философии науки различия между коллективными и индивидуальными познавательными процессами не только не акцентируются, но зачастую, даже не проводятся. Правда, это не означает, что в наработанном таким образом философском знании о научном познании представлено лишь то, что характеризует сущностные особенности одной только индивидуальной познавательной деятельности. Коллективными составляющими творчества ученого выступают и включенность в культуру, и используемое оборудование, язык, тип рассматриваемых проблем, нормативные принципы Р. Мертона, коммуникативная рациональность и др. Важно, однако, что так или иначе открытые и зафиксированные сущностные стороны коллективной познавательной деятельности, совсем не исчерпывают подобного многообразия. Конечно, жестко дробить философию науки по исследовательским ориентациям, наверное, не следует. И все же думаю, важно внятно зафиксировать то обстоятельство, что научное познание может происходить как в варианте одиночного исследования, так и коллективного, причем второе не сводимо к первому. Потому философии науки и стоит изучать коллективное научное познание самостоятельно и целенаправленно. Так, например, на мой взгляд, следует обратить внимание на имеющие место в научном познании характерные «популяционные эффекты», в частности, на ситуации «предстандарта».

Суть «популяционного» феномена состоит в данном случае, в следующем. В областях научного поиска, которые вдруг начинают вызывать в научном сообществе повышенное внимание, разворачивается параллельная работа, как отдельных ученых, так и коллективов исследователей. Некоторое время подобная работа может продолжаться в сложившемся параллельном варианте. Однако постепенно наступает момент, когда для продвижения вперед все наработанное знание необходимо аккумулировать. Однако, такое собирание знания первоначально осуществляется и фиксируется с помощью авторской терминологии, которую предлагают ученые, работающие в этой области по отдельности. В результате рождается неожиданный для самих ученых понятийно-терминологический хаос – хаос в виде множественного терминологического закрепления одного и того же понятия или возникновения многозначных терминов. Например, термин «эволюция» имеет два весьма разных значения, которые даже сегодня не закреплены внятно и однозначно отдельными терминами (1. развитие, в ходе которого могут быть и качественные сдвиги; и 2. лишь постепенное развитие).

В качестве случая избыточности, «параллельности», терминов, фиксирующих одно и то же понятие, можно привести известный пример с построением в XVII в. исчисления бесконечно малых. И. Ньютон сделал это в варианте «метода флюксий». Лейбниц разработал «дифференциальное исчисление». Только благодаря тому, что вариант Лейбница оказался более удобным, осталось только одно именование – лишь вариант Лейбница в конечном счете и закрепилось науке. Как правило, учеными в ходе их профессиональной подготовки (особенно благодаря учебникам) стихийно усваивается важный принцип зрелой науки: между понятиями науки и фиксирующими их терминами существует взаимно однозначное соответствие. Обычно оно выражается так: «один термин – одно понятие», и наоборот. В итоге на практике исследователи порой оказываются в ситуации, к которой они не подготовлены. Более того, в силу естественной для науки позиции, нормальной для ученых является работа с разнообразными компонентами знания, но отнюдь не с языком науки. Потому исследователи, по большей части, продолжают попытки продвигаться вперед, просто проклиная сложившийся в научном сообществе хаотичный профессиональный язык.

Реальная ситуация с языком науки осложняется еще и тем, что на практике ученым приходится сталкиваться отнюдь не только с простыми терминологическими рассогласованиями. Приведу пример: «Химики флогистического периода получили от своих

предшественников – алхимиков и иатрохимиков – не только богатый запас фактических сведений о различных веществах, но и великое множество названий для их обозначения. Эти названия были длины, трудны для запоминания и неудобны для произношения; одно и то же вещество имело по нескольку названий. Флогистики также немало способствовали этому номенклатурному хаосу. Например, во времена Лавуазье для сульфата меди существовало четыре названия, для карбоната магния – десять и для углекислого газа – двенадцать. Никакой системы в химической номенклатуре не было. Разобраться во всей этой путанице становилось все более трудным. Единичные попытки улучшить положение не давали ощутимых результатов» [Соловьев (ред.) 1983, 111]. В конце концов ситуация должна была разрешиться и разрешилась. Химики смогли выработать теоретические основания, позволившие систематизировать все основные классы встречающихся веществ, а далее на этой основе уже была выработана удобная и однозначная система обозначений. А далее, поскольку ситуация оказалась повторяющейся, сложилась практика создания специальных комиссий для выработки предложений по нормализации профессионального языка. Затем такого рода предложения обсуждаются и принимаются на профессиональных конгрессах. Я полагаю, что в связи с важностью и практической трудностью подобного рода ситуаций, их следует выделить и рассматривать как особую когнитивную ситуацию, которую я и обозначаю как «ситуацию предстандарта». Под стандартами в данном случае понимаются принимаемые научным сообществом терминологические приоритеты, призванные внести или вносящие согласованность в коллективно выполняемые исследования.

Еще одним важным понятием, позволяющим упростить анализ проблематики, связанной с терминологией в научном сообществе, может быть понятие «*когнитивного центра*». Когнитивный центр – это индивидуальный исследователь или группа связанных между собой ученых, которые работают достаточно автономно от остальной части научного сообщества и, соответственно, вырабатывают свои версии терминологического закрепления нового знания. В этом случае особое значение приобретают формы, в которых ученые обмениваются знанием, в том числе своими наработками, используя разного рода «научные сообщения» (устные, печатные и др.). В данном случае коллективное научное знание выступает как содержание научных сообщений. И важно то, что в подобной коммуникации присутствуют интересные особенности, которые следует иметь в виду философии науки.

Так, например, если научные сообщения упорядочить по уровню содержащихся в них новаций, то обнаруживается, что сообщений с новациями принципиального характера (хотя и не обязательно великими) даже у знаменитых ученых совсем не много. Но в силу этого возникает вопрос о том, что же содержится в остальных научных сообщениях? На мой взгляд, их можно классифицировать следующим образом.

Эксплицирующие научные сообщения, целью которых являются уточнения, детализации, дополнения или простое приложения идей, уже высказанных ранее. Такие сообщения не претендуют на новаторский уровень, но выполняют свою значимую роль по уточнению и развитию радикальной новации, уже заявленной ранее.

Мультиплицирующие научные сообщения, в основном воспроизводящие уже представленные ранее новации автора. И такого рода сообщения по-своему важны, ведь они способствуют расширению круга коллег, которые получают возможность познакомиться с существом новаций автора, хотя бы и таким непрямым образом. Что становится особенно актуальным сегодня, на фоне неумеренной борьбы с публикацией текстов, воспроизводящих фрагменты ранее опубликованных им работ.

Суммирующие научные сообщения (контенты) – научные сообщения, которые сводят уже выработанное, но рассеянное по отдельным контентам знание воедино. Типичный пример суммирующего научного сообщения – издания энциклопедического характера.

И наконец, считаю нужным выделить как особый класс *ритуальные научные сообщения*, подготовленные формально, бессодержательно, лишь в силу некоторой внешней необходимости. И массив такого рода сообщений сегодня растет. На мой взгляд,

введенные предложенного различения является важным для оценки и анализа творчества, как отдельных исследователей, так и научных коллективов также и с точки зрения философии науки. Тем более, что у этой темы имеется и другая сторона, которую я бы определил как *феномен модного научного направления*. Имеется в виду, в общем всем известное явление временного возникновения областей повышенного внимания и популярности. Еще свежий и не забытый пример – ажиотаж вокруг синергетики. Причем в какой-то момент этот бум вдруг прекратился, хотя синергетика и синергетики нигде не исчезли и специальная интересная работа в этой области продолжается. Такого рода временное обострение популярности, временное господство над чем-то другим, родственным, на практике принято именовать модой. Но я думаю, что и здесь был бы вполне уместен философский анализ научной деятельности. Дело в том, что модность или не модность научного направления выступает вполне заметным фактором функционирования науки. Так, физик первого ряда Роджер Пенроуз, обращая внимание на модность в физике «теории струн», замечает: «теории струн посвящено больше статей, чем всем остальным подходам вместе взятым. По общему мнению, если бы такой подсчет был проведен сегодня, то перевес теории струн оказался бы еще большим. Если бы мы руководствовались принципами демократии, то абсолютное большинство голосов, полученных «струнными» теоретиками, позволило бы диктовать, какого рода исследования следует проводить» [Пенроуз 2007, 843]. Сам Пенроуз посчитал тему достаточно важной, чтобы посвятить этой теме целый раздел в своей новой книге [Пенроуз 2020].

Если некоторое модное научное направление приобретает, подобно синергетике, широкое общественное звучание в связи с какими-то важными общественными ожиданиями, возникают дополнительные эффекты. Например, в таких случаях социальная структура модного научного направления заметно расширяется за счет появления большого количества энтузиастов-любителей. Если обратиться к истории в свое время очень популярной кибернетики, то как не вспомнить, что «...возникновение такого направления научной мысли привлекло к себе внимание не только специалистов, но и широкой общественности. У кибернетики появилось много подлинных и мнимых друзей» [Шалютин 1961, 7]. А в результате, благодаря своей модности научная область получает группу поддержки из энтузиастов-любителей и начинает выглядеть в глазах общества и бюрократов от науки более объемной и значительной, чем все прочие научные направления в релевантных областях. В то же время энтузиасты повышают интерес к научному направлению, заодно популяризируя направление и по этой линии. При этом важно также отметить, что возникновение феномена модного научного направления было бы неправильно связывать лишь с пропагандистской деятельностью культуртрегеров. Здесь важно и то, что в самом исходном научном направлении реально содержатся свои вполне интересные возможности.

В связи со сказанным, следует отметить и, на мой взгляд, акцентировать еще и то обстоятельство, что научное сообщество представляет из себя весьма неоднородный социум, что сама коллективность познания может быть довольно разной. В самом простом варианте, связанные с этим обстоятельством популяционные эффекты могут возникнуть даже в группе тесно взаимодействующих ученых. Скажем, в XVII в. ученые уже не всегда творили вдалеке друг от друга, связываясь лишь с помощью не частой и медленной переписки. Ученые Нового времени уже могли встречаться друг с другом довольно регулярно и общаться достаточно тесным образом. Прежде всего, такого рода общение становилось нормой для преподавателей возникавших в то время университетов и для членов складывавшихся академий наук. Обмен информацией был вполне устойчивым и активным. Но это не только способствовало работе вовлеченных в такую коммуникацию ученых, но и порождало острые споры об авторстве открытий. Скажем, широко известен конфликт Исаака Ньютона с Робертом Гуком по поводу того, кто открыл тот факт, что с расстоянием сила тяготения уменьшается обратно пропорционально квадрату расстояния между объектами. Более сложный тип коллективности познания возник уже в XX в., когда научное творчество стало делом групп

исследователей, рассредоточенных по академическим секторам и лабораториям, университетским кафедрам и центрам, исследовательским институтам. И возникающая для философа науки проблема состоит здесь в том, что за предыдущее время так и не сложился понятийно – терминологический аппарат, необходимый для изучения науки, организованной в виде групп тесно взаимодействующих ученых.

Так, благодаря Т. Куну в философию науки было введено такое представление о коллективном субъекте познания, как «научное сообщество». Однако, по Куну, научное сообщество фактически выступает объединением единомышленников, которые придерживаются одной и той же парадигмы. Между тем, история научного познания убеждает, что в научном социуме бывает и так, что параллельно функционируют одновременно несколько парадигм. Кроме того не обязательно по парадигмальным основаниям в научном социуме самоопределяются такие известные творческие «ячейки» науки, как «научные школы» и «невидимые колледжи». И потому сегодня «научное сообщество» определяется уже более операционально – как «совокупность ученых-профессионалов, организованных в соответствии со спецификой научной профессии» [Мирский 2009, 587]. И в целом анализ сложившейся ситуации позволяет сейчас предложить следующую рабочую модель того, как выстроен современный коллективный субъект науки в своих основных чертах.

При анализе современного научного познания уже нельзя не исходить из того, что познание теперь осуществляется, прежде всего, именно группами исследователей. Причем в рамках ныне распространенной в философии науки традиции такого рода группы ученых принято фиксировать, как научные сообщества. Что, на мой взгляд, верно только отчасти. Прежде всего, необходимо обратим внимание на то, что субъекты научной деятельности фактически подразделяются на две существенно отличные категории: научные сообщества, создаваемые и финансируемые государством и неформальные научные сообщества, которые создаются исследователями стихийно и определяют направления своей работы без участия государства. Введение подобного различия позволяет проявить в современной научной деятельности ряд важных характеристик.

Рассмотрим сначала структурные, то есть поддерживаемые государством, научные сообщества». Поскольку слово «сообщество» обычно используется для обозначения довольно нежесткого объединения людей, научными сообществами, на мой взгляд, стоит прежде всего считать крупные и весьма не жестко связанные множества исследователей – скажем, научные сообщества страны или региона. Например, кажется естественным говорить о научных сообществах всех физиков страны и т.п. Однако, если перейти к базовому уровню науки, которая организована в виде академических лабораторий и секторов или университетских кафедр и лабораторий, то именовать такие группы тесно связанных исследователей сообществами не кажется уместным. Ведь сообщества – это группы не очень тесно связанных ученых, что противоречит типу отношений в рассматриваемых базовых звеньях науки. Видимо поэтому при изучении сообществ подобного рода в отечественной философии науки было выработано такое понятие, как «научный коллектив» [Ярошевский 1982]. На мой взгляд, это понятие может быть естественно распространено еще и на комплексные сообщества академических институтов в целом. Основная исследовательская работа в современной науке, фактически, проводится научными коллективами, поскольку они созданы именно для этого. Задача же реальных научных сообществ, скорее коммуникативная, она связана с обеспечением обмена профессиональной информацией, например, на профильных форумах ученых или через свои издания. Профильные журналы (их коллективы) при этом выступают несомненно важными подсистемами соответствующего профильного коллективного субъекта. Важно, также отметить, что порой научные коллективы занимаются близкой проблематикой. А если, кроме того, параллельные научные коллективы придерживаются существенно отличных парадигмальных установок, то они становятся конкурирующими, альтернативными научными коллективами.

И еще одна особенность работы современных сообществ научных коллективов в современной структурированной науке – с появлением новой, очень производительной

техники и технологий, резко возросли потоки получаемых эмпирических данных. Например, наблюдение за звездным небом стало осуществляться зачастую автоматически, астрономическими «роботами», которые выдают массу снимков звездного неба. Их этих снимков можно получать важную информацию о малых планетах. Что влечет за собой появление специализированных центров широкого сбора полученной наукой информации, а также создание компьютерных баз данных. И в этой связи большую значимость приобрело еще одна особенность базовой коллективной науки. Продолжая приведенный пример, можно отметить, что теперь для обработки снимков и поиска на них значимой информации широко привлекаются непрофессионалы – энтузиасты-волонтеры. Такие добровольцы ныне активно изучают снимки звездного неба, помогают с пересчетом природных организмов биологам, следят за состоянием природы вместе с профессиональными экологами. Это широкое привлечение к научным исследованиям добровольцев-любителей получило даже название феномена «гражданской науки».

Если же обратиться к научным сообществам «неформального типа», то здесь также можно выявить свои специфические коллективные творческие единицы. Основные из них философам науки в принципе отлично известны. Например, как было установлено, между исследователями существуют не только общепринятые каналы обмена информацией, но также и устойчивые неофициальные, перекрывающие и административные и дисциплинарные границы. Такое неформальное объединение исследователей теперь принято именовать «невидимым колледжем». Кроме того, вариантом неформального объединения ученых отчасти можно считать «научную школу». Под научной школой принято понимать стихийное объединение вокруг авторитетного ученого его учеников и единомышленников. Научная школа создает новые знания, но также осуществляет межпоколенческую трансляцию научного знания и традиций школы.

И наконец, кроме перечисленных типов объединения ученых, сегодня складывается еще один тип коллективности научного творчества. С середины XX столетия в науке стал формироваться новый тип коллективной научной деятельности, связанный с очень массовыми и очень дорогими проектами, объединяющими ученых разных специальностей. Подобного рода объединения ученых получили название коллабораций [Галисон 2018; Пронских 2018]. В проектах такого рода обычно объединяется несколько тысяч специалистов, потому они не по силам ни для отдельных университетов, ни для академических институтов. Так что в связи с новыми реалиями возникло разделение науки на предыдущую «маленькую» и возникшую – «Большую» (*megascience*) (Дж. Фр. Джудиче). Особо широко это разделение стало известно благодаря науковеду Д. Прайсу [Прайс 1966].

Первым проектом Большой науки стал американский Манхэттенский проект по разработке ядерного оружия, стартовавший в 1942 г. Несмотря на то, что целью общей работы было создание американской атомной бомбы, в работе приняли участие не только американские ученые, но также немецкие, английские и канадские. По предварительной оценке проект должен был «уложиться» в сумму около 2 млрд. долларов. Позже проекты подобного уровня стали весьма регулярным делом: проект «Геном человека», строительство Большого адронного коллайдера (БАК) в Швейцарии и др. И постепенно начала обнаруживаться специфика работы по этим проектам. Первой, представляющей философский интерес, проблемой проектов Большой науки стала проблема авторства открытий. Если открытие «распределить» между двумя или даже пятью тысячами специалистов-участников, то получится, что каждым в развитие науки внесен ничтожный по объему вклад. Можно, конечно, учесть то, что среди специалистов проекта есть как собственно ученые, так и инженеры и техники, даже не представляющие полной картины происходящего. Но ведь и они вносят свой важный вклад в общую работу и, естественно, хотят поднять свой научный статус за счет полученных результатов. В частности, в их среде возникает стремление защищать диссертации. Как поступать справедливо и правильно с научной точки зрения в такой ситуации?

По-своему проблема авторства в больших проектах встает, например, перед Нобелевским комитетом. Как замечает профессор Ханс Вигзелл, которому приходилось исполнять обязанности Председателя Нобелевского комитета: «С годами становится все сложнее выделить главных исполнителей, поскольку наука становится занятием все более коллективным. Члены комитета очень внимательно изучают мнения всех экспертов. Есть один прекрасный и, может быть, гораздо более объективный источник – патентные заявки. Там в отличие от научной публикации четко расписаны и доля, и суть участия в исследовании каждого члена группы. И все-таки объективность удавалось соблюсти не всегда» [Вигзелл 2004, 66]. Дело в том, что такому коллективному творчеству ученых свойственно еще одна специфическая характеристика, определяющая сознание участников таких проектов. На нее обращает внимание нобелевский лауреат Майкл Левит (специалист в области компьютерного моделирования белковых молекул): «Когда я вижу, что будущее талантливых студентов-физиков – стать одним из тысяч человек, обслуживающих коллайдер, это приводит меня в отчаяние. В Стэнфорде есть большой ускоритель частиц, я как-то говорил с людьми, которые там работают, – они не могли поверить, что я сам написал все свои работы, а не в соавторстве с сотней других ученых. Им кажется, что человек один ничего не может, разве что размышлять. А по-моему, размышлять – самое важное и к тому же это очень экономит время и деньги на эксперименты» [Левитт 2014, 127].

Итак, в науке, которая осуществляется тесно связанными учеными и группами ученых, можно обнаружить возникновение значимых особенностей, которые не были характерны для науки, которую создавали разрозненные ученые ранней науки. Поскольку нынешняя философия науки изначально закладывалась на основе обобщения именно такого опыта, для соответствия специфике современной науки философская рефлексия должна быть целенаправленно обращена к выявлению и осмыслению особенностей коллективного познания, осуществляемого уже в настоящее время. И для того, чтобы эта новая тематика не выпадала из поля зрения исследователей философских проблем научного познания, она зафиксирована в статье, как проблематика «философии коллективной науки».

Ссылки – References in Russian

- Вигзелл 2004 – *Вигзелл Х.* Случались досадные вещи // *Newsweek*. 2004. 11.10–17.10. С. 66.
- Галисон 2018 – *Галисон П.* Коллективный автор // *Вопросы философии*. 2018. № 5. С. 93–113.
- Касавин 2015 – *Касавин И.Т.* Коллективный субъект как предмет эпистемологического анализа // *Эпистемология и философия науки*. 2015. Т. 46. № 4. С. 5–18.
- Касавин 2016 – *Касавин И.Т.* Социальная философия науки и коллективная эпистемология. М.: Весь Мир, 2016.
- Кессельман 2018 – *Кессельман В.С.* Сообщество физиков: от эпохи папирусов до интернета. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2018.
- Крушанов 2014 – *Крушанов А.А.* Об эпистемологической самобытности коллективных познавательных процессов // *Эпистемология и философия науки*. 2014. Т. 39. № 1. С. 79–95.
- Левитт 2014 – *Левитт М.* Мне нравится играть с компьютером // *Кот Шредингера*. 2014. № 10. С. 124–131.
- Лекторский 2010 – *Лекторский В.А.* Субъект // *Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. III. М.: Мысль*, 2010. С. 660.
- Мирский 2009 – *Мирский Э.М.* Научное сообщество // *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*. М.: Канон+, 2009.
- Пенроуз 2007 – *Пенроуз Р.* Путь к реальности, или законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. Ижевск: Институт компьютерных исследований, НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007.
- Пенроуз 2020 – *Пенроуз Р.* Мода, вера, фантазия и новая физика Вселенной / Пер. с англ. А. Пасечник, О. Сивченко. СПб.: Питер, 2020.
- Прайс 1966 – *Прайс Д.* Малая наука, большая наука // *Наука о науке* / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1966.
- Пронских 2018 – *Пронских В.С.* Коллаборация большой науки как вызов трансцендентальному субъекту // *Вопросы философии*. 2018. № 5. С. 88–92.

Пружинин 2019 – Пружинин Б.И. Коллективный субъект в научной традиции (философско-методологические заметки) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 2. С. 105–110.

Соловьев (ред.) 1983 – Становление химии как науки. Всеобщая история химии / Отв. ред. Ю.И. Соловьев. М.: Наука, 1983.

Шалютин 1961 – Шалютин С.М. О кибернетике и сфере ее применения // Философские вопросы кибернетики. М.: Изд. соц.-эк. лит-ры, 1961. С. 6–85.

Ярошевский М.Г. (ред.) 1982 – Проблемы руководства научным коллективом / Под ред. М.К. Ярошевского. М.: Наука, 1982.

References

Galison, Peter (2003) “The Collective Author”, Galison, Peter, Biagioli, Mario (eds.), *Scientific Authorship: Credit and Intellectual Property in Science*, Routledge, New York and Oxford, pp. 325–353 (Russian Translation).

Kasavin, Ilya T. (2015) “Collective Subject as a Theme for Epistemological Analysis”, *Epistemology and Philosophy of Science*, Vol. 46, No. 4, pp. 5–18. (in Russian).

Kasavin, Ilya T. (2016) *Social Philosophy of Science and Collective Epistemology*, Ves’ Mir, Moscow (in Russian).

Kesselman, Vladimir S. (2018) *Community of physicist: from the Papyrus Epoch to the Web*, Institut komp’yuternykh issledovaniy; NITS «Regulyarnaya i khaoticheskaya dinamika», Moscow, Izhevsk (in Russian).

Krushanov, Alexander A. (2014) “On the Epistemological Originality of the Collective Cognitive Processes”, *Epistemology and Philosophy of Science*, Vol. 39, No. 1, pp. 79–95 (in Russian).

Laserna, David B. (2012) *Einstein, la teoría de la relatividad. El espacio es una cuestión de tiempo*, RBA Libros, S.A., Barcelona, 2012 (Russian Translation).

Lektorskiy, Vladislav A. “Subject”, *New Philosophical Enciklopediya*, Vol. III, Mysl’, Moscow (in Russian).

Levitt, Michel (2014) “I Like to Play with Computer”, *Kot Shredingera*, Vol. 10, pp. 124–131 (in Russian).

Mirskiy, Eduard M. (2009) “Scientific community”, *Encyklopaedia of Epistemology and Philosophy of Science*, Kankn+, Moscow (in Russian).

Penrose, Roger (2004) *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*, Jonathan Cape, London (Russian Translation).

Penrose, Roger (2016) *Fashion, Faith, and Fantasy in the New Physics of the Universe*, Princeton University Press, Princeton (Russian Translation).

Price, Derek J. de Solla (1963) *Little Science, Big Science*, Columbia university press, New-York, London (Russian Translation).

Pronskih, Vitaliy S. (2018) “Big Science Collaboration as Challenge to Transcendental Subject”, *Vo-prosy Filosofii*, Vol. 5, pp. 88–92 (in Russian).

Pruzhinin, Boris I. (2019) “The ‘Collective Subject’ in the Scientific Tradition (Philosophical and Methodological Notes)”, *Humanities Research in the Russian Far East*, Vol. 2, pp. 105–110 (in Russian).

Schalyutin, Solomon M. (1961) “On the Cybernetics and Sphere of its applying”, *Philosophical Questions of Cybernetics*, Izd. sots-ek. lit-ry, Moscow (in Russian).

Solovyov, Yuriy I., ed. (1983) *Becoming of Chemistry as Science. General History of Chemistry*, Nauka, Moscow (in Russian).

Vigzell, Hans (2004) “Disappointing Things Happened”, *Newsweek*, 11.10–17.10., p. 66 (in Russian).

Yaroshevskiy, Mikhail G., ed. (1982) *Directing by Scientific Collective Problems*, Nauka, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

КРУШАНОВ Александр Андреевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Author’s Information

KRUSHANOV Alexander A. – DSc in Philosophy, Professor, Leading Research Fellow of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

В поисках основы сознательного существования (размышление над книгой)

© 2020 г. Е.Л. Черткова

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

E-mail: eleon2005@yandex.ru

Поступила 28.06.2020

В статье рассматривается разработанная известным немецким исследователем Дитером Хенрихом оригинальная концепция субъективности, опирающаяся на традиции немецкой классической философии. Осмысливаются особенности данной концепции в контексте современных исследований сознания и субъективности, выявляется ее идейный потенциал для осмысления и критики аналитических и феноменологических концепций сознания, а также натурализма в его различных модификациях. Д. Хенрих предлагает альтернативный натуралистическому способ исследования субъективности методами и средствами собственно философского, спекулятивного мышления, понимаемого им как «категориально-дисциплинированное устремление за границы очевидного и убедительно доказуемого». Фактически, он возвращает нас к метафизике. Автор статьи подчеркивает, что Хенрих стремится последовательно и всесторонне рассмотреть субъективность с позиции первого лица, именно как самобытие субъективности. В такой идейной перспективе особым образом проясняются проблемы самосознания, социальной, нравственного сознания, смысла жизни и свободы, возникающие из знания человека о себе, из мышления, воспринимающего мысли, что и образует, по Хенриху, процесс самопонимания сознательной жизни. Наиболее ценным автору статьи представляется понимание Хенрихом субъективности как целостного феномена и обоснование значимости человека как субъекта, созидającego своими непрекращающимися усилиями формы культуры и жизни. В этом контексте весьма перспективной выглядит предложенная автором рассматриваемой книги концепция «действительности свободы», реализуемой в процессе преодоления субъектом вечно возникающей дилеммы свободы и детерминированности хода событий в мире.

Ключевые слова: субъективность, самобытие, самопонимание, свобода, натурализм, бытие-вместе, спекулятивное мышление, метафизика, трансценденция.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-124-131

Цитирование: *Черткова Е.Л.* В поисках основы сознательного существования (размышление над книгой) // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 124–131.

In Search of the Basis of Conscious Existence (Thinking About a Book)

© 2020 Elena L. Chertkova

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

E-mail: leon2005@yandex.ru

Received 28.06.2020

The article deals with the original concept of subjectivity, which is developed by the famous German researcher Dieter Henrich and is based on the traditions of German classical philosophy. The peculiarities of this concept are comprehended in the context of modern studies of consciousness and subjectivity and its ideological potential for understanding and for criticizing analytical and phenomenological concepts of consciousness, as well as naturalism in its various modifications, is revealed. D. Henrich offers an alternative to the naturalistic way of studying subjectivity through methods and means of philosophical, speculative thinking itself, which he understands as “categorically disciplined striving beyond the boundaries of the obvious and convincingly provable”. In fact, he brings us back to metaphysics. The author emphasizes that Henrich seeks to consider subjectivity consistently and comprehensively, from the first person point of view, precisely as the identity of subjectivity. Such ideological perspective specifically clarifies the problems of self-awareness, sociality, moral consciousness, the meaning of life and freedom, arising from a person’s self-knowledge and from thoughts perceiving way of thinking. All that, according to Henrich, forms the process of self-understanding of conscious life. The most valuable to the author is Henrich’s understanding of subjectivity as an integral phenomenon and of substantiation of a person’s importance as a subject that creates by his endless efforts the forms of culture and life. In this context, the concept of “the reality of freedom” which was proposed by Henrich and which is realized in the process of overcoming the reappearing dilemma of freedom and the determinism of the course of events in the world, looks very promising.

Keywords: subjectivity, self-existence, self-understanding, freedom, naturalism, being-together, speculative thinking, metaphysics, transcendence.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-124-131

Citation: Chertkova, Elena L. (2020) “In Search of the Basis of Conscious Existence (Thinking About a Book)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 124–131.

Название размышления над переводом книги «Мышление и самобытие. Чтения о субъективности» [Хенрих 2018]¹ возникло при чтении работ М.К. Мамардашвили [Мамардашвили, Пятигорский 1997]. Мне показалось, что оно в большей степени соответствует общей интенции Хенриха. Еще одна ассоциация, указывающая на его интенцию – идея А.А. Ухтомского (на мой взгляд, еще далеко недооцененного у нас как философа): «Способность сохранить свою устойчивость перед лицом опыта, а затем – способность расширить свою устойчивость через обогащение опытом, – вот два великих достижения жизни» [Ухтомский 2002, 288]. В ней очень ясно выражена мысль, буквально пронизывающая книгу Хенриха: именно способность сохранения устойчивости

¹ Ссылки на книгу даются в тексте в круглых скобках.

перед лицом жизни и осмысление опыта этой устойчивости создает человеческую субъективность.

Проблема субъективности одна из самых актуальных в современной философии. В российской литературе последних двух десятилетий определились несколько направлений ее исследования. Прежде всего она представлена в качестве объекта нейронаук и когнитологии [Секацкая 2012], она широко обсуждается в контексте исследований «mind-body problem», отношения сознания и мозга, познания и информации [Дубровский 2007; Гараи 2019; Лекторский 2019], ее исследуют в связи с анализом соотношения мозга и искусственного интеллекта [Дубровский 2007]. И сама по себе субъективность представляется как «трудная проблема сознания» [Васильев 2009], как теоретико-познавательная проблема субъективного и объективного [Лекторский и др. 2016]. Не менее значимо сегодня осмысление субъективности в контексте феноменологии [Мирошниченко 2019], трансцендентализма [Гаспарян 2014], аналитической философии [Васильев 2019; Иванов 2018], философской антропологии [Шипунова 2002] и др. В этом комплексе дискуссионных проблем, так или иначе связанных с темой субъективности, важно посмотреть на субъективность не только в связи с современными научными данными, но и в контексте многовековых философских попыток ее осмысления. На пересечении этих двух координат, возможно, будут получены наиболее интересные результаты. В этом плане весьма показательной, на мой взгляд, является обсуждаемая здесь книга.

Немецкий философ Дитер Хенрих известен основательными работами по истории классической немецкой философии. И не случайно перевод этой книги вышел в серии «Тема» издательства «Весь мир» (которому отечественный читатель обязан знакомством со многими современными учеными в области гуманитарных наук). При этом показательно, что данная книга стала первой работой Хенриха, переведенной на русский язык. Она определенно выпадает из разрастающегося потока публикаций, рассматривающих проблемы сознания и субъективности в перспективе «третьего лица» и преимущественно в контексте нейрофизиологических, когнитивных и информационно-коммуникативных исследований. Теоретическим фундаментом предлагаемого читателю исследования служит традиция немецкого идеализма, прежде всего Канта, Фихте и Гегеля, в свою очередь воспринявших от Декарта взгляд на субъекта как на исходный принцип философии.

Материалом для книги послужили прочитанные в 2003–2005 г. лекции и сопутствующие им семинары, впоследствии переработанные для печати. Отсюда и подзаголовки «Чтения о субъективности». Автор характеризует свою работу как «изыскание», что означает испытание на прочность. Монография состоит из двух частей, обозначенных музыкальными терминами «Экспозиция» и «Разработка», образно выражающих замысел автора: представить теорию субъективности как самопонимания человека, или «мышления, воспринимающего мысли» и, тем самым, показать, как в этой перспективе обретают ясность проблемы самосознания, социальности, нравственного сознания, смысла жизни, свободы и других предельных вопросов философии, а также понять их все, исходя из единого фундаментального факта, что человек является субъектом. Благодаря приоритету нравственных и экзистенциальных тематик, главным для Хенриха оказывается практический смысл теоретических изысканий: философия, возникшая из самопонимания сознательной жизни, служит основой ее жизненной ориентации.

Этот концептуальный ход автора книги чрезвычайно актуален сегодня. В современных дискуссиях о субъективности преобладает ныне критическое, а нередко и негативное отношение к ее философскому осмыслению, вплоть до требования устранить само понятие «субъект» как устаревшее и не отвечающее духу времени. Хенрих, напротив, не считает классическую традицию устаревшей, однако понимает необходимость ее прояснения и переосмысления с учетом как опыта философской критики, так и современных естественнонаучных подходов. Он стремится проанализировать причины отказа от основополагающих традиций философии эпохи модерна, переосмыслить их в свете пережитых и переживаемых ныне человечеством кризисов, а также

учесть современные научные исследования, чтобы заново утвердить центральное место человека как субъекта своих мыслей и своей деятельности.

Хенрих строит концепцию субъективности в полемике с контруктивистскими, аналитическими и натуралистическими подходами, отказывающимися от ориентации на самобытие субъекта (одни с позиции релятивизирующего историзма и конструктивизма, другие путем тривиализации проблемы Я и субъекта). Так, основным возражением в адрес аналитического подхода стало то, что предлагаемый его последователями анализ понятий «Я», «лица», «существования» и т.д. уже предполагает развитое самосознание, а не конституирует его, поэтому, как показывает автор, «из употребления языка не удастся объяснить исток самосознания» (с. 126). Также Хенрих не согласен с коммуникационной концепцией понимания субъективности, полагающей, что человек достигает самосознания только через интеракцию с другими; исследователь показывает, что такое объяснение предполагает лишь корреляцию и интеракцию, но не может служить обоснованием приоритетности интерсубъективности перед самобытием человека. Отсюда он делает весьма перспективный в контексте тупиков современных полемик о субъективности вывод: направленные против субъективности доводы не опровергают ядра тезиса Декарта о достоверности субъекта для собственного существования как отправной точки знания о самом себе. Во всех рассмотренных ситуациях отношение к себе, образующее ядро субъективности, уже заложено в тех фактах, которым пытаются приписать его основание.

Другое направление, с которым полемизирует Хенрих, – натуралистическое объяснение субъективности на основе природного базиса сознания. Исследования, полагающие, что в основании субъективности лежит специфика строения и функционирования мозга (законы эволюции живой природы или даже воздействие среды на человеческий организм и сознание) пытаются установить последовательность стадий, ведущих к сознательной жизни. Но, как подчеркивает Хенрих, они «не могут устранить границу, проходящую между материальным базисом сознания и тем способом, которым оно раскрыто для самого себя» (с. 138). И надо согласиться с автором книги: пока ни одно из натуралистических объяснений сознательной жизни не может «перекрыть дорогу обратным заключениям, дедуцируемым из рассмотрения отношения человека к себе...» (с. 130). Искать истоки субъективности в материальном мире или духовном – две противоположные, но, как признает автор, равно теоретически недоказуемые гипотезы, это разные модели исследования и понимания, и выбор между ними возможен лишь по критерию наилучшего объяснения феномена субъективности. На мой взгляд, специфика и, если угодно, заслуга книги Хенриха состоит именно в том, что на фоне господства в современной релевантной литературе натуралистического пути, он возвращает нас к концептуальным возможностям спекулятивного мышления, трактуя «“спекулятивное” не в смысле произвольного, рискованного и безответственного, но в качестве категориально-дисциплинированного устремления за границы очевидного и убедительно доказуемого» (с. 66). При таком понимании спекулятивности вполне понятно внимание к методу исследования, когда на каждом этапе развития темы автор уточняет отличие философского рассмотрения субъективности от дисциплинарного, специально научного. Свой способ он характеризует как «ревизионерское» мышление, «которое, в форме экстраполяции, опирается на основную форму субъективности» (с. 204). Ибо это – не чисто теоретическая проблема, она связана с жизненным интересом для субъективности!

В контексте такого «жизненного» разворота проблематики субъективности, вопрос о логике философской аргументации, применяемой автором, требует отдельного рассмотрения. Здесь я ограничусь наглядным примером, иллюстрирующим суть отличия философского подхода к субъективности от специально-научного, в данном случае, от распространенного ныне антропологического. Автор пишет: «не может быть никакой антропологии, которая была бы в состоянии просветить нас о том, что составляет человеческую жизнь, из той же самой установки, которую следует занимать при описании каких-либо феноменов. Ведь при этом утрачивается контакт с тем, что касается

людей и беспокоит их, и подступ к тому, в силу чего их жизнь вообще впервые становится человеческой жизнью. Философским же исследование становится, если оно приходит к суждениям о том, что составляет человека, и в связи с разработкой тех вопросов, которые встают перед человеком из самой его жизни и в отношении к этой жизни, но которые непосредственно вовлекают в самые общие и основные вопросы» (с. 77). Действительно, на фоне достижений позитивных наук о человеке, философское размышление о субъективности начинается с определения ее ядра – знания о самом себе, без чего «субъект, который не знает о себе, вообще не может считаться субъектом» (с. 29). Из этой исходной точки – знания о себе – разворачивается экспликация (авторское предостережение – не путать с дедукцией) самосознания человека: субъект может осуществляться только как непрерывное напряжение такого знающего себя мышления. Хенрих разъясняет, что это не знание, обращающееся к самому себе, а скорее наоборот – всякое знание становится возможным благодаря знанию о себе. Этот тезис влечет важные последствия, поскольку возникает вопрос о природе самого этого знания. И ответ автора: «мы не можем ни проследить его генезис, ни понять до конца его устройство» (с. 73) поначалу обескураживает. Действительно, в самом знании о себе уже кроется исходное противоречие: различие между знанием себя и знанием о самом себе как части мира, что производит в субъекте два противоположенных устремления в познании: одно – к целому мира как данности, которое стремится к устранению субъективности, второе – к целостности как достигаемому в мышлении, исходящему из субъективности и основанному на ней. Отсюда возникает проблема согласования между собой самопонимания человека и понимания им мира. Хенрих предлагает особый путь понимания субъективности как целого и обоснование значимости человека как субъекта в формировании всех форм культуры и жизни.

В «Экспозиции» разрабатывается понятие субъективности и определяются основные вопросы философской теории: исток нравственного сознания, способы и характер отношений между людьми, действительность свободы. В этих трех измерениях – нравственности, социальности и свободы – разворачивается процесс самопонимания субъективности, или, по выражению автора, «экспликации целого» в ее отношении к своей сознательной жизни. Все рассматриваемые процессы имеют свои предпосылки в самом строе субъективности; они коренятся в субъекте, и всякий раз субъективность обретает новые черты, достигая все более глубокого понимания самого себя и мира. Так, нравственное сознание принадлежит такому субъекту, который конкретизирован как действующее лицо, обладающее телом (плотью), языком и культурой. Обладая нравственным сознанием, субъект поднимает уровень знания о самом себе до уровня осознанности, самопонимания, самосознания. Это знающее отношение человека к самому себе приобретает особый статус в динамике развертывания субъективности как бытия-вместе, основы социальности. При этом Хенрих полемически замечает, что именно самобытие человека составляет исходный, базисный факт, а бытие-вместе можно назвать следующей ступенью его реализации; исследователь критикует различные попытки обоснования приоритетности интерсубъективности перед самобытием человека. Конечно, субъективность как знание о себе, должна иметь средства взаимодействия с другими людьми (тело, язык, сознание и другие свойства, необходимые для бытия-вместе). Однако, заключает автор, «человек может постигнуть себя в единстве свой сознательной жизни, исходя из субъективности, а не исходя из способов своего бытия-вместе» (с. 144). Замечу, что эта позиция далеко отстоит от марксистского понимания субъекта как совокупности общественных отношений. Правда, стрелы Хенриха направлены здесь на иные, более современные мишени.

Проблема свободы, ее действительность для субъекта – вот, пожалуй, кульминация раскрытия субъективности. Именно в связи с этой проблемой наиболее остро ставится сегодня вопрос о природе и сущности человека, о способах и методах размышления о нем. Перед читателем опять возникают два альтернативных подхода: натуралистический, или, в данном случае, «неврологический» (по терминологии самого Хенриха; мы бы назвали данный подход когнитивистским), или авторское экстраполирующее

мышление и его ревизионерский метод. Как при рассмотрении предыдущих вопросов о единичном субъекте, о бытии-вместе, так и при рассмотрении свободы, на исходных позициях оказывается самосознание того, кто приписывает себе свободу; поскольку, согласно главному тезису Хенриха, «знать ее можно только “изнутри” – знать в сознании того, у кого есть основания понимать самого себя как свободного и в ситуации, в которой эти основания очевидны для него» (с. 225).

Главным в дискуссиях о свободе является вопрос: как соединить содержательное понятие свободы с рациональной предпосылкой детерминированности хода событий в мире. Хорошо известен ответ Спинозы – свобода есть осознанная необходимость. Однако, как показывает Хенрих, это не является подлинной свободой, поскольку здесь мы видим лишь описание *способа*, каким совершается общая обусловленность всех событий – размышление, принятие определенного решения и усилия по его реализации, что вполне вписывается в указанный принцип. Он предлагает свой путь решения, исходящий не из принципа последовательности, радикально ограничивающего возможности содержательного понимания свободы, а из субъекта, в связи с динамикой субъективности и в отношении к нравственному сознанию. Последнее создает ситуацию выбора между несоизмеримыми альтернативами: между волеием, соответствующим норме, и волеием, отклоняющимся от нее, и тем самым задает пространство для действительной свободы, поскольку не существует никакой причинной дедукции. И хотя сохраняется возможность трактовки волеия из внешней перспективы (что превращает любую форму самоопределения в иллюзию), это не имеет опоры в сознании того, кто совершает подобный выбор в ситуации несоизмеримых альтернатив. Тогда становится очевидным различие между двумя смыслами свободы: свобода размышления в ходе приоритетного выбора и свобода самоопределения перед лицом выбора из несоизмеримых альтернатив. Эта свобода также не является произволом, как не является суверенной и субъективной; свобода обусловлена, но не внешними причинами или разумным взвешиванием доводов, а самим строем субъективности, и состоит в способности «придать той жизни, в которой находит себя человек, последовательность, ясность и направление в ее сознательном осуществлении» (с. 272).

Хенрих завершает рассмотрение свободы, включенной в рамки самобытия субъекта, указанием на необходимость выходить в мышлении за пределы того, что непосредственно и целиком осознается в самосознании. Будучи измерением субъективности, оно засвидетельствовано в сознании, но не ограничено сознанием. Как пишет Хенрих, «Совокупный процесс субъективности человека должен быть поставлен в отношение к такому измерению, которое не раскрыто в его самосознании и для его познания и которое, однако, находится с самобытием того, кто сознает себя самого, в некой конститутивной для этого самобытия связи» (с. 270). Такое заявление высвечивает метафизическую основу размышлений о субъективности, отсылающих к целому, в котором могли бы обрести единство два противоположных подхода к пониманию субъективности – принцип последовательности и свобода. Оба они «должны соотноситься с неким изъятым из ведения субъекта измерением действительности (с. 269).

Хенрих неоднократно отмечает, что, будучи основой субъективности, знание о самом себе не порождает себя само, не является самовластным и ничего не знает о своем собственном истоке, поскольку сам вопрос об этом уже предполагает такое знание о самом себе. Из этого он делает важное метафизическое предположение, что «субъекту, пребывающему в этом знании и состоящему в нем, предшествует некоторое основание, в силу которого совершается само знание о самом себе и которое продолжает существовать, а также и действовать, пока продолжает существовать это знание вместе со всем тем, что с ним связано. Однако этот исток субъективности оказывается недоступен для тематизации в качестве предмета» (с. 97–98). В одном из своих интервью Хенрих говорит, что не видит способа определить абсолют каким-то одним понятием, и признает правильной позицию Хайдеггера и Витгенштейна, показавших невозможность такого определения [Генрих web].

Завершить размышления о перспективах разработки проблематики субъективности, приобретающей сегодня все большую актуальность, я бы хотела словами М.К. Мамардашвили, постоянно говорившего о необходимости и неизбежности метафизики для философского мышления: «то, что называется метафизикой, есть самая реальная вещь в смысле последствий. Сами последствия наблюдаются уже эмпирически. Они наблюдаются в виде честности и бесчестия, эмпирически. Это ведь эмпирически наблюдаемые вещи. А где-то там, где это формируется и вообще определяется, будет это или то, т.е. будет совесть или бессовестность, вот там есть метафизический порог...» [Мамардашвили 2000, 73]. О такой же достоверности абсолюта для нас говорит и Хенрих: «Итак, мы остаемся с достоверностью, не переводимой на язык знаний, где знание означает знание какого-то предмета» [Генрих web].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Генрих web – Свобода между раной и благодарностью. С философом Дитером Генрихом беседует Арнис Ритупс // <https://www.rigaslaiks.ru/zurnal/svoboda-mezhdu-ranoy-i-blagodarnostyu-13141>

Мамардашвили, Пятигорский 1997 – *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Языки русской культуры, 1997 (Mamardashvili, Merab K., Piatigorsky, Alexander M., *Symbol and Consciousness. Metaphysical Reasoning About Consciousness, Symbolism, and Language*, in Russian).

Мамардашвили 2000 – *Мамардашвили М.К.* Из краткого введения в философию // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 64–73 (Mamardashvili, Merab K., *From a Brief Introduction to Philosophy*, in Russian).

Ухтомский 2002 – *Ухтомский А.А.* Доминанта. Статьи разных лет. 1887–1939. СПб.: Питер, 2002 (Ukhtomsky, Alexey A. *Dominant. Articles from different years 1887–1939*, in Russian).

Хенрих 2018 – *Хенрих Д.* Мышление и самобытие. Чтения о субъективности / Пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Весь Мир, 2018 (Henrich, Dieter *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Васильев 2009 – *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009.

Васильев 2019 – *Васильев В.В.* Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 144–158.

Гараи 2019 – *Гараи Л.* Дополнительность теории информации и теории идентичности в науках о человеке // Вопросы философии. 2019. № 5. С. 118–123.

Гаспарян 2014 – *Гаспарян Д.Э.* Бои за эпистемическое первенство: трансцендентальные границы современного натурализма // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 58–68.

Дубровский 2007 – *Дубровский Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: Стратегия-Центр, 2007.

Иванов 2018 – *Иванов Д.В.* Ментальная репрезентация и интенциональность // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 86–95.

Лекторский и др. 2016 – Человеческая субъективность в свете современных вызовов когнитивной науки и информационно-когнитивных технологий. Материалы «круглого стола». Участники: В.А. Лекторский, Д.И. Дубровский, Д.В. Иванов, А.В. Катунин, И.Ф. Михайлов, Е.О. Труфанова, Е.Л. Черткова, И.О. Щедрина, А.Ф. Яковлева // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 5–35.

Лекторский 2019 – *Лекторский В.А.* Комментарий к статье Л. Гараи «Дополнительность теории информации и теории идентичности в науках о человеке» // Вопросы философии. 2019. № 5. С. 124–127.

Мирошниченко 2019 – *Мирошниченко М.Д.* Феноменологизация или натурализация? Между философией и когнитивной наукой // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 1. С. 65–80.

Секацкая 2012 – *Секацкая М.А.* Что мы знаем о сознании? Комментарий к полемике Д. Чалмерса и Д. Деннета // Вопросы философии. 2012. № 11. С. 147–157.

Шипунова 2002 – *Шипунова О.Д.* Интеллект и субъективность. СПб.: СПбГПУ, 2002.

References

- Dubrovskiy, David I. (2007) *Consciousness, Brain, Artificial Intelligence*, Strategiya-Tsentr, Moscow (in Russian).
- Garai, Laszlo (2019) “The complementarity of the information theory and the identity theory in human sciences”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 5, pp. 118–123 (in Russian).
- Gasparyan, Diana E. (2014) “Battles for Epistemic Primacy: the Transcendental Boundaries of Modern Naturalism”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12, pp. 58–68 (in Russian).
- Ivanov, Dmitry V. (2018) “Mental Representation and Intentionality”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7, pp. 86–95 (in Russian).
- Lektorski et al. (2016) “Human Subjectivity In Light of the Current Challenges in Cognitive Science and in Information and Cognitive Technologie. The Materials of the *Round Table*. Participants: V.A. Lektorsky, D.I. Dubrovsky, D.V. Ivanov, A.V. Katunin, I.F. Mikhailov, E.O. Trufanova, E.L. Chertkova, I.O. Shchedrina, A.F. Yakovleva”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10, pp. 5–35 (in Russian).
- Lektorski, Vladislav A. (2019) “Comments on L. Garai’s article *Complementarity of information theory and identity theory*”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 5, pp. 124–127 (in Russian).
- Miroshnichenko, Maxim D. (2019) “Phenomenologization or Naturalization? Between Philosophy and Cognitive Science”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, No. 1, pp. 65–80 (in Russian).
- Sekatskaya, Maria A. (2012) “What We Know about Consciousness: A Commentary on Daniel Dennett and David Chalmers polemics”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11, pp. 147–157 (in Russian).
- Shipunova, Olga D. (2002) *Intelligence and Subjectivity*, SPbGPU, St.-Petersburg (in Russian).
- Vasilyev, Vadim V. (2009) *The Hard Problem of Consciousness*, Progress-Traditciya, Moscow (in Russian).
- Vasilyev, Vadim V. (2019) “What is analytic philosophy, and why is it important to ask?”, *The Philosophy Journal*, Vol. 12, No. 1, pp. 144–158 (in Russian).

Сведения об авторе

ЧЕРТКОВА Елена Леонидовна –
кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
Института философии РАН.

Author’s Information

CHERTKOVA Elena L. –
CSc in Philosophy, Senior Research Fellow
of the Institute of Philosophy
of the Russian Academy of Sciences.

Парадигма как этика смирения*

© 2020 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 20.02.2020

Важным элементом этики науки является профессиональный кодекс научной честности, транслируемый научным сообществом. Применительно к пониманию фундаментального исследования такой кодекс опирается на представление о дарении как бескорыстном этическом и когнитивном отношении, одним из проявлений которого выступает научное смирение, или скромность. В статье устанавливается связь между эпистемологией добродетелей и этическими следствиями из понятия парадигмы Т. Куна. Нормативный образ науки, по Куну, предполагает, что ученый принимает парадигматические правила и ограничения без какого-либо насилия. Парадигма потому и представляет собой огромное преимущество для «нормального» ученого, что позволяет ему решать лишь те конкретные задачи-головоломки, которые действительно его интересуют. Парадигма предстает как подарок мифического революционного героя «нормальному» ученому. Научная честность является нормативной основой для фундаментальных исследований, поскольку ученые не продают результаты друг другу, не извлекают доход за счет научного сообщества, а потому и не ожидают обмана в стиле «купил дешевле, продал дороже». Основное значение этики науки состоит в самоотверженном дарении, но дар – это милость, от которой нельзя отказаться. Он несет в себе, тем самым, и обязанности, которым не каждый способен соответствовать. Смирение выступает как частная научная добродетель и одновременно как интегральная производная дара. Это способность с благодарностью принять дар знания и обучения, но также взять на себя обязанность признания и быть готовым передать тот же дар по наследству.

Ключевые слова: эпистемология добродетелей, смирение, дар, парадигма, этика науки.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-132-138

Цитирование: *Касавин И.Т.* Парадигма как этика смирения // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 132–138.

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 20–011–00397 «Эпистемология добродетелей: ценностно-нормативный образ субъекта познания».

Paradigm as an Ethics of Humility*

© 2020 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 20.02.2020

An important element of the ethics of science is the professional code of scientific honesty transmitted by the scientific community. Basic research relies on the notion of gift-giving as a selfless ethical-cognitive relationship, one of the manifestations of which is scientific humility. The article establishes a link between the approach of virtue epistemology and ethical consequences from the concept of paradigm (T. Kuhn). Kuhn's normative image of science suggests that the scientist assumes paradigmatic rules and limitations without any violence. That is why paradigm represents a huge advantage for a "normal scientist" allowing her to solve only those particular puzzles that really interest her. Paradigm appears as a gift of a mythical revolutionary hero to the "normal" scientist. Scientific honesty forms a normative basis for basic research because scientists do not sell results to each other, do not extract income at the expense of the scientific community and therefore do not expect deception in the style of "bought cheaper, sold more expensive". The primary meaning of the ethics of science is based on the selfless giving. Humility is the ability to accept the gift of knowledge and acknowledgement gratefully, to take on the duty of recognition and to be ready to pass on the same gift by inheritance.

Keywords: virtue epistemology, humility, gift, paradigm, ethics of science.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-132-138

Citation: Kasavin, Ilya T. (2020) "Paradigm as an Ethics of Humility", *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 132-138.

Ограниченность критицизма

Современная наука существует в нескольких ипостасях. Среди них наука как особый социальный институт, или профессия; как система распределенного знания, интегрированного в технику, повседневное сознание и поведение, в работу социальных институтов; как система личностной мотивации и творческой самореализации, или призвание. Каждая из этих ипостасей имеет, по крайней мере, два основных измерения – когнитивное и культурное (этическое, эстетическое, религиозное и пр.). Построение синтетической этики науки, поэтому, требует разработки не менее трех «кодексов», относящихся, соответственно, к а) нормам научной честности во внутригрупповой структуре научного сообщества (парадигме); в) внешнему имиджу науки в общественном сознании (общественному благу); с) этических измерений научной динамики как увеличения когнитивного разнообразия. Этике науки, тем самым, предстоит объединить профессиональную этику, этику гражданских научных добродетелей и этику призвания. В той или иной форме с тезисом о различных типах этического дискурса

* The research has been performed within the project supported by Russian Foundation of Basic Research No. 20-011-00397 "Virtue epistemology: a value-normative image of the cognitive agent".

в науке согласны многие современные исследователи [Черепанова 2013; Бандурина 2010]. Поэтому прежде, чем предлагать систему синтетической этики науки, стоит точнее различить, описать и проанализировать типы этико-научной рефлексии и поведения.

Наша научная гипотеза состоит в том, что в аналитической эпистемологии добродетелей, или *virtue epistemology* [Касавин 2019] нащупаны пути для решения, по крайней мере, первой задачи – детализации кодекса научной честности в рамках «нормальной науки» Т. Куна. В качестве исходного пункта рассуждений послужит программа эпистемологии добродетелей в книге под редакцией Линды Загзебски «Интеллектуальная добродетель. Перспективы с точки зрения этики и эпистемологии» и, в частности, позиция Робертса и Вуда в их статье «Смирение и эпистемические формы блага» [Roberts, Wood 2003]. Авторы выдвигают интересную идею – выделить, реконструировать и систематизировать когнитивные добродетели и грехи, характерные для научной деятельности, исследуя понятие «когнитивное смирение». Однако ее реализация ограничена весьма абстрактным анализом понятий оправдания, обоснования и рациональности. Мы собираемся пойти несколько дальше и артикулируем тот этический урок, который скрыт в концепции Т. Куна о нормальной науке, парадигме и научном сообществе. Этот разговор был начат на «круглом столе» «Консервативная ли нормальная наука?» журнала «Вопросы философии» на I Степинских чтениях (Институт философии РАН, 12 ноября 2020 г.) и нашел частичное отражение в некоторых публикациях [Касавин, Порус 2020].

Исходным пунктом современных дискуссий об этике науки по-прежнему остается концепция Р. Мертона и конфронтирующие друг с другом идеи К. Поппера и Т. Куна. «Никакой вклад в знание не может быть допущен без тщательной, всесторонней проверки. Норма скептицизма предписывает ученому подвергать сомнению как свои, так и чужие открытия и выступать с публичной критикой любой работы, если он обнаружил ее ошибочность» [Мирская web]. Этот тезис Мертона как никакой иной резонирует с лейтмотивом всего «критического рационализма» и на первый взгляд противоречит идее «нормальной науки» Куна как консервативного предприятия по разработке единой парадигмы. По утверждению В.Н. Поруса, «“организованный скептицизм”, отмеченный Мертоном как фундаментальное требование к поведению ученых, если его трактовать широко, должен означать этически фундированную готовность ученого поставить под сомнение основы своей науки, если к тому подвигают опыт и логика, а если эти основы – мнения высших научных авторитетов, то моральным будет *отказ от этих мнений ради истины*. В концепции Куна “нормальный” ученый *вполне морально* наступает на горло своему скептицизму и лезет из кожи вон, чтобы продемонстрировать всеислие “парадигмы” (а значит, и правоту господствующих мнений) при решении задач-головоломок. Но К. Поппер видел в этом *моральное уродство*, заслуживающее снисхождения, только если допустить, что ученый «плохо обучен» или является “жертвой индоктринации”» [Порус 2007, 142].

Расхождение Поппера и Куна, прежде всего, состоит в том, как относиться к тезису «организованного скептицизма» Мертона, и Поппер – его главный апологет. Однако парадигма Куна как набор норм и правил деятельности на проверку также вполне вписывается в структурно-функциональную социологию науки Мертона. Реальный ученый «умеренно критичен» и «умеренно консервативен»: Мертон еще на рубеже 50–60-х гг. XX в. успел внести существенные коррективы в свою концепцию, выдвинув идею амбивалентности сознания и поведения ученого. Дело в том, что развивая институциональный подход в социологии науки, Мертон ограничил ее предмет исследованием научной карьеры. Этим самым получает оправдание амбивалентность личности ученого – он строит свою карьеру ситуационно: ищет истинное знание, но имеет в виду и социальное признание; работает кропотливо, но не чересчур долго; защищает новые идеи, но не перебарщивает с новаторством и т.п. Помимо этого, ученый меняет свои установки в зависимости от социальной роли. Так, исследователь должен быть в первую очередь новатором, а учитель – консерватором. В роли научного администратора воплощено отсутствие всякого интереса к содержанию знания на фоне его прагматического использования, а в эксперте – функция критика.

Однако структурный функционализм не довел ситуационный анализ до исторического подхода. Мертон и его школа не смогли соразмерить идею нормативности науки с этапами ее развития. Только позднее, П. Фейерабенд достиг нужной определенности в решении этой задачи, поскольку отдавал должное истории науки. Говоря о том, что в деятельности ученого принцип пролиферации (размножения теорий) соседствует с принципом упорства, он подчеркивал, что первый принцип описывает науку в целом, а второй – установку отдельного ученого по отношению к его собственной теории. Совершая открытие на основе ограниченного и некритически проверенного эмпирического материала, ученый охотно рискует, потому что терять почти нечего, а выиграть можно все. И напротив, защищая доминирующую и хорошо подтвержденную теорию от аномалии, ученый опасается потерять свое место в мейнстриме и потому весьма критичен по отношению к новым фактам. В этом смысле, ученый – «оппортунист» (термин П. Фейерабенда), выбирающий удобный случай (opportunity) для достижения своей цели. По существу, исторический подход примиряет Поппера с Куном. «Смелые догадки и смелые опровержения» Поппера относятся к контексту открытия, или к революционному периоду развития науки. «Решения головоломок» и «игнорирование аномалии» Куна – к контексту обоснования, к периоду власти парадигмы. Поппер романтизирует революционную науку, держа перед внутренним взором историю философии, в которой каждый великий философ не согласен со всеми остальными и отвергает всю предшествующую философию. Кун же стремится удержать науку от революций, поскольку сама идея революции является социально опасной и противоречит образу науки как башни из слоновой кости. Исторический подход вынуждает искать основания для выбора теории и оценки эксперимента за пределами логики и фактов, в сфере фундаментальных, в том числе ценностных предпосылок научной деятельности.

Научное смирение и его противоположности

Рационалистический образ ученого предполагает, что он критически относится к своим и чужим результатам. Однако он физически не в состоянии все проверить и потому нуждается в дополнительных основаниях для доверия. Таким основанием являются нормы научной честности. Будучи распространены в «нормальной» практике научного сообщества, они позволяют осуществить «экономия мышления» при временной ограниченности ученого в тестировании чужих результатов (в воспроизведении эксперимента, пересчете математических калькуляций, проверке статистических данных). Р. Бойль, И. Ньютон, У. Хьюэлл, как и многие другие ученые, ощущали себя «священниками Природы». Ученому средневековья и Нового времени были свойственны особого рода пиетизм и аскетизм едва ли не религиозного свойства. Ученые следовали своему призванию как велению свыше, от которого нельзя отказаться. Выбор парадигмы, неоднократно подчеркивает Т. Кун, сходен с религиозным призывом: «Переход от признания одной парадигмы к признанию другой есть акт “обращения”, в котором не может быть места принуждению» [Кун 1977, 199]. Такое отношение к научной деятельности сформировало этическую позицию «смирения». Можно согласиться с тезисом, что это особо значимая этико-когнитивная позиция, «поскольку приобретение, упрочение, передача и применение знаний являются неотъемлемой частью человеческой жизни, и жизнь, характеризующаяся смирением в отношении этой деятельности, ... является более совершенной жизнью, чем та, в которое смирение отсутствует» [Roberts, Wood 2003, 272]. Являясь противоположностью интеллектуальному тщеславию и высокомерию, смирение способствует предотвращению препятствий на пути приобретения, совершенствования и передачи знания. Вероятно, что смирение выступает основанием для целого ряда более частных эпистемических ценностей и добродетелей.

В качестве первой рассмотрим методологическую практику оправдания, или обоснования: то, что в английском обозначается как «justification» и представляет неотъемлемый элемент классического понятия знания как обоснованного истинного убеждения

(justified true belief). Современная наука является высоко конкурентным предприятием, и постоянная критика требует обосновывать идеи, методы и результаты деятельности. Помимо этого, обоснование обеспечивает развитие: критические аргументы, на которые приходится отвечать, могут служить источником обновленных аргументов. Как раз об этом пишет Х. Лонжино: «Обоснованное рассуждение является частью практики проблематизации (challenge) и ответа: оспаривание претензии удовлетворяется предложением оснований для доверия, которые затем могут быть оспорены со ссылкой на истинность и релевантность, что провоцирует дополнительное рассуждение. Рассуждение, таким образом, понимается в социальном контексте – контексте взаимодействия между индивидуумами, а не взаимодействия между индивидуумом и объектом познания» [Longino 1994, 141].

Лонжино, будучи одним из ведущих авторитетов в области социальной (феминистской) эпистемологии, могла бы привести и социологически ориентированные примеры и аргументы. В частности, коллективная деятельность в науке полностью пронизана коммуникацией, в ходе которой ученый все время отвечает на возражения против своих взглядов и сам формулирует как ответы, так и встречные возражения. Практика научной дискуссии универсальна – она характерна для заседаний диссертационных советов, студенческих коллоквиумов, симпозиумов и «круглых столов», журнальных рецензий и экспертиз и пр. Основная функция такой коммуникативной структуры сообщества в том, чтобы «предотвратить негативные последствия интеллектуального тщеславия и высокомерия, которые, как правило, подрывают оправдание, делая людей менее самокритичными в отношении своих любимых убеждений» [Roberts, Wood 2003, 274]. В этом смысле поведение скромного ученого, не педалирующего собственные достижения и добродетели, снижает избыточный накал конкуренции и демонстрирует добрую волю, кооперацию и честность.

Второй когнитивной добродетелью, вытекающей из смирения, можно назвать способность к знанию через свидетельство, то есть широко обсуждаемое сегодня *testimonial knowledge* [Lackey, Sosa 2006]. Вспомним, что рационалистическая философия Нового времени настаивала на том, что истина одна и доступна одиночкам, но заблуждения представляют собой коллективные ментальные состояния («идолы разума»). Отсюда и пропаганда когнитивного эгоизма – знанием признавались лишь такие состояния сознания, которые опирались на независимые от общего мнения эмпирические и теоретические аргументы, добытые самим субъектом. Этот подход к знанию противопоставлялся религиозной вере как тому, что приобретается при посредстве сообщества, путем устных и письменных свидетельств. В современной аналитической философии попытки редукции знания как свидетельства к знанию как личному достижению противопоставляются углубленной разработке понятий коллективного субъекта и коммуникативного знания. Все в большей мере осознается то обстоятельство, что едва ли не большая часть знания получается субъектом от других людей непосредственно или через артефакты культуры. Когнитивное смирение проявляется, в частности, и в том, что субъект осознает неизбежность позиции доверия как выражения фундаментальной коммуникативности знания, его интересубъективности. Парадигма Т. Куна – яркий пример того, что в истории науки ученые выдают кредит доверия крупным массивам знания и авторитетным персоналиям, а также сами пользуются таким кредитом. Скромный ученый ощущает себя соратником, стоящим на плечах гигантов, а не одиночным завоевателем пустынной территории, достижения которого столь необычны, что их никто никогда не оценит. Способность отдавать должное чужим достижениям идет рука об руку с внешним признанием собственных заслуг.

Третья ипостась смирения – это признание ограниченности знания. Чем больше мы знаем, тем больше круг нашего незнания, гласит известный с античности принцип когнитивной скромности. И здесь смирение неожиданно оборачивается своей противоположностью – критичностью, правда, направленной на самого себя. Внимание к внешней критике, к аргументам противников, с одной стороны, и многократная

самопроверка, воздержание от поспешных заключений, с другой, ставит ученого в жесткие условия конкуренции с самим собой, в зависимости от остроты и взыскательности саморефлексии. Неспособность найти у себя ошибку оценивается не как собственная безошибочность, но как недостаточная проницательность. Здесь скромность вновь оборачивается своей противоположностью – амбициозностью и перфекционизмом, которые не доверяют внешним оценкам и преувеличивают роль собственного мнения о самом себе. Последовательно проведенный принцип когнитивной скромности требует также отказа от избыточной самокритики, готовности ошибаться и нести за это ответственность.

Так мы подходим к четвертой ипостаси когнитивного смирения – самоотверженности, самозабвению. Преодоление себялюбия, эгоизма позволяет ученому как бы раствориться в своем призвании и посвятить себя свободному исследованию, забыв обо всех иных потребностях и искушениях. Феноменологи, апеллируя к эпохе и редукции, называют это переходом на уровень чистого сознания. Тем самым достигается максимальная сосредоточенность, приводящая к измененному ментальному состоянию, именуемому вдохновением. Скорость мыслительных процессов увеличивается, воображение активизируется, обостряется интуиция, и возникает шанс неожиданного инсайта, ведущего к открытию. Помимо процессуальной стороны исследования, изменяется и его результат. Обратной стороной самозабвения, минимизации субъективных факторов является достижение большей объективности знания – по Куну, избыточного термина, но идеала многих реалистических теорий познания. При том, что когнитивную субъективность невозможно ликвидировать, ученый берет на себя моральный долг максимального самоконтроля. Здесь свобода вдохновения дополняется ответственностью за полет воображения и стремление к новизне.

В заключение скажем о решающем основании этики науки и уроке Т. Куна. Его нормативный образ науки предполагает, что ученый добровольно берет на себя парадигмальные правила и ограничения. В этом нет никакого насилия, напротив, это огромное преимущество, позволяющее ученому решать только те частные проблемы-головоломки, которые его действительно интересуют. Парадигма – это дар мифического героя-революционера «нормальному» ученому. Таким образом, основание норм научной честности состоит в том, что ученые в области фундаментальных исследований не продают друг другу свои результаты, не извлекают прибыль за счет научного сообщества и потому не ожидают обмана в стиле «купил дешевле, продал дороже». Первичный смысл этики науки и научной честности основан на факте бескорыстного дарения. Смирение – способность благодарно принять дар, взять на себя долг признания и быть готовым передать такой же дар по наследству.

Философии, стремящейся утвердить свою природу за счет отбрасывания всей предшествующей истории и не желающей кооперироваться в рамках парадигмы, иногда стоит поучиться этическому смирению науки. Тогда, быть может, появится реальный шанс говорить о прогрессе в развитии философского знания.

Источники – Primary Sources and Russian Translations

Кун 1977 – Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977 (Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Бандурина 2010 – Бандурина И.А. Этнос науки и этика ученого // Высшее образование в России. 2010. № 5. С. 161–164.

Касавин 2019 – Касавин И.Т. Эпистемология добродетелей: к сорокалетию поворота в аналитической философии // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 3. С. 6–19.

Касавин, Порус 2020 – Касавин И.Т., Порус В.Н. Возвращаясь к Т. Куну: консервативна ли нормальная наука? // Эпистемология и философия науки. 2020. Т. 57. № 1. С. 6–19.

Мирская web – Мирская Е.З. Р.К. Мертон и этос классической науки // <https://iphras.ru/page/48033174.htm>

Порус 2007 – Порус В.Н. Этика науки в структуре философии науки // Высшее образование в России. 2007. № 8. С. 137–147.

Черепанова 2013 – Черепанова М.В. Кодекс этики научного сообщества: формы воплощения // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2013. № 2 (10). С. 41–46.

References

Bandurina, Irina A. (2010) “The Science Ethics Problem”, *Vishee obrazovanie v Rossii*, Vol. 5, pp. 161–164 (in Russian).

Cherepanova, Marya V. (2013) “Scientific Community Code of Ethics: Forms of Embodiment”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kulturologia I iskustvovedenie*, Vol. 2 (10), pp. 41–46 (in Russian).

Kasavin, Ilya T. (2019) “Virtue Epistemology: On the 40th Anniversary of the Turn in Analytical Philosophy”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, No. 3, pp. 6–19 (in Russian).

Kasavin, Ilya T., Porus, Vladimir N. (2020) “Turning back to T. Kuhn: is normal science conservative?”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 57, No. 1, pp. 6–19 (in Russian).

Lackey, Jennifer, Sosa, Ernest (eds.) (2006) *The Epistemology of Testimony*, Oxford University Press, Oxford.

Longino, Helen (1994) “The Fate of Knowledge in Social Theories of Science”, *Socializing Epistemology*, Roman and Littlefield, Lanham, MD, pp. 135–57.

Mirskaya, Elena Z. (2005) web “Merton and the Ethos of Classical Science” // <https://iphras.ru/page48033174.htm> (in Russian)

Porus, Vladimir N. (2007) “Ethics of science in the structure of philosophy of science”, *Vishee obrazovanie v Rossii*, Vol. 8, pp. 137–147 (in Russian).

Roberts, Robert C., Wood, Jay W. (2003) “Humility and Epistemic Goods”, *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, pp. 257–280.

Сведения об авторе

КАСАВИН Илья Теодорович – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, главный редактор журнала *Epistemology & Philosophy of Science*, Москва; профессор, заведующий кафедрой философии Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Author’s Information

KASAVIN Ilya T. – DSc in Philosophy, Correspondent Fellow of Russian Academy of Sciences, Professor, Main Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences; editor in chief of *Epistemology & Philosophy of Science*, Moscow; professor and chair of philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.

Когнитивное смирение и научный прогресс^{*}

© 2020 г. О.Е. Столярова

Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки»,
Москва, 105062, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2.

E-mail: olgastoliarova@mail.ru

Поступила 20.02.2020

Статья представляет собой попытку ответить на вопросы: что такое когнитивное (научное) смирение? Является оно добродетелью или пороком? Я рассматриваю выделенные И.Т. Касавиным проявления когнитивного смирения в двух контекстах – нормальной науки и революционной науки. Такие когнитивные добродетели, как поиск обоснования, знание как доверие (знание через свидетельство), признание ограниченности знания, самоотверженность могут работать на пользу как нормальной, так и революционной науки. Победившая научная парадигма задним числом оправдывает своих творцов, превращая их в рыцарей без страха и упрека. Соответственно, проигравшая научная парадигма во многом обесценивает добродетели тех, кто ее отстаивал. Я прихожу к выводу, что положительная и отрицательная оценка фактов когнитивного смирения зависит от нашего отношения к «норме» и «революции», от нашей интерпретации прогресса. Я ставлю вопрос о том, можно ли приписать Т. Куну те добродетели когнитивного смирения, о которых говорит И.Т. Касавин. Со стороны внешнего исторического наблюдателя Куну нельзя отказать в тех когнитивных добродетелях, которые Касавин связывает с нормальной наукой. Несмотря на это, Кун совершил переворот в социогуманитарной мысли, пополнив ряд ученых-«революционеров». Это означает, что проявления когнитивного смирения столь же легко вписываются в контекст «революции», как и в контекст «нормы» и ретроспективно оцениваются как положительно, так и отрицательно в зависимости от наших предпочтений.

Ключевые слова: эпистемология, парадигма, научные революции, когнитивное смирение, этика науки.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-139-142

Цитирование: *Столярова О.Е.* Когнитивное смирение и научный прогресс // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 139–142.

^{*} Работа выполнена в рамках проекта «Русского Общества Истории и философии науки», подержанного грантом РНФ № 19–18–00494 «Миссия ученого в современном мире: наука как профессия и призвание».

Cognitive Humility and Scientific Progress*

© 2020 Olga E. Stoliarova

Interregional Non-Governmental Organization “Russian Society for History and Philosophy of Science”,
1/36, bd. 2, Lyalin lane, Moscow, 105062, Russian Federation.

E-mail: olgastoliarova@mail.ru

Received 20.02.2020

What is cognitive (scientific) humility? Is it a virtue or vice? We consider the manifestations of cognitive humility highlighted by I.T. Kasavin, placing them in two contexts – normal science and revolutionary science. Such cognitive virtues as the search for justification, knowledge as confidence (knowledge through testimony), recognition of the limitations of knowledge, and selflessness can work to the benefit of both normal and revolutionary science. The victorious scientific paradigm retroactively justifies its creators, turning them into knights without fear and reproach. Accordingly, the losing scientific paradigm in many respects devalues the virtues of those who advocated it. We come to the conclusion that a positive or negative assessment of the facts of cognitive humility depends on our attitude to the “norm” and “revolution”, on our interpretation of progress. We also raise the question of whether the virtues of cognitive humility described by I.T. Kasavin can be attributed to T. Kuhn. From an outside historical observer, Kuhn cannot be denied the cognitive virtues that Kasavin associates with normal science. Despite this, Kuhn made a revolution in socio-humanitarian thought and joined the ranks of “revolutionary” scientists. This means that manifestations of cognitive humility fit as easily into the context of the “revolution” as into the context of the “norm” and are retrospectively evaluated both positively and negatively depending on our preferences.

Keywords: epistemology, paradigm, scientific revolutions, cognitive humility, ethics of science.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-139-142

Citation: Stoliarova, Olga E. (2020) “Cognitive Humility and Scientific Progress”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 139–142/

Смирение вообще и когнитивное смирение в частности являются добродетелями тогда, когда они уместны, и быстро превращаются в недостатки, если не отвечают требованиям обстоятельств. Любая декларируемая добродетель оборачивается пороком, если она не взвешена на весах здравого смысла, который служит своего рода мерой, или гештальтом, позволяющим оценить добродетель холистически и ситуативно, с учетом обратной связи между добродетельным поведением и его контекстом. Вера способна обернуться фанатизмом, смирение – трусостью и конформизмом, смелость – беспечностью и безрассудством, упорство – упрямством. И даже следование категорическому императиву, – наиболее формальная из всех возможных добродетелей, – не может избежать давления обстоятельств и холистической оценки, учитывающей эти обстоятельства (вспомним, например, дискуссии о том, допустимо ли в рамках кантовской этики солгать гестаповцу, скрывая еврейское дитя [Varden 2010]).

Перечисленные И.Т. Касавиным проявления добродетели когнитивного смирения могут работать на пользу нормальной науки и революционной и, соответственно,

* The research has been performed within the project supported by Russian Science Foundation No. 19–18–00494 «The mission of the scientist in the modern world: science as profession and vocation».

оцениваться как добродетели или, напротив, пороки, исходя из общего контекста и предпочтений «нормы» или «революции». Можно упорно заниматься поиском обоснования знания, но, если ретроспективно это знание будет признано обреченным заранее на неуспех в свете новой парадигмы, то такое упорство назовут твердолобым упрямством. У прототипов Симпличио («Диалог о двух главнейших системах мира») были серьезные основания усомниться в том, что новомодное устройство – телескоп, предоставляет надежное свидетельство против проверенных веками положений физики Аристотеля и астрономии Птолемея. Но симпатии последующих поколений читателей Диалога – на стороне Сальвиати, чьи смелые идеи и методы выиграла историческую битву парадигм. При этом, настойчивое стремление Сальвиати (Галилея) найти обоснование новых методов и нового знания оценивается как самоотдача и упорство, а не косность и упрямство.

Та же амбивалентность присуща оценкам и других проявлений когнитивного смирения. Знание как доверие – прекрасно, поскольку служит противоядием от тщеславно-го самомнения. Но в ретроспективном анализе развития науки мы интересуемся не самими по себе фактами доверия внутри научных сообществ. Нас интересует то, каким именно теориям, методам и ученым было оказано доверие. Нормальная наука основана на доверии и распределенном знании. Однако, ни одна научная революция не могла бы совершиться, если бы новаторы не приобрели сторонников. Научные революции являются не менее коллективными и распределенными феноменами, чем сотрудничество и конвенции, которые осуществляются в рамках нормальной науки. «Парадигма Т. Куна, – отмечает И.Т. Касавин, – яркий пример того, что в истории науки ученые выдают кредит доверия крупным массам знания и авторитетным персоналиям, а также сами пользуются таким кредитом». Но революции в науке – не менее яркий пример кредита доверия. Вот что пишет Кун о создании революционных научных трудов: «Их создание было в достаточной мере беспрецедентным, чтобы привлечь на длительное время группу сторонников из конкурирующих направлений научных исследований. В то же время они были достаточно открытыми, чтобы новые поколения ученых могли в их рамках найти для себя нерешенные проблемы любого вида» [Кун 1977, 34]. Революционные исследования и публикации нашли отклик у тех, кто был готов к переменам, и «обращение» в новую парадигму совершилось. «И нормальная наука, и научные революции являются... видами деятельности, основанными на существовании сообществ» [Там же, 231]. Следовательно, революция тоже питается когнитивными добродетелями, которые Касавин соотносит с парадигмальной стадией развития науки.

Проявления когнитивного смирения так же легко вписываются в контекст «революции», как и в контекст «нормы» и ретроспективно оцениваются как положительно, так и отрицательно в зависимости от общей позиции. Новаторы-революционеры зачастую так же проявляют самоотверженность, преследуя истину, как и охранители-консерваторы. Но если мы занимаем охранительную позицию, то когнитивная самоотверженность новаторов вряд ли будет оценена нами положительно. И наоборот, если мы – новаторы, то мы осудим добродетели консерватизма как псевдобродетели. Для наших оценок оказываются важны не когнитивные добродетели как таковые, а научные результаты, на службу которым эти добродетели поставлены (о роли ценностей в научном исследовании см.: [Антоновский 2018; Касавин 2019]).

Согласно Касавину, когнитивное смирение обеспечивает накопление знания и научный прогресс. Отчасти это так. Речь идет о той самой части, которая удовлетворяла позитивистов, но не Куна. «Структура научных революций» – это работа, полемически заостренная Куном против господствовавшей в то время в философии науки парадигмы позитивизма. Согласно Куну, позитивистская модель развития науки абсолютизировала роль фактов и логики в развитии научного знания. «Развитие науки при таком подходе – это постепенный процесс, в котором факты, теории и методы слагаются во все возрастающий запас достижений, представляющих собой научную методологию и знание» [Кун 1977, 24]. Постепенное накопление знания имеет место только в рамках нормальной науки. Но наука развивается скачкообразно, посредством

революций и смены парадигм. Позитивизм абсолютизировал фазу нормальной науки, тогда как развитие науки представляет собой более сложный и причудливый процесс, содержательно связанный с нелинейной эволюцией общества и культуры (см. об этом подробнее: [Куслий 2019, 130]. Научное знание в своем развитии постоянно «выплескивается» за пределы парадигм. Если мы положительно оцениваем такого рода прогресс, то и способствующие ему когнитивные добродетели тоже заслуживают положительной оценки и будут признаны нами подлинными добродетелями.

Обладал ли Кун теми добродетелями когнитивного смирения, о которых говорит И.Т. Касавин? Со стороны внешнего исторического наблюдателя Куну нельзя отказать ни в одной из перечисленных И.Т. Касавиным когнитивных добродетелей. Кун стремился к обоснованию своей точки зрения, постоянно дорабатывая свою теорию научных революций, вступал в содержательную полемику со своими оппонентами, ссылаясь на авторитеты и т.д. И несмотря на этот набор когнитивных добродетелей, Кун совершил революцию в социогуманитарной мысли, вдохновив новые направления и школы в философии, истории и социологии науки. Оценка этических фактов научной деятельности Куна как проявлений когнитивных добродетелей или, наоборот, псевдобродетелей зависит от того, как мы оцениваем вклад Т. Куна в развитие мысли. Предположу следующее: если мы ссылаемся на работы Куна как на фундаментальные по отношению к нашим собственным рассуждениям, то, мы оцениваем его вклад положительно.

Для возможных читателей-ригористов хочу отметить: я не отрицаю абсолютный характер добродетелей вообще и когнитивных добродетелей в частности, но лишь говорю, что универсальных критериев их определения, судя по всему, ни наука, ни философия пока не выработали.

Источники – Primary Sources and Russian Translations

Кун 1977 – Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977 (Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Антоновский, Бараш 2018 – Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э. О науке Макса Вебера: рецепция и современность // Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 4. С. 174–188.

Касавин 2019 – Касавин И.Т. Эпистемология добродетелей: к сорокалетию поворота в аналитической философии // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 3. С. 6–19.

Куслий 2019 – Куслий П.С. Является ли наука эпистемически автономной? Современные проблемы и дискуссии в социальной философии науки // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 1. С. 116–132.

References

Antonovski, Alexander Yu., Barash, Raisa E. (2018) “Max Weber on science: reception and perspectives”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 55, No. 4, pp. 174–188 (in Russian).

Kasavin, Ilya T. (2019) “Virtue Epistemology: On the 40th Anniversary of the Turn in Analytical Philosophy”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, No. 3, pp. 6–19 (in Russian).

Kusliy, Petr S. (2019) “Is Science Epistemically Autonomous? An Overview of Some Contemporary Discussions”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, No. 1, pp. 116–132 (in Russian).

Varden, Helga (2010) “Kant and Lying to the Murderer at the Door... One More Time: Kant’s Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 41, No. 4, pp. 403–421.

Сведения об авторе

СТОЛЯРОВА Ольга Евгеньевна –
кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
Межрегиональной общественной организации
«Русское общество истории и философии науки».

Author’s Information

STOLIAROVA Olga E. –
CSc in Philosophy, Senior Research Fellow,
Interregional Non-Governmental Organization
“Russian Society for History and Philosophy
of Science”.

Знание без удачи и успеха: к вопросу об идеалах эпистемологии добродетели*

© 2020 г. А.О. Костина

Институт философии Российской академии наук, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12.

E-mail: alinainwndrln@gmail.com

Поступила 20.02.2020

Автор опирается на идеи, высказанные И.Т. Касавиным в работе «Парадигма как этика смирения», в частности – на предложенный концепт «парадигмы смирения». В данной статье проводится мысль о том, что научная деятельность основана на идеалах рациональности. При этом ее результаты оцениваются при помощи такой категории как «успех», а сам процесс зачастую контингентен – то есть его результаты сопряжены с положительным воздействием внешних случайных факторов, называемых «удачными». Возникают вопросы: насколько стабильны научные процессы и их результаты, если они случайны и какую при этом роль играет фигура ученого? Автор подчеркивает, что одним из направлений, представители которого пытаются дать ответы на данные вопросы, а также предлагают альтернативные способы рассмотрения как научного процесса, так и ученого как субъекта науки, становится эпистемология добродетели. Исследования в данной области являются проектом объединения эпистемологии и этики в рамках одного поля для решения ряда эпистемологических задач. Основой при этом становится оперирование этическими категориями и придание эпистемологии характера нормативной науки. В данной статье рассматривается и детализируется аргументация таких представителей направления как Греко Д., Загзевски Л., Шерман Н. в вопросах субъектоцентризма науки, знания через свидетельство, успеха научного знания.

Ключевые слова: эпистемология добродетели, свидетельство, научный успех.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-143-147

Цитирование: Костина А.О. Знание без удачи и успеха: к вопросу об идеалах эпистемологии добродетели // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 143–147.

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 20–011–00397 «Эпистемология добродетелей: ценностно-нормативный образ субъекта познания».

Luck, no Success, but Pure Knowledge: on the Ideals of Virtue Epistemology*

© 2020 Alina O. Kostina

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

E-mail: alinainwndrln@gmail.com

Received 20.02.2020

The author relies on the ideas expressed by I.T. Kasavin in his work *Paradigm as an Ethics of Humility*, in particular – on the proposed concept of the “paradigm of humility”. This article suggests that Scientific activity is based on the ideals of rationality. Herewith, the main measure of accomplishments is success. A number of scientists acknowledge contingency of the process, where ‘lucky coincidences’ factor in significantly. This leads to a number of questions about stability of scientific processes as well as their results. Moreover, it questions the role of a scientist as cognitive agent. The author emphasizes that virtue epistemology is one of multiple scientific areas, which makes an attempt to cover these issues. The field of research combines epistemology and ethics in the effort of generating new solutions to the given problems. Operating with ethical categories along with improving normative basis of epistemology are the main two driving forces of the process. Based on the issues highlighted above, the article presents an attempt of in-depth examination of the views on scientific and testimonial knowledge (seeing the latter as a case of the former) and success given by such researchers as Greco J., Zagzebski L., Sherman N.

Keywords: virtue epistemology, testimonial knowledge, scientific success.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-143-147

Citation: Kostina, Alina O. (2020) “No Luck, no Success, but Pure Knowledge: on the Ideals of Virtue Epistemology”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 143–147.

В статье И.Т. Касавина рассматривается ряд эпистемических ценностей и добродетелей, которые могут стать основанием и этическим кодексом ученых. Это методологическая практика обоснования (“justification”); знание через свидетельство (“testimonial knowledge”); признание ограниченности знания; самоотверженность и самозабвение ученого. Данные ипостаси научного смирения играют принципиально важную роль для ценностной эпистемологии, главным образом, по причине ее субъектоцентричности. Субъект здесь – «синтетическая» этически и эпистемологически ответственная фигура, которая может распределять свой груз принятия решений только среди таких же ответственных исследователей. Надежды на случайный успех, удачу и свое тщеславное «я» не должны играть решающую роль.

Сближение двух дисциплин, как и любых других независимых областей, требует обозначения их проблемных узлов и точек соприкосновения. Так, Джулия Аннас [Annas 2011] рассматривает вопрос возможного конфликта моральных и интеллектуальных добродетелей. Изначально обозначая, что они обладают одинаковой структурой,

* The article is written with the support of Russian Foundation for Basic Research, project No. 20-011-00397 “Virtue Epistemology: value-normative approach to a cognitive agent”.

она указывает на разницу их телеологий. Так, особо выделяя, что представления Аристотеля о добродетели не исчерпывают всей античной этической традиции, автор делает акцент на практической важности моральных добродетелей как навыков жизни. Их умелая реализация устанавливает связь между категориями добродетели и успеха. Как будет продемонстрировано далее, сам по себе успех – в том числе эпистемологический, не является беспроблемным понятием и критикуется рядом исследователей при рассмотрении его как самоцели. Таким образом, разница телеологий этических и эпистемологических добродетелей, при их структурном сходстве, обозначает границы одного из потенциально актуальных проблемных полей исследований в области эпистемологии добродетели. Если конечной целью моральных добродетелей становятся правильные поступки, то для интеллектуальной добродетели такой целью является достижение истины. Их объединение в одну исследовательскую область – отправная точка дальнейшей разработки проблем ценностной эпистемологии.

Граница этики добродетели и эпистемологии добродетели – не только телеологическая проблема. Так, уходя от статичного рассмотрения категорий и обращаясь к процессу, который ведет к достижению добродетелей, важно задавать следующие вопросы: влияют ли на прохождение этого пути эмоции, является ли удача фактором в достижении как этических, так и эпистемологических добродетелей? Другая, не менее важная задача связана с рассмотрением действующего субъекта. Одним из важных свойств направления эпистемологии добродетели (VE – virtue epistemology) является его субъектоцентризм. Анализ удачи, эмоций и самого действующего субъекта связывается с характером процесса исследования, точнее его (не)произвольности и контингентности. Влияют ли эмоции на формирование убеждений, претендующих на статус истинных? В духе этических представлений Аристотеля исследователи Нэнси Шерман и Хит Уайт [DePaul, Zagzebski (eds.) 2003] не рассматривают ни эмоции, ни формируемые ими убеждения как произвольные, но как находящиеся в поле ответственности субъекта. Обращаясь к истории стоической мысли, мы обнаруживаем, что эмоции являются ошибочными суждениями, противостоять которым способен мудрец. Именно в последнем мы видим потенциальный образ субъекта, успешно проходящего путь реализации и нахождения этических и эпистемологических добродетелей. И если, в соответствии с данным описанием, можно точно сказать, в чем главное свойство и залог эффективности мудреца как субъекта – в способности различить истинные и ложные убеждения, проблема внутренних механизмов того, как эта способность реализуется на практике при этом остается актуальной. Роль мудреца в современной науке должен играть ученый, придерживающийся этического кодекса, который помогает на пути исследований. Постулаты, о которых идет речь в статье И.Т. Касавина определяют этот путь, предупреждая проблемы, которые могут сопутствовать как разработкам в области эпистемологии в целом, так и эпистемологии добродетели в частности.

Если контроль эмоциональной оценки является внутренним процессом, происходящим с субъектом, то удача – фактор внешний. Современные ученые отводят удачу важную роль в процессе исследования. Однако она является внешним неконтролируемым элементом. Если предположить, что ее можно включить в качестве фактора решения эпистемологических задач, то фокус смещается в область ответственности действующего субъекта. Именно поэтому Н. Шерман и Х. Уайт в статье «Интеллектуальная добродетель: эмоции, удача и Античность» приходят к выводу о пределе сближения и унификации этики и эпистемологии добродетели, указывая именно отношение к удаче как ключевому пункту различия двух дисциплин.

Д. Греко предлагает следующую трактовку роли удачи в познавательном процессе. Как известно, одним из важнейших понятий эпистемологии является знание. В период пост-геттиеровской эпистемологии применение привычных методологий настиг кризис, в ходе которого в том числе произошло переосмысление концепции знания. В одной из наиболее актуальных работ автора «Целенаправленная эпистемология» [Гресо, Henderson 2015] понятие знания рассматривается как предельно функциональное, которое в какой-то момент эпистемологической активности понадобилось исследователям

(“point and purpose”, как это называют авторы). Целеполагание здесь становится частью методологии (см.: [DePaul, Zagzebski (eds.) 2003, 7]). Если истинное убеждение «приписывается» субъекту, то он должен нести за него ответственность. При этом интеллектуальная добродетель становится важным необходимым элементом в выражении доверия данному субъекту [Greco 2010]. Именно внутренняя устойчивость субъекта, систематичность достижения истинных убеждений становится залогом доверия. Однако данная ветвь рассуждения наталкивается на проблему в определении природы этой систематичности или устойчивости в выдвигании истинных убеждений.

Другое подробное объяснение дает в своей работе Э. Соса [DePaul, Zagzebski (eds.) 2003], заявляя об устойчивой тенденции в формировании истинных убеждений. Истина является единственной фундаментальной эпистемологической ценностью, непосредственно связанной со знанием. При этом автор выдвигает предположение, резонирующее с высказанным ранее Д. Греко. Оно состоит в следующем: люди предпочитают, чтобы их успех, в том числе эпистемологический, приписывался им самим. И все же, выходя за пределы заявленной идеи субъектоцентризма, характерного для VE, следует заметить, что он не имеет такой значимости в изоляции от среды и контекста. Важность взаимодействия субъектов показывается через введение понятия «ценности демонстрации» убеждений в подходящей для того среде [Sosa 2011]. Именно это становится источником роста истинных убеждений в среде, тем самым снимая нагрузку безошибочного эпистемологического процесса с одного субъекта, разделяя ее, одновременно предлагая менее солипсистскую картину. Это демонстрирует тезис о коммуникативности науки, где «попытки редукции знания как свидетельства к знанию как личному достижению противопоставляются углубленной разработке понятий коллективного субъекта и коммуникативного знания» [Касавин 2020, ???]. Это также соотносится с предложенной И.Т. Касавиным (четвертой) ипостаси когнитивного смирения, заключающейся в самоотверженности и самозабвении.

В ценностной эпистемологии на субъекта накладывается огромная этическая и эпистемологическая ответственность. Значим здесь не только результат, даже если это истинное знание. Важны намерения, избираемая методология и приверженность идеалам коммуникативности и индивидуальной ответственности одновременно. Намерения и убеждения должны идти рука об руку. Убеждения, по версии Л. Загзебски, обладают ценностью в отношении истины по следующим основаниям: 1) следствием убеждений является истина; 2) в убеждениях должна присутствовать телеологическая ценность; 3) истина является конечной целью убеждений; 4) убеждения произрастают из благих намерений. Основой в данной схеме становятся намерения. Именно это дает возможность установить субъекта как ответственного, которому можно доверять и приписывать заслуги.

На вопрос о том, что же отличает эпистемологию добродетели от прочих, Кристофер Хуквэй [DePaul, Zagzebski (eds.) 2003] заявляет, что концепция знания и обоснования рассматриваются с точки зрения ценностей. При этом акцент вновь ставится не на рассмотрении и оценке категорий обоснованных убеждений или знания в их статике, но на процесс оценки и регулирования с точки зрения добродетелей.

Рассмотренные выше позиции демонстрируют, что основные идеи ценностной эпистемологии укладываются в «парадигму смирения», предложенную И.Т. Касавиным. Вопросы внутренней структуры научного процесса, его субъектов, а также влияния внешних факторов свидетельствуют о необходимости введения не только научной, но и этической парадигмы науки.

Ссылки – References in Russian

Касавин И.Т. Парадигма как этика смирения // Вопросы философии. 2020. № 12. С. ?-?.

References

- Annas, Julia (2011) *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford.
- DePaul, Michael, Zagzebski, Linda (eds.) (2003) *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.
- Greco, John (2010) *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Greco, John, Henderson, David K. (2015) *Epistemic evaluation: purposeful epistemology*, Oxford University Press, Oxford.
- Kasavin, Ilya T. (2020) “Paradigm as an Ethics of Humility”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12, pp. ?-? (in Russian).
- Sherman, Nancy (1998) *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Sosa, Edward (2011) *Knowing Full Well (Soochow University Lectures in Philosophy)*, Princeton University Press, Princeton.

Сведения об авторе

КОСТИНА Алина Олеговна –
кандидат философских наук,
младший научный сотрудник
Института философии РАН.

Author's Information

KOSTINA Alina O. –
CSc in Philosophy, Junior Research Fellow
at the Institute of Philosophy
of Russian Academy of Sciences.

От нормальной науки к революционной и vice versa *

© 2020 г. А.Ю. Антоновский

*Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки»,
Москва, 105062, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2; Институт философии РАН,
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

E-mail: antonovski@iph.ras.ru

Поступила 20.02.2020

В статье поставлен вопрос о том, революционная или же нормальная наука в большей степени отвечает понятию современности. Автор рассматривает притязания на современность обоих типов наук и обосновывает вывод о том, что революционная наука может быть понята как ситуативный ответ ученых на состояние кризиса нормальной науки (понимаемого в смысле Э. Гуссерля и являющегося следствием чрезмерных абстракций нормальной науки, утраты связи науки с «естественными онтологиями жизненного мира» и общего усложнения ее понятийного языка). Однако революционная наука в ее претензии на поворот от языка к референту оказывается реминисценцией архаической «пифагорейской установки» (на «открытие подлинной истины, подлинного бытия и замысла Бога» в смысле М. Вебера) и, в свою очередь, не избавляет нас от избыточной абстрактности, потери связи с реальностью, и в этом смысле не отвечает понятию современности. В статье анализируется дистинкция нормальной/революционной науки. Ответ на этот вопрос автор связывает с двумя взаимоисключающими тезисами Куна. Во-первых, парадигмы несоизмеримы, и в этом смысле, равноправны. Каждая генерирует собственный понятийный язык, вследствие чего возникает «слепое пятно», не позволяющее разглядеть собственные аномалии. Во-вторых, однако, все-таки обнаруживается способ отличить хорошую теорию от плохой.

Ключевые слова: Томас Кун, Макс Вебер, нормальная наука, парадигма, социальная эпистемология.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-148-152

Цитирование: Антоновский А.Ю. От нормальной науки к революционной и vice versa // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 148–152.

* Работа выполнена в рамках проекта «Русского Общества Истории и философии науки», поддержанного грантом РНФ № 19–18–00494 «Миссия ученого в современном мире: наука как профессия и призвание».

From Normal Science to Revolutionary One and Vice Versa^{*}

© 2020 Alexander Yu. Antonovskiy

Interregional Non-Governmental Organization “Russian Society for History and Philosophy of Science”, 1/36, bd. 2, Lyalin lane, Moscow, 105062, Russian Federation; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: antonovski@iph.ras.ru

Received 20.02.2020

The article poses the question of which science, revolutionary or normal, is more in line with the concept of modernity. We consider the claims to the modernity of both types of sciences and substantiate the conclusion that revolutionary science can be understood as a situational response of scientists to the state of crisis of normal science. The author argues that revolutionary (at some given point in time) science again brings us back to the forgotten question of truth and reference. At first glance, it looks like a turn from technique and calculations, formalization and simplification to the world in itself, ontologically unified and independent of its presentations in certain paradigms. However, revolutionary science in its claim to turn from language to referent turns out to be a reminiscence of the archaic “Pythagorean attitude” (to “the discovery of true truth, the true being, and design of God” in the sense of M. Weber) and, in turn, does not relieve us of excessive abstractness, loss of connection with reality, and in this sense does not correspond to the concept of modernity. Science is technicized, formalized, quantified, digitalized, and receives an increasingly complex conceptual description, almost unrelated to natural “life-world” ontologies and realities.

Keywords: Thomas Kuhn, Max Weber, normal science, paradigm, social epistemology.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-148-152

Citation: Antonovskiy, Alexander Yu. (2020) “From Normal Science to Revolutionary One and Vice Versa”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 148–152.

Макс Вебер зафиксировал парадокс научного притязания на истину и объективность, выделяющие науку среди всех остальных сообществ, и очевидную для всех непрерывную череду сменяющих друг друга истин. Но если ученые больше не претендуют на открытие «вечных истин», то чем наука в этом случае отличается от иных ценностно-организованных сообществ? Этот веберовский парадокс разрешается у Куна тем, что абстрактная истинность как критерий лучшей теории теперь распадается на сумму неравновесных критериев (всем известные оценки на консистентность, согласие с наблюдениями, широту обзора, простоту, концептуальную интеграцию, фертильность и т.д. [Kuhn 1977, 321–322]). В этом смысле геоцентрическая система была «плохой», с точки зрения ее конкурентов, она не фиксировала своих аномалий и, следовательно, не отвечала критерию концептуальной интеграции [Kuhn 1957]. Она сколько угодно долго могла решать самореферентные задачи, то есть совершенствовать расчеты и технику предсказаний и тем самым добиваться успеха во временном измерении научной коммуникации. Однако избегала или не могла поставить инореферентного вопроса о положении вещей «на самом деле». Например, вопрос о том, почему

^{*} The research is performed within the grant of Russian Science Foundation, No. 19–18–00494 “The Mission of a Scientist in the Modern World: Science as a Profession and a Vocation”.

ретроградное движение чаще происходит с Юпитером, чем с Марсом, в оптике геоцентриста просто не имел смысла. Такого рода положения дел были «just facts». Лишь в некоторой революционной парадигме (наблюдательной оптике второго порядка) те или иные «контингентные факты» превращаются в факты, необходимые и объясняемые в контексте теории. Революционная наука – как наблюдатель второго порядка – способна зафиксировать «слепые пятна» и ограниченность нормальной науки, увидеть то, что остается за пределами сектора обзора наблюдаемого наблюдателя. Именно поэтому она конвертирует контингентность ряда фактов (just facts) в необходимое (conceptual integration) в смысле Куна или теоретически нагруженное фактическое знание в смысле Дюгема).

Но Куна возникает и свой парадокс. Для фиксации аномалий должно было уже как-то предсуществовать некое конкурирующее сообщество, специализирующееся на их поиске у своих конкурентов. И если стимулировать конкуренцию в науке, развивать так популярный сегодня «академический капитализм», можно было бы (меняя кадровый состав, структуру лабораторий и институтов, искусственно форсируя создание передовых научных коллективов) стимулировать тот самый «прорыв к подлинному бытию» в предметном измерении науки. (Так, Минобрнауки сегодня исходит из куновской схемы, полагая, что в данный момент мы переживаем период нормальной науки, как следствие, аномалии ускользают от доминирующих сегодня «научных школ», что требует искусственной возгонки новых научных групп, способных эти аномалии зафиксировать извне).

В этом смысле дистинкция нормальной/революционной науки представляет по существу как различие самореферентной/инореферентной науки в смысле Н. Лумана [Филатов и др. 2009]. Нормальная наука у Куна предстает таким рутинизированным, технизированным и нерелексивным исследованием (все более точным согласованием наблюдений и расчетов, распространением парадигмы на другие области и феномены, уточнением значений универсальных констант и т.п.). Напротив, революционная наука предстает неким прорывом к некому «подлинному бытию».

Но ведь и революционная наука является наблюдателем, наделенным лишь ограниченной позиционально-определенной оптикой наблюдений, собственным языком описаний, который ограничивает ее рефлективные способности. «Защитники конкурирующих парадигм практикуют свои ремесла в различных мирах» [Kuhn 1962, 149]. Но что же это за миры, которые образуют контекст их наблюдений и за пределы которых не могут вырваться защитники и революционной науки? Не должны ли мы понимать под этими мирами те или иные условия существования науки, в особенности, инфраструктурные и институциональные [Столярова 2019; Касавин, Порус 2020; Касавин 2017]?

Кун, как мы помним, обсуждает картезианскую традицию action-by-contact и конкурирующую идею действия на расстоянии. Какие же «жизненные миры» стоят за парадигмами механик Декарта и Ньютона? Законы движения Декарта, как мы помним, не подразумевают вакуума, а протяженность отождествляется с телесностью. Но ведь так должен мыслить именно аристократ, каковым является Декарт. Именно в этом «жизненном мире» домен, земля (пространство) оказывается главной ценностью, которая требует защиты от пытающихся «заместить» это место «лэндлордов». Лишь телесные столкновения (как правило, военным путем) позволяют сколько-нибудь продвинуться в данном пространстве. Не это ли определяет картезианское представление о невозможности вакуума?

И всякое подлинное движение для Декарта возможно как круговое, вихревое, не требующее пустоты. Именно кручение делает возможным завести мировые часы великого часовщика. Именно вращающаяся сфера выражает воспроизводимость и цикличность и не подразумевает никаких революционных изменений. Никакие переменные (времени, ускорения как маркеры необратимости) и связанные с ними понятия (например, массы) не существенны для этой системы. Так, «Четвертое правило столкновений» Декарта, утверждает, что независимо от скорости движущееся тело не может

сдвинуть с место покоящееся тело большего размера. Этому очевидно противоречат эксперименты. Однако лишь «размер», но не масса имеет значение в аристократическом образе мыслей, независимо от каких бы то ни было экспериментов.

А в каком жизненном мире «практикует свое ремесло» йомен Ньютон? Для него, как для предпринимателя, главные жизненно-мировые категории связаны с оборотом, временем и ускорением. Ускорение оборота – вот мерило экономического успеха. Ему как раз очень важно «пустое пространство», предоставляющее возможность для поступательного, а лучше ускоренного движения.

В этом социально-эпистемологическом смысле Кун прав, когда говорит о том, что в условиях нормальной науки даже вопиющее противоречие между результатами экспериментальных наблюдений и выводами из теории не имеет решающего значения. Ведь за языком научных понятий стоят жизненно-мировые смыслы и контексты. В условиях нормальной науки референты, то есть данные наблюдений, внутренние глубинные структуры бытия, как это ни странно, не создают проблемы и остаются латентными для наблюдателей внутри парадигмы.

У Куна предмет перестал выступать как truth-maker, а его место занял все более сложный «язык понятий» [Луман 2017], по-разному определяемых в каждой парадигме (понятия массы Ньютона и у Эйнштейна не идентичны). Наука технизируется, формализуется, квантифицируется, цифровизируется и получает все более сложное понятийное описание, почти не связанное с естественными «жизненно-мировым» онтологиями и реальностями. В контексте этого кризиса (Гуссерль) революционность новых парадигм, претендующих на тот самый «прорыв к реальности», которую заслоняет сверхсложный язык описаний нормальной науки, можно было понимать как ответ него. Например, первоначально, на этапе нормальной науки, молекулярно-кинетическая теория кажется таким революционным «прорывом науки» к более глубоким структурам материи, схватываемой моделью «идеального газа». Между тем, экспериментальные газовые законы (связывающие «поверхностные» переменные температуры, давления и объема) в рамках нормальной науки представляли лишь дескриптивной техникой расчетов-предсказаний.

И все-таки эта граница понятие/референт оказывается не такой уж жесткой. Ведь впоследствии и сама МКТ интерпретируется как формализация и чрезмерная идеализация. Ведь и в ней обнаруживаются понятия-переменные, операционально не связанные со своими коррелятами в измеряемой реальности. Так, понятия индивидуальных скоростей молекул, хотя и присутствуют в формуле определения средней квадратичной скорости молекул, но никто их фактически не измеряет. Затем и сам теоретически постулируемый «идеальный газ» начинает пониматься как чрезмерная абстракция, как неадекватное упрощение, не отражающее свойства референта, ведь его свойства гораздо лучше моделируют более «революционное» (эмпирически точное) уравнение Ван дер Ваальса.

Итак, революционная (на данный момент времени!) наука снова возвращает нас к забытому вопросу об истине и референте, и, на первый взгляд, выглядит как поворот от техники и расчетов, формализации и симплификаций, к миру самому по себе, онтологически единому и не зависящему от его презентаций в тех или иных парадигмах. Но в этом качестве революционная наука предстает реминисценцией тех самых архаических пифагорейских идеалов (открытый подлинной истины, подлинного бытия и замысла Бога) и утрату которых, как свойство и критерий современной науки, убедительно зафиксировал Макс Вебер. Разве не отвечает этому идеалу, например, поиск и открытие «частички Бога» – бозона Хиггса?

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Луман 2017 – Луман Н. Эволюция науки // Эпистемология и философия науки. Т. 52. № 2. P. 215–233 (Luhmann, Niklas, *Evolution of Science*, Russian Translation).

Kuhn, Thomas S. (1957) *The Copernican Revolution*, Random House, New York.

Kuhn, Thomas S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
Kuhn, Thomas S. (1977) *The Essential Tension*, University of Chicago Press, Chicago.

Ссылки – References in Russian

Касавин 2017 – Касавин И.Т. Нормы в познании и познание норм // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 54. № 4. С. 8–19.

Касавин, Порус 2020 – Касавин И.Т., Порус В.Н. Возвращаясь к Т. Куну: консервативна ли нормальная наука? // Эпистемология и философия науки. 2020. Т. 57. № 1. С. 6–19.

Столярова 2019 – Столярова О.Е. Можно ли говорить о грехопадении науки? // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 3. С. 45–50.

Филатов и др. 2009 – Филатов и др. Обсуждаем статьи о конструктивизме // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. 20. № 2. С. 142–156.

References

Filatov, Vladimir P. et al. (2009) “Let’s discuss articles on constructivism”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 20, No. 2, pp. 142–156 (in Russian).

Kasavin, Ilya T. (2017) “Norms in Cognition and Cognition of Norms”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 54, No. 4, pp. 8–19 (in Russian).

Kasavin, Ilya T., Porus, Vladimir N. (2020) “Turning back to T. Kuhn: is normal science conservative?”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 57, No. 1, pp. 6–19 (in Russian).

Stoliarova, Olga E. (2019) “Can We Talk about the Fall of Science?”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, No. 3, pp. 45–50 (in Russian).

Сведения об авторе

АНТОНОВСКИЙ Александр Юрьевич –
доктор философских наук,
научный сотрудник МРОО Русского общества
и истории и философии науки, ведущий
научный сотрудник Института философии РАН.

Author’s Information

ANTONOVSKIY Alexander Yu. –
DSc in Philosophy, Research Fellow
at the Russian Society for History and Philosophy
of Science, Leading Research Fellow of the Institute
of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

Теория научных революций Томаса Куна в социальном контексте времен холодной войны

© 2020 г. А.А. Аргмакова

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

E-mail: argamakova@gmail.com

Поступила 20.02.2020

Представление о научных парадигмах и революциях получило много трактовок в философской традиции и продолжает служить стартовой точкой в исследованиях динамики научного познания. Неопределенность понятий и открытость критериев для различения нормальной и революционной науки скорее способствуют пролиферации философских концепций, нежели постижению аутентичного замысла «Структуры научных революций». Правда заключается в том, что строгая однозначная структура у научных революций отсутствует. Революции начинаются с теоретических или эмпирических аномалий и заканчиваются как социальный ритуал – принятием научным сообществом новых фундаментальных теорий, исследовательских стратегий и тактик. Неслучайно Томас Кун апеллирует к революциям, или радикальным социальным действиям по перестройке заданного порядка вещей. Парадигмы, соответственно, воспроизводят отдельные черты конкурирующих социальных систем. Они сопоставимы с конкурирующими политическими лагерями периода холодной войны. Аналогия между сменой научных парадигм и общественных систем не является до конца строгой, но объясняет природу несоизмеримости и «переключения гештальта» во время научных революций. Дилемма о том, что важнее для Куна – образ революционной или образ нормальной науки, неоднозначна. Смена парадигм предстает как естественный порядок вещей, предзаданный исторической реальностью. Поэтому ни один тип науки не более нормален, чем другой. Революционная наука более творческая, она исповедует принцип «творческого разрушения». Режимы нормальной науки можно описать в терминах и представлениях эпистемологии добродетелей. Если бы сам Томас Кун не сопротивлялся нормативным предписаниям философов науки.

Ключевые слова: Томас Кун, теория научных революций, несоизмеримость парадигм, холодная война, научные идеалы и ценности, социальные исследования науки.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–153–156

Цитирование: Аргмакова А.А. Теория научных революций Томаса Куна в социальном контексте времен холодной войны // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 153–156.

Thomas Kuhn's Theory of Scientific Revolutions in the Social Context of Cold War

© 2020 Alexandra A. Argamakova

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

E-mail: argamakova@gmail.com

Received 20.02.2020

The concepts of “scientific paradigm” and “scientific revolution” have received many interpretations in philosophical tradition. They are taken as a starting point in studies of scientific theories change. However, the uncertainty of notions and standards for demarcation between normal and revolutionary sciences influence the proliferation of philosophical ideas, though it does not contribute to the better understanding of “Structure”. The truth is that scientific revolutions do not possess the strict structure. They start from theoretical or empirical anomalies and end as a social ceremony – by accepting the new basic theories and research strategies within a scientific community. Kuhn intentionally uses the term “revolution”, meaning a radical social activity for rebuilding the existing order of things. Moreover, paradigms reproduce the features of competing social systems and political camps at the cold war period. Analogy between the change of scientific paradigms and social systems is not absolutely strict. While it contributes to understanding of the nature of incommensurability and “gestalt switch” which accompany scientific development. What was more important for Kuhn – the image of revolutionary or normal science? The paradigm change appears as a natural order of things. Each type of science is not more normal than another one. But the revolutionary science is more creative and confesses the principle of “creative destruction”. Regimes of normal science might be described in terms and images of virtue epistemology. Only if Thomas Kuhn does not resist to these normative prescriptions of the philosophers of science.

Keywords: Thomas Kuhn, theory of scientific revolutions, incommensurability, cold war, scientific revolutions, scientific ideals and values, social studies of science.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-153-156

Citation: Argamakova, Alexandra A. (2020) “Thomas Kuhn's Theory of Scientific Revolutions in the Social Context of Cold War”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 153–156.

Классические произведения обречены на новые прочтения на каждом последующем витке философского размышления. И в этом смысле они «бессмертные» обитатели интеллигентного мира философских эйдосов, переживающие эпизоды из взлетов и спадов внимания к себе. «Структура научных революций» Томаса Куна до сих пор занимала центральное место в дискуссиях философов о природе науки. Теоретические положения книги не успели стать догмой [Lakatos, Musgrave (eds.) 1970], но послужили и продолжают служить горячим поводом для дискуссий. Хотя для последовательного релятивиста число Томасов Кунов должно быть равно числу его интерпретаторов.

В примечательной статье [Casadevall, Fang 2016] приведен список наиболее крупных научных революций в естествознании: переход к гелиоцентрической картине мира, световая микроскопия, ньютоновская механика, изобретение компьютерной

вычислительной техники, теория наследственности, теории термодинамики и электромагнетизма, эволюционная биология, открытие радиоактивности, квантовая теория и относительность, создание лазерной физики, полимеразная цепная реакция в молекулярной биологии, а также некоторые другие. Что сущностно объединяет перечисленные нововведения? Научные революции затрагивают и концептуальные, и инструментальные основания науки. Научные революции создают принципиально новые области исследований, наряду с воздействием на существующие, что отмечалось Куном, но не настолько подчеркнуто, как в приведенном исследовании. Так, изучение ДНК в 1944–1953 гг. сформировало молекулярную биологию и определило прорывы генетики [Casadevall, Fang 2016]. Каждая естественнонаучная революция, кроме теоретических и экспериментальных нововведений, воздействовала на общество и создавала принципиально новые типы технологий. Заметим, что сам Кун не предлагал окончательные критерии демаркации нормальной и революционной науки (см.: [Argamakova 2018]).

Кризис парадигмы начинается с аномальных фактов, которые выходят за рамки концепции. Кризис инициирует поиск новой парадигмы, в которой разрешатся парадоксы. Вместе с тем «аномальная» наука наиболее творческая форма науки. Она продвигает фундаментальные теории в отличие от более мелких и рутинных задач по развитию устоявшейся системы идей. Если мелкие и средние задачи подвластны рядовым ученым, то «аномальные» задачи подвластны экстраординарным ученым. Обычный ученый «складывает интеллектуальные пазлы», после того как экстраординарный ученый сформировал основу или поле для будущей познавательной практики.

Кризис парадигмы обусловлен появлением аномалий (когнитивными факторами). За эскалацию кризиса ответственны в том числе социальные условия (социологические факторы). Теоретические и фактологические аномалии игнорируются по причине сохранения «удобной» для сообщества теории. Поэтому у куновских парадигм отмечают оруэлловские черты. С точки зрения социологии, конкуренция за эпистемический авторитет и первенство между научными сообществами закономерно приводят к пролиферации идей. Завершение кризиса в виде научной революции есть факт социологический. Он заключен в принятии парадигмы сообществом и перестройке научной работы.

Кун задействует метафору революции (на тот момент уже использующуюся применительно к науке) как радикального социального действия по изменению существующего порядка вещей. В случае научной революции радикально перестраиваются фундаментальные основания области исследований и практики сообщества ученых. Сказанное наводит на размышления о том: (1) Насколько леворадикальные образы Куна преломляли исторический контекст противостояния сверхдержав времен холодной войны? (2) Насколько они отражают политические предпочтения философа? (3) Что важнее в теории Куна – образ революционной или образ нормальной науки?

Противоборство альтернативных социальных систем в продолжении прошлого века по характеру сопоставимо с конкуренцией парадигм. Идеологические противники говорили на разных языках, воспринимали одинаковые факты и события в различных системах координат. Идеологии, внешне находясь в противоречии, внутри политических лагерей были естественным порядком вещей. В кризис парадигмы соперничают, как соперничали Запад и СССР. Представление о своих и чужих, друзьях и врагах относительно с точки зрения противоположных систем, как относительно факт и аномалия с точки зрения новой и старой парадигмы. Переписывание истории, смена «героев» и оценок сопровождают смену парадигм. Похожие, но более развернутые интерпретации можно найти в книгах [Fuller 2004; Reisch 2019].

Собрание сочинений Куна «Дорога после “Структуры”» перекликается с работой «Дорога к рабству» Фридриха Хайека (на английском, “The Road since *Structure*” и “The Road to Serfdom”, соответственно). Хайек горячо критиковал социализм за установление иерархий, всеобщую унификацию, подавление личности и создание тоталитарной диктатуры [Наук 2006]. Для Куна контроль и порядок внутри парадигмы обеспечен «диктатурой» эпистемических идеалов и ценностей, наряду с принятыми теориями и образцами решения проблем. Неудивительно, когда Кун замечает, что «член

зрелого научного сообщества напоминает персонаж из книги Оруэлла “1984 год”, ставший жертвой истории, переписанной властями» [Кун 2001, 215–216]. «Дорога к рабству» Хайека повлияла на образы тоталитарного государства в романах Оруэлла. Решение проблем внутри парадигмы, как рутинная практика ученых, сопоставима с частичной социальной инженерией, а из малых дел словно из кирпичиков складывается здание науки. Аномальные факты и нестандартные исследования сопротивляются установленному порядку вещей. Они подрывают парадигму и прокладывают дорогу к новым горизонтам. Масштабные научные революции подобны утопическому социальному проектированию.

Хайек был решительным противником социализма и государственного планирования. Но допускал поэтапную социальную инженерию или демократическое планирование в условиях свободного общества [Найек 2006]. Аналогия с парадигмами не до конца строгая, и Кун не отдает предпочтение нормальной или революционной науке. Ни одна из них не более «нормальна», чем другая. Если дела обстоят именно так, то Кун не очарован «революционной романтикой». Леворадикальные метафоры не обусловлены политическими убеждениями философа, который вероятно был «правее», чем его представляла популярная мифология [Fuller 2004, 131].

В последнем интервью Кун откровенно признается – в интернализме! [Kuhn (auth.), Conant, Haugeland (eds.) 2000, 287]. Тем самым ставит под сомнение основания целой традиции социальной философии науки, которая считает его книгу основным истоком. Тем сложнее соотносить идеи философа с традицией эпистемологии добродетелей. Даже если эпистемология добродетелей способствует пониманию «нормальной науки», в ее положениях много психологизма и субъективизма, а притязания на нормативность в определении когнитивно успешных научных коллективов кажутся сомнительными.

Источники – Primary Sources and Russian Translations

Кун 2001 – Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетов и др. М.: АСТ, 2001 (Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Russian Translation).

Hayek, Friedrich A. (2006) *The Road to Serfdom*, Routledge, L., N.Y.

Kuhn, Thomas S. (auth.), Conant, James, Haugeland John (eds.) (2000) *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970–1993, with an Autobiographical Interview*, The University of Chicago Press, Chicago, London.

Lakatos, Imre, Musgrave, Alan (eds.) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.

References

Argamakova, Alexandra A. (2018) “Modeling Scientific Development: Lessons from Thomas Kuhn”, Mizrahi, M. (ed.) *The Kuhnian Image of Science: Time for a Decisive Transformation?*, Rowman & Littlefield International, L., N.Y., pp. 45–60.

Casadevall, Arturo, Fang, Ferric C. (2016) “Revolutionary Science”, *American Society for Microbiology*, Vol. 7(2), pp. 1–6.

Fuller, Steve (2004) *Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science*, Columbia University Press, N.Y.

Reisch, George A. (2019) *The Politics of Paradigms. Thomas S. Kuhn, James B. Conant and the Cold War Struggle for Men’s Minds*, State University of New York Press, N.Y.

Сведения об авторе

АРГАМАКОВА Александра Александровна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

Author’s Information

ARGAMAKOVA Alexandra A. – CSc in Philosophy, scientific fellow at the Department of Social Epistemology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Революционная консервативность нормальной науки*

© 2020 г. Е.В. Масланов

Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки»,
Москва, 105062, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2.

E-mail: evgenmas@rambler.ru

Поступила 20.02.2020

В статье анализируется функционирование нормальной науки. Она имеет консервативные черты и подразумевает ограничение исследовательских практик решением задач-головоломок, редко задумывается над онтологическими допущениями собственной парадигмы. Подобное функционирование нормальной науки позволяет ей решать большое количество разнообразных научных и научно-технических задач. В результате нормальная наука развивается достаточно быстрыми темпами. В то же время в ее функционировании можно выделить революционные черты. Они связаны с борьбой каждой конкретной нормальной науки за свои позиции в поле науки, в стремлении при помощи распространения результатов своих исследований за пределы научного сообщества и активном участии в экспертизе заручиться поддержкой внеученых акторов. Альянсы с внеучеными акторами позволяют конкретным нормальным наукам активно участвовать в борьбе за перераспределение общественного внимания и финансирование научных исследований. С помощью подобных альянсов они пытаются внедрить результаты своих исследований в промышленность и общественную жизнь. Успех подобных внедрений приводит к активному перераспределению позиций в поле науки. В этом случае революционный элемент нормальной науки связан не со стремлением пересмотреть лежащие в ее основании фундаментальные идеи, а со стремлением перестроить систему отношений внутри поля науки, заняв в нем лидирующее положение. В результате делается вывод о том, что успешное функционирование нормальной науки связано со стремлением совершать перманентные микрореволюции в поле науки при условии консервативно-охранительного отношения к фундаментальным допущениям своей собственной парадигмы.

Ключевые слова: Т. Кун, парадигма, нормальная наука, поле науки, революция, экспертиза.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-157-160

Цитирование: Масланов Е.В. Революционная консервативность нормальной науки // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 157–160.

* Статья подготовлена при поддержке РФФ, проект № 19–18–00494 «Миссия ученого в современном мире: наука как профессия и призвание» в «Русском обществе истории и философии науки».

The Revolutionary Conservatism of Normal Science*

© 2020 Evgeniy V. Maslanov

*Interregional Non-Governmental Organization “Russian Society for History and Philosophy of Science”,
1/36, bd. 2, Lyalin lane, Moscow, 105062, Russian Federation.*

E-mail: evgenmas@rambler.ru

Received 20.02.2020

The article analyzes the functioning of normal science. It has conservative features and implies the restriction of research practices to solving puzzle, rarely reflects on the ontological assumptions of its own paradigm. Such functioning of normal science allows it to solve a large number of various scientific and scientific-technical problems. As a result, normal science is developing quite rapidly. At the same time, revolutionary features can be distinguished in its functioning. They are associated with the struggle of each specific normal science for its position in the field of science, in the desire, through the dissemination of the results of its research beyond the scientific community and active participation in the examination, to enlist the support of extra-scientific actors. Alliances with extra-scientific actors allow normal sciences to actively participate in the struggle for the redistribution of public attention and the financing of scientific research. With the help of such alliances, they are trying to introduce the results of their research into industry and public life. The success of such implementations leads to an active redistribution of positions in the field of science. In this case, the revolutionary element of normal science is associated not with the desire to reconsider the fundamental ideas underlying it, but in the desire to rebuild the system of relations within the field of science, to take a leading position in it. As a result, it is concluded that the successful functioning of normal science is associated with the desire to make permanent micro-revolutions in the field of science, subject to a conservatively protective attitude to the fundamental assumptions of its own paradigm.

Keywords: T. Kuhn, paradigm, normal science, field of science, revolution, expertise.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-157-160

Citation: Maslanov, Evgeniy V. (2020) “The Revolutionary Conservatism of Normal Science”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 157–160.

Консервативность нормальной науки. Т. Кун сформулировал концепцию «нормальной науки» функционирующей в рамках определенной парадигмы, в которой развитие научных исследований в основном направлено на решение задач-головоломок. Отказавшись от постоянного пересмотра основ научного знания, ученые получают возможность совершать большое количество «быстрых открытий». Т. Кун отмечает, что «ученые концентрируют внимание на проблемах, решению которых им может помешать только недостаток собственной изобретательности» [Кун 1977, 62]. В результате нормальная наука может быть представлена как консервативный проект.

* The research was performed within the project supported by Russian Science Foundation No. 19–18–00494 «The Mission of the Scientist in the Modern World; Science as Profession and Vocation» in Russian Society for History and Philosophy of Science.

Консервативность нормальной науки позволяет ей выполнять важные общественные функции, которые в совокупности могут быть представлены как особая миссия [Касавин 2019]. Творческая энергия ученых, которая раньше шла на поиск теорий полностью описывающих устройство мира, может быть направлена на решение прикладных задач, разработку нового экспериментального оборудования. Теперь в науке происходят пусть и не революционные, с точки зрения парадигмы, но важные для ее функционирования, изменения. Ведь «даже те проекты, целью которых является разработка парадигмы, – отмечает Т. Кун, – не стремятся к неожиданным новшествам» [Кун 1977, 60]. «Консервативные» элементы парадигмы конкретной науки и есть тот эпистемологический и социальный бэкграунд, позволяющий ученым выстраивать успешные научные проекты и коммуникацию с обществом.

Революционность нормальной науки. Если в XVII–XVIII вв. научная деятельность, скорее, была уделом избранных, обладавших свободным временем и средствами для научных занятий, то уже с конца XIX в., а тем более в XX в. она стала массовой профессией [Weber 1989]. Развитие науки привело к формированию поля науки. Оно, пишет П. Бурдьё, «как система объективных отношений между достигнутыми (в предшествующей борьбе) позициями является местом (т.е. игровым пространством) конкурентной борьбы, специфической ставкой в которой является монополия на научный авторитет» [Бурдьё 2007, 474]. Борьба ведется как между представителями научных направлений, принадлежащих к одной научной дисциплине и научной парадигме, так и между представителями различных парадигм. Появление новых исследовательских программ и дисциплин всегда подразумевает встраивание в поле науки, борьбу за научный авторитет, формирование институций, способных поддержать развитие научной дисциплины и конкретного научного направления.

Борьба в поле науки всегда связана с формированием альянсов с представителями других научных дисциплин и вненаучными акторами, способными влиять на положение в поле науки или с гражданским обществом, которое может поддержать научную дисциплину в этой борьбе. Одной из основных целей консервативной нормальной науки должна стать революционная перестройка поля науки, в результате которой она сможет занять в нем определенную позицию. Лишь в этом случае возможно продолжение ее существования и активное развитие, иначе подобная наука рискует погибнуть.

Институциональная революционность нормальной науки дополняется ее технической революционностью. Консервативность ограничивает «парадигмальные» поиски, но подобное ограничение позволяет ей совершать экспериментальные и инструментальные революции, которые дают возможность распространять парадигму за пределы первоначальной области исследования. В процессе борьбы за более привилегированное место в поле науки ученые все активнее привлекают в ряды своих союзников вненаучных акторов, которые заинтересованы в использовании научных и технических результатов в своей деятельности. Научные результаты в форме различных технологий все активнее входят в повседневную жизнь людей и производят революцию в функционировании общества. Происходит не только формирование технауки, что само по себе является революционным изменением, но и само общество начинает все больше проникаться ценностями научного знания.

Функционирование консервативной нормальной науки как перманентная революция. Нормальная наука имеет две, казалось бы, противоположные стороны. Она глубоко консервативная по своей сути, ведь ограничивает ученого в его поиске. В этом случае ученый может лишь следовать указаниям парадигмы и решать задачи-головоломки. При этом каждая конкретная нормальная наука, находясь в поле науки, неизбежно участвует в постоянной борьбе за свои позиции в нем. В результате постоянно воспроизводится революционная ситуация, когда старые дисциплины и парадигмы стремятся отстаивать свои лидирующие позиции, а зарождающиеся дисциплины и научные направления стремятся занять место существующих лидеров. Новые научные дисциплины все активнее используют поддержку вненаучных акторов и по-новому переформируют поле науки. Теперь в него включается все больше различных институций,

которые раньше с наукой не ассоциировались, а сами ученые начинают играть новые роли. Роль эксперта – одна из них. Они выступают в этой роли в дискуссиях по широкому кругу вопросов, которые раньше имели лишь академический интерес, а теперь становятся важными и для общества в целом, от глобального потепления до борьбы с распространением нового вируса. Экспертиза один из значимых механизмов распространения научного знания за пределы научных институтов и лабораторий. Эксперты каждой конкретной нормальной науки становятся ее передовым отрядом по революционному изменению соотношения позиций в поле науки. При этом использование их знаний вместе с навыками других специалистов осуществляющих трансфер достижений науки в промышленность и общественную жизнь приводят не только к технологическим и экономическим изменениям, но и к расширению влияния науки на другие сферы жизни общества.

Наука теперь предстает не только как самореферентная система, но и как активно взаимодействующая со своим окружающим миром (системами экономики, промышленности, права, государства и др.). Лишь продолжая распространять свое влияние за свои пределы, изменяя стандартные механизмы рассуждения, способы доказательства, онтологические допущения, конкретная нормальная наука может удерживать лидирующее положение в поле науки. Перманентная революция в функционировании в сочетании с консервативно-охранительным отношением к своим фундаментальным началам позволяет нормальным наукам и дисциплинам продолжать функционировать и сохранять свое существование.

Источники – Primary Sources and Russian Translations

Бурдые 2007 – *Бурдые П.* Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007 (Bourdieu, Pierre, *Espace Social: Champs et Pratiques*, Russian Translation).

Кун 1977 – *Кун Т.* Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977 (Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Russian Translation).

Weber, Max (1989) “Science as a Vocation”, Lassman, Peter, Velody, Irving, Martins, Herminio (eds.) *Max Weber’s “Science as a Vocation”*, Unwin Hyman, London, pp. 3–31.

Ссылка – Reference in Russian

Касавин 2019 – *Касавин И.Т.* Эпистемология добродетелей: к сорокалетию поворота в аналитической философии // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 3. С. 6–19.

Reference

Kasavin, Ilya T. (2019) “Virtue Epistemology: On the 40th Anniversary of the Turn in Analytical Philosophy”, *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, No. 3, pp. 6–19 (in Russian).

Сведения об авторе

МАСЛАНОВ Евгений Валерьевич – кандидат философских наук, научный сотрудник МРОО Русского общества и истории и философии науки, научный сотрудник Института философии РАН.

Author’s Information

MASLANOV Evgeniy V. – CSc in Philosophy, Research Fellow at the Russian Society for History and Philosophy of Science, Research Fellow of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

Т. Кун об интерпретации и понимании*

© 2020 г. А.Л. Никифоров

Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки»,
Москва, 105062, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2; Институт философии РАН, Москва, 109240, ул.
Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: nikiforov_first@mail.ru

Поступила 20.02.2020

Автор статьи подчеркивает, что, хотя до Куна философы говорили о теориях, фундаментальных принципах или законах, о методах исследования, однако все эти понятия выражали лишь какую-то одну сторону науки. Понятие «парадигма», несмотря на свою естественную расплывчатость, очень удачно объединяет все эти стороны: парадигма – это совокупность теорий, законов, методов и образцов исследования, признаваемых научным сообществом в определенный период. В статье рассматривается вопрос о том, каким образом Т. Кун истолковывал интерпретацию и понимание в естественных и гуманитарных науках. Показано, что интерпретацию чувственных впечатлений посредством естественного языка Кун отождествлял с интерпретацией человеческого поведения, поэтому не видел принципиальной разницы между естественными и гуманитарными науками. С его точки зрения, астроном точно так же интерпретирует наблюдаемые им объекты, как гуманитарий интерпретирует текст или человеческое поведение. Однако интерпретация человеческого поведения заключается в приписывании наблюдаемым действиям человека некоторой интенции – мотива, цели, побуждения. Природным объектам мы никаких интенций не приписываем и в этом состоит принципиальная разница между естественными и гуманитарными науками. Кун этой разницы не видит, поскольку отождествляет «естественную интерпретацию» чувственных впечатлений посредством обыденного языка с теоретической интерпретацией наблюдаемых объектов посредством мифа, религии, научной теории.

Ключевые слова: интерпретация, поведение, теория, наука, парадигма, чувственное восприятие, интенция, описание, понимание.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-161-164

Цитирование: *Никифоров А.Л.* Т. Кун об интерпретации и понимании // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 161–164.

* Работа выполнена в рамках проекта «Русского Общества Истории и философии науки», подержанного грантом РНФ № 19–18–00494 «Миссия ученого в современном мире: наука как профессия и призвание».

T. Kuhn on Interpretation and Understanding*

© 2020 Alexander L. Nikiforov

*Interregional Non-Governmental Organization “Russian Society for History and Philosophy of Science”,
1/36, bd. 2, Lyalin lane, Moscow, 105062, Russian Federation; Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: nikiforov_first@mail.ru

Received 20.02.2020

The author of the article emphasizes that, although before Kuhn, philosophers talked about theories, fundamental principles, or laws, about research methods, all these concepts expressed only one side of science. The concept of “paradigm”, despite its natural vagueness, very successfully unites all these aspects: a paradigm is a set of theories, laws, methods, and research models recognized by the scientific community at a certain period. The article considers the question of how T. Kuhn interpreted interpretation and understanding in the natural and human sciences. It is shown that Kuhn identified the interpretation of sensory impressions through natural language with the interpretation of human behavior, and therefore did not see the fundamental difference between the natural sciences and the humanities. From his point of view, the astronomer interprets the objects he observes in exactly the same way as the humanist interprets text or human behavior. However, the interpretation of human behavior is ascribing to the observed actions of a person a certain intention – motive, goal, motivation. We do not ascribe any intentions to natural objects, and this is a fundamental difference between the natural sciences and humanities. Kuhn does not see this difference, since he identifies the «natural interpretation» of sensory impressions through everyday language with the theoretical interpretation of observable objects through myth, religion, scientific theory.

Keywords: interpretation, behavior, theory, science, paradigm, sensory perception, intention, description, understanding.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-162-164

Citation: Nikiforov, Alexander L. (2020) “T. Kuhn on Interpretation and Understanding”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 162–164.

Благодаря знаменитой книге Томаса Куна «Структура научных революций» [Кун 2001] широкое распространение получило понятие «парадигма». Действительно, это понятие гораздо полнее и точнее выражало организацию научного знания и исследования в определенный период времени, который он назвал периодом «нормальной науки». Кун считал понятие парадигмы общенаучным, полагая, что некоторая область исследований становится наукой только после того, как в ней появляется парадигма. Он не видел принципиальной разницы между естественными и гуманитарными науками, в которых парадигм в его понимании нет. В книге «После “Структуры научных революций”» [Кун 2014] есть глава под названием «Естественные и гуманитарные науки». Эта глава представляет собой выступление Куна в полемике с Чарлзом Тейлором, чья статья «Интерпретация и науки о человеке» [Taylor 1985] вызвала широкий интерес. «С точки зрения Тейлора, человеческие действия представляют собой текст, написанный поведенческими знаками. Понимание деятельности, раскрытие значения поведения

* The research is performed within the grant of Russian Science Foundation, No. 19–18–00494 “The Mission of a Scientist in the Modern World: Science as a Profession and a Vocation”.

требует герменевтической интерпретации, а эта интерпретация, подчеркивает Тейлор, будет различной для разных культур, а иногда даже для разных индивидов. Вот эта особенность – интенциональность поведения – и отличает, по мнению Тейлора, изучение человеческой деятельности от изучения природных явлений. В своей классической статье... он отмечает, например, что даже такие объекты, как горные породы или кристаллы снега, хотя и обладают упорядоченной структурой, не имеют значения и ничего не выражают. В той же статье он утверждает, что небеса являются одними и теми же для всех культур, скажем, как для японцев, так и для нас. Для изучения объектов такого рода, считает он, не требуется ничего похожего на герменевтическую интерпретацию. Если и можно сказать, что они имеют значение, то это значение будет одним и тем же для всех. Как он недавно выразился, они абсолютны и не зависят от наших интерпретаций. Такая точка зрения ошибочна» [Кун 2014, 301].

К сожалению, и Кун, и Тейлор употребляют слова «значение», «герменевтика», «интерпретация» в весьма расплывчатом смысле, тем не менее, нетрудно понять, что Кун ошибается гораздо серьезнее, чем Тейлор. Удивительно, что, будучи историком, он так и не понял природы истории как гуманитарной науки. В своих «Замечаниях на статью Лакатоса» (имеется в виду «История науки и ее рациональная реконструкция») он называет историю «эмпирической наукой».

Суть спора сводится к следующему. Тейлор полагает, что человеческое поведение подобно тексту, который мы стремимся понять, то есть открыть выражаемую им мысль. За наблюдаемым человеческим поведением тоже лежит мысль, цель, намерение, короче говоря, некоторая интенция. Поведение человека интенционально. Поведение объектов естествознания неинтенционально, оно лишено значения. Кун возражает, утверждая, что естественные объекты тоже обладают значением. Античные греки и мы приписываем разные значения небесным объектам, поэтому небеса греков были отличны от нашего неба. Скажем, греки видели в Луне планету, аналогичную Марсу и Венере, а мы видим в ней сейчас не планету, а спутник планеты. Мы истолковываем внешние объекты так же, как истолковываем поведение людей, поэтому здесь нет разницы между естественными и гуманитарными науками. Да, в гуманитарных науках, соглашается Кун, пока нет общепризнанных парадигм, однако это обусловлено их недостаточной развитостью. Со временем, полагает он, в гуманитарных науках также сформируются парадигмы. Кун безусловно ошибается, когда отождествляет интерпретацию поведения человека, связанную с открытием (или приписыванием) интенции, с интерпретацией чувственных восприятий посредством языка.

Все факты «теоретически нагружены». Осознание и пропаганда этого обстоятельства является великой заслугой Куна. Однако нужно более внимательно посмотреть, что представляет собой эта «нагруженность». Когда на чувственное восприятие мира мы налагаем язык, мы посредством используемых слов определенным образом интерпретируем это восприятие, придаем ему определенное значение. Воспринимая цвет ствола, крону, форму листьев, я соединяю с этим восприятием слово «береза», тем самым придавая своим чувственным восприятиям определенный смысл – это дерево, лиственное дерево, растущее в средних широтах и т.п. Это то, что П. Фейерабенд называл «естественной интерпретацией». Нет никаких чистых «чувственных данных», как только мы выражаем их в языке, мы сразу же придаем им некоторую интерпретацию, наделяем их смыслом. Здесь Кун и постпозитивисты совершенно справедливо критиковали логической эмпиристов.

Но это, так сказать, базовая, исходная интерпретация, общая для всех людей, говорящих на одном языке. Возьмем, скажем, нашу Луну. Называя ночное светило словом «Луна», мы подразумеваем при этом, что она светит по ночам, что при дневном свете она не видна, что слово «Месяц» в русском языке обозначает тот же самый объект и т.п. Эта интерпретация данного объекта является одной и той же у образованных и необразованных людей. Если я буду беседовать с Куном о ночных прогулках с девушкой при Луне, то мы прекрасно пойдем друг друга, хотя в отличие от меня он знает, что Луна не планета, а спутник Земли. Однако на эту интерпретацию чувственных

впечатлений, задаваемую повседневым языком, налагается еще «теоретическая» интерпретация, задаваемая мифом, религией или научными теориями. Греки к повседневному смыслу слова «Луна» добавляли еще мысль о том, что это – планета, мы добавляем мысль о том, что это – спутник Земли. Здесь мы имеем дело как раз с той теоретической интерпретацией, о которой говорит Кун.

Да, разные теории могут по-разному интерпретировать и классифицировать свои объекты. Скажем, в химии сменилось несколько классификаций химических элементов и веществ; биологи предлагали разные классификации растений и животных. Но интерпретация и классификация природных объектов не имеют никакого отношения к герменевтическому пониманию текстов или человеческого поведения. Когда я наблюдаю за идущим по улице человеком, я могу по-разному интерпретировать его походку: «быстро идет», «энергично шагает», «неторопливо движется» и т.п. Однако это еще не понимание. Вопрос о понимании встает только тогда, когда я спрашиваю: зачем, для чего, с какой целью идет этот человек? Это вопрос об интенции, побуждающей человека к движению. Относительно Луны вопросы типа: «Зачем Луна вращается вокруг Земли?», «С какой целью она освещает Землю?», были бы совершенно бессмысленны, ибо поведение объектов естествознания лишено интенции и определяется лишь законами природы. Здесь Тейлор совершенно прав.

Гуманитарные науки имеют дело с деятельностью людей и продуктами этой деятельности. Для них важнейшим оказывается вопрос о мотивах, целях, интенциях и они включают эти интенции в свои описания. Разные исследователи могут приписывать своим героям различные интенции и тем самым создавать разные описания. Даже в повседневной жизни, наблюдая поведение некоторого человека, мы можем все согласиться с тем, что он «быстро шагает». Это, так сказать, «естественная интерпретация» наблюдаемых нами телодвижений. Однако если мы захотим дать интенциональное описание этих телодвижений, то в зависимости от нашего отношения к человеку или от какого-то знания о нем, мы можем дать разные описания: «спешит на свидание», «удирает с работы», «хочет успеть в магазин» и т.п. Точно так же разные историки могут по-разному интерпретировать действия людей или событий прошлого, соответственно, давать им разные описания. Здесь невозможны куновские парадигмы и нормальная наука как решение головоломки.

Таким образом, гуманитарные науки принципиально отличаются от естественных наук и дело здесь не в степени их зрелости. В конце концов, история как наука существует уже более двух тысяч лет. Однако никаких парадигм в ней никогда не было.

Источники – Primary Sources and Russian Translations

Кун 2001 – Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетов и др. М.: АСТ, 2001 (Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Russian Translation).

Кун 2014 – Кун Т. После «Структуры научных революций» / Пер. с англ. Никифоров А.Л. М.: АСТ, 2014 (Kuhn, Thomas S., *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970–1993*, Russian Translation).

Taylor, Charles (1985) “Interpretation and the Sciences of Man”, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 15–57.

Сведения об авторе

НИКИФОРОВ Александр Леонидович – доктор философских наук, научный сотрудник МРОО Русского общества и истории и философии науки, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Author’s Information

NIKIFOROV Alexander L. – DSc in Philosophy, Research Fellow at the Russian Society for History and Philosophy of Science, Main Research Fellow of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

**Критика философии Гегеля
в наследии преподавателей философии
Московской духовной академии XIX в.**

© 2020 г. В.И. Коцюба

*Московский физико-технический институт (Государственный университет),
Московская обл., г. Долгопрудный, 141701, Институтский пер., д. 9.*

E-mail: vk1993@mail.ru

Поступила 31.08.2020

В статье на основе студенческих дневников и переписки рассматривается отношение к философии Гегеля в Московской духовной академии в первой половине XIX в. Анализируются критические замечания к учению Гегеля у профессора философии МДА Ф.А. Голубинского: отсутствие логической связи между предыдущим и последующим в выводе категорий, пантеистическое отождествление бесконечного Абсолюта и конечных вещей, стирание онтологической границы между Божественным разумом и человеческим. Прослеживается связь критики Голубинского с критикой Гегеля у Якоби, о котором с похвалой отзывался Голубинский, в связи с этим освещается вопрос о спинозизме Гегеля, о стиле его сочинений в сравнении со стилем философских работ вольфианской традиции. Далее в статье излагается критика Гегеля в сочинениях ученика Голубинского и его преемника по кафедре философии МДА В.Д. Кудрявцева-Платонова. Отмечается основание данной критики в принципах философии самого Кудрявцева-Платонова, убежденного в невозможности познать реальность путем чистой дедукции. В статье раскрывается использование Кудрявцевым-Платоновым критической аргументации Тренделембурга: Гегель с самого начала неявно вводит в диалектический процесс взятые из опыта понятия движения и времени. В заключительной части статьи анализируется критика гегелевского учения об Абсолюте в философии религии Кудрявцева-Платонова, вслед за Голубинским относящего Гегеля к представителям пантеизма. Показывается отличие в понимании пантеизма у Гегеля и Кудрявцева-Платонова, рассматривается тезис последнего о несоответствии гегелевского учения теистическим представлениям о Боге как о совершенном и отделенном от мира.

Ключевые слова: история русской философии, духовно-академическая философия, Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, Гегель.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-165-174

Цитирование: *Коцюба В.И.* Критика философии Гегеля в наследии преподавателей философии Московской духовной академии XIX в. // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 165–174.

Criticism of Hegel's philosophy in the heritage of philosophy teachers Moscow Theological Academy of the 19th century

© 2020 Viacheslav I. Kotsiuba

*Moscow Institute of Physics and Technology,
9, Institutskiy per., Dolgoprudny, Moscow Region, 141701, Russian Federation.*

E-mail: vk1993@mail.ru

Received 31.08.2020

Based on student diaries and correspondence, the article examines the attitude to Hegel's philosophy at the Moscow Theological Academy in the first half of the 19th century. Critical remarks to the teachings of Hegel by the professor of philosophy at the Moscow Academy of Sciences Feodor A. Golubinsky: the absence of a logical connection between the previous and the next in the derivation of categories, the pantheistic identification of the infinite Absolute and finite things, the erasure of the ontological border between the Divine mind and the human. There is a connection between the criticism of Golubinsky and the criticism of Hegel by Jacobi, about whom Golubinsky spoke with praise, in this regard, the question of Hegel's Spinoism, the style of his writings in comparison with the style of philosophical works of the Wolffian tradition, is highlighted. Further, the article presents criticism of Hegel in the writings of a student of Golubinsky and his successor in the philosophy department of the Moscow Academy of Sciences Viktor D. Kudryavtsev-Platonov. The basis of this criticism is noted in the principles of philosophy of Kudryavtsev-Platonov himself, convinced of the impossibility of knowing reality by pure deduction. The article reveals the use by Kudryavtsev-Platonov of the critical argumentation of Trendelenburg: from the very beginning Hegel implicitly introduces the concepts of motion and time taken from experience into the dialectical process. In the final part of the article, the criticism of the Hegelian doctrine of the Absolute in the philosophy of religion of Kudryavtsev-Platonov is analyzed, following Golubinsky who classifies Hegel as a representative of pantheism. The difference in the understanding of pantheism by Hegel and Kudryavtsev-Platonov is shown, the thesis of the latter about the inconsistency of Hegel's teaching with theistic ideas about God as perfect and separated from the world is considered.

Keywords: history of Russian philosophy, ecclesiastical-academic philosophy, Feodor A. Golubinsky, Viktor D. Kudryavtsev-Platonov, Hegel.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-165-174

Citation: Kotsiuba, Viacheslav I. (2020) "Criticism of Hegel's philosophy in the heritage of philosophy teachers Moscow Theological Academy of the 19th century", *Voprosy filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 165-174.

Прошло уже около двухсот лет с того времени, как философия Гегеля стала известной в России. Начиная с 1830-х гг. интерес к его учению проявлялся не только в кружках русских гегельянцев, но и в среде преподавателей философии университетов и духовных академий. Наследие преподавателя Киевской духовной академии, а впоследствии Киевского университета св. Владимира С.С. Гогоцкого, автора первого отечественного «Философского лексикона» (1857–1873), написавшего докторскую диссертацию «Обозрение системы философии Гегеля» (1860 г.), прочно вошло в историю

русской гегелианы. Не осталась в стороне и Московская духовная академия. Уже В.И Кутневич, преподававший в МДА философские дисциплины с 1815 по 1824 гг., проявлял интерес к современной, прежде всего немецкой философии, с которой старался знакомить и студентов академии. Кутневич выписал для академической библиотеки сочинения Канта, Якоби, Фихте, Шеллинга. Философские произведения Гегеля, судя по всему, тогда ему еще не были известны, на что указывает в воспоминаниях студент академии Ф. Исмаилов: «Возбужденный умными лекциями профессора философских наук, уважавшего преимущественно Платона, Плотина и новейших философов, исключая Гегеля, о котором тогда еще не было слышно в России, я ревностно следил за развитием мыслящей силы в роде человеческого» [Исмаилов 1860, 127]. Также нет каких-либо свидетельств о знакомстве со взглядами Гегеля членов студенческого «ученого общества» МДА, образованного в 1816 г. по инициативе самих студентов для обсуждения философских и богословских вопросов в часы досуга¹. В центре внимания духовно-академических любителей философии тогда были, представленные опосредованно через других авторов, учения Канта и Шеллинга. Но само знакомство с основными идеями этих учений, а также со взглядами Якоби, Фихте, равно как и изучение истории философии (по Теннеману) [Там же, 125] подготовили условия для более глубокого понимания и критического осмысления системы знаменитого немецкого философа. Секретарем «ученого общества», занимавшимся в то время, по словам С. Глаголева², переводом «История философии» Теннемана на русский язык, был Федор Голубинский. После окончания МДА третьим в списке магистров в 1818 г. он был оставлен при академии бакалавром философии, в 1824 г. стал профессором и до своей смерти в 1854 г. преподавал в академических стенах философские дисциплины.

В 1840-е гг. имя Гегеля уже было хорошо известно студентам МДА. В «Хронике моей жизни» архиепископа Саввы (Тихомирова), который учился в академии с 1846 по 1850 гг., приводится письмо его товарища Быстрицкого к киевскому другу Флоринскому от 3-го января 1848 г. Быстрицкий из списка тем сочинений по метафизике, предложенных Ф.А. Голубинским, выбрал: «Согласно ли со здравым разумом учение Гегеля о прекращении личности души по смерти?» и в письме делится своими переживаниями по поводу выбранной темы. В академии сочинения были главными показателями успеваемости студента. Быстрицкий жалуется, что выбранная тема хотя и кажется более частной сравнительно с другими (Об учении Конфуция, Взгляд на Теодицею Лейбница, О влиянии Канта на современную философию, Гербарт и его школа и т.д.), «а требует многого, – требует прочтения Гегелевой Логики, где он развертывает свое абсолютное, и частью других наук: потому что этому предмету, – состоянию души по смерти Гегель не посвятил ни одного трактата в своей обширной системе, а его мысль, между тем, сказывается в этой системе и выходит из нее; значит, нужно узнать дух всей его системы и опровергнуть коренные пункты его учения; а эти пункты: абсолютное в себе, абсолютное вне себя, абсолютное для себя, – моменты, которых изложению посвящена Логика. А какова эта Логика! Сколько тут отвлеченности! Сколько утонченности! На каждой строчке, почти на каждом слове надобно останавливаться и думать» [Савва 1897, 356]. Автор письма далее замечает, что Гегель «покорил себе многие умы, приобрел много явных и тайных последователей, которого мысли ныне в большом ходу» [Там же, 357]. Изучение иностранных языков давало возможность знакомиться с первоисточниками, потому в сочинениях студентов появляются цитаты из работ Гегеля, в частности, по философии религии [Архив Голубинских 3, 33].

Философия Гегеля в лекциях Ф. Голубинского

Философское наследие проф. Ф. Голубинского представлено прежде всего его лекциями по метафизике, которые он читал с 1822 г. до конца своего пребывания в МДА, и лекциями по истории философских систем. Первые были опубликованы посмертно в несколько этапов (1868, 1871, 1884 гг.) в далеко не полном виде. Вторые сохранились только отдельными частями среди архивных материалов.

К философии Гегеля Голубинский обращается в лекциях по онтологии, когда рассматривает вопрос о категориях, как самых общих понятиях, предикатах вещей. Отца Феодора интересует вопрос строгого выведения категорий, он последовательно разбирает недостатки аристотелевской системы категорий, излагает таблицу категорий Канта и высказывает критические замечания к ней и наконец переходит к «наиболее известному и прославленному опыту выведения категорий в системе Гегеля» [Голубинский 2006, 203]. Положительно отмечая стремление последнего к «отчетливости» и последовательности в выведении категорий, а также предварительное изложение метода выведения и строгое следование ему, Голубинский главный недостаток выведения у Гегеля видит в том, что (1) «в следствиях производится более, нежели содержится в основаниях» [Там же, 203]. Отец Феодор подчеркивает, что у Гегеля последующее не вытекает из предыдущего, а «произвольно влагается». В качестве примера он указывает на первый шаг гегелевской логики, когда из бытия и ничто возникает нечто новое. Данный пример иллюстрирует у Голубинского еще один недостаток Гегеля: (2) отождествление моментов противоречия. Отец Феодор перечисляет явно неприемлемые для него отождествления целого и части, бесконечного и конечного, неизменяемого и изменяемого, и наконец, что особенно для него важно: Абсолютного Безусловного, то есть Бога, и вещей конечных. Акцентирование внимания на понятиях бесконечного и Абсолютного неслучайно для Голубинского, в философии которого данные понятия являются центральными. В лекциях по онтологии отец Феодор доказывал, что в уме человеке есть врожденная идея Бесконечного, невозможная без существования Бесконечного Существа, единственного в своем роде, принципиально отличного от всего остального, ни от чего не зависящего. Тезис о бытии Бесконечного Существа Голубинский называет главным положением онтологии. Именно идея Бесконечного делает человека человеком, определяет основной закон человеческого ума и познания: «для всего ограниченного по бытию и совершенствам искать первопричины, первообраза, цели или конца в Бесконечном» [Там же, 142]. В то время как Гегель полагал различие бесконечного и конечного в качестве фундаментальных характеристик Бога и познающего человеческого ума лишены значения, рассматривая эти характеристики как «лишь моменты процесса», так что и бесконечное Божество у него также «есть в качестве конечного, «я» – также в качестве бесконечного» [Гегель 1975, 362]. Отождествление бесконечного и конечного в глазах Голубинского означает принципиальное искажение онтологии, вытекающее из ложной установки пантеизма. В лекциях отец Феодор неоднократно указывает на пантеистический характер систем Фихте и Шеллинга, присоединяющих неограниченное Существо к вещам конечным, так что граница между первым и вторыми становится условной и проявление Бесконечного в конечном становится у них необходимостью бытия Абсолюта. Гегель, выводящий из чистых понятий о бытии и ничто бытие изменяющееся, рассматривается Голубинским как продолжатель Шеллинга и идущий по тому же пути пантеизма. У Гегеля истинное Бесконечное оказывается подверженным нескончаемому ряду перемен, что для отца Феодора является принципиальной ошибкой, поскольку Бесконечное тем и отличается от конечного, что пребывает неизменным.

В оценке пантеизма Фихте и Шеллинга Голубинский вполне солидарен с Якоби, о котором с похвалой отзывается в своих лекциях как о наиболее значимым из плеяды «благочестивых» философов (таких как Эбергард³, Платнер⁴, Бутервек⁵), противоставших учениям вышеназванных представителей немецкого идеализма, и считает «наилучшим руководителем к истинной философии» [Голубинский 2006, 62]. Для Якоби Гегель – последователь спинозизма, одной из двух не совместимых друг с другом линий в философии. С точки зрения Якоби, все философы делятся на два главных класса: одни полагают, что более совершенное происходит и постепенно развивается из несовершенного, данная философская позиция определяется как натурализм. Другие утверждают, что самое Совершенное по мудрости и нравственности, обладающее разумом и волей, является первоначалом – Богом-Творцом, и таким образом придерживаются теизма [Jacobi 2000, 94–95]. Сам Якоби заявляет о своей приверженности

второму классу, к которому причисляет и Платона, в то время как Спинозу рассматривает как ведущего представителя первого, поскольку у нидерландского философа выступающая первоначально бесконечная субстанция, рассматриваемая в себе, не имеет ни разума, ни воли [Jacobi 1789, 186]. Характерной особенностью спинозизма является детерминизм. Гегель, как отмечал Якоби в письме Иоганну Неебу, профессору философии Боннского университета, хотя и похвалил самого Якоби за переход от абсолютной субстанции к абсолютному Духу и за уверенное признание Абсолюта свободным и личностным, к своей системе свободы приходит посредством спинозизма, так что и для него спинозизм оказывается последним истинным результатом мышления [Jacobi 1827, 467]. На детерминизм в понимании Бога у Гегеля указывал и Голубинский: «Жизнь Божества, по Гегелю, идет путем необходимости, а где необходимость, там не может быть никаких разумных целей» [Архив Голубинских 1, 14]. В этом отношении и для Голубинского, и для Якоби, стоявших на позиции теизма, Гегель является продолжателем пантеистической тенденции немецкого идеализма.

Помимо данного фундаментального расхождения между Голубинским и Гегелем, последний был чужд отцу Феодору самим стилем своих произведений. Голубинский как мыслитель формировался на философских учебниках вольфианской традиции, с их ясными и формально логически последовательными определениями и выводами, ориентированными в качестве образца на стиль математических работ. Сам Христиан Вольф, у которого учился Ломоносов, наряду с курсами по метафизике и естествознанию вел курс по математике и помимо философских трудов, был автором четырехтомного учебного пособия «Первые основания всех математических наук», выдержавшего десять изданий. Историки математики в целом позитивно оценивают этот труд, в котором заметно «желание пропитать обучение духом математического метода и поставить во главу всего воспитание математического мышления» [Математика 1972, 23]. Соответственно и философские сочинения Вольфа и его последователей строились в духе «Начал» Евклида. Примечательно, что и преподаватели философии в духовных академиях во времена Голубинского нередко вели занятия и по математике, как учитель Голубинского В.И. Кутневич, И. Скворцов в КДА, математикой серьезно увлекся сын Голубинского Дмитрий, ставший впоследствии профессором физики и математики в МДА. И хотя получившая распространение в культуре Просвещения во второй половине XVIII в., ориентированная на опыт, «здравый смысл» и практические запросы человека, так называемая «популярная философия» была направлена против «вольфовского систематического дедуктивного рационализма», во многом она оставалась близкой традиции «школьной философии» вольфианцев, и потому четкое отделение ее от последней представляет проблему для современных исследователей [Ansel 2007, 223]. То же можно сказать и о таком критике рационализма и в частности, вольфианства, как Якоби, который, при всем своем критическом пафосе в отношении рассудочного мышления, высказывал стилистически понятные современникам и последовательные аргументы в защиту своей позиции. В случае с Гегелем, при чтении его сочинений у современников возникают трудности. Фриз, характеризуя в письме к Якоби философию Гегеля и ее основное противоречие, отмечает, что Гегель не нравится ему из-за своего языка. Сам Якоби, начав читать «Логику» Гегеля, навсегда откладывает ее⁶. И Голубинский встретился с философскими рассуждениями, в которых он не мог проследить, как из одного высказывания вытекает другое; отец Феодор не преминул отметить это в своих лекциях.

Так, в лекциях по онтологии Голубинский кратко воспроизводит ход рассуждений Гегеля, при котором выводятся понятия количества, меры, качества, сущности. Но отец Феодор не находит у Гегеля самого выведения, а находит то же, что было в категориях у Аристотеля и Канта и то, чего сам Гегель хотел избежать, – вместо выведения «подле-положение». Профессор МДА замечает, что не видит правильного вывода, как у Гегеля из понятий целого и частей получается понятие силы и ее явления. Голубинский имеет в виду § 136 «Науки логики», в котором Гегель описывает, как можно переходить от целого к его частям, потом отдельную часть рассматривать как целое и от нее

переходить к ее частям и так до бесконечности. Затем он пишет: «Но эта бесконечность, взятая как отрицательное, представляет собой отрицательное отношение отношения к себе, силу, тождественное с собой целое как в-себе-бытие и как снимающее это в-себе-бытие и обнаруживающее себя и, наоборот, обнаружение, исчезающее и возвращающееся в силу» [Гегель 1974, 303]. Очевидно, помимо отсутствия у Гегеля выведения в таком виде, как оно имеет место в математике и в вольфианской традиции, для Голубинского, следовавшего лейбницево-вольфианским представлениям в онтологии, восходящим к аристотелевским, выглядело очень странным, как из понятий целого и части, выражающих математические отношения, может выводиться понятие силы, характеризующее нечто реальное (субстанциальное). Для Лейбница сила характеризует реальный мир, первичный по отношению к феноменальному миру, описываемому математическими понятиями.

В философии Гегеля внимание отца Феодора привлекала по понятным причинам еще одна тема – вопрос о бессмертии души. В лекциях Голубинский отмечал, что у Гегеля фактически стирается граница между Божественным разумом и человеческим, так что существуют уже не два ума, а есть «ум – вообще», и разум в человеке – это Божественное в нем. В то время как для отца Феодора само стремление человеческого ума к совершенству показывает, что наш ум ограниченный, «не может объять и вполне постигнуть Бесконечное, но может жить в бесконечность и в своей жизни приближаться к Бесконечному» [Архив Голубинских 1, 15]. Между актуально бесконечным Богом и способным к бесконечному развитию человеческим умом, согласно Голубинскому, всегда будет существовать онтологическая грань. У Гегеля же она исчезает потому, что сам Божественный разум у него оказывается развивающимся, следовательно, в понимании Голубинского, не подлинно (актуально) бесконечным.

Критика Гегеля в сочинениях Кудрявцева-Платонова

Преемник Голубинского по кафедре философии в МДА В.Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891) также в лекциях и сочинениях обращался к философии Гегеля и в ряде случаев присоединялся к критическим замечаниям своего предшественника и учителя. Так, уже во вводных работах к курсу философии Кудрявцев-Платонов, затрагивая вопрос о специфике философии сравнительно с другими науками, критически оценивает стремление различать философское и естественнонаучное знание по методам познания, когда последние связывают с индукцией (что было весьма характерно для XIX в.), а философию – с дедукцией. Отрицая возможность чистой дедукции в познании реальности, профессор МДА в качестве примера приводит систему Гегеля: «Философская критика одного из наиболее последовательных опытов чистого построения философии (разумею систему Гегеля) ясно показала, что это построение есть мнимое, а не действительное, что оно было бы невозможно без предположений опыта и основанных на нем понятий, что эти понятия постоянно вторгаются в диалектический процесс чистой мысли и не создаются им из ничего силой творческой мысли, а только завлакиваются искусственным туманом отвлеченности до неузнаваемости их действительного происхождения» [Кудрявцев-Платонов 1893, 13]. Кудрявцев-Платонов неоднократно обращался к данному критическому замечанию в адрес Гегеля, и можно сказать, что оно было одним из ключевых в его оценке философии знаменитого немецкого мыслителя. Это объясняется тем, что данное замечание относилось к методу гегелевской философии: как отмечает Кудрявцев-Платонов, по мнению самого немецкого философа, данный метод, если следовать ему, у любого желающего способен вывести все содержание философии посредством одного чистого мышления, так, как оно было раскрыто в системе Гегеля [Там же, 133]. В качестве предшествующей аналогичной критики профессор МДА ссылается на логические труды А. Тренделенбурга⁷. Последний, отмечая стремление Гегеля представить развитие мышления и бытия в их единстве так, что чистое беспредпосылочное мышление из собственной необходимости создает и познает моменты бытия, обращает внимание на то, что

первоначальные понятия диалектической логики Гегеля: чистое бытие и небытие никак не связаны с понятием движения, и задается вопросом: «Как из единства двух покоящихся представлений возникает движущееся становление?» [Trendelenburg 1840, 25]. Таким образом, диалектика, желающая быть беспредпосылочной, на деле неявно уже изначально предполагает движение, а не порождает его. При этом понятие «движение» впервые обсуждается Гегелем только в философии природы, но если, предвзвешивая Тренделенбург возможное возражение, движение в природе есть нечто отличное от движения в мысли, то Гегель нигде не указывает этого отличия. Вывод Тренделенбурга: чистое мышление в диалектике Гегеля только декларируется, а на деле с самого начала в ней имеет место также созерцание, связанное с пространством и движением.

Кудрявцев-Платонов подобно Тренделенбургу, задает вопрос: «Но что такое означают понятия; переходит, отрицает, соединяет, отождествляет? Даются ли они в простом понятии чистого бытия? Очевидно, нет; чистое бытие, равно как и чистое мышление, с лишением всякой определенности, лишилось и побуждения к какому бы то ни было переходу или к дальнейшему движению от момента к моменту. Если возможен и мыслим такой переход от одного понятия к другому и поступание вперед, то не иначе, как под условием предзанятого понятия о движении и временном последовании, которого не может дать понятие чистого мышления или бытия. Конечно, в духе своей системы, Гегель может сказать, что такое поступание или переходение одного момента в другой есть только кажущееся, что иначе нельзя себе представить развития понятия чистой мысли... таким образом, что моменты ее следуют один за другим, но что это последование, в сущности, есть нечто обманчивое, существующее только для рассудочного мышления, которое не в силах иначе вообразить себе диалектический процесс. Но в таком случае самая эта обманчивость, как необходимостью явления нашего сознания, должна бы быть объяснена. На самом же деле это не так. Мы видим, что диалектический процесс у Гегеля предполагает именно *временное* последование, как нечто существенное и реальное. Так в природе, в истории, в религии, в философии, – везде диалектический процесс совпадает с хронологическим последованием, – и *прежде* и *после* одного момента за другим суть реальные прежде и после. Отсюда видно, что основным началом диалектического процесса служит не одно только понятие чистого бытия или мышления, но и скрытое понятие временного движения или изменения. Таким образом, на первых же порах диалектика оказывается неверною себе» [Кудрявцев-Платонов 1894, 143–144].

Профессор МДА отсюда констатирует, что гегелевская философия на деле не может обойтись без помощи опыта. С точки зрения Кудрявцева-Платонова, Гегель вначале путем абстрагирования дошел до понятия чистого бытия, а публике предъявил только свой «спуск», в котором к понятию бытия стало присоединяться, как бы рождающаяся в чистом мышлении, абстрагированное на первом этапе. Саму попытку Гегеля вывести категории из единого принципа Кудрявцев-Платонов вслед за Голубинским оценивает положительно, так как у Канта набор категорий не обоснован, но то, как Гегель сделал это, считает неудачным.

Кудрявцев-Платонов, как и Голубинский, критически подчеркивает пантеизм Гегеля, в чтении по философии религии излагая данную тему более подробно, чем его учитель. Изложив в общих чертах учение Гегеля о Боге как о становлении абсолютной идеи и отметив, что сам Гегель рассматривал данное учение как согласное с религиозными представлениями и более совершенно их выражающее, профессор МДА оценивает гегелевское учение на предмет соответствия двум пунктам, основополагающим для религиозного сознания: Божество есть Существо: (а) отличное и отдельное от мира; (б) всесовершенное. Гегель главные черты пантеизма видит в «субстанциальности» и «акосмизме» [Гегель 1974, 330]: в признании Божества непосредственной субстанцией конечного мира [Там же, 144], когда конечное не имеет бытия, а выступает как «выявление, только откровение единого» [Гегель 1977, 460], тогда как Кудрявцев-Платонов усматривает основной признак пантеизма в отрицании возможности отдельного существования абсолютного вне его конечных проявлений. Такая черта есть не только

у пантеизма субстанциального (эпикур, Спиноза), отрицающего развитие в абсолютном, но также и у диалектического, развиваемого у Шеллинга и Гегеля, понимающих абсолютное начало как бесконечную деятельность. Действительно, Гегель, подчеркивая истинность неразрывного единства конечного и бесконечного, далее отмечает, что конечное есть существенный момент бесконечного в природе Бога, и что Бог «хочет конечного, полагает его себе как другое», когда творит мир, и тем самым Бог становится другим по отношению к себе, конечным, поскольку Бог существует только через «опосредование себя самим собой» [Гегель 1975, 361]. Вместе с тем конечные проявления абсолютного, по мнению Кудрявцева-Платонова, как раз и создают проблему для пантеизма, так что он «обыкновенно не знает, куда деваться с конечным, и в этом состоит его слабость, как и вообще идеализма» [Кудрявцев-Платонов 2008, 239]. У Гегеля данная проблема проявляется в том, что жизнь Божества у него неразрывно связана с самопознанием посредством развития мира и человечества, поэтому все действительное разумно и вместе божественно, и Гегель во избежание обвинений в пантеизме уточняет, что под действительным он понимает не всякое существующее. Но тогда, как отмечает Кудрявцев-Платонов, возникает вопрос, а как существует случайное и все то, что система Гегеля не признает истинно существующим? Как оно соотносится с абсолютным? Признание его существующим наряду с абсолютным ограничивает последнее, объявление его призраком ведет к акосмизму, от которого Гегель желает отмежеваться.

Несоответствие учения Гегеля о Боге пункту (а) – отдельности Божества от мира – приводит к несоответствию и по пункту (б) всесовершенству Бога. Духовность Божества, включающая абсолютное знание и самосознание, свободу, у Гегеля принадлежит не абсолютному началу вообще, а только известному его проявлению в определенный момент его развития, и притом не как отдельному субъекту, поскольку проявляет себя только в духовности конечных существ – людей. При этом Божество у Гегеля с необходимостью развивает себя и как дух, и как материя, поэтому легко объяснимо, отмечает Кудрявцев-Платонов, как пантеизм Гегеля мог перейти в атеизм и материализм Фейербаха [Кудрявцев-Платонов 2008, 244]. И только на первый взгляд процесс образования и развития мира в системе Гегеля представляет собой осуществление абсолютным началом определенной разумной цели, поставленной совершенным разумом Абсолюта, на деле же это «колоссальный процесс постепенного сознания абсолютным своей собственной неразумности» [Там же, 246].

Также нельзя сказать, что абсолютное божественное начало у Гегеля является совершенным в отношении добра, благодати. Кудрявцев-Платонов отмечает, что Гегель, хотя в этическом отношении и различает добро и зло (когда отдельно противопоставляет себя общему), но метафизически уравнивает их, признавая зло временным, однако необходимым моментом в развитии духа. И таким образом у Гегеля, зло становится необходимым моментом в жизни абсолютного начала, что не позволяет назвать такое начало всесовершенным, и с чем не может согласиться Кудрявцев-Платонов.

Думая совершенным образом дать знание об Абсолюте диалектическим процессом чистого мышления, с точки зрения Кудрявцева-Платонова, гегелевский пантеизм, подобно другим разновидностям пантеизма, делает абсолютное начало «тусклой, отвлеченной копией мирового бытия» и, думая возвыситься над мнимым антропоморфизмом деизма и теизма, на деле впадает в «космоморфизм», превращая свое божество в «абстракцию мировых законов и форм в их всеединстве», так что «истинные живые религиозные отношения к нему человека становятся невозможными» [Кудрявцев-Платонов 2008, 269].

Примечания

¹ См.: ОР РГБ, Ф.76/1. К.7. Ед.хр.12. Об «Ученом обществе» в МДА см. также: [Коцюба 2011].

² Глаголев составлял свой очерк о Голубинском на основе бесед с его сыном Д.Ф. Голубинским «И Ф. А-ч не терял времени. Он переводил с немецкого языка (эти переводы и теперь сохранились у сына его Димитрия Федоровича) курсы по истории философии Теннемана, Брукера, Эстетические

рассуждения Анисльона. Вместе со своим другом П.С. Делицыным он перевел всю эстетику Бу-тервека» [Глаголев 1897, 442].

³Иоганн Август Эбергард (1739–1809) – немецкий теолог и философ, близкий по воззрениям к представителям немецкого Просвещения. Известен как критик Канта и Фихте. Голубинский, очевидно, имеет в виду такие произведения Эбергарда, как «О Боге господина профессора Фихте и идолах его противников» (1799 г.), написанные в связи с известным спором об атеизме, вынудившем Фихте покинуть Йену. Эбергард был не согласен с учением Фихте о Боге как о сверхчувственном моральном миропорядке, воспринимаемом только через непосредственное внерациональное моральное чувство, и с отрицанием Бога как самостоятельной субстанции [Eberhard 1799, 12]. Как отмечает Бен Кроу, Фихте воспринял критику Эбергарда как одно из немногих возражений, которые заслуживают ответа [Crowe 2011, 96].

⁴Эрнст Платнер (1744–1818) – немецкий ученый-медик, физиолог, философ, с 1783 по 1789 гг. ректор Лейпцигского университета, наиболее известен своей «Антропологией для врачей и философов» (1772 г.) и «Философскими афоризмами» (1776–1782 гг.).

⁵Фридрих Бутервек (1766–1828) – немецкий философ, профессор Геттингенского университета. Первоначально был поклонником Канта, читал лекции о его философии, позднее пришел к выводу, что Кант, успешно опровергнув догматизм Лейбница и Вольфа, не опроверг скептицизм. В силу этого Бутервек считал, что кантовская формальная философия должна быть обоснована независимым от нее реализмом. Бутервек лично познакомился с Якоби и стал сторонником его взглядов. Наибольшую известность Бутервеку принес его фундаментальный двенадцатитомный труд «История поэзии и красноречия с конца XIII столетия», за который многие европейские академии приняли его в свои члены. В работе «Религия разума» Бутервек, следуя Якоби, философию которого он называет сестрой своего учения, выступает с апологией теизма и критикой пантеизма и непосредственно связанного с ним абсолютизма. К представителям последнего Бутервек относит и Шеллинга, отмечая при этом родство учений Гегеля и Шеллинга [Bouterwek 1824, 148]. Философия религии Бутервека вызвала интерес у Ф.А. Голубинского, о чем свидетельствует сделанный им рукописный перевод отрывков из соответствующего сочинения немецкого философа [Архив Голубинских 2]. О взглядах Бутервека и о его критике систем Фихте и Шеллинга см. [Золотухин web].

⁶См. [Verra 1969, 204–205].

⁷Фридрих Адольф Тренделенбург (1802–1872) – немецкий философ, преемник Гегеля в качестве профессора философии Берлинского университета. Один из самых известных критиков Гегеля с позиций аристотелизма, утверждающего опытное основание всякого знания о реальности.

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Архив Голубинских 1 – *Голубинский Ф.А.* Лекции по истории философии (об учении Гегеля), (фрагмент). 6 мая 1848 г., [в студенческой записи] // ОР РГБ. Ф. 76/III (Архив Голубинских). К.2. Ед. хр. 9 (Golubinsky Archive, in Russian).

Архив Голубинских 2 – *Голубинский Ф.А.* (Философия религии Фридриха Бутервека) перевод // ОР РГБ. Ф. 76/1 (Архив Голубинских). К.5. Ед.хр. 10 (Golubinsky Archive, in Russian).

Архив Голубинских 3 – *Остроумов Ф.* Согласно ли с разумом то учение, что род человеческий первоначально был в состоянии подобном состоянию животных и потом постепенно достиг настоящей степени образования. Студенческое сочинение (1848 г.) // ОР РГБ. Ф. 76/III (Архив Голубинских). К.9. Ед.хр. 20 (Golubinsky Archive, in Russian).

Гегель 1974 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики // Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974 (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Russian Translation).

Гегель 1975 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975 (Hegel, *Philosophie der Religion*, Bd. 1, Russian Translation).

Гегель 1977 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1977 (Hegel, *Philosophie der Religion*, Bd. 2, Russian Translation).

Глаголев 1897 – *Глаголев С.С.* Прот. Ф.А. Голубинский: его жизнь и деятельность // Богословский вестник. 1897. Т. 4. № 12. С. 437–482 (Glagolev, Sergei S., *Archpriest Feodor A. Golubinsky, his Life and Work*, in Russian).

Голубинский 2006 – *Голубинский Федор прот.* Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2006 (Golubinsky, Feodor A., *Lectures on philosophy, speculative theology, speculative psychology*, in Russian).

Исмаилов 1860 – *Исмаилов Ф.Ф.* Взгляд на собственную прошедшую жизнь. М., 1860 (Ismailov, Philipp Ph., *A look at my past life*, in Russian).

Кудрявцев-Платонов 1893 – *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Соч. Т. 1. Вып. 1. Сергиев Посад: Издание братства преподобного Сергия, 1893 (Kudryavtsev-Platonov, Viktor D., *Works*, Vol. 1, Issue 1, in Russian).

Кудрявцев-Платонов 1894 – *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Соч. Т. 1. Вып. 3. Сергиев Посад: Издание братства преподобного Сергия, 1894 (Kudryavtsev-Platonov, Viktor D., *Works*, Vol. 1, Issue 3, in Russian).

Кудрявцев-Платонов 2008 – *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Философия религии. М.: Фонд ИВ, 2008 (Kudryavtsev-Platonov, Viktor D., *Philosophy of Religion*, in Russian).

Савва 1897 – *Савва (Тихомиров), архиепископ Тверской и Кашинский* [Хроника моей жизни:] Автобиографические записки высокопреосв. Саввы [Тихомирова], архиеп. Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Том 1. (1819–1850 гг.) Годы 1846–1848 // Богословский вестник. 1897. Т. 4. № 11. С. 337–368 (3-я пагин.) (Archbishop Savva (Tikhomirov), *Autobiography*, in Russian).

Bouterwek, Friedrich L. (1824) *Die Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie*, Wandenhöck und Ruprecht, Göttingen.

Eberhard, Johann A. (1799) *Ueber den Gott des Herrn Professor Fichte und den Götzen seiner Gegner: eine ruhige Prüfung seiner Appellation an das Publikum in einigen Briefen*, Hemmerde und Schwetschke, Halle.

Jacobi, Friedrich H. (1789) *Über die Lehre des Spinoza: in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Bei G. Löwe, Breslau.

Jacobi, Friedrich H. (1827) *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel in zwei Bänden*, Bd. 2, Bei Gerhard Fleischer, Leipzig.

Jacobi, Friedrich H. (2000) *Werke*. Bd. 3. *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, Felix Meiner, Hamburg.

Trendelenburg, Friedrich A. (1840) *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, Bei Gustav Bethge, Berlin.

Ссылки – References in Russian

Золотухин web – *Золотухин В.В.* Чистый теизм и критика всеединства: философия религии Фридриха Бутервека [Вопросы философии. 2017. № 11] // http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1826&Itemid=52.

Коцюба 2011 – *Коцюба В.И.* Философская тематика на собраниях первого студенческого общества Московской духовной академии // Вестник РГСУ. Серия «Философия. Социология». 2011. № 15. С. 239–252.

Математика 1972 – Математика XVIII столетия / **Юшкевич А.П.** (ред.) История математики с древнейших времен до начала XIX столетия. В 3 т. Т. 3. М.: Наука, 1972.

References

Ansel, Michael (2007) “Ernst Platner und die Popularphilosophie”, *Aufklärung*. Vol. 19, *Themenschwerpunkt: Ernst Platner (1744–1818) Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*, S. 221–242.

Crowe, Ben (2011) “Fichte, Eberhard, and the Psychology of Religion”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 104, No. 1, pp. 93–110.

Kotsiuba, Viacheslav I. (2011) “Philosophical topics at meetings of the first student society of the Moscow Theological Academy”, *Vestnik RGSU, seria “Filosofiya, Sotsiologiya”*, Vol. 15, pp. 239–252 (in Russian).

Verra, Valerio (1969) “Jacobis Kritik am Deutschen Idealismus”, *Hegel-Studien*, Vol. 5, S. 201–223.

Yushkevich, Adolph P., Ed. (1972) “Mathematics in the 18th century”, *The History of Mathematics from Ancient Times to the Beginning of the 19th Century*, in 3 volumes, Nauka, Moscow (in Russian).

Zolotukhin, Vsevolod V. (2017) “The Pure Theism and the All-Unity Doctrine Criticism: Friedrich Bouterwek’s Philosophy of Religion”, *Voprosy Filosofii*, Vol.11, pp. 190–199 (in Russian).

Сведения об авторе

КОЦЮБА Вячеслав Иванович – доктор философских наук, доцент департамента философии Московского физико-технического института (Государственного университета).

Author’s Information

KOTSIUBA Viacheslav I. – DSc in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy, Moscow Institute of Physics and Technology.

Перед лицом исторических вызовов: деятельность советских философов в годы Великой Отечественной войны

© 2020 г. А.В. Черняев

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

E-mail: chernyaev@iph.ras.ru

Поступила 20.09.2020

Великая Отечественная война явилась решительным вызовом не только для военной мощи и материально-технической базы нашей страны, но и для ее духовно-культурных и идейных оснований. Многие отечественные философы стали участниками боевых действий, но не менее важной была роль философов, продолживших научную работу, планы которой были скорректированы и направлены на реализацию проектов, связанных с укреплением патриотизма, развитием национального самосознания, возрождением классических форм науки и культуры, преемственных по отношению к историческому наследию России. Эта научная работа находилась в контексте социально-культурных и духовных процессов, активизировавшихся в СССР в ходе войны, и отвечала задачам укрепления обороноспособности и формирования новой социально-государственной идентичности. Основными начинаниями, реализованными в этой связи Институтом философии АН СССР, стали разработка истории отечественной философской мысли и создание нового учебника формальной логики. Эти направления научно-исследовательской деятельности показали свою актуальность в свете вызовов военного времени и перспективность с точки зрения долгосрочного развития науки.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, Институт философии, история русской философии, формальная логика, В.Ф. Асмус, З.А. Каменский.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-20-175-181

Цитирование: *Черняев А.В.* Перед лицом исторических вызовов: деятельность советских философов в годы Великой Отечественной войны // Вопросы философии. 2020. №12. С. 175-181.

Facing Historical Challenges: the Work of Soviet Philosophers during the Great Patriotic War

© 2020 Anatoly V. Chernyaev

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

E-mail: chernyaev@iph.ras.ru

Received 20.09.2020

The Great Patriotic War was a decisive challenge not only for the military power and material and technical base of our country, but also for its spiritual, cultural and ideological foundations. Many Russian philosophers became participants in the hostilities, but the role of philosophers who continued scientific work was no less important, the plans of which were adjusted and aimed at implementing projects related to the strengthening of patriotism, the development of national identity, the revival of the classical forms of science and culture, consistent with historical heritage of Russia. This scientific work was in the context of the socio-cultural and spiritual processes that intensified in the USSR during the war and responded to the tasks of strengthening defense capability and the formation of a new socio-state identity. The main undertakings implemented in this connection by the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences were the development of the history of Russian philosophical thought and the creation of a new textbook of formal logic. These areas of research activity have shown their relevance in the light of the challenges of wartime and prospects in terms of the long-term development of science.

Keywords: Great Patriotic War, Institute of Philosophy, history of Russian philosophy, formal logic, Valentin Asmus, Zakhar Kamenskii.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-175-181

Citation: Chernyaev, Anatoly V. (2020) “Facing Historical Challenges: the Work of Soviet Philosophers during the Great Patriotic War”, *Voprosy filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 175–181.

Великая Отечественная война – одна из драматических и вместе с тем славных страниц как в истории нашей Родины, так и в истории Института философии АН СССР – РАН. Вся страна – и на фронте, и в тылу, – сплотилась, приближая День Победы; не стал исключением и коллектив Института философии. Часть его сотрудников присоединилась к народному ополчению и сражалась на передовой, но не менее важной была и миссия Института, непосредственно связанная с его профессиональной деятельностью. Война стала для нашей страны поистине огненным испытанием, в котором проверялась на прочность не только ее обороноспособность, но и все устройство советского государства и общества, в том числе – его духовные, культурные, идейные основы. И многие из них война заставила пересмотреть и переосмыслить. Значимую роль в этом жизненно важном для победы в войне процессе сыграл и Институт философии, ряд проектов и новых направлений работы которого в военный период можно рассматривать как ответ отечественных философов на фундаментальный вызов, брошенный нашей Родине войной.

Если попытаться определить существо тех перемен, которые произошли в культуре нашей страны в ходе Великой Отечественной войны, то это, во-первых, поворот

от революционного интернационализма к национальным традициям, а во-вторых – от пролетарской культуры к классическим дореволюционным образцам. Могут быть указаны разные причины этих трансформаций, среди которых и невозможность формирования патриотического сознания на основе идеологии интернационализма, и необходимость ревизии культурной политики в связи с фактической реставрацией имперской модели государственного устройства – путь, на который руководство СССР встало уже в 1930-е гг. Таким образом, некоторые процессы были запущены еще до войны, но именно война послужила катализатором их ускорения и результативного завершения. Символично, что именно в решающий год войны – 1943-й – состоялись такие знаковые с этой точки зрения события, как роспуск Коммунистического интернационала и начало возрождения Русской православной церкви.

В процессе этих трансформаций реставрируются традиционные для России общественные институты, корректируются идеологические программы, формируется иной культурный ландшафт, который отличает особые стилистика и атрибутика. Так, в сфере государственного и военного строительства на смену наркоматам вновь приходят министерства, учреждаются награды в честь великих полководцев старой России, восстанавливается казачество, кадетские корпуса в виде суворовских и нахимовских училищ, традиционные воинские звания и погоны¹. Аналогичные процессы происходят в сфере культуры, где начинается пропаганда классического национального наследия, стартуют проекты издания академических собраний сочинений А.С. Пушкина и Н.В. Гоголя, работа над которыми продолжается и в годы войны, снимаются исторические фильмы, посвященные Александру Невскому, Ивану Грозному, Петру Великому. В сфере образования делается попытка возрождения классической системы с отдельным обучением, а также внедрения логики и психологии как общеобразовательных предметов.

В философской работе разворачивались процессы аналогичной направленности, в первую очередь связанные с переоценкой отечественного историко-философского и научного наследия. На совещании актива Института философии в 1942 г. было принято постановление о задачах философской работы в условиях войны, в котором ставилась цель «...выяснить значение русской философии в развитии великого русского народа и мировой цивилизации» (цит. по: [Корсаков 2015⁶, 182]). Обращаясь в марте 1942 г. к коллективу находившегося в эвакуации алма-атинского отделения, директор Института П.Ф. Юдин требовал прежде всего активизации работы по подготовке популярных брошюр на антифашистские темы и по истории русской философии. В конце 1942 г. дирекцией Института было принято решение о создании сектора истории естествознания, а назначенному заведующим сектором А.А. Максимова поручено уделить особое внимание разработке истории русского естествознания и подготовить коллективную монографию на эту тему (см.: [Там же, 184]). Продолжилась и даже интенсифицировалась работа над многотомной «Историей философии»: в 1943 г. вышел из печати ее третий том, посвященный зарубежной философии первой половины XIX в., после чего основные силы были брошены на подготовку пятого тома, посвященного русской философии, и уже в декабре того же года был представлен его развернутый проспект. Если учесть, что основные авторы этого тома – В.Ф. Асмус и З.А. Каменский – были премированы за проведенную работу [Там же, 186], можно предположить, что основная ее часть к тому времени была уже проделана.

Тандем Асмуса и Каменского неслучаен. В 1939 г. Валентин Фердинандович был назначен научным руководителем Захара Каменского, начинавшего работу над кандидатской диссертацией о П.Я. Чаадаеве, защита которой состоялась 2 июня 1941 г. – за 20 дней до начала войны. Незадолго до защиты, в мае 1941 г., Каменский был принят на работу в Институт философии АН СССР на должность научного сотрудника сектора истории философии (см.: [Каменский 2001, 4]). В июле 1941 г. в составе Московского народного ополчения он добровольцем ушел на фронт, после тяжелого ранения в декабре 1941 г. был демобилизован, а возвратившись из госпиталя в октябре 1942 г., возобновил работу в Институте философии, где в составе группы специалистов

приступил к написанию разделов для пятого тома многотомной «Истории философии», посвященного историческому развитию русской философской мысли. Этому знаменательному эпизоду своей научной биографии Каменский посвятил воспоминания «Из истории изучения русской философской мысли в 40-х годах XX века». По свидетельству автора, работа над томом была завершена в 1944 г. Самому Каменскому в книге принадлежали главы, посвященные Чаадаеву и Н.И. Надеждину, московским «любомудрам» первой половины XIX в. В.Ф. Одоевскому и Д.В. Веневитинову, а также западникам и славянофилам. Однако судьба уже написанного пятого тома оказалась трагической: «Он был отклонен. При этом собственно научного анализа и оценки книги дано не было. Мотивация запрета была чисто идеолого-политической: как раз к моменту завершения работы над книгой состоялось постановление ЦК ВКП(б) по III тому “Истории философии”, который был подготовлен под руководством той же самой редколлегии, что и новый, пятый том. Этого и было достаточно для отклонения “русского” тома» [Каменский 1992, 206–207].

После того, как в 1944 г. III том «Истории философии» подвергся критике, издание было прекращено и пятый том так и не вышел в свет, но именно работа над ним создала задел для будущих работ Каменского по истории русской философии. Уже в 1946–1947 гг. Каменский подготовил на этой основе текст докторской диссертации по истории русского идеализма первой половины XIX в., которую, увы, постигла такая же участь, как и весь «русский» том «Истории философии», а сам ученый после своих смелых выступлений в ходе философской дискуссии 1947 г., в которых он подверг критике «бюрократические и протекционистские пороки в организации научных трудов руководителями философской науки» [Дискуссия 1947, 375] был вынужден на два десятилетия оставить работу в Институте. Однако после возвращения, ставшего возможным лишь в 1968 г., Каменский создал блестящую серию фундаментальных трудов по русской философии XVIII – первой половины XIX вв., ставших развитием его исследований, начатых во время войны, итогом которых явилась организация научного издания полного собрания сочинений и писем П.Я. Чаадаева, выпущенного в институтской серии «Памятники философской мысли» в 1991 г.

Символично, что последним значительным трудом Каменского стало завершение работы, принятой им в качестве «эстафеты» от Асмуса, еще в 1935 г. представившего в 22–24 томах «Литературного наследства» статью о ранее не публиковавшихся «Философических письмах» Чаадаева [Асмус 1935]. Данное издание, в свое время, привлекло внимание находившегося в Париже Г.В. Флоровского, который отрецензировал его в «Современных записках», где написал, в частности, что «...этот новый том “Литературного наследства” составлен очень удачно. На первом месте неизданные “Философические письма” П.Я. Чаадаева. Впервые теперь эта роковая книга становится доступной в полном объеме... К сожалению, издан пока только перевод, а не французский подлинник “Философических писем”, и вряд ли перевод всегда вполне надежен» [Флоровский] 1937, 419–420]. Следует отметить, что в издании, подготовленном Каменским это упущение было исправлено: все тексты Чаадаева опубликованы как в русском переводе, так и во французском оригинале. Что касается Асмуса, то и для него участие в подготовке тома «Истории философии», посвященного русской философской мысли, несмотря на печальную судьбу этой рукописи, не прошло бесследно и получило продолжение в целом ряде исследований, посвященных данной проблематике и опубликованных как во время, так и после войны. Библиография трудов Асмуса по русской философии насчитывает свыше двадцати работ, посвященных и отдельным персонам, и целым направлениям русской философской и эстетической мысли [Муравлев 2010]. Таким образом, во время Великой Отечественной войны в Институте было положено начало возрождению историографии русской философии.

Вполне понятно, что в своей деятельности дирекция Института философии ориентировалась на установки политического руководства страны, и все же в некоторых вопросах Институт, по-видимому, проявлял инициативу. Именно так можно расценить решение дирекции о ликвидации антирелигиозного сектора в конце 1942 г., когда еще

мало что предвещало радикальную «перезагрузку» религиозной политики советского государства, стартовавшую лишь почти год спустя, в сентябре 1943 г., после встречи Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем), – встречи, на которой были приняты решения, положившие начало масштабному возрождению православной церкви в Советском Союзе [Одинцов 2015, 249]. Можно предположить, что пересмотру религиозной политики предшествовал некий обмен мнениями на эту тему, в котором принимали участие сотрудники Института философии. На это, в частности, указывает письмо сотрудника Института Э.А. Кольмана начальнику Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) Г.Ф. Александрову, в котором он замечает, что наряду с введением логики и психологии в старших классах средней школы, целесообразно было бы ввести также и преподавание этики, так как аналога Закона Божия, который был в дореволюционной гимназии, советская школа не предложила, а участие в работе пионерской и комсомольской организаций не может служить заменой знанию самого предмета этики [Корсаков 2015⁶, 183]. И хотя Кольман ратует за «светскую» этику, косвенно он констатирует позитивный воспитательный потенциал религиозной традиции и его дефицит в советской системе просвещения. В любом случае, данное рассуждение Кольмана находится в рамках той же реставрационной парадигмы, в соответствии с которой, помимо РПЦ, во время войны были реабилитированы психология и классическая логика, ранее входившие в разряд «буржуазных наук».

Одной из главных заслуг коллектива Института философии в годы войны явилось возрождение отечественной логики, оказавшейся в загоне после революции. Как отмечает В.А. Бажанов, «Октябрь 1917 г. и последующие события... оказали пагубное влияние на состояние логической мысли. По существу, в качестве гуманитарной науки логика перестала существовать. Неофиты марксистско-ленинской диалектики связывали логику с метафизическим мышлением, свойственным буржуазному обществу» [Бажанов 2002, 8]. Возрождение классической логики – одно из тех знаковых начинаний, которое было инициировано перед самой войной и реализовано уже во время нее. 29 мая 1941 г. директор Института философии П.Ф. Юдин был вызван к Сталину и получил от него задание подготовить учебник логики. Свое поручение вождь пояснил следующими образом: «Приходит руководящий работник, нарком – очень много времени приходится потратить, чтобы понять, чего он хочет. На коллегиях наркоматов из-за этого тратится много времени»; корень проблемы Сталин видел в отсутствии логической культуры: «Логик не преподают – люди не умеют последовательно рассуждать, путают понятия... Не делится логика на буржуазную и пролетарскую. Люди мыслят одинаково. Их нужно научить элементарно мыслить» (цит. по: [Корсаков 2015^а, 147–148]).

Работа над учебником логики велась параллельно в обоих отделениях Института: в Москве – В.Ф. Асмусом, в Алма-Ате – Э.Я. Кольманом. В ходе нее авторы проводили экспериментальные занятия по логике со школьниками, причем Асмус, по его собственному признанию, «...готовился к лекциям так, как никогда не готовился для лекций в ВУЗе» [Гагарин, 8]. Столь старательное отношение к делу объяснялось, несомненно, не одним лишь чувством ответственности за выполнение задания руководителя государства. Валентин Фердинандович настолько высоко ставил логику в иерархии философских наук, что уже свою лекцию *pro venia legendi*, которую читал в марте 1922 г. в Киевском университете, посвятил теме «Философское значение логики». В этом выступлении Асмус рассматривает логику как «науку о науках, или Наукоучение»: «Должна существовать особая наука, построенная таким образом, чтобы она могла исследовать последние основания всех наук вообще... Она должна исследовать, что делает науки науками, что придает им характерную форму наук... Наука эта и есть Логика» [Асмус 2010, 377–378]. Причем, по убеждению Асмуса, логике принадлежит не только функция формального определения структуры науки, но также и право давать нормативную оценку того, насколько соответствует та или иная наука своей цели: «Эта оценка по праву принадлежит Логике, которая исследует, что относится к истинной

науке, и которая одна может решить, отвечают ли эмпирические данные науки своей идее» [Асмус 2010, 381].

Обсуждение представленного Асмусом и Кольманом текста учебника проходило в несколько этапов в 1943–1945 гг. в Москве, а опубликован он был уже после войны. В архиве Института философии РАН хранятся стенограммы этих обсуждений, в которых принимали участие, в частности, В.Ф. Асмус, А.Ф. Лосев, П.С. Попов, П.В. Тава-нец, А.П. Гагарин. В ходе дискуссий было отмечено, что работа Асмуса лишена марксистских атрибутов и фактически является продолжением дореволюционной научной традиции: «У тов. Асмуса силлогистика и формализм настолько выпирают, что если бы на книге не было советской марки, говорящей о том, что учебник напечатан в советское время и в советской типографии, то можно было бы его принять за любой дореволюционный учебник... Неизвестно, кто его писал, марксист или нет, в Советском Союзе или в какой-нибудь другой стране» [Гагарин, 2; 5]. Однако эти аргументы не были приняты во внимание, напротив, сам факт возвращения формальной логики в легальную сферу научно-образовательной работы был встречен с настоящим энтузиазмом. П.С. Попов отмечал: «Вот уже четыре года, как мы все вновь принялись за работу в области логики, как необычайно возрос интерес к логике со стороны наших широких интеллигентских масс» [Попов, 10]. Возрождение классической логики приветствовалось не только представителями дореволюционной профессуры, но и научной интеллигенцией в целом, оно было воспринято как один из знаков происходившего во время Великой Отечественной войны восстановления русской науки и культуры, осознания значения дореволюционной традиции и обращения к высоким классическим образцам.

Сейчас, с высоты прошедших лет, нам ясно видно, какой вклад внесли советские философы, и в частности сотрудники Института философии, в столь важное для Победы дело укрепления патриотизма и возрождения национальной культуры, проявив при этом поистине фронтовую самоотверженность.

Примечания

¹ Внедрение погон как элемента военной формы в 1943 г. оказалось в буквальном смысле реставрацией царских «золотопогонников»: по свидетельству начальника тыла Красной армии в годы Великой Отечественной войны А.В. Хрулева, за четверть века после революции технология производства погон была утрачена и для ее восстановления пришлось обращаться к тем же людям, которые занимались производством погон и галунов при прежнем режиме, причем были использованы старые запасы специальной нити – «волокни огневого золочения»: можно сказать, эта золотая нить протянулась напрямую от исторической России к возрождавшейся стране [Свистун, Хрулев, 1963, 109–116].

Источники – Primary Sources in Russian

Асмус 1935 – Асмус В.Ф. О новых «Философических письмах» П.Я. Чаадаева / Вступительная статья к пяти неизданным письмам 1829–1831 гг. // Литературное наследство. 1935. №22–24. С. 1–6 (Asmus, Valentin F., *About the new “Philosophical Letters” of Petr Chaadaev*, in Russian).

Асмус 2010 – Асмус В.Ф. Философские задачи логики (Лекция *pro venia legendi*) // Валентин Фердинандович Асмус / Под ред. В.А. Жучкова, И.И. Блауберг. М.: РОССПЭН, 2010. С. 361–385. (Asmus, Valentin F., *Philosophical tasks of logic (Lecture pro venia legendi)*, in Russian).

Гагарин – Гагарин А.[П.] Стенограмма выступления при обсуждении учебников логики В.Ф. Асмуса и Э. Кольмана 28.06.43 // Архив Института философии РАН. Научная документация. Дело № 163 (Gagarin, Alexey P., *Transcript of the speech during the discussion on Valentin F. Asmus and Ernest Kohlman textbooks of logic 06/28/43*, in Russian).

Дискуссия 1947 – Дискуссия по книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Тексты речей товарищей, не выступивших в связи с закрытием прений // Вопросы философии. 1947. №1. С. 301–501 (*Discussion on the Georgy F. Alexandrov book “History of Western European Philosophy”*. *Texts of comrades speeches who did not speak in connection with the closing of the debate*, in Russian).

Каменский 2001 – *Каменский З.А.* Библиография. Письма / Сост. Л.М. Герчикова, Б.В. Емельянов. Вступ. ст. Б.В. Емельянова. Екатеринбург, 2001 (Kamensky, Zakhar A., *Bibliography. Letters*, in Russian).

Каменский 1992 – *Каменский З.А.* Из истории изучения русской философской мысли в 40-х годах XX века (Воспоминания. Материалы личного архива) // Отечественная философия: Опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. 10. М., 1992. С. 204–217 (Kamensky, Zakhar A., *From the history of Russian philosophical thought study in the 40s of the XX century (Memoirs. Materials from a personal archive)*, in Russian).

Попов – *Попов П.С.* Отзывы на книгу Э. Кольмана «Элементарная логика»; на учебник логики В.Ф. Асмуса 06.08.45–30.11.45 // Архив Института философии РАН. Научная документация. Дело № 194 (Popov, Pavel S., *Reviews of Ernest Kohlman's book "Elementary Logic"; to the textbook of logic by Valentin F. Asmus 06.08.45–30.11.45*, in Russian).

Флоровский] 1937 – *Флоровский Г.В.* Рец[ензия] на: Литературное наследство, 22–24. М., 1935, IV+800 // Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал. Т. 63. Париж, 1937. С. 419–421 (Florovsky, Georges V. *Review on: Literary Heritage, 22–24. Moscow, 1935, IV + 800*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Бажанов 2002 – *Бажанов В.А.* Очерки социальной истории логики в России. Ульяновск: Средневолжский научный центр, 2002.

Корсаков 2015^a – *Корсаков С.Н.* Из истории возрождения логики в СССР в 1941–1946 гг. Ч. I // Логические исследования. 2015. Т. 21. № 2. С. 145–169.

Корсаков 2015^b – *Корсаков С.Н.* К 70-летию Великой Победы: Философия и философы в годы Великой Отечественной войны // Философия науки и техники. 2015. Т. 20. №2. С. 179–192.

Муравлев 2010 – *Муравлев Е.С.* Библиография // Валентин Фердинандович Асмус / Под ред. В.А. Жучкова, И.И. Блауберг. М.: РОССПЭН, 2010. С. 447–466.

Одинцов 2015 – *Одинцов М.И.* Патриарх Победы. Жизнь и церковное служение патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского). М.: Политическая энциклопедия, 2015.

Свистун, Хрулев 1963 – *Свистун И., Хрулев А.* К истории введения погон // Военно-исторический журнал. 1963. № 15. С. 109–116.

References

Bazhanov, Valentin A. (2002) *Essays on the social history of logic in Russia. Srednevolzhskii nauchnyi tsentr*, Ulyanovsk (in Russian).

Korsakov, Sergei N. (2015^a) “From the History of the Renaissance of Logic in the USSR in 1941–1946. Part I”, *Logical Investigations*, Vol. 21, No. 2, pp. 145–169 (in Russian).

Korsakov, Sergei N. (2015^b) “To the 70th anniversary of the Great Victory: Philosophy and philosophers during the Great Patriotic War”, *Philosophy of Science and Technology*, Vol. 20, No. 2, pp. 179–192 (in Russian).

Muravlev, Evgenii S. (2010) “Bibliography”, Zhuchkov, Vladimir A., Blauberg, Irina I. (eds.), *Valentin Ferdinandovich Asmus*, ROSSPEN, Moscow, pp. 447–466 (in Russian).

Odintsov, Mikhail I. (2015) *Patriarch of Victory. Life and Church Ministry of Moscow and All Russia Patriarch Alexy (Simansky)*, Politicheskaya entsiklopediia, Moscow (in Russian).

Svistun I., Khrulyov, Andrei V. (1963) “To the history of epaulettes establishment”, *Voенно-istoricheskii zhurnal*, Vol.15, pp. 109–116 (in Russian).

Сведения об авторе

ЧЕРНЯЕВ Анатолий Владимирович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, заместитель директора Института философии РАН по научной работе.

Author's information

CHERNYAEV Anatoly V. – CSc in Philosophy, Leading Researcher, Deputy Director for Research at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Великая Отечественная война глазами русской философской эмиграции: С.Л. Франк и Б.Б. Беккер

© 2020 г. А.С. Цыганков

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

E-mail: m1dian@yandex.ru

Поступила 20.09.2020

В статье приводится историко-философский анализ различных способов восприятия Великой Отечественной войны, которые запечатлены в наследии двух русских мыслителей-эмигрантов – С.Л. Франка (1877–1950) и Б. Беккера (1885–1968). На основании их творческого и эпистолярного наследия, которое в настоящее время хранится в различных американских и европейских архивах, реконструируются их позиции по отношению к главным участникам военного противостояния прошлого века, выявляется внутренняя логика данных позиций, которая была обусловлена как биографическими обстоятельствами, так и теоретическими, мировоззренческими установками обоих мыслителей. Во многом исключительной представляется позиция Беккера, не только раньше многих других русских философов-эмигрантов увидевшего ту опасность, которую нес в себе новый политический режим Германии, но также попытавшегося противостоять ему при помощи общественной и благотворительной деятельности в Голландии в довоенный и военный период времени.

Ключевые слова: Вторая мировая война, СССР, Германии, русская эмиграция, философы, С.Л. Франк, Б. Беккер.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-182-186

Цитирование: *Цыганков А.С.* Великая Отечественная война глазами русской философской эмиграции: С.Л. Франк и Б.Б. Беккер // Вопросы философии. 2020. №12. С. 182–186.

The Great Patriotic War through the eyes of the Russian philosophical emigration: S.L. Frank and B.B. Becker

© 2020 Alexander S. Tsygankov

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

E-mail: m1dian@yandex.ru

Received 20.09.2020

The article provides a historical and philosophical analysis of various ways of perceiving the Great Patriotic War, which are sealed in the heritage of the two Russian thinkers immigrants – Semen Frank (1877–1950) and Bruno Becker (1885–1968). Based on the creative and epistolary heritage of Becker and Frank, which is currently stored in various American and European archives, their positions are reconstructed in relation to the main participants in the military confrontation of the last century, as well as the internal logic of these positions are revealed, which was due to both biographical circumstances and worldviews of both thinkers. In many ways Becker's position seems to be exceptional, not only he saw the danger posed by the new political regime in Germany earlier than many other Russian emigrant philosophers, including Frank, but also he tried to resist this by public and charitable activities in the Netherlands in the prewar and wartime periods.

Keywords: World War II, USSR, Germany, Russian emigration, philosophers, S.L. Frank, B. Becker.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–182–186

Citation: Tsygankov, Alexander S. (2020) “The Great Patriotic War through the eyes of the Russian philosophical emigration: S.L. Frank and B.B. Becker”, *Voprosy filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 182–186.

75-летняя годовщина Победы в Великой Отечественной войне – это, помимо прочего, повод для осмысления тех позиций, которые занимали современники в отношении военного противостояния СССР и Германии, в частности, что особо важно для нас, представители русской философской эмиграции, некоторые из которых были негативно настроены в отношении Советского Союза и не изменили своей позиции даже после нападения немецких войск на СССР.

После вынужденного отъезда из Советской России осенью 1922 г. на борту одного из «философских пароходов» Семен Львович Франк вместе со своей семьей поселился в Берлине, где прожил до декабря 1937 г., а затем через Швейцарию смог перебраться во Францию. После оккупации Франции философ вынужден был прятаться в деревнях и лесах на юге страны, где, как он писал уже после войны, «...я голодал и скрывался от ареста немцами, угрожавшими мне смертью в газовой камере. На этот случай носил в кармане веропам» [Франк, Беккер 2020, 293]. Учитывая подобные жизненные обстоятельства говорить о какой-либо симпатии Франка к нацистской Германии, разумеется, не приходится. Тем не менее в первой половине и середине 1930-х гг., когда партия Гитлера пришла к власти, Франк не сразу распознал угрозу, которую нес с собой новый политический режим Германии. Даже потеряв должности в Берлинском университете и Русском научном институте в Берлине, философ все еще рассматривал возможность остаться в стране, хотя и пытался в то же время найти себе работу в Голландии, Франции, Швейцарии и других европейских странах [Цыганков, Оболевич 2020, 38]. При этом параллельно, в своих письмах, Франк старался осмыслить произошедшие

в Германии события и, как представляется, в последующем его оценки во многом определили понимание Франком сути военного столкновения Германии и СССР.

Так, в одном из писем швейцарскому психиатру Людвигу Бинсвангеру (от 7 января 1936 г.) он отмечал: «Пережить две революции, которые были посланы мне судьбой, – для **одной** человеческой жизни это уже слишком» [Frank 1936]. Правда, подобно тому как в свое время он не выехал из России сразу после большевицкого переворота, Франк прожил в Германии после установления в ней власти национал-социалистов практически еще четыре года и покинул эту страну буквально в последний момент, перед самым Збоншинским выдворением и Хрустальной ночью осени 1938 г., что, фактически, спасло ему жизнь [Цыганков, Оболевич 2020, 85]. О сходстве, с точки зрения Франка, советского и нацистского режимов можно судить и по корреспонденции философа, относящейся к военному времени. В письме Василию Борисовичу Ельяшевичу от 5 марта 1945 г. Франк пишет о ставшей к тому времени очевидной победе СССР следующее: «Я лично – особенно ориентируюсь по швейцарским газетам – утверждаюсь во мнении, что дьявол был изгнан с помощью Вельзевула и что ждать от этого добра не приходится» [Франк 2016, 144]. Схожую фразу Франк повторяет и в письме к Бинсвангеру от 21 марта 1945 г.: «В целом, я довольно мрачно настроен по отношению к будущему. Дьявола удалось изгнать с помощью Вельзевула, и от этого не стоит ожидать ничего хорошего. Мировой истории уже достаточно для моей жизни!» [Frank 1945].

Таким образом, для Франка большевистский переворот 1917-го и приход к власти национал-социалистов в 1933 г. оказались событиями одного порядка, а вооруженный конфликт двух стран представлялся противостоянием схожих по своей сути систем. Подобную позицию Франка можно понять, исходя из его жизненных перипетий и вынужденного «беженства» – как говорил сам философ – сначала из России, а затем и Германии. В целом, на такой оценке военного противостояния СССР и Германии, несомненно, сказались, с одной стороны, личная трагедия философа-эмигранта, а с другой – пессимистический взгляд на состояние европейского общества, характерный для Франка последних лет жизни.

Несмотря на исключительно негативное отношение к большевизму, анализ идейных истоков русской революции привел Франка к заключению о том, что она есть *закономерное* следствие раздвоенности русской культуры (см.: [Цыганков, Оболевич 2017; Tsygankov 2017]). Соответственно, большевизм и советский строй в целом хотя и оценивались философом как очевидно отрицательные явления, все же не были для него случайными и «незаконными» порождениями российской истории. Это, в свою очередь, не позволяло Франку, в отличие от некоторых интеллектуалов-эмигрантов, вроде его коллеги по Саратовскому университету Н.С. Арсеньева, видеть в немецком политическом режиме инструмент «освобождения» России от советской власти и симпатизировать ему, (позиция, послужившая тому же Арсеньеву оправданием для сотрудничества с немецкими властями и сочувствия делу РОА; см.: [Арсеньев 1954, 8; Мартынов web]).

Кроме того, на переживании Франком военного противостояния СССР и Германии сказывалось и его особое понимание того, что есть родина. В этом плане весьма показательным является письмо от 19 июля 1941 г., в котором философ говорит, в частности, о связанном с началом войны состоянии своих детей: «Очень странно, что все, выросшие за границей, в душе чувствуют себя глубоко связанными со своей первой родиной, – может, даже глубже... чем, скажем, я; для меня, в конечном счете, – как для *Тихо де Браге* – родина находится всюду, где светят звезды (курсив мой. – А.Ц.). Новейшие события дети переживают очень болезненно» [Frank, 1941]. Подобного понимания родины Франк придерживался вплоть до самой смерти. Так, 12 марта 1950 г. он записал в своем дневнике: «“Где звезды – там моя родина”, – говорил Тихо-де-Браге, изгнанный из родины. Я говорю: “где Бог, там моя родина” – значит, Golders Green (район в Лондоне, где жил Франк в 1945–1950 гг. – А.Ц.) [родина] не меньше, чем Пятницкая или Мясницкая или Никитская в Москве» [Frank Diaries, 1950].

Другим представителем русской интеллектуальной эмиграции, позицию которого по отношению к войне СССР и Германии также интересно осветить, является Бруно

Борисович Беккер. Беккер родился в Санкт-Петербурге в 1885 г., в 1908 г. окончил Санкт-Петербургский университет по кафедре всеобщей истории, где в 1920 г. получил должность профессора. В июле 1922 г. Беккер покинул Советскую Россию и последовал за своей семьей – женой и дочерью – в Германию, а после, в августе 1922 г., переехал в Голландию, где, в марте 1930 г., стал профессором кафедры истории культуры Восточной Европы Амстердамского университета. В целом академическая карьера Беккера в Голландии, за исключением периода Второй мировой войны, была весьма успешной.

Так же, как и Франк, Беккер в 1920-е гг. читает лекции о России и русской революции, часть конспектов которых сохранилась в его архивном фонде в Международном институте социальной истории в Амстердаме. В этих лекциях Беккер выступает не в качестве обличителя, но историка, ученого, которого интересуют исторические предпосылки революции в России и для которого важно *понимание* свершившегося события. Об этой установке Беккера говорит, в частности, эпитафия, к его работе «Русская революция и Парижская коммуна 1871 г.» («De Russische revolutie en de Parijse Commune van 1871») – знаменитая формула из «Политического трактата» Спинозы: «Non indignari, non admirari, sed intelligere» («Не негодовать, не удивляться, но понимать») [Bekker 1930^a]. В то же время, там, где он считал это нужным, Беккер в своих лекциях (например, [Bekker 1930^b]) прямо выражал несогласие с происходящим в стране Советов, например, с религиозной политикой большевиков, ибо был самым решительным противником развернувшихся в Советской России религиозных гонений.

Одним из первых среди русских эмигрантов Беккер увидел угрозу в новом политическом режиме Германии. Так, уже в 1936 г. он принял участие в создании голландских *Комитета бдительности антинационал-социалистических интеллектуалов* (Comité van Waakzaamheid van anti-nationaal-socialistische intellectueelen) и *Комиссии «Помощь Испании»* (Commissie “Hulp aan Spanje”). Кроме того, он оказывал активную помощь немецким евреям, которые бежали из Германии. Его гражданская позиция прекрасно выражена в письме к Франку от 19 января 1939 г., где Беккер дает оценку драматическим событиям, происходившим в Европе: «Ноябрьские погромы вызвали в Голландии сильнейшее негодование. Палаты, парламент, бесчисленные организации, ссылаясь, м<ежду> п<рочим>, на славную традицию, требовали от правительства предоставления убежища жертвам нац<ионал>-соц<иалистических> погромщиков... Но голландское католико-протестантское правительство не сочло возможным пойти на встречу общественному мнению страны» [Франк, Беккер 2020, 278].

Войну Беккер встретил в Амстердаме. После капитуляции Голландии (15 мая 1940 г.) и нападения Германии на СССР его ждали немецкие допросы: из-за общественной деятельности, направленной на помощь беженцам, из-за подозрений немцев, что он – сторонник СССР [Jansen web]. Уже после войны Беккер писал: «Ужаснее всего – кроме голода 1944/45 года – было преследование и уничтожение евреев: из 140.000 осталось в живых всего ок<оло> 25.000» [Франк, Беккер 2020, 288]. Самому Беккеру удалось не только выжить, но и продолжать негласную лекционную деятельность, в самую страшную для Амстердама зиму 1944–1945 г. рассказывая слушателям о России, ее истории и культуре, ведь тогда, как отмечается в одном из его писем, «почти все были русофилами» [Франк, Беккер 2020, 288]. В творческом наследии Беккера довольно сложно отыскать прямые размышления о природе национал-социализма, о противостоянии СССР и Германии, но взвешенная позиция ученого в отношении Советской России хорошо просматривается в его переписке и деятельности 1930-х–1940-х гг. После войны, в 1948 г. Беккер стал директором Русского института (с 1961 г. Институт Восточной Европы) Амстердамского университета, где он вел такой новый тогда предмет, как «ruslandkunde» («русистика») [Jansen web].

В своем восприятии войны СССР и Германии русская философская эмиграция не была единодушна – многое зависело от личных жизненных обстоятельств и политических и философских взглядов, сформировавшихся задолго до войны. Особый интерес представляет для нас позиция Бруно Беккера, раньше многих увидевшего опасность,

которую заключал в себе немецкий национал-социализм, и не оставлявшего попыток противостоять ему своей научной и общественной деятельностью.

Источники – Primary Sources

Франк 2016 – Франк С.Л. Переписка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950) / Публ. Г.Е. Аляева, Т.Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2015 год. М.: Модест Колеров, 2016. С. 40–240 (Frank, Semyon, *Correspondence with V.B. Eliashevich and F.O. Eliashevich (1922–1950)*, in Russian).

Франк, Беккер 2020 – Переписка С.Л. Франка с Б.Б. Беккером // Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. С. 228–294 (*Correspondence of Frank, Semyon and Becker, Bruno*, in Russian).

Bekker, Bruno (1930^a) “De Russische revolutie en de Parijsche Commune van 1871. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van Bijzonder Hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam op 24 maart 1930”, *Bruno Becker papers 1922–1968*, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis.

Bekker, Bruno (1930^b) “Houding van de Sovjets tegenover de godsdienst”, *Bruno Becker papers 1922–1968*, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis.

Frank, Semyon (1950) “Diaries”, *Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 15*.

Frank, Simon (1936) “Korrespondenz mit Simon Frank und Tatiana Frank”, *Universitätsarchiv Tübingen. Nachlass Ludwig Binswanger. Bestandsrepertorium 443*.

Frank, Simon (1941) “Korrespondenz mit Simon Frank und Tatiana Frank”, *Universitätsarchiv Tübingen. Nachlass Ludwig Binswanger. Bestandsrepertorium 443*.

Frank, Simon (1945) “Korrespondenz mit Simon Frank und Tatiana Frank”, *Universitätsarchiv Tübingen. Nachlass Ludwig Binswanger. Bestandsrepertorium 443*.

Ссылки – References in Russian

Арсеньев 1954 – Арсеньев Н. Не внушать, а убеждать // Посев. 1954. Т. 38. С.8.

Мартынов web – Мартынов А.В. Философы русского зарубежья и Вторая мировая Новый Журнал. 2015. № 281 // <http://magazines.russ.ru/nj/2015/281/filosofy-russkogozarubezhya-i-vtoraya-mirovaya.html>

Цыганков, Оболевич 2017 – Цыганков А.С., Оболевич Т. С.Л. Франк о Пугачеве как символе русской революции. Приложение: С.Л. Франк. Маркс и Пугачев (Marx und Pugatschow) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 4. С. 59–71.

Цыганков, Оболевич 2020 – Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019.

References

Arseniev, Nikolai (1954) “Not to inspire, but to convince”, *Posev*, Vol. 38, p. 8 (in Russian).

Jansen, Marc C. (web), “Becker, Bruno Oscar [Bruno Borisovitsj]” *Biografisch Woordenboek van Nederland*, <https://resources.huuygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn5/becker>

Martynov, Andrei (web) “Philosophers of the Russian Diaspora and the Second World War”, *Novyi Zhurnal*, Vol. 281, <http://magazines.russ.ru/nj/2015/281/filosofy-russkogozarubezhya-i-vtoraya-mirovaya.html> (in Russian).

Tsygankov, Aleksandr S. (2017) “Siemion Frank o źródłach rosyjskiej rewolucji”, *Przegląd Filozoficzny, Nowa Seria*, Vol. 3, S. 35–47.

Tsygankov, Aleksandr, Obolevich, Teresa (2017) “Semyon Frank on Pugachev as a symbol of Russian revolution. Appendix: S.L. Frank, Marx and Pugachev (Marx und Pugatschow)”, *Filosofskii Zhurnal / Philosophy Journal*, Vol. 10, No. 4, pp. 59–71 (in Russian).

Tsygankov, Aleksandr, Obolevich, Teresa (2019), *The German period of philosophical biography S.L. Frank (new materials)*, IPh RAS, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ЦЫГАНКОВ Александр Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Author's Information

TSYGANKOV Alexander S. – CSc in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Философия духа Гегеля в современном прочтении (размышление над книгой «Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide»)

© 2020 г. Н.А. Татаренко

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

E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

Поступила 27.05.2020

В статье осмысляются особенности гегелевской философии позднего периода, представленные в книге «Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide» под редакцией М.Ф. Быковой. Анализируются ключевые моменты философской системы Гегеля и демонстрируется, что сочетание тщательной текстологической работы и на ее основе – интерпретации философских идей, рассмотренных в контексте конкретных исторических эпох, играет важную роль при проведении исследований в области гегелеведения. Поскольку философские труды Гегеля оцениваются как весьма сложные для чтения и истолкования, а принципы построения его философской системы и развития абсолютного духа, как следствие, часто понимаются неверно, не всегда удается успешно осуществить такую задачу. Рассматриваемая коллективная монография служит удачным примером исследовательской работы, сочетающей в себе опору на авторизованные текстовые источники и обоснованные интерпретации философии Гегеля в рамках современного научного и социально-культурного знания. Собранные в ней статьи посвящены различным проблемам философии духа Гегеля, представленной, главным образом, в «Энциклопедии философских наук», и аргументированно показывают актуальность и значимость гегелевской философии в наши дни.

Ключевые слова: Гегель, идеализм, философия духа, «Феноменология духа», дух, субъективный дух, объективный дух, абсолютный дух, свобода, М.А. Быкова.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–187–197

Цитирование: *Татаренко Н.А.* Философия духа Гегеля в современном прочтении (размышление над книгой «Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide») // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 187–197

Hegel's Philosophy of Spirit in New Sense (Reflection on the Book "Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide")

© 2020 Natalia A. Tatarenko

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

E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

Received 27.05.2020

The article comprehends the features of Hegel's philosophy of the late period, presented in the book "Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide" edited by M.F. Bykova. The author analyses the key points of Hegel's philosophical system and demonstrates that the combination of careful textual work and, on its basis, the interpretation of philosophical ideas considered in the context of specific historical eras, plays an important role in conducting research in the field of Hegel studies. Since the philosophical works of Hegel are assessed as very difficult for reading and interpretation, and the principles of building his philosophical system and the development of the absolute spirit, as a result, are often misunderstood, it is not always possible to successfully accomplish such a task. The reviewed collective monograph serves as a good example of research work combining reliance on authorized text sources and grounded interpretations of Hegel's philosophy within the framework of modern scientific and sociocultural knowledge. The articles collected in the book are devoted to various problems of Hegel's philosophy of the spirit, presented mainly in the "Encyclopaedia of Philosophical Sciences", and reasonably show the relevance and importance of Hegel's philosophy in our days.

Keywords: Hegel, idealism, Philosophy of Spirit, "The Phenomenology of Spirit", spirit, subjective spirit, objective spirit, absolute spirit, freedom, M.A. Bykova.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-187-197

Citation: Tatarenko Natalia A. (2020) "Hegel's Philosophy of Spirit in New Sense (Reflection on the Book *Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide*)", *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 187-197.

Уже в конце первой трети XIX в. имя Гегеля, как одного из наиболее известных философов Германии наряду с именами Канта, Фихте, Шеллинга, Якоби, стало фигурировать в исследованиях и университетских учебных пособиях по истории философии. Значительную роль в формировании представления о Гегеле как о выдающемся мыслителе и продолжателе традиции немецкого идеализма, берущей начало в философии Фихте и имеющей предпосылки своего становления в критической философии Канта¹, сыграли такие авторы, как Й. Хиллербранд, В.Г. Теннеман, Э.Х. Рейнгольд, К.М. Халибеус (см. об этом: [Демин web]). В дальнейшем укреплению философской репутации Гегеля способствовало вышедшее посмертно и в очень сжатые сроки собрание сочинений, подготовленное силами вдовы философа, его сына и круга верных учеников и почитателей, объединившихся в «Союз друзей усопшего» (*Verein von Freunden des Verewigten*), среди которых были К.Л. Михелет, Г.Г. Гото, Ф. Марейнеке, И. Шульце, Э. Ганс и другие. К сожалению, наряду с определенными достоинствами этот проект имел и ряд серьезных недостатков, которые обнаружились только в начале XX в. благодаря скрупулезной текстологической и архивной работе Георга Лассона².

Начиная с 1968 г. в гамбургском издательстве *Felix Meiner* стали выходить в свет тома историко-критического собрания сочинений Гегеля. Эта грандиозная работа, продлившаяся более сорока лет, теперь продолжается в новом формате: переиздаются студенческие конспекты гегелевских лекций по дисциплинам, преподававшимся философом в Гейдельбергском и Берлинском университетах, а также важные комментарии и добавления к ним. Именно эта часть гегелевского наследия подверглась наибольшему пересмотру, поскольку тексты лекций, написанные непосредственно рукой Гегеля, не были подготовлены им к публикации. В результате в рамках первого посмертного издания «Союза друзей» лекции были напечатаны хотя и на основании студенческих конспектов и гегелевских заметок, однако с достаточным большим количеством ошибок, неточностей и вольных интерпретаций редакторов⁵.

Появление критических изданий гегелевских текстов способствовало серьезному изменению в рецепции и интерпретации как творчества Гегеля в целом, так и его поздней философской системы в частности. Таким образом, о философии Гегеля сказано еще далеко не все, и предстоит немалая работа по усвоению его наследия. В то же время наряду с сугубо историко-философским и текстологическим аспектами исследований есть и другие причины непереставшего интереса к идеям Гегеля.

При изучении философских текстов существует дилемма, чему отдать приоритет: текстологическому анализу или же творческой интерпретации концепций. Одним из примеров своеобразного противостояния творческой интерпретации и точности прочтения в случае с текстами Гегеля могут служить споры вокруг тезиса о «конце искусства», который часто приписывают философу и даже рассматривают как своего рода предсказание эпохи постмодерна. Такой ход мысли, безусловно, привлекает и интригует читателя, а также рождает представление о том, что гегелевская эстетика будто бы намного опередила свое время. Но, пытаясь найти подтверждение данным выводам в текстах Гегеля, мы будем разочарованы – сам философ не говорит о «конце искусства» и не предсказывает появления абстрактной живописи⁴. Похожим образом обстоит дело и с приписываемой Гегелю идеей «конца истории», что во многом послужило отправной точкой для трудов Ф. Фукуямы [Фукуяма 2007]. Подобные нетривиальные прочтения гегелевской философии, случается, заслуживают внимания, однако по большей части демонстрируют ошибочное, а порой и противоречащее ее духу понимание. Так почему же Гегеля часто провозглашают идейным вдохновителем неординарных и вызывающих широкий резонанс концепций, которые на самом деле идут вразрез с его философской позицией? Ответ, как мне кажется, кроется в структуре и механизме построения гегелевской системы.

Именно система как способ организации философского знания представлялась Гегелю наилучшей формой для упорядочения различных научных достижений. А объединение принципа историзма и метода диалектического развития позволили ему создать масштабное полотно движения мирового духа – от простого чистого понятия до великих событий всемирно-исторического процесса. И хотя может сложиться впечатление, будто в по-гегелевски истолкованном мире все подчинено жесткой необходимости, такое представление ошибочно: главная задача и смысл развития заключаются именно в осознании духом собственной свободы. Гегелевская система – это открытая, постоянно развивающаяся, органическая, живая конструкция, пребывающая в вечной динамике и не терпящая остановки движения. Изменчивость и нестабильность, невозможность зафиксировать систему в состоянии покоя, уловить ее смысл без учета динамического способа ее существования и делают понимание гегелевской философии в целом и ее отдельных элементов столь сложными. Философский язык Гегеля порой метафоричен, часто неясен и практически всегда очень труден для понимания; темы, затронутые им, многочисленны и взаимосвязаны – для Гегеля нет отдельно стоящих вопросов. Когда перед исследователем возникает задача рассмотрения какого-либо аспекта гегелевской философии, рано или поздно он приходит к выводу, что анализ отдельных понятий и принципов вне контекста всей системы в целом попросту невозможен. Это чревато определенными рисками в реализации исследовательского проекта:

всегда есть альтернатива либо уйти в детали, упустив системный контекст, либо предаться чрезмерному обобщению, утратив связь с конкретным материалом. Но при умелом соблюдении баланса результат может быть превосходным, что и демонстрирует коллективная монография *Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide* под редакцией Марины Федоровны Быковой, вышедшая в серии *Cambridge Critical Guide* в 2019 г.

Охватить в рамках одного издания все разделы философии духа Гегеля, дать представление и толкование ее важнейших моментов таким образом, чтобы работа представляла собой научное критическое издание, отличающееся новизной и широтой рассматриваемых вопросов, без ухода в пересказ или терминологический разбор гегелевских текстов – задача непростая, требующая нестандартного подхода и творческой работы редактора.

Данная редакторская задача получила изящное решение: все эссе монографии объединяет идея того, что философия духа может быть корректно рассмотрена только в рамках гегелевской системы в целом. Как верно отмечено в предисловии, многие современники Гегеля пытались придать своей философии форму завершенной системы, однако именно ему удалось наиболее полно и последовательно воплотить это стремление. А значит, безусловно необходимо не упускать из виду определенные и естественные для Гегеля последовательности и взаимосвязи различных философских наук. Этот тезис и послужил отправным пунктом для тематического выстраивания данного издания. Каждому из трех этапов развития духа по Гегелю – субъективному, объективному и абсолютному – посвящен свой раздел монографии. При этом авторы обращаются к наиболее значимым и актуальным для современного человека проблемам гегелевской «Энциклопедии философских наук». Рассмотреть все аспекты философии духа в одной книге, разумеется, невозможно, однако в первом, как бы предварительном разделе монографии выявлены ключевые моменты гегелевского системного подхода: взаимосвязь логики, философии природы и духа, а также происхождение и смысл гегелевского понятия «дух». Данный раздел играет объединяющую и связующую роль для всех последующих текстов, демонстрируя, что попытки изучать отдельные ступени манифестации духа без помещения их в контекст всей гегелевской системы грешат тем, что при этом упускаются важнейшие причинно-следственные, диалектические связи между ее элементами.

Как отмечает М.Ф. Быкова, несмотря на общий рост объема гегелеведческих исследований, в англоязычном историко-философском пространстве все еще существует недостаток качественных работ, посвященных «Энциклопедии философских наук», и особенно ее третьей части – философии духа. Надо сказать, что утверждение о нехватке подобных работ справедливо и для отечественного гегелеведения. Среди русскоязычных изданий последних лет, близких данной монографии по тематике и манере подачи материала, стоит отметить разве что вышедшую под редакцией Н.В. Мотрошиловой в 2010 г. книгу «Феноменология духа Гегеля в контексте современного гегелеведения», приуроченную к 200-летию публикации «Феноменологии духа» и представляющую собой сборник научных статей по итогам международной конференции в Москве [Мотрошилова (ред.) 2010]. Этот сборник до сих пор остается в центре внимания специалистов, сохраняя свою ценность в качестве важного источника информации для интересующихся гегелевской философией как благодаря богатству представленного материала, так и в силу уникального международного авторского состава.

Гегелевская «Энциклопедия» в ее окончательном варианте – последнее из крупных сочинений, появившихся при жизни философа. Впервые эта работа вышла в свет еще в 1817 г., но в дальнейшем, в частности, в третьем издании 1830 г., текст ее претерпел серьезные изменения. Уже ко времени первого издания Гегелем была разработана логика, которая легла в основание всей философской системы. Феноменологии же, которая, как предполагалось, станет первой ступенью проекта «Системы наук», было отведено место лишь одного из этапов развития субъективного духа, причем в значительно переработанном виде. Без учета важности гегелевского поворота к логическому обоснованию системы и осмыслению самой логики, невозможно постичь

и суть всей системы. О многих нюансах науки логики применительно к системе «Энциклопедии философских наук» рассказывает Пол Реддинг, традиционно делая акцент на сближении гегелевского учения и аналитической философии. Совершенно справедливо Реддинг проводит и доказывает мысль о том, что некорректно рассматривать логику как отдельную науку, в отрыве от других частей системы. Проблема многих исследований заключается в отказе от принципа, выдвинутого самим Гегелем: «Энциклопедия» есть определенным образом организованная совокупность циклов, каждый из которых представляет собой одну из философских наук [Redding 2019 11]. Действительно, Гегель формирует особую модель философии как циклично развивающегося учения о мышлении, где «...точка зрения, которая является, таким образом, непосредственной, должна в пределах философской науки превратить себя в результат, и именно в ее последний результат, в котором она снова достигает своего начала и возвращается в себя» [Гегель 1974, 102]. Подобная конструкция предполагает, что для полноценного понимания смысла любой категории необходимо учитывать и категорию-преемницу. Надо сказать, что Гегель до конца последователен и остается верен заявленной в начале текста методологии: на заключительных страницах, посвященных абсолютному духу, он показывает переход к логическим конструкциям в рамках философии.

Другой системообразующий элемент гегелевской философии – это, конечно же, такой концепт, как «дух». Размышляя о предпосылках формирования данного понятия у Гегеля, Майкл Форстер полемизирует с теми исследователями, которые, подчеркивают при этом решающее влияние Аристотеля, Канта и Шеллинга. Форстер утверждает, что к моменту появления у Гегеля первых упоминаний о духе, он не проявлял интереса к Аристотелю, а к Канту и Фихте относился с некоторой неприязнью [Forster 2019, 34–35]. С такой позицией можно, однако, поспорить: факт незначительного интереса со стороны Гегеля к кантовской философии в период обучения в Тюбингене, конечно, известен, однако совсем скоро Гегель начинает самостоятельно штудировать не только труды Канта, но и Фихте, осознавая их важную роль как в развитии современной немецкой философии, так и в формировании немецкого интеллектуального сообщества. Что касается Форстера, то он находит исток гегелевской концепции духа в трудах Гердера [Ibid., 36]. Несмотря на то, что Гегель нигде не упоминает Гердера в качестве предшественника своей концепции (а для Гегеля в принципе характерно отсутствие указаний на источник анализируемых высказываний – одним из ярких тому примеров служит манера упоминания в «Феноменологии духа» взглядов Шеллинга), Форстер обращает внимание на интересные параллели между представлениями о духе двух немецких мыслителей.

Если две первые статьи служат некоторым введением читателя в основную идею монографии – *понимание Гегелем философии как системы*, – то оставшиеся десять затрагивают различные этапы гегелевской философии духа при общей установке на сочетание проблемного и историко-философского подходов. Это дает возможность более глубоко и многогранно осмыслить детали рассматриваемых здесь философских наук. Авторы сборника приглашают читателя погрузиться в скрытые, завуалированные измерения гегелевской концепции, увидеть идейную преемственность, осознать актуальность и важность гегелевской философии сегодня.

Несмотря на то, что психология является предметом последней и одноименной части субъективного духа в «Энциклопедии», вопросы психических расстройств и природы психического помешательства – словом, все то, что мы сегодня относим к сфере практической психологии – Гегель определяет как относящиеся к философско-антропологической проблематике, помещая их в раздел «Антропология». Удивительно, но, как пишет Де Лаурентиис, гегелевская классификация расстройств и их деление на помешательство, безумие и слабоумие соответствует существующей на сегодняшний день таксологии нарушений нервно-психического развития, шизофренического и биполярного спектров [De Laurentiis 2019, 98]. И действительно, примеры расстройств в том виде, как их описывает Гегель, вполне могли бы стать иллюстрациями к историям

болезни современных пациентов. Разница лишь в том, что для Гегеля некоторые из расстройств – показатель слабости духа, а не хрупкости психического здоровья. Интересен еще один момент: замечая, что некоторые расстройства вполне могут быть вылечены простым разговором о произошедших событиях, Гегель предвосхищает, таким образом, появление психотерапевтических практик. Более того: в XX в. гегелевская философия в изложении Александра Кожева станет стимулом для развития психоанализа Ж. Лакана.

Что же в таком случае Гегель понимает под психологией? Именно в этом разделе им впервые подробно исследуется понятие «свободного духа», представляющего собой единство непосредственного духа (души) и духа являющегося (сознания): «Принцип свободного духа состоит в том, чтобы *сущее* сознания полагать как *душевное*, и, наоборот, душевное превращать в объективное» [Гегель 1977, 252]. Темы, которые затрагивает здесь Гегель, соответствуют проблематике современной когнитивной психологии: память, мышление, воображение, созерцание и представление объекта и т.д. Поднимаемые Гегелем в данной части «Энциклопедии» вопросы являются сегодня центральными для аналитической философии и эпистемологии. Так, например, Маркус Габриэль отмечает нестандартный для XIX в. и актуальный для современных исследователей подход Гегеля к интерпретации восприятия, интуиции, представления [Gabriel 2019, 104–107].

Выявление преемственности философских идей всегда играет важную роль в историко-философском исследовании, но особо значимо в тех случаях, когда преемственность выражена так же ярко, как в немецкой философии XVIII–XIX вв.: восхваление и принятие основных идей Канта, но и несогласие с ним во многих важнейших пунктах – к примеру, относительно понятия *Ding an sich selbst*, – позволили появиться трудам Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. В оценке упомянутой преемственности историки немецкого классического идеализма зачастую высказывают противоположные суждения. Так, Стивен Хоулгейт писал, что идеи Гегеля представляют, скорее, радикализацию учения Канта, нежели полный отказ от него и поворот назад [Houlgate 1998, 17]. Т.И. Ойзерман, напротив, считал, что гегелевская философия во многом была «...попятным движением, возвращением к философским концепциям, которые были преодолены Кантом самым основательным образом» [Ойзерман 2008, 26]. В связи с этим интересен взгляд Кеннета Вестфала, изложенный в рассматриваемой нами книге: он предпринимает попытку реконструировать гегелевский проект развития когнитивной психологии Канта. Нить преемственности удлинняется, и в качестве исходного пункта присутствует утверждение о том, что невозможно понять замысел Гегеля без обращения к Аристотелю, поскольку Гегель преобразовывает философию познания Канта путем интеграции в нее аристотелевской теории. Обновленная таким образом психология должна, по мысли Гегеля, лучше справляться с задачами, стоящими перед практической наукой. «Умеренный холизм, касающийся взаимозависимости всего: индивидов, систем, конститутивных особенностей, природных видов, причинно-следственных связей, человеческой активности, истории и тенденций» [Westphal 2019, 70], – такое определение автор дает гегелевскому идеализму. Накопленные знания и построенные теории оформляют и структурируют сам мир, не прибавляя к нему ничего нового, но раскрывая его суть. В таком истолковании несложно увидеть отсылку к Канту, правда, с поправкой на отказ от трансцендентального идеализма. Заимствование и адаптация ряда аристотелевских представлений о душе позволили Гегелю занять позицию в списке противников редуктивного этического натурализма и сблизиться с приверженцами идей системной биологии.

Этап развития субъективного духа, как известно, сменяется у Гегеля стадией объективного духа, который движется в сторону более полного проявления себя в мире через воплощение в сферах права, морали и нравственности. Если основным сюжетом субъективного духа было индивидуальное самопознание, то в объективном духе на первый план выходят категория свободы и отношения между индивидами. Для Гегеля дух по природе своей свободен, именно в свободе заключается его истинная

сущность и цель. Вся история – это самоосвобождение духа от чуждых ему внешних форм и приведение самовоплощения в гармоничное соответствие с собственным понятием [Гегель 1977, 25]. Это объясняет, почему философию духа Гегеля можно с полным на то основанием назвать и «философией свободы» [Krijnen 2019, 145]. По этой же причине гегелевская философия права может быть достаточно условно отнесена к сфере практической философии: рассматриваемые здесь темы хотя и имеют яркое проявление в практической деятельности человека, однако представлены в особом ракурсе. Гегелю важнее увидеть картину развития социальных процессов в целом, выявить общие закономерности и движения жизненных циклов, нежели изучить детали политической или правовой системы, а это означает, что философия права, являясь более детальным исследованием объективного духа, не может быть правильно понята вне контекста гегелевской системы.

Отдельно стоит сказать о затронутой в монографии проблеме нравственного у Гегеля. На сегодняшний день это, пожалуй, одна из наиболее перспективных и актуальных тем в гегелеведении. Сам смысл термина «Sittlichkeit» (нравственность) в системе Гегеля серьезно отличается от значения, которое мы привыкли приписывать ему. «Нравственное» не есть синоним морального и не связано напрямую с этическим контекстом. Нравственное – это то, что имеет отношение к нравам, что формировалось поколениями в рамках отдельного общества, народа, государства. Здесь раскрываются взаимоотношения индивида с другими, понимание, реализация и освобождение себя через эту взаимосвязь. Отголоски гегелевской темы нравственности можно услышать сегодня и в размышлениях о глобализации, и в вопросах национальной идентичности, и гражданской солидарности. Терри Пинкард акцентирует внимание на особенно важных и имеющих современное звучание идеях Гегеля о праве, морали, семье, государстве [Pinkard 2019, 148]. Гегелевские утверждения во многом спорны и порой неприемлемы для современного человека, однако окончательный вердикт политической теории Гегеля может вынести только суд истории.

Размышления о социальной природе человека Марины Быковой затрагивают гегелевскую концепцию «Я», которая объясняется не только заимствованной из прочтения Аристотеля идеей человека как *zoon politikon*, но и взаимосвязью индивида с конкретными культурно-историческими событиями, социальным окружением, политическими условиями, «...которые неизменно и в равной степени способствуют идентичности Я и его свободе» [Букова 2019, 165]. В отличие от предшественников, главным образом, Фихте, «Гегель видит Я, скорее, как результат, нежели как начало» [Ibid., 167], и ставит развитие индивида в определенную зависимость от внешних условий жизни; при этом его свобода не ограничивается другими людьми – наоборот, именно через них индивид развивается и становится истинно свободным. Здесь важно упомянуть, какой смысл Гегель вкладывает в понятие свободы. Свобода – это, во-первых, свободная, разумная воля индивида, во-вторых, она всегда социально обусловлена и реализуется в социуме.

Концепция гегелевского государства воплощает в себе наивысшую возможность для совершения свободных действий, однако лежащая в его основе универсальная свобода не подразумевает ни произвола каждого отдельного индивида, ни удовлетворения желаний отдельных групп лиц, ни, тем более, превышения властями своих полномочий. Свобода зиждется на праве, и обязанность гарантировать его соблюдение лежит на институтах власти. Граждане же, в свою очередь, должны проявлять уважение и послушание по отношению к законам. Именно эта привычка делает государство действительно свободным. Стивен Хоулгейт, раскрывая особенности такой модели государства, объясняет, каким образом, отталкиваясь от природы понятия (Begriff), Гегель приходит к идеям конституции и разделения властей на законодательную, исполнительную и власть монарха. При этом монарх не представляет ни одну из имеющихся ветвей власти – он выполняет функцию связующего начала в государстве, обеспечивая его единство и выступая гарантом корректного взаимодействия народа и власти. Но возможно ли найти черты гегелевского государства и идеи подобного разделения

властей воплощенными в современном мире? Хоулгейт приводит в качестве примера, иллюстрирующего такую систему, британскую монархию и институт президентства в Германии [Houlgate 2019, 193] (если не придавать значения тому факту, что президент избирается Федеральным собранием). Однако наиболее спорный для современного человека момент гегелевской теории государства состоит, по мнению автора статьи, во взгляде Гегеля на институт выборов. Отрицая демократию как форму правления, в которой реализуется свобода, Гегель не приемлет форму выборов, подразумевающую участие всех граждан. Но, можем ли мы, живущие в XXI в., согласиться с тем, что такое государство гарантирует свободу граждан?

Вокруг гегелевской теории государства возникало много напряженных споров. Так, Г. Геллер обнаруживал у философа явные приметы идеологии национализма [Heller 1921], а К. Поппер обвинял Гегеля в приверженности этатизму, оправдывающему подавление морали и совести, и называл «первым официальным философом пруссачества» [Поппер 1992, 38]. На взгляд современного читателя, гегелевская теория государства содержит много неоднозначных и побуждающих к дискуссии утверждений. Так, например, рассуждая о формах государственного управления, Гегель выделяет демократию, аристократию и монархию и утверждает, что каждая из этих форм есть закономерный, исторически сложившийся результат развития государства, а не предмет выбора народа. А теперь вспомним ряд событий последних десятилетий, развернувшихся на Ближнем востоке в связи с попытками внешней демократизации некоторых государств – действительно ли они увенчались успехом и не был ли нарушен закономерный ход истории? Странники и противники есть у каждого из подходов. Вдаваться в политические нюансы подобных событий – не тема настоящего размышления; важно лишь указать, что гегелевская политическая теория представляется весьма актуальной в свете политических проблем современности.

Последний раздел книги посвящен исследованию тем и сюжетов, касающихся абсолютного духа. Искусство, религия откровения и философия раскрывают духовное в его бесконечности. Сам Гегель уделяет разделу об абсолютном духе немногим более двадцати страниц, однако богатый материал по этим темам можно найти в не так давно опубликованных лекционных конспектах по соответствующим дисциплинам, преподававшимся Гегелем в Берлине. В процессе развития от искусства через религию к философии прослеживается дальнейшее и окончательное освобождение от материи и переход к сфере мышления. Если искусство еще связано с материальным воплощением и ограничено образами, а религия содержит элемент субъективности и конечности, то философия имеет дело с логическими объектами, возвращаясь, таким образом, к своему истоку – к сфере логики.

Размышления о том, почему кульминационные этапы и стадии в «Феноменологии духа», «Науке логики» и «Энциклопедии» имеют предикат «абсолютный» («абсолютное знание», «абсолютная идея», «абсолютный дух»), представляют содержание эссе Ангелики Нуццо. Абсолютное для Гегеля – это не просто результат деятельности разума, лежащий в области безусловного, но не имеющий финальной, познаваемой точки движения, а результат, процесс саморазвития и даже цель. Поэтому абсолютное является неким финальным аккордом и может выступать лишь в форме предиката, но никак не субъекта, как это присутствует в философии Шеллинга [Nuzzo 2019, 214].

В последние десятилетия одной из наиболее популярных тем в западном гегелеведении (чего не скажешь о гегелеведении отечественном) является эстетика. Недавно изданные конспекты лекций по философии искусства поднимают важный вопрос: как происходило развитие гегелевских взглядов в этой сфере? Частично ответ на данный вопрос можно получить и при сопоставлении разных изданий «Энциклопедии философских наук». С точки зрения Аллена Спейта, для Гегеля основной вопрос об искусстве – это вопрос об обосновании его принадлежности, наряду с религией и философией, к сфере абсолютного духа [Speight 2019, 226]. Вопреки устоявшейся традиции обращаться при исследовании философии искусства Гегеля, главным образом, к текстам берлинского периода, Спейт предлагает учитывать также работы йенского и гейдельбергского

периодов, в которых искусству еще не было отведено отдельное место в структуре развития духа: оно представляло собой один из моментов развития религии.

Говоря о других темах, вызывающих сегодня оживленные споры среди специалистов по эстетике, нельзя не упомянуть дискуссии вокруг гегелевского утверждения о том, что изящные искусства имеют будущее лишь в религии. Одна из известных трактовок так называемого «конца искусства» принадлежит А. Данто, который говорит о наступлении новой эры в истории искусства, где творческая свобода достигает невысказанных ранее масштабов. Другое толкование гегелевских слов о завершении искусства предлагает, например, А. Гетманн-Зиферт. По ее словам, «конец искусства» означает лишь смену его культурно-исторической функции [Gethmann-Siefert 1994].

Заключительное эссе как раздела, так и всего сборника, посвящено рассмотрению религии откровения, представленной во второй части «Лекций по философии религии». Роберт Вильямс, анализируя особенности и функции греческой и еврейской религий, показывает, что христианство, по Гегелю, объединило в себе черты конечности и антропоморфизма греческого культа с принципом единобожия и бесконечности иудейского верования. Через освобождение от свойственных этим религиям ограничений дух достиг единства истинного бесконечного и конечного, или пантеизма [Williams 2019, 259].

Что же касается гегелевского изложения религии в тексте «Энциклопедии», то оно, в отличие от «Лекций по философии религии», формально ограничивается рассмотрением религии откровения. Содержательно же религия для Гегеля является самой сутью абсолютного духа на всех его этапах раскрытия: от искусства до философии. Существуют и другие интерпретации, говорящие о том, что «...гегелевская “Энциклопедия философских наук” представляет собой определенным образом истолкованный христианский теологический нарратив», где логика, философия природы и философия духа являются собой Царства Отца, Сына и Св. Духа [Чепурин 2012, 108–109]. Вообще вопрос о том, можно ли рассматривать философию Гегеля вне религиозного контекста, крайне интересен и заслуживает отдельного изложения. Несомненно, темы сопоставления религий, личности Христа и принципов истинной религии, а также стремление к Абсолютному пронизывают всю гегелевскую философию, начиная с ее самых ранних форм, однако, как убедительно показали работы Н.В. Мотрошиловой, рассмотрение позиции философа возможно и без отсылки к его личным религиозным мотивам.

Текущий 2020 г. является в некотором роде удачным временем для того, чтобы взглянуть на гегелевскую систему с позиций современной науки и попытаться ответить на вопрос, насколько эти идеи актуальны в наши дни: 27 августа исполнилось 250 лет со дня рождения великого философа. И, как и любой важный временной рубеж, этот юбилей побуждает пристальнее взглянуть в идейное наследие великого философа, по-новому осмыслить отдельные темы и, возможно, осуществить очередную переоценку его идей с позиции современности.

Примечания

¹ О путях становления немецкого идеализма и его различных направлений, а также о смысле понятия «идеализм» см.: Быкова М.Ф. О философском проекте немецкого идеализма [Быкова 2012, 242–267].

² Подробнее об истории издания сочинений Гегеля, об особенностях его первого посмертного собрания сочинений и нового историко-критического издания см.: Плотников Н. Дух и буква. К истории изданий Гегеля [Плотников 1995 web].

³ Однако на эту ситуацию можно посмотреть иначе. Так, некоторые гегелеведы высказывают мнение, что именно благодаря работе первых редакторов мы получили первые интерпретации зрелой философской системы Гегеля. Такой позиции придерживается, к примеру, Бригит Хилмер в отношении редакторской работы Г.Г. Гото, подготовившего к первому изданию гегелевские лекции по эстетике (см.: Hilmer B. Scheinen des Begriffs [Hilmer 1997]).

⁴ О выявлении взаимосвязи между гегелевской эстетикой и современным искусством, а также об искусстве после «конца искусства» писали, в частности, А. Данто и Р. Пиппин (см., например, [Danto 1998; Pippin 2014] и др).

Источники и переводы – Primary Sources in Russian Translation

- Гегель 1974 – Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974 (Hegel, Georg W.F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Vol. 1, Russian Translation 1974).
- Гегель 1977 – Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977 (Hegel, Georg W.F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Vol. 3, Russian Translation 1977).
- Поппер 1992 – Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М.: Культурная инициатива, 1992 (Popper, Karl R. *The open society and its enemies*. Vol. 2. *The high tide of prophecy: Hegel, Marx and the aftermath*, Russian Translation 1992).

Ссылки – References in Russian

- Быкова 2012 – Быкова М.Ф. О философском проекте немецкого идеализма // Историко-философский ежегодник 2011. М.: 2012. С. 242–267.
- Демин веб – Демин М. Как Гегель вышел в классики: к исследованию канона немецкого идеализма // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2015. № 1. URL: http://southpole.sfedu.ru/sites/default/files/Yuzhny_polyus_1_0.pdf.
- Мотрошилова (ред.) 2010 – «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелевдения / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон-1, РООИ «Реабилитация», 2010.
- Ойзерман 2008 – Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: Канон+, 2008.
- Плотников веб – Плотников Н. Дух и буква. К истории изданий Гегеля // Путь. 1995. № 7. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/098/363/1223/Plotnikov_Duh_i_bukva.pdf.
- Чепурин 2012 – Чепурин К.В. Антропология, христология и эсхатология Гегеля: современный взгляд // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 2 (40). С. 95–110.

References

- Bykova, Marina F. (2019) “On Hegel’s Account of Selfhood and Human Sociality”, Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel’s Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 164–185.
- Bykova, Marina F. (2012) “On the Philosophical Project of German Idealism”, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2011*, pp. 242–267 (in Russian).
- Chepurin, Kirill V. (2012) “Hegel’s Anthropology, Christology, and Eschatology: a Contemporary View”, *Vestnik PSTGU 1: Bogoslovie. Filosofii*, Iss. 2 (40), pp. 95–110 (in Russian).
- Danto, Arthur C. (1998) *After the end of art. Contemporary art and the pale of history*, Princeton University Press, Princeton.
- De Laurentiis, Allegra (2019) “Derangements of Soul”, Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel’s Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 85–105.
- Demin, Maxim (2015) “How Hegel became the classics: a study of the canon of German idealism”, *Yuzhnyi polus. Issledovaniya po istorii sovremennoy zapadnoy filosofii*, Vol.1, URL: http://southpole.sfedu.ru/sites/default/files/Yuzhny_polyus_1_0.pdf (in Russian).
- Forster, Michael N. (2019) “The Origin and Character of Hegel’s Concept of Geist”, Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel’s Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 29–54.
- Gabriel, Markus (2019) “Hegel’s Account of Perceptual Experience in His Philosophy of Subjective Spirit”, Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel’s Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 104–123.
- Gethmann-Siefert, Annemarie (1994) “Ist die Kunst tot und zu Ende? Überlegungen zu Hegels Ästhetik“, *Jenaer philosophische Vorträge und Studien*, 7, Palm & Enke, Jena, Erlangen.
- Heller, Hermann (1921) *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Verlag U. Druck von B.G. Teubner, Leipzig, Berlin.
- Hilmer, Brigitte (1997) *Scheinen des Begriffs. Hegels Logik der Kunst*, Felix Meiner, Hamburg.
- Houlgate, Stephen (1998) “General Introduction”, Houlgate, Stephen (ed.), *The Hegel Reader*, Blackwell Publishing, pp. 1–21.
- Houlgate, Stephen (2019) “Hegel’s Idea of the State”, Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel’s Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 186–204.
- Krijnen, Christian (2019) “The Idea of a Speculative Philosophy of Objective Spirit”, Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel’s Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 127–146.
- Motroshilova, Nelli V. (ed.) (2010) “*Phenomenology of the spirit*” of Hegel in the context of modern Hegelian studies, Kanon-1, ROOI “Reabilitatsiia”, Moscow (in Russian).
- Nuzzo, Angelika (2019) “The ‘Absoluteness’ of Hegel’s Absolute Spirit”, Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel’s Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 207–224.

Oizerman, Teodor I. (2005) *Kant and Hegel (comparative research experience)*, Kanon+, Moscow (in Russian).

Pinkard, Terry (2019) "Objective Spirit: The Pulse of Self-Consciousness", Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 147–163.

Pippin, Robert B. (2014) *After the beautiful: Hegel and the philosophy of pictorial modernism*, University of Chicago Press, Chicago.

Plotnikov, Nikolai (1995) web "Spirit and Letter. On the History of Hegel's Edition", *Put*, Vol. 7, URL: http://ecsocman.hse.ru/data/098/363/1223/Plotnikov_Duh_i_bukva.pdf.

Redding, Paul (2019) "The Logic of Hegel's Encyclopaedia Philosophy of Spirit", Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 11–28.

Speight, Allen (2019) "Art as a Mode of Absolute Spirit: The Development and Significance of Hegel's Encyclopaedia Account of the Philosophy of Art", Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 225–242.

Westphal, Kenneth R. (2019) "Hegel's Critique of Theoretical Spirit: Kant's Functionalist Cognitive Psychology in Context", Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 57–82.

Williams, Robert R. (2019) "Art, Logic, and the Human Presence of Spirit in Hegel's Philosophy of Absolute Spirit", Bykova, Marina F. (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 243–266.

Сведения об авторе

ТАТАРЕНКО Наталия Анатольевна –
кандидат философских наук,
научный сотрудник Института философии
Российской академии наук.

Author's Information

TATARENKO Natalia A. –
CSc in in Philosophy, research fellow
of the Institute of Philosophy
of the Russian Academy of Sciences.

Проблема соотношения сущности (essentia) и существования (existentia) у Ф. Суареса в толковании М. Хайдеггера*

© 2020 г. Е.С. Марчукова

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

E-mail: k.marchuckova@yandex.ru
<https://iphras.ru/marchukova.htm>

Поступила 03.03.2020

Статья посвящена исследованию проблемы соотношения сущности и существования – одной из важнейших проблем средневековой философии и вместе с тем одной из базовых проблемных линий «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера. Автор ставит задачу выяснить, почему для Хайдеггера было так важно обратить внимание на схоластическое различение сущности и существования, почему он обращается к текстам средневековых мыслителей и как именно он работает с ними, на что обращает особое внимание и к каким выводам приходит. В центре внимания Хайдеггера находится трактат Ф. Суареса «Метафизические рассуждения». В курсе лекций «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер подробно и обстоятельно анализирует тезис средневековой онтологии о соотношении сущности и существования, уделяя особое внимание XXXI «Метафизическому рассуждению» Суареса. Именно эти работы послужили основным материалом для данной статьи. Анализируя прочтение Хайдеггером текста Суареса и его использования Хайдеггером его в собственных онтологических построениях, автор статьи приходит к выводу, что рассуждения Суареса и его предшественников могли послужить для Хайдеггера опорой при разработке феноменологической онтологии. В статье показано, что сопоставление XXXI «Метафизического рассуждения» Ф. Суареса и Марбургских лекций М. Хайдеггера может помочь в ответе на вопрос о том, в какой мере новые истолкования средневековых подходов к теме соотношения сущности и существования открыли перед Хайдеггером горизонты радикально онтологических исследований.

Ключевые слова: история философии, сущее, distinctio, essentia, existentia, Мартин Хайдеггер, Франсиско Суарес, тезис средневековой онтологии, онтологическая дифференция, «Disputationes metaphysicae», «Die Grundprobleme der Phänomenologie».

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–198–208

Цитирование: *Марчукова Е.С.* Проблема соотношения сущности (essentia) и существования (existentia) у Ф. Суареса в толковании М. Хайдеггера // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 198–208.

* Работа выполнена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) «Толкование М. Хайдеггером решения проблемы соотношения сущности (essentia) и существования (existentia) в средневековой мысли», грант № 19–311–90010.

The Problem of Relation between Essence (Essentia) and Existence (Existentia) in Heidegger's Interpretation of F. Suarez*

© 2020 Ekaterina S. Marchukova

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

*E-mail: k.marchukova@yandex.ru
<https://iphras.ru/marchukova.htm>*

Received 03.03.2020

The article is devoted to studying the problem of the relationship between essence and existence – one of the most important problems of medieval philosophy and at the same time one of the basic problem lines of M. Heidegger's "fundamental ontology". The author aims to reveal why it was so important for Heidegger to note the scholastic difference of essence and existence; why he appeals to and how he works with the texts of medieval thinkers what he pays special attention to and what conclusions comes to. Heidegger's work focuses on F. Suarez's treatise "Disputationes metaphysicae". In his lecture course "Die Grundprobleme der Phänomenologie" Heidegger circumstantially and in detail analyses the thesis of medieval ontology about the relationship between essence and existence, paying particular attention to Suarez's XXXI "Disputationes metaphysicae". These works have served as the main source for this article. Analysing Heidegger's reading of the Suarez text and its use in Heidegger's ontological constructions, the author comes to conclusion that Suarez's and his forerunners' reasoning could provide Heidegger with support in developing phenomenological ontology. The article shows that a comparison of F. Suarez' XXXI "Disputationes metaphysicae" with Heidegger's Marburg lectures can help resolve the issue of to what extent new interpretations of medieval approaches to the relationship between essence and existence have opened up the horizons for Heidegger's radical ontological research.

Keywords: history of philosophy, das Seiende, distinctio, essentia, existentia, Martin Heidegger, Francisco Suárez, medieval ontology thesis, ontological differentiation, *Disputationes metaphysicae*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-198-208

Citation: Marchukova, Ekaterina S. (2020) "The Problem of Relation between Essence (Essentia) and Existence (Existentia) in Heidegger's Interpretation of F. Suarez", *Voprosy filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 198–208.

Проблема соотношения сущности и существования является одной из наиболее подробно и обстоятельно разобранных тем в средневековой мыслительной традиции. Сама по себе проблемная линия различения и сочетания сущности и существования тесно связана (если не исходит из нее непосредственно) с более широкой, можно сказать, фундаментальной проблемой соотношения бытия и сущего, а точнее – их различения.

* The work was carried out within the framework of a project of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) "M. Heidegger's interpretation of the solution to the issue of the correlation between the 'essentia' and 'existentia' in the medieval tradition", grant No. 19–311–90010.

Для философского учения Хайдеггера это был ключевой вопрос, без прояснения которого движение к фундаментальной онтологии, как и сама аналитика *Dasein*, были бы невозможны. Поэтому схоластическая традиция размышлений над этим вопросом также стала объектом внимания Хайдеггера. В частности, Хайдеггер обратил пристальное внимание на текст Ф. Суареса, где излагается точка зрения последнего на проблему различия и связи сущности и существования, а также подробно описывается вся предшествующая традиция исследования этого вопроса. Речь идет о XXXI «Метафизическом рассуждении» Суареса [Suarez 1861], озаглавленном «De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse, eorumque distinction» («О сущности конечного сущего как такового и о его бытии, а также об их различии»).

О том, как именно Хайдеггер прочитывает и перетолковывает трактат Суареса, отчасти писал выдающийся отечественный исследователь А.Г. Черняков в книге «Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии» [Черняков 2016, 413–439]. В другой книге «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера» [Черняков 2001] Черняков подробно разъяснял содержательные тонкости онтологических понятий в контексте обсуждений, состоявшихся уже в Средние века вокруг «тезиса средневековой метафизики».

Обе книги представляют огромную важность для специалистов, занимающихся проблемами онтологии, ведь исследования Чернякова охватывают всю историко-философскую традицию размышлений о бытии. Он обращается к трудам Платона, Аристотеля, средневековых мыслителей, Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля, Brentano, Гуссерля, Хайдеггера, Деррида и др.

В центре внимания этой статьи находится работа Хайдеггера «Основные проблемы феноменологии» [Хайдеггер 1989], в которой проблеме соотношения сущности и существования в средневековой мыслительной традиции (в частности, в толковании Суареса) посвящена отдельная глава. По сути, эта работа представляет собой цикл лекций, который был прочитан Хайдеггером в Марбурге летом 1927 г. Имеется русский перевод этого издания, выполненный А.Г. Черняковым [Хайдеггер 2001].

Я буду опираться преимущественно на первоисточники. Прежде всего, это непосредственно интересующее нас XXXI «Метафизическое рассуждение» Суареса. Существует перевод этого текста на русский язык, выполненный К. Суториусом и опубликованный в первом выпуске альманаха «Verbum» Центра изучения средневековой культуры при философском факультете СПбГУ в 1999 г. (в этом выпуске опубликован также перевод V Рассуждения, выполненный Т. Антоновым).

«Метафизические рассуждения» – это большой текст, разделенный на 54 рассуждения, которые посвящены различным вопросам метафизики. Существует еще несколько переводов на русский язык других «Рассуждений» Суареса. Их содержание в контексте данной статьи не представляет специального интереса, но считаю необходимым, по крайней мере, их перечислить. Итак, на русский язык переведены также: Введение и 1-й раздел I рассуждения [Суарес 1987], Рассуждения I–V [Суарес 2007], Рассуждение I, раздел 3 [Суарес 2005], Рассуждение II (фрагменты разделов 1, 2, 4) [Суарес 2003], Рассуждение VI (разделы 1–3) [Суарес 2015].

Прежде чем приступить к последовательному анализу прочтения и толкования Хайдеггером средневековых текстов (в частности XXXI «Метафизического рассуждения» Суареса) необходимо понять, почему для самого Хайдеггера было так важно прояснить, какой проблемный смысл имело схоластическое различие сущности и существования? Ответ на этот вопрос зависит, на мой взгляд, от обоснования необходимости деструкции истории онтологии, которое Хайдеггер приводит еще в «Бытии и времени» [Хайдеггер 1967].

В «Бытии и времени» Хайдеггер прежде всего настаивает на том, что «вопрос о смысле бытия должен быть поставлен» [Хайдеггер 2015, 5]. Но разве это уже не было сделано в истории мысли? Есть много предрассудков, касающихся бытия, которые указывают на некоторую понятность и очевидность вопроса о бытии. Но это, по Хайдеггеру, лишь мнимая ясность, наводящая на мысль о принципиальной неопределимости

«бытия». Из этого никак не следует, замечает Хайдеггер, что можно позволить себе оставить этот вопрос – да и вообще тему бытия – в стороне. Напротив, уже «разбор предрассудков однако сделал вместе с тем ясным, что не только *ответа* на вопрос о бытии недостает, но даже сам вопрос темен и ненаправлен» [Хайдеггер 2015, 4].

Онтология в своем историческом развитии претерпевала влияние традиции, что привело, в конечном итоге, к появлению новой философской проблематики; при этом «забывают», оставляя за пределами внимания, о главном, основополагающем вопросе о бытии. Так «в *схоластическом* чекане греческая онтология в существенном переходит на пути через “*Disputationes metaphysicae*” Суареса в “метафизику” и трансцендентальную философию Нового времени и определяет еще основоположения и цели “логики” Гегеля» [Там же, 22].

Выход из этой ситуации забвения Хайдеггер видит в последовательном «расшатывании окостеневшей традиции», то есть в снятии скрывающих изначальный предмет онтологии исторически накопленных и утвердившихся в традиции смысловых пластов и, таким образом, в принципиальном перемещении фокуса внимания к вопросу о бытии. Хайдеггер пишет, что эту задачу следует понимать как «проводимую *по путеводной нити бытийного вопроса* деструкцию наследованного состава античной онтологии до исходного опыта, в каком были добыты первые и с тех пор ведущие определения бытия» [Там же]. Хайдеггер тут же делает оговорку, что проводимую деструкцию не следует понимать в чисто *негативном* смысле. Наоборот, деструкция должна иметь *позитивное* назначение и призвана очертить онтологическую традицию в ее границах, определив тем самым возможное поле исследования в каждом случае конкретной постановки вопроса.

Хайдеггер не лукавит, когда говорит, что проводимая им деструкция имеет позитивный характер. Он обнаруживает возможность для новой постановки вопроса о бытии именно в той границе схоластического различения, дальше которой сами схоласты не смогли продвинуться. И, как мне видится, этот тупик, в который завела схоластов проблемная специфика средневековой метафизики, явился для Хайдеггера не препятствием, а наоборот, возможностью для радикальной смены вектора, перспективы размышления о бытии.

Прежде всего, специального разъяснения требуют ключевые для темы этой статьи выражения – «тезис средневековой онтологии» и «онтологическая дифференция».

Впервые Хайдеггер вводит понятие «Онтологической дифференции» в Марбургских лекциях 1927 г. Речь идет о различии сущего (Seiendes) и бытия (Sein). «Онтологическая дифференция, – пишет Хайдеггер, – гласит: сущее всякий раз характеризует-ся через определенное устройство бытия» [Heidegger 1989, 109]. Хайдеггер сразу же делает оговорку, что само это бытие (Sein) не есть некоторое сущее (Seiendes).

Проблема соотношения сущности и существования артикулирована в «тезисе средневековой онтологии». В Марбургских лекциях Хайдеггер разъясняет этот тезис следующим образом: «...бытийному устройению сущего принадлежит что-бытие (essentia) и наличное бытие (existentia)» [Ibid., 20]. Хайдеггер отмечает, что факт этого различия между essentia и existentia известен еще со времен Аристотеля и принят как нечто само собой разумеющееся. Но, хотя сам тезис и восходит к Аристотелю, вопрос о том, как именно следует определять различие между essentia и existentia, в Античности еще не был поставлен. Проблема различия и связи (distinctio и compositio) между вещным характером (Sachcharakter) сущего и способами его бытия стала предметом дискуссии в эпоху Средневековья.

В самом начале интересующей нас части Марбургских лекций Хайдеггер обращает внимание читателя на то, что Суарес был первым мыслителем, который вышел за рамки комментаторской традиции и систематизировал средневековую онтологию (Нужно отметить, что все же первый систематический трактат по метафизике был написан десятью годами ранее [Más, 1587]. Суарес придал онтологии систематическую форму, разделив метафизическую проблематику на определенные разделы. В этом членении выделяются общая онтология (metaphysica generalis), к которой относятся

рациональная космология, онтология природы, рациональная психология, онтология духа (*des Geistes*), и специальная онтология (*metaphysica specialis*), в которую включаются рациональная теология и онтология Бога. Эта новая форма представления основных проблем метафизики закрепились в историко-философской традиции и продержалась, по словам Хайдеггера, вплоть до Гегеля (Здесь Хайдеггер сильно опережает события. В действительности у Суареса присутствует лишь одно членение из названных: общая онтология – I том, онтология бесконечного и конечного сущего – II том).

Хайдеггер замечает, что (в данном случае интересующая нас) проблема соотношения сущности и существования имеет, прежде всего, богословское значение. Но не этот аспект важен для Хайдеггера. Для него схоластическая постановка вопроса, во-первых, может стать ключом к пониманию античной философии и, во-вторых, должна открыть путь к пониманию проблематики «Критики чистого разума» Канта и «Логики» Гегеля. На это замечание важно обратить особое внимание, так как в нем можно обнаружить еще одну, неочевидную на первый взгляд, цель, которую преследует Хайдеггер, погружаясь в средневековые тексты.

Формально понятие «онтологической дифференции», указывающее на различие между сущим, бытийствующим и бытием, не совпадает со схоластическим различением сущности и существования. Онтологическая дифференция призвана обнаружить, что принадлежит бытийному устройению сущего (*zur Seinsverfassung eines Seiendes*). Хайдеггер поясняет: слово «бытие» само по себе уже указывает на некоторое «существование», на то, что *есть*, на некую действительность (у Канта, например, понятия *Existenz* и *Dasein* тождественны). Иными словами, бытие (в схоластической традиции *esse* совпадает с *existentia*) понимается как «способ, каковым действительное, существующее *есть*» [Heidegger 1989, 109]. Но бытие сущего не ограничено лишь *способом быть*, понятым как действительность (*Wirklichkeit*), наличие (*Vorhandenheit*), существование (*Existenz*). Сущее, помимо того *способа*, каким оно есть, являет себя как некоторое «что», иными словами, сущее всегда является *чем-то*. Следовательно, бытийному устройению сущего принадлежит также сущность (*essentia*). Сущность – то, что имеет отношение к содержательной определенности бытия сущего.

Итак, можно сказать, что сущность (*essentia*) отвечает на вопрос «*что* есть?», а существование (*existentia*) – «*есть* ли нечто?». Таким образом, сам вопрос о сущем может звучать двояко: *что* есть сущее и *есть* ли сущее [Ibid., 123].

В обоих случаях спрашивается о сущем, но оба вопроса (каждый в отдельности или взятые вместе) еще не дают представления о том, что есть сущее. Нужно принять во внимание то, что ни сущность или реальность (*Realität*), ни существование или бытие еще не есть само сущее. Хайдеггер утверждает, что различие между сущностью и существованием точнее *артикулирует* бытие в его сущностном устройении [Ibid., 109]. Сущность и существование, понятия как сущностная артикуляция бытия сущего, представляют собой лишь один из способов полагания онтологической дифференции.

Считаю необходимым сделать здесь небольшое отступление и обратить внимание на само понятие различия (*distinctio*). В контексте «тезиса средневековой онтологии» речь и идет, собственно, только лишь о разного рода различиях: различие бытия и сущего, различие между двумя способами понимания слова «сущее», различие между сущностью и существованием, различие конечного и бесконечного сущего, различие сущего в возможности и сущего в действительности, различие мысленное или различие, имеющее основание в самой вещи... (Ниже все эти аспекты будут разъяснены). Погружение в онтологическую проблематику осложняется тем, что всякий раз, на каждом этапе размышлений о бытии возникает необходимость вводить все новые различия. Сложность заключается в том, чтобы понять, что именно подлежит различению в каждом конкретном случае. Иначе говоря, чтобы понять, о какого рода различии говорит Суарес в XXXI «Рассуждении», нужно провести ряд «предварительных» различий.

Полагаю, что без понятия *distinctio* была бы невозможна средневековая онтология как таковая. *Distinctio* – это то, вокруг чего и благодаря чему выстраивалась средневековая онтология. Можно заключить, что различие как таковое является неким средоточием,

вокруг которого собираются и формулируются проблемные узлы средневековой онтологии. Само *distinctio* полагает предмет для философских рассуждений и является как бы основанием для последующих теоретических построений.

1. Итак, первая необходимость в различении возникает сразу же, как только задается вопрос о бытии. Бытие есть всякий раз бытие сущего, поэтому, спрашивая о бытии, мы как бы всегда уже спрашиваем о сущем. Суарес пишет: «...сущее, поскольку оно есть сущее, получило свое название от бытия и поскольку оно имеет смысл сущего в силу бытия или в силу того, что оно предназначено к бытию» (*Disp. XXXI, sect. I, 1*). Уже здесь возникает необходимость в различении бытия и сущего. На это различие и указывает «Онтологическая дифференция».
2. Новое различие появляется на этапе прояснения значения слова «сущее». Речь идет о чисто грамматическом различии, которое, в свою очередь, задает особый контекст разговора о сущем. Смысловая нагрузка понятия сущего меняется в зависимости от того, в качестве какой части речи мы понимаем слово «сущее». На эту двусмысленность слова *ens* обратили внимание схоласты. Хайдеггер также не оставил эту тему без внимания, ведь без учета такой двусмысленности сущностная артикуляция бытия (возможность различения сущности и существования в качестве предмета исследования) была бы невозможна. Дело в том, что *ens* в латинском языке может быть понято двояко: с одной стороны, как причастие от глагола *sum*, и тогда *ens* (сущее) указывает на действительность бытия (*actus essendi*), то есть сущее говорит о бытии как об «акте», вне зависимости от того, что есть сущее; с другой стороны, *ens* может быть понято как имя (*nominaliter, vi nominis*), и так понятное сущее указывает на вещь в ее смысловой определенности, на реальную сущность (*essentia realis*), само существующее, *res*.
3. Следует также различать сущность и вещь. Суарес проводит тонкую границу между *ens* и *res*. *Ens* означает «реальную сущность» (*essentiam realem*), которая способна реально существовать. Сущность всегда подразумевает некоторую готовность, предназначенность действительному бытию. Хайдеггер конкретизирует эту мысль: вещь должна уже сбыться в смысле своей содержательности, чтобы ее можно было мыслить как способную осуществиться (этот тезис будет подробно разобран ниже). Сущностью (*das Wesen*) называется то, чем всякое сущее, всякое действительное, уже заранее было [Heidegger 1989, 120]. Дальнейшее рассуждение Хайдеггера о различии сущности и вещи отчасти решает ту неочевидную задачу, о которой уже говорилось выше, задачу, которую Хайдеггер сам ставит перед собой, погружаясь в средневековые тексты. А именно – анализ различных вариантов обозначения схоластами понятия *essentia* дает возможность прояснить некоторые особенности греческой онтологии. Хайдеггер заостряет внимание на том обстоятельстве, что для прояснения понятия «сущность» (*essentia realis*) схоласты использовали различные вспомогательные обозначения: чуждость (*quidditas*), определение (*definitio*), облик или вид (*forma*), происхождение (*natura*). Такое разнообразие непосредственно связанных с понятием сущности определений неслучайно. Ни одно из этих определений не тождественно самой сущности, но каждое соответствует определенной «точке отсчета в интерпретации сущности, вещности и, вместе с этим, бытия сущего вообще». Каждому из этих латинских определений соответствует греческий эквивалент. Таким образом, можно проследить, отмечает Хайдеггер, что подобная интерпретация сущности восходит к греческой онтологии; «здесь греческая онтология в своей основополагающей ориентации становится осязаемой» [Heidegger 1989, 121].
4. С терминологическим схватыванием понятия существования (*existentia*), как замечает Хайдеггер, дело обстоит значительно сложнее. Причиной непроясненности *existentia* является то обстоятельство, что это понятие, по словам

Хайдеггера, было всегда чем-то само собой разумеющимся, ведь *esse*, *existere* в своей основе более изначально [Heidegger 1989, 122], (нежели *ens*). Хайдеггер приводит определение понятия «бытие» в том виде, как оно выглядит у Фомы Аквинского в «Сумме теологии»: «...*esse est actualitas omnium formae, vel naturae* (Summa theologiae, I, qu. III, art. IV). Хайдеггер переводит *actualitas* как действительность (*Wirklichkeit*). Бытие (*existentia*), таким образом, в широком смысле можно понимать как *действительность* (*actualitas*) всякой сущности. То, что обозначается термином *actualitas* в греческом варианте звучит как ἐνέργεια. Благодаря *actualitas* вещь (определенное «что») устанавливается независимо, отдельно от своих причин – *res extra causas constituitur*.

5. Проблема различения сущности и существования, пишет Хайдеггер, должна быть осмыслена в связи с различием понятий конечного (*ens finitum*) и бесконечного (*ens infinitum*) сущего. *Ens infinitum* есть также Первое, Божественное, абсолютно простое сущее, которое, как говорит Суарес, является также первичным объектом всей метафизики (Disp. XXXI, sect. I, 3). Бесконечное сущее есть чистая действительность (*actus purus*), и в таком сущем сущность и существование совпадают или, как пишет Хайдеггер, «бытие в действительности принадлежит сущности, происходит из сущности некоего в себе и из себя сущего» [Черняков 2001, 115]. Следовательно, о различении сущности и существования можно вести речь только в отношении конечного, то есть тварного, сущего.
6. Теперь, имея в виду конечное сущее, можно различить сущее в *возможности* и сущее в *действительности* (в отношении бесконечного сущего такое различие невозможно, ведь о Боге нельзя сказать, что он есть только в возможности, но не в действительности, иначе говоря – что он только мог бы быть, но еще не стал). Мы могли бы заключить, что *возможная* вещь (не обладающая бытием в действительности) имеет определенное бытие. На это указывает мысленный эксперимент, который приводит Фома Аквинский – мы можем понять, что есть человек или феникс, вне зависимости от того, обладают ли они бытием в действительности. Иначе говоря, тот факт, что мы никогда не видели (и не сможем увидеть) феникса, потому что его просто не «существует» в природе, не мешает нам мыслить феникса как феникса, а именно – мыслить его бытие. Но, хотя бытие и сущность можно так или иначе различить и в *возможном* сущем, и в *действительном* сущем, *бытие в возможности* все же отлично от *бытия в действительности*.
7. Для Суареса главная трудность возникает тогда, когда речь идет о различии сущности и существования в актуально сущем (различие между *actualem existentiam* и *actualem essentiam existentem*). Хайдеггер же формулирует эту проблему иначе: «Каким образом реальность, бытие в возможности, модифицируется в действительность в акте осуществления, то есть когда действительность присоединяется? Что есть эта присоединяющаяся действительность, на основании которой возможное становится действительным?» [Черняков 2001, 115]. Является ли эта действительность, в которой имеет место реальное различие сущности и существования, самой вещью, или она есть нечто иное?
8. Итак, теперь мы подошли непосредственно к интересующему нас различию. Речь идет о том, *где*, образно говоря, осуществляется различие сущности (*essentia*) и существования (*existentia*) тварного сущего. Возможно ли (если да, то как) провести это различие в самой вещи или же это различие представляет собой операцию интеллекта? Именно этому вопросу посвящено XXXI «Рассуждение» Суареса, на которое Хайдеггер обратил пристальное внимание.

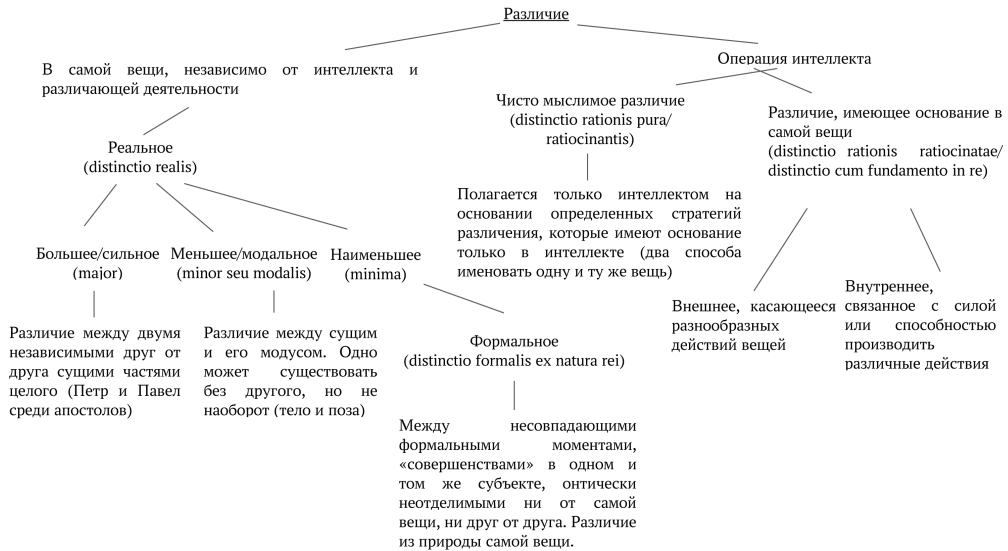
Прежде чем дать свой ответ на вопрос, Суарес воспроизводит размышления и теории своих предшественников. В частности, он излагает точки зрения Фомы Аквинского

и Дунса Скота. К сожалению, в рамках данной статьи нельзя обстоятельно проанализировать все возможные решения проблемы связи и различия сущности и существования. Ниже приведу основные пункты теоретических расхождений схоластов по этому вопросу в виде схемы (см. «Схоластическая типология различий»).

Хайдеггер анализирует три точки зрения (они также отражены в упомянутой схеме) на проблему различения сущности и существования: позицию Фомы Аквинского и его последователей (*distinctio realis*), Дунса Скота (*distinctio modalis formalis ex natura rei*), и, собственно, позицию Суареса (*distinctio rationis*), которая в рамках этой статьи и является для нас ключевой.

Схоластическая типология различий

(схема составлена на основании анализа А.Г. Чернякова, проведенного в книге «Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии»)



Суарес придерживается того мнения, что различие сущности и существования есть лишь *мысленное* различие, различие понятий: «...сущность и существование тварного сущего вместе с соответствующим соотношением не различаются реально или по природе вещи как две реальные крайности, но они различаются только в разуме» [Суарес 1999, 151].

Как следует понимать мысленное различие? О том, что различение сущности и существования есть мысленное различие, свидетельствует тот факт, что мы можем (способны) *мыслить* существование отдельно от сущности, равно как и сущность отдельно от существования. На такую возможность (способность) указывает упомянутый выше мысленный эксперимент Фомы (хотя сам Фома и его последователи придерживались той позиции, что различие должно быть понято как *реальное*). *Возможная* сущность, не обладающая действительным существованием, некоторым образом имеет бытие (ведь *что-то* же мы мыслим). Но это не действительное (или актуальное) бытие. Возможная сущность имеет бытие лишь в разуме в качестве предмета мышления. Иначе говоря, феникс как возможное сущее обладает бытием в разуме того (и тогда), кто (и когда) мыслит эту сущность (или чтойность) феникса. Тот факт, что мы как-то отличаем возможную сущность от ее существования, свидетельствует о том, что это различение есть операция интеллекта.

Хайдеггер формулирует проблему следующим образом: речь не идет о том, как возможность отличается от действительности; вопрос заключается в том, «можно ли в самом действительном все еще проводить реальное различие между действительностью и содержательной определенностью действительного» [Черняков 2001, 123].

Как было оговорено выше, Хайдеггер смещает акцент в контексте различения сущности и существования в тварном сущем в сторону действительности. Иными словами, проблема сводится к вопросу: как следует понимать действительность? Что есть действительность? Понятие, которое до сих пор понималось и принималось как нечто очевидное, само собой разумеющееся и не требующее специального разъяснения, теперь становится центральным проблемным звеном онтологических рассуждений.

Суарес пишет: «...сущность и существование не различаются в самой вещи, хотя сущность, понимаемая отвлеченно и в точности так, как она есть в возможности, отличается от действительного существования, как не-сущее от сущего... не может какая-либо вещь внутренним или формальным образом быть устроена в смысле реального и действительного сущего посредством чего-то иного, отличного от нее самой» [Суарес 1999, 153]. Различение сущности и существования в самой вещи подразумевает различие в действительно сущем. В этом случае речь шла бы о различии между действительным существованием и действительно существующей сущностью (Disp. XXXI, sect. I, 13). Хайдеггер дает свое объяснение, почему в этом контексте, между так понятыми сущностью и существованием невозможно провести реальное различие в действительно сущем.

Действительность (экзистенция), пишет Хайдеггер, конституирующая в соответствии с сущностью некую вещь, не может отличаться от самой этой вещи и полагаться как некое самостоятельное сущее. Существование (равно как и сущность) само по себе нельзя мыслить как нечто существующее. Ведь в этом случае сущность и существование сами были бы определенными вещами, полагались бы как отдельные сущие, и тогда они также обладали бы бытием. Но как в таком случае, спрашивает Хайдеггер, они (сущность и существование как отдельные самостоятельные сущие) смогли бы соединиться в одном сущем единстве (in einer *seienden Einheit*)?

Из того, что действительность не есть некая вещь, не следует, что она вообще есть ничто. Действительность нужно объяснять, пишет Хайдеггер, исходя из отношения к творящему. Суарес предпринимает такую попытку, но, по мнению Хайдеггера, здесь интерпретация заходит в тупик, из которого она так и не вышла [Heidegger 1989, 146].

Хайдеггер отмечает, что, аргументируя свою позицию, Суарес ссылается также на следующий тезис Аристотеля: «Действительно, одно и то же – “один человек” и “человек”, “существующий человек” и “человек”» [Аристотель 1976]. Хайдеггер приводит соответствующее место у Аристотеля: Ταὐτὸ γὰρ εἷς ἀνθρώπος καὶ ὢν ἀνθρώπος καὶ ἀνθρώπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ [Arist., Met. Γ 2, 1003 b 26 f.] – и предлагает следующий перевод: «Es ist nämlich dasselbe zu sagen ein Mensch oder seiender Mensch» [Heidegger 1989, 136] – «Это одно и то же: сказать “один человек” или “сущий человек”». Формально, в приведенном пассаже речь идет о том, что сущее есть единое. Хайдеггер истолковывает слова Аристотеля следующим образом: «...уже тогда, когда я мыслю некую вещь, я должен мыслить ее определенным образом как сущую, поскольку и возможность, и мыслимость означают *быть* возможным и *быть* мыслимым» [Черняков 2001, 127]. Суарес же расширяет смысл слов Аристотеля и делает вывод о том, что бытие (существование) ничего не добавляет к вещи – «*existens nihil addit rei seu essentiae actuali*» (Disp. XXXI, sect. VI, 1). Эта сентенция Суареса, как справедливо замечает Хайдеггер, полностью соответствует кантовскому тезису о том, что бытие не есть реальный предикат [Кант 2006, 771], и существование ничего не прибавляет к понятию вещи или, как пишет Хайдеггер – к действительному «что» (zum wirklichen Was).

Нужно еще раз оговорить, что возможная, мыслимая сущность отличается от сущности актуально существующей вещи. В рассуждениях Суареса прослеживается особая логика соотношения возможного и действительного, на которую стоит обратить внимание. Суарес говорит, что возможная сущность (будучи еще не сотворенной Богом, до своего действительного осуществления) не обладает самостоятельным бытием, бытием в себе (in ipso), она есть, скорее, просто ничто (omnino nihil). В акте осуществления к такому «ничто» ничего не прибавляется. Иначе говоря, согласно Суаресу,

неверно полагать, что в процессе действительного осуществления к некоему предыдущему, возможному способу бытия прибавляется действительное бытие (или предыдущее бытие как-то трансформируется в действительное). Ведь, в контексте так понятой возможной сущности, которая в отношении своего бытия есть ничто, «прибавлять» бытие просто не к чему. Напротив, в акте творения сущность *впервые* обретает бытие, или, как уточняет Хайдеггер, «вступает в бытие» (*ins Sein kommt*). И тогда уже (и только) в отношении действительно осуществленной вещи можно говорить о ее возможности. То есть, сущность становится возможной *post festum*, после действительного осуществления.

Такую чистую возможность Суарес называет *potentia objectiva*. Говорить о бытии возможного сущего можно лишь в отношении другого сущего, мыслящего это возможное. Иными словами *potentia objectiva* – это способность быть мыслимым, быть объектом мысли. Эта *potentia objectiva* принадлежит, согласно Суаресу, не самой возможной вещи, но мыслящему ее интеллекту.

Хайдеггер резюмирует, что Суарес пытается найти решение проблемы соотношения сущности и существования в самом наличном действительном (*am gegebenen Wirklichen selbst*), в отличие от томистов, отталкивающихся от необходимости некоего возможного творения, – но при этом не достигает ясности.

В Марбургских Хайдеггер лекциях ставит перед собой задачу феноменологически истолковать важнейшие положения или (как пишет сам Хайдеггер) «тезисы» о бытии (*Thesen über das Sein*), имеющиеся в историко-философской традиции [Heidegger 1989, 20]. Уже из названия следующего параграфа второй главы «Основных проблем феноменологии» «Феноменологическое разъяснение проблемы, лежащей в основе второго тезиса» (*Phänomenologische Klärung des der zweiten These zugrundeliegenden Problems*) ясно прослеживается попытка феноменологического перетолкования схоластического различения сущности и существования. Хайдеггер находит, что «позиция Суареса и его предшественников является наиболее подходящей для осуществления феноменологического изложения проблемы» [Heidegger 1989, 135]. Но это тема для другой статьи.

На основании сопоставления текстов Суареса и Хайдеггера можно сделать (в данном случае конкретный) вывод о том, что схоластическая философия открывала для Хайдеггера важнейшее тематическое поле, осмысление которого давало ему возможность и основу для радикальных онтологических исследований, осуществленных много веков спустя.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Аристотель 1976 – *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976 (Aristotle, *Opera*, Russian Translation).

Гегель 1975 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. М.: Мысль, 1975 (Hegel, Georg W.F., *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, Russian Translation).

Гегель 1935 – *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935 (Hegel, Georg W.F., *Opera*, Russian Translation).

Гуссерль 1994 – *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 1. М.: Гнозис, 1994 (Husserl, Edmund, *Collected Works*, Russian Translation).

Кант 2006 – *Кант И.* Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 2006 (Kant, Immanuel, *Opera*, Russian Translation).

Суарес 2015 – Суарес Ф. Метафизические Рассуждения. Рассуждение VI. О формальном и универсальном единстве. Разделы 1–3 / Пер. Г.В. Вдовиной // EINA1: Проблемы философии и теологии. СПб.: Издание НОЦ ПФРК при ГУАП, 2015. С. 218–309. URL: <https://einai.ru/ru/archives/881> (Suarez, Francisco, *Disputationes metaphysicae, Disputation VI, sect. I–III*, Russian Translation).

Суарес 2007 – Суарес Ф. Метафизические рассуждения / Пер. с лат. Вдовиной Г.В. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2007 (Suarez, Francisco, *Disputationes metaphysicae*, Russian Translation).

Суарес 2005 – Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Рассуждение I, раздел 3 / Пер. Вдовиной Г.В. // Историко-философский ежегодник, 2004. М.: Наука, 2005. С. 99–106 (Suarez, Francisco, *Disputationes metaphysicae, Disputation I, sect. 3*, Russian Translation).

Суарес 2003 – Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Рассуждение II (фрагменты разделов 1, 2, 4) / Пер. Г.В. Вдовиной // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 140–156 (Suarez, Francisco, *Disputationes metaphysicae, Disputation II, sect. I, II, IV*, Russian Translation).

Суарес 1999 – Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXXI / Пер. Суториуса К.В. // Verbum. Вып. 1: Франсиско Суарес и европейская культура XVII–XVIII веков. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 1999. С. 141–213 (Suarez, Francisco, *Disputationes metaphysicae*, Russian Translation).

Суарес 1987 – Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Введение. Рассуждение I. Раздел 1 / Пер. Бургете М.Р. // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1987. С. 218–242 (Suarez, Francisco, *Disputationes metaphysicae, introduction, Disputation I, sect. 2*, Russian Translation).

Хайдеггер 2015 – Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015 (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Russian Translation).

Хайдеггер 2001 – Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001 (Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Russian Translation).

Heidegger, Martin (1989) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe. Bd. 24. 2. Aufgabe, V. Klostermann, Frankfurt a. M.

Heidegger, Martin (1967) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

Más, Diego (1587) *Disputatio Metaphysica*.

Suarez, Francisco (1861) *Disputationes metaphysicae*, Opera omnia, ed. C. Berton, T. XXV–XXVI, Paris.

Ссылки – References in Russian

Вдовиная 2019 – Вдовиная Г.В. Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019.

Черняков 2016 – Черняков А.Г. Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2016.

Черняков 2001 – Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

References

Chernyakov, Alexey G. (2016) *About the Loss of Obviousness: on the Way to a New Ontology*, Higher Religious and Philosophical School, St. Petersburg (in Russian).

Chernyakov, Alexey G. (2001) *Ontology of Time. Being and Time in Philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Higher Religious and Philosophical School, St. Petersburg (in Russian).

Vdovina, Galina V. (2019) *Intentionality and life. Philosophical Psychology of Post-medieval Scholasticism*, Tsentr gumanitarnih initsiativ, Moscow, St. Petersburg (in Russian).

Сведения об авторе

МАРЧУКОВА Екатерина Сергеевна – младший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

Author's Information

Marchukova Ekaterina S. – Junior Researcher at the Department of the History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

**Аксиологические векторы
смысложизненных стратегий человека и социума
в поэзии казахских жырау**

© 2020 г. М.З. Изотов^{1*}, К.У. Альжан^{2**}

^{1,2} *Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан,
Алматы, 050010, ул. Курмангазы, д. 29.*

*. **E-mail: iph@iph.kz

Поступила 12.03.2020

В статье выявлено место поэзии средневековых казахских сказителей-жырау в системе мировой героической поэзии, воспевшей рыцарский этос и прославившей реальных и мифических героев. Показано, что в отличие от идеала европейского рыцаря, в этосе степного воина-батыра, каким он предстает в поэзии жырау, достигается гармоничное сочетание культур соперничества и сотрудничества, стремление к личному превосходству и к свободной кооперации для достижения общих целей. В самих истоках устной мифопоэтической культуры казахов, в пословицах и поговорках, легендах и эпосе заложено рефлексивно-мировоззренческое начало, что предопределяет ее свободный, открытый миру и иным культурам характер и вместе с тем самоуглубленность, креативную самообращенность. Данная отличительная черта традиционной культуры казахского народа и его духовного-нравственного, интеллектуального развития, становления национального самосознания ярко проявляется как в устном народном творчестве, так и в философских размышлениях выдающихся казахских мыслителей на всем протяжении многовековой культурной истории Великой Степи. Героический эпос становится нравственно-формирующим фактором жизнедеятельности благодаря тому, что задает социально и духовно санкционированные нормативные образцы личности, продуцирует достойные подражания целостные модели поведения и образа жизни.

Ключевые слова: культура, поэзия жырау, ценности, рыцарство, воин-батыр, этос, национальные традиции, номад, личность, человек, социум.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-209-218

Цитирование: *Изотов М.З., Альжан К.У.* Аксиологические векторы смысложизненных стратегий человека и социума в поэзии казахских жырау // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 209–218.

Axiological vectors of human and society meaning-of-life strategies in the poetry of Kazakh zhyrau

© 2020 Z. Izotov^{1*}, Kuanysh U. Alzhan^{2**}

^{1,2}*Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies,
29, Kurmangazy str., Almaty, 050010, Kazakhstan.*

*, ***E-mail: iph@iph.kz*

Received 12.03.2020

The article reveals the place of the poetry of medieval Kazakh storytellers-zhyrau in the system of world heroic poetry, which glorified the knightly ethos and glorified real and mythical heroes. It is shown that, in contrast to the ideal of the European knight, in the ethos of the steppe warrior-batyr, as he appears in the poetry of zhyrau, a harmonious combination of cultures of rivalry and cooperation, striving for personal superiority and free cooperation to achieve common goals is achieved. In the very origins of the oral mythopoetic culture of the Kazakhs, in proverbs and sayings, legends and epics, there is a reflective and ideological beginning, which predetermines its free character, open to the world and other cultures, and at the same time self-depth, creative self-appeal. This distinctive feature of the traditional culture of the Kazakh people and its spiritual, moral, intellectual development, the formation of national identity is clearly manifested both in oral folk art and in the philosophical reflections of outstanding Kazakh thinkers throughout the centuries-old cultural history of the Great Steppe. The heroic epic becomes a moral-forming factor of life since it sets socially and spiritually sanctioned normative personality patterns, produces worthy of imitation integral models of behavior and lifestyle.

Keywords: culture, Zhyrau poetry, values, chivalry, warrior-batyr, ethos, national traditions, nomad, personality, person, society.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-12-209-218

Citation: Mukhtar Z. Izotov, Alzhan, Kuanysh U. (2020) "Axiological vectors of human and society meaning-of-life strategies in the poetry of Kazakh zhyrau", *Voprosy filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 209–218.

В. Гейзенберг показал, что любой человек способен развить свои духовные силы лишь в сообществе, созданном осмысленным отношением к нравственной взаимосвязи всех форм общественного целого: «Лишь внутри такой духовной формы, определяясь по отношению к принятому в данном сообществе "учению", человек обретает воззрения, позволяющие ему ориентироваться в поведении... только в этом случае встает и решается вопрос о ценностях» [Гейзенберг 1987, 332–333]. Ученый справедливо полагал, что только в горизонте духовно-социальной формы можно обнаружить тесную, онтологическую связь между добром, истиной и красотой. Причем здесь речь идет не столько о рационализированных моральных кодексах, сколько о путеводных образах нравственного самоопределения. «Поэтому для духовной структуры, пожалуй, будет всего лучше, обозначив великую взаимосвязь между образами и инсказаниями, заранее дать понять, что разговор здесь идет на поэтическом, открытом для всех человеческих ценностей, богатом жизненными символами... языке» [Там же, 338].

Концептуально-методологическое основание нравственного самоопределения

Концепция «путеводных образов нравственного самоопределения» является, на наш взгляд, наиболее релевантной парадигмой философско-культурологического исследования сущности и особенностей нравственного содержания поэзии жырау – сказителей, в философском отношении замечательных тем, что они выражали мироощущение, миропонимание своего народа. Духовно-нравственное содержание мировоззрения жырау было выражено ими не в дискурсивно-теоретических текстах, а в поэтических, не в системе философско-этических категорий, а в художественных образах, возведенных до уровня символических обобщений. Перевод языка символов на язык теоретических концептов неизбежно ведет к формализации и рационализации символической образности, к утрате ее духовного смысла. Как отмечает О. Сулейменов, отличительной чертой народной культуры является то, что в ней эстетические формы предметов быта неразрывно связаны с их функциональной предназначенностью, и потому эстетическое естественно перерастает в этическое, становится опорой социального проектирования. «Казахский эпос, как и эпос других народов, дает примеры такого рода аккумуляции духовных ценностей. Героический эпос не только воспевает идеальные человеческие типы. Это было воспоминание, одновременно являвшееся и мечтой. Связывая прошлое и будущее, героический эпос активно участвовал в построении настоящего, формируя и воспитывая в народе определенные типы мужчин и женщин, типы отношений между ними» [Сулейменов web].

Методология анализа «путеводных образов», представленных в форме личностных образцов нравственного самоопределения, была разработана и применена в исследовании исторических типов этоса М. Оссовской. В ее работах проведено исследование личностных образцов рыцаря, придворного, буржуа (мещанина), джентльмена как идеально-типических ценностно-нормативных комплексов, исторически образывавших духовно-нравственное ядро личностной и групповой идентичности. Такого рода ценностно-нормативным комплексом типологически характеризуется этос каждой исторической эпохи, цивилизации, каждый тип общества и отдельные входящие в него социальные страты и группы. Кроме того, личностные образцы выступают одним из определяющих факторов, специфицирующих национальный менталитет. «Каждая этническая культура формирует специфический образ человека как личности» [Кон 1978, 145].

Обращение к разработанной М. Оссовской методологии анализа личностных образцов в рамках темы нашей статьи продуктивно еще и потому, что в поэзии жырау утверждался именно модифицированный в соответствии с условиями кочевого образа жизни рыцарский этос, составлявший важнейшую составную часть духовно-нравственного мира традиционной казахской культуры. Сравнительный анализ модификаций рыцарского этоса в культурах разных стран, народов, эпох является одним из способов проникновения в душевный мир этих культур: «Вошедшие в толщу народного сознания образы Ильи Муромца и Алпамыса, Ланселота и Геракла, Тристана и Витязя в тигровой шкуре, хотя и выражают единый рыцарский этос, но являются сугубо национальными». В любой национальной культуре присутствует образец «совершенного человека», воплощающий в себе «базовые принципы и ценности этноса и систему его ценностей, следование которой через подражание культурному образцу и сравнение с ним составляет типичный способ национальной самоидентификации и одновременно задает масштаб и большую часть содержания простонародной казуистики нравственных оценок и самооценок» [Танирбергенова 1996, 93]. При этом личностный образец, «подпадающий под манящее очарование идеи рыцарства» [Хейзинга 1988, 70], соединяет в себе этические и художественно-эстетические составляющие, что особенно значимо для поэтических произведений.

Личностная парадигма казахских батыров в творчестве жырау

Анализ образца рыцаря (батыра) для исследования духовного содержания традиционной казахской культуры, выраженного в поэзии жырау, необходим и актуален в силу ряда причин, главными из которых являются следующие:

Во-первых, в отличие от других типов культур, в кочевой культуре этот личностный образец был практически безальтернативным. Например, в греческой культуре античности личностный образец, представленный в героях гомеровского эпоса, соседствовал с образцами пастушеской и земледельческой добродетели в эпосе Гесиода «Труды и дни». Культура же кочевников игнорировала ценности и нормы, характеризующие оседлый образ жизни. В традиционной казахской культуре личность и поступки эпических героев (героев-тотемов архаического периода, легендарных и реальных исторических личностей эпохи позднего средневековья) выступают персонификацией и образцовым воплощением всей системы традиционных родоплеменных ценностей, в соответствии с которыми строится жизнь как коллективной общности, так и каждого ее члена в отдельности.

Во-вторых, в оседло-земледельческих обществах рыцарский этос выражал ценности аристократической элиты и всячески акцентировал свою противопоставленность образу жизни простонародья, «черни». В традиционной казахской культуре батыры входили в группу высокостатусных особ, как правило, близких ко двору хана или влиятельных султанов. Вместе с тем почетный титул батыра не передавался по наследству. Его мог получить за свои воинские подвиги любой свободный член кочевого общества, будь то рядовой воин или представитель знати. Особенно значение батыров возрастало во время войн и обострения межродовой вражды. Но прежде всего батыр – это защитник соплеменников, храбрый и многоопытный воитель, пользующийся известностью и влиянием: под его водительство охотно идут удальцы, он независим и не всегда согласует свои действия с мнением власти имущих.

Близость к природе, духовное и эмоциональное единство кочевника с ней определяли особенности социальных взаимодействий, их ценностно-нормативных комплексов. Хозяйственно-культурная общность казахов, специфический уклад их жизни, весь духовный универсум традиционной культуры исторически складывались на основе идентификации по признаку принадлежности к кочевому типу хозяйства. Образ жизни кочевников предъявлял особые требования к человеческим качествам, к ценностным и социально-психологическим установкам личности. Люди без высокой степени интеллектуальности, нравственности, самообладания, интуиции просто не смогли бы существовать в суровой и бескрайней степи.

Столь же значимыми выступали принципы социальной взаимопомощи, ценностной консолидации. Согласно традиционным представлениям казахского народа, каждый человек должен обладать свободой, духовной независимостью, быть инициативным и самостоятельным, и вместе с тем подчиняться свободно принятому императиву своего духовного единства с родом. Этот ценностно-нормативный комплекс закреплялся в символах и образах традиции как универсальной формы осмысления, селекции, сохранения, упорядочивания и межпоколенческой трансляции тех структур и элементов социокультурного опыта, которые подтвердили свою эффективность.

Следование этим образцам как квинтэссенции непрерываемых духовных ценностей и норм традиционного мироотношения определяли повседневную жизнь всех слоев казахского кочевого общества, от простолюдинов (людей «черной кости») до знати (людей «белой кости»); выполняли функцию идеологической, нравственной и правовой (в форме «обычного права») регуляции всей совокупности отношений индивидов и социальных групп; выступали основанием воспитания и обучения молодежи, всего процесса социализации подрастающего поколения. Несмотря на то, что кочевье как вид хозяйственно-экономической деятельности безвозвратно ушло в прошлое, его базовые культурные ценности, с теми или иными изменениями, продолжают определять многие характерные черты менталитета казахского народа.

В-третьих, особенностью поэзии жырау является то, что в качестве образцов для подражания жырау зачастую выставляли самих себя. В «Хвалебной песне» самому

себе Казтуган так рисует свой «парадный портрет» – идеальный личностный образец батыра:

Сын Суюниша я – Казтуган,
С мощной походкой могучий султан.
Льдина кольчуги прикрыла мой стан,
Разум великий с рождения мне дан...
...Я в бурю луну очищу от туч,
Я солнца начищу тускнеющий луч.
Гяуров разбил я и мусульман,
В бою разметав их, как ураган,
Сын Суюниша – батыр Казтуган
[Магауин 1970, 15–16].

Личностные образцы как персонификации нормативно-ценностных парадигм только тогда становятся органической частью ментальности народа, имманентной формой моральной рефлексии общественного сознания, когда они вписываются в имеющиеся системы социокультурного опыта, так или иначе согласуются с культурно-историческими традициями народа. «Я-концепция» жырау – включающая в себя откровенное самовосхваление – была бы немислимой и невозможной в рамках иных культурно-исторических модификаций рыцарского этоса. Такого рода похвальба в западной или исламской культуре воспринималась бы по меньшей мере как дурной тон. В поэзии менестрелей, трубадуров, миннезингеров и т.д. представлен взгляд на рыцарство извне. Ни сам король Артур, ни кто-либо из рыцарей его «Круглого стола» не писали мемуаров, не оставили описаний своих подвигов. Творчество же жырау – это героический эпос, творимый самими героями этого эпоса. Поэтому собственная личность жырау не могла не восприниматься им самим как образец, как идеально-нормативное воплощение ценностей, ради которых стоит жить и умереть. Право на авторитетное слово в Степи имел лишь тот, кто доказал это право делом.

Цена герою – не словцо,
Незачем его искать.
С небольшим числом скота
На торе место не занять.
Не глядят тебе в лицо,
Значит, нечего сказать! (Асан Кайгы)
[Озера степные 1999, 63].

«Жырау – не просто народный сказитель. Он мудрец и идеолог. Это воин-певец, человек, способный вдохновлять людей на следование великим Образам» [Сулейменов web]. При этом жырау на глазах зрителей и слушателей творит легенду о самом себе как о человеке, полностью соответствующем идеализированному образу героя своего племени.

В казахской культуре чрезвычайно развито рефлексивное начало. Здесь традиционным ценностям люди следуют не слепо, а на основе их многостороннего осмысления, истолкования, интерпретации. Творчество баксы, күйши, жырау, жырши – это еще и высококлассная герменевтика как одна из неперменных составляющих «степного знания» (А. Кодар). Поэтому традиционные ценности находятся в непрерывном процессе согласования, взаимоувязывания с изменяющимися жизненными реалиями, с экзистенциальными, смысложизненными поисками.

Творчество жырау было свободной импровизацией перед аудиторией, ждущей от воина-певца не просто морального поучения или философско-религиозной сентенции, но авторитетного суждения, объективной оценки и пути решения реальных социальных, политических, нравственных проблем, волнующих общество в данный момент. Поэтому отличительной чертой поэзии жырау становится единство векторов ее субъективно-личностной, рефлексивной обращенности и ориентации на аудиторию, стремление к достижению наибольшего эффекта. К.Ш. Нурланова, рассматривая специфические черты

устного народного творчества, подчеркивает: «Каким бы ни было явление устной культуры – повествование, поэтическое состязание, сказания жырау и жырши, толгау, – смысл и значение оно приобретает благодаря внимающему множеству, оно постоянно приподнимает, возвышает его, освещает изнутри, обогащает» [Нурланова 1994, 29].

Рыцарская культура – это прежде всего культура соперничества, в рамках которого индивид только и может самоутвердиться в своих притязаниях. Главной характеристикой рыцарского этоса является забота о чести, стремление к славе. Поэтому «социальные контакты в этом мире обязательно требуют установления того, что по отношению к миру пернатых называется “порядком клевания”» [Оссовская 1987, 42]. «Сердцевинной рыцарского идеала остается высокомерие, хотя и возвысившееся до уровня чего-то прекрасного» [Хейзинга 1988, 73] Склонность к установлению, оспариванию и демонстративному подтверждению иерархий является общей для самых разных типов культур. Европейский рыцарский этос всецело относится к индивидуалистической культуре соперничества, здесь отдается безусловное предпочтение ценностям личного первенства перед общими интересами.

В этосе воина-батыра или джигита, каким он представлен в поэзии жырау, достигнуто равновесие, гармоничное сочетание культуры соперничества и сотрудничества, стремления к личному превосходству без высокомерия, а также свободная кооперация (не по внешнему принуждению, а по внутренне принятому нравственному долгу) для достижения групповых целей. Возвышенное высокомерие, «загадочная смесь совести и себялюбия» (Я. Буркхардт) превращается в честь, в чувство собственного достоинства.

Будучи выразителями меритократической морали, жырау воплощали единство личностного, исторического и эпического сознания. Основополагающими в творчестве жырау были задачи единения казахских родов, борьба за целостность кочевого мира, за прекращение межплеменных раздоров, идея укрепления в Степи сильной власти в руках справедливых и мудрых ханов. В творчестве жырау на первый план выдвигаются не племенные и родовые интересы, а идеи общенациональные, государственные.

В традиционных обществах личностные образцы имели строго фиксированное в обычаях и ритуалах содержание. Для каждой социальной группы существовали свои особые нормы, следование которым вменялось в обязанность, а выход за их рамки расценивался как нарушение табу, ставящее индивида практически вне общины. Однако, в отличие от оседлых культур, где четко выделяются два типа личностных образцов, соответствующих плебейски-мещанскому и аристократически-рыцарскому, героическому этосу, в кочевой культуре происходит гомогенизация личностных образцов на основе героического эпоса. В своде законов, составленном ханом Тауке на основе норм обычного права казахов, говорилось, что на народном собрании – курултае – безоружный мужчина не имел права голоса, а младшие могли не уступать ему места. Все свободные кочевники несли обязательную воинскую повинность. Ношение оружия было не только законным правом, но даже обязанностью свободного скотовода. Мужское население степи, по сути дела, представляло собой вооруженную и готовую в любой момент пустить это оружие в дело массу людей с единым «милитаристским» нормативно-ценностным кодексом. Этим обстоятельством определена исключительная роль жырау как певцов доблести и чести.

Именно аристократические ценности и выражающие их личностные образцы «Илиады» и «Одиссеи» получили всеобщее признание в античном мире, хотя подавляющее большинство греков не входило в аристократическую верхушку общества, чьи ценности персонифицировали герои гомеровского эпоса. Напротив, те установки и ценностные ориентации, которые непосредственно соотносятся с традиционными, повседневными занятиями скотоводов и земледельцев, ремесленников и торговцев не обрели статуса «личностных образцов». Главной причиной этого стала, во-первых, «приземленность», норм крестьянского и мещанского этоса, и во-вторых, анонимность, принципиальная деперсонифицированность отвечающего им жизненного стиля.

Философия и средневековая народная поэзия Великой Степи

В памятнике средневекового тюркского эпоса говорится: «С кобызом в руке, от народа к народу... идет певец; кто из мужей отважен, кто негоден, знает певец» [Турсунов 2001, 41]. Благодаря жырау имена и подвиги батыров были известны во всех уголках Степи. Поэзия жырау, несомненно, является продолжением древнейшей эпической традиции, но в полном и точном смысле слова эпосом считать ее нельзя. В своей стихотворной риторике жырау прославляют прежде всего свой род и самих себя. Жырау должен владеть оружием слова столь же искусно и применять его столь же эффективно, как лук и стрелы.

Что там скрыто за словами, осторожней будь с ответом,
Состязался со стрелками, осторожней будь с поэтом.
Слово достает до кости, унижает до земли,
Словом бей точнее лука, чтоб подняться не смогли! (Шалкииз)

[Озера степные 1999, 93].

В западноевропейской традиции рыцарский идеал соседствовал с идеалом мудреца, но эти личностные образцы почти никогда не смешивались. «Не приходится сомневаться, что рыцарский идеал не был интеллектуальным. Зато он предполагал богатую эмоциональную жизнь» [Оссовская 1987, 97]. А идеал батыра непременно включал в себя глубокий ум и жизненно-практическую мудрость. «Жизнь – ради земных радостей, гибель – ради схватки: таким представляется девиз идеального члена кочевого коллектива нашим средневековым предкам, таким выступает он и в изображении их современников-поэтов» [Турсунов 2001, 41]. Поэзия жырау – «поэтов в доспехах» (А. Кодар) – это, как отмечалось выше, всегда поэзия воинской доблести, а зачастую поэзия самогероизации. Об этом жырау говорили откровенно и без ложной скромности.

Идеал сильной, цельной, свободной личности, унаследованный жырау из древнейших героических эпосов тюркских народов, остается непоколебимым в традиционном казахском мировоззрении и пронизывает всю поэзию средневековых жырау. Однако со временем этот личностный образец батыра не только пополняется новыми ценностями, но во многом и качественно трансформируется за счет определенной «гуманизации», «одухотворения». Не только личная отвага, воинский опыт и таланты полководца, неукротимая жажда борьбы и победы над любым соперником, но также и мирный труд, знания, ум, доброта, справедливость входят как органические составные части в идеал степного рыцарства, воспеваемый в поэзии жырау. Показательно в этом отношении поэтическое завещание Актамберды:

Детям вот что завещаю:
Круг друзей не размыкайте,
Не гонитесь за вещами,
Целого не разрушайте!
В дружбе есть святое нечто,
В мире жить – богатым быть.
Провинишься вдруг пред кем-то,
Так насмешек не избыть.
Если будешь с близким в ссоре,
Будет жить народ в раздоре.
Я, корячась, сеял здесь,
Чтоб любой мог пить и есть!
Ты поймешь, что сам умен,
Разгадав чужую мысль.
Девяносто лет, как сон,
Предо мною пронеслись.
Близкой показалась смерть.
У меня одна мечта.

Был батыром, был я смел,
Не погиб в бою. Тщета.
Что просил я, все мне дал
Бог... Пускай страна живет.
На себе все испытал.
Пусть же будет жив народ!

[Озера степные 1999, 127].

Каждой традиционной культуре присущ культ предков, но его формы претерпевают эволюцию. В традиционном тюркском мировоззрении эта эволюция происходила по схеме своеобразной персонализации тотемной мифологии: культ коллективных родовых тотемов – культ индивидуальных тотемов (так называемый нагуализм) – культ выдающихся исторических предков (аруахов). Тотемно-родовое начало перестает быть анонимно-коллективным. Образцами для подражания и связующими звеньями прошлого и настоящего становятся мифические персонажи и реальные исторические фигуры. Храбрый воин после смерти становился аруахом – духом-покровителем рода. Повествования о деяниях героев прошлого играли главную роль в межпоколенческой трансляции традиционной культуры, воплощая в форме эпической идеализации реальных исторических личностей и их деяний основные ценности социализации молодежи. В личностных образцах оформлялось и осознавалось не только и не столько генеалогическое, сколько духовное единство рода. В средневековой казахской поэзии лейтмотивом проходит убеждение, что лучшие люди – это те, у кого много славных предков.

Идеал сильной личности, унаследованный из древнейших героических эпосов тюркских народов и непоколебимый на всем протяжении эпохи «военной демократии», пронизывает всю поэзию средневековых жырау. Все или почти все жырау сами были знаменитыми воинами, известными военачальниками. Но расслоение кочевого общества, утрата им цельности и единства приводят к возникновению новых мотивов в осмыслении идеального образца джигита, вносят в героический эталон гуманистические и эгалитаристские начала. Недостаточно уже быть всегда первым в жарких боевых схватках, необходимо братски заботиться о сородичах. Не только ратные подвиги, отвага и удаль, неустранимость и неукротимая жажда борьбы и победы над соперником, но и мирный созидательный труд, знание, доброта, справедливость, ум становятся необходимыми компонентами личностного образца в его изображении казахскими поэтами XVI–XIX вв.

С эпохи хана Берке, который первым среди монгольских правителей принял ислам, религия Мухаммада властно вторгается в Степь, с каждым годом нанося все больший урон идеологии кровнородственных связей. «Реакцией на это повсеместное господство ислама и явилась поэзия жырау вместе с феноменом “казаклык”, что означало вольную кочевую жизнь вопреки подневольной городской, читай: имперско-исламской» [Кодар 2006, 309].

В кочевой среде, где определяющими являются личные отношения и общественное мнение, а не анонимные социально-статусные роли, где все было лично знакомо и все друг о друге знали, считалось неприличным пройти но жизни скромно и незаметно. Человек должен был стяжать себе славу. Этот универсальный императив рыцарского этоса влек за собой известную степень конфессионального индифферентизма. М. Оссовская отмечает, что «христианская оболочка рыцарства была чрезвычайно тонка. Вместо смирения – гордость, вместо прощения – месть, полное неуважение к чужой жизни» [Оссовская 1987, 95]. Аналогичным образом дело обстоит и с «исламской оболочкой» степного рыцарства. Бухар-жырау говорит: «Аллах не является честью», то есть вера в Аллаха как источник трансцендентальных норм морали не может заменить отсутствие у человека чести.

Героическое сознание долгое время не поддавалась напору исламских ценностей, противопоставляя им героический бунт и культ искусства. В «Слове знакомства» жырау Казтугана (XV в.) поражает энтузиазм утверждения мировоззренческой суверенности личности поэта-творца, который говорит о себе:

От бредней неверных и лжи мусульман
Очистивший веру жырау Казтуган!
[Кодар 1999, 87]

Сам жанр толгау, стихотворений-размышлений, сформировался в русле не ритуального, а художественного фольклора и изначально имел сугубо светское содержание. До XVIII в. жырау остаются язычниками, мусульманство их чисто формальное. Это скорее избирательное приятие духовных ценностей мусульманской культуры, чем собственно вероисповедания. «Даже при учете процессов проникновения ислама в Степь оно (шаманистское мировосприятие. – М.И., К.А.) остается ведущим в системе моделирования мира кочевыми тюрками последреветюркского времени, сохраняя свое значение вплоть до XVIII – начала XIX столетия» [Турсунов 2001, 31]. Как бесспорное свидетельство неприятия жырау исламского фундаментализма весьма показательное обращение Шалкииза Тленшиулы к бию Темиру, собравшемуся в крайне острый и напряженный период развития казахского ханства совершить хадж. Поэт расценивает решение правителя как нечто не только крайне несвоевременное, но и неразумное.

Говорят, что дом божий Каабу
Построил Ибрагим – друг Аллаха.
Азраил – мастер отнимать жизни.
Если ты поднимешь упавшего,
Утешишь плачущего,
Выпрямишь искривившееся,
Дом божий, мой повелитель,
Будет прямо перед тобой

[Кодар 1999, 83].

Таким образом, Шалкииз убеждает бия, что задуманное им паломничество в Мекку – это лишь внешний ритуал, действие, само по себе лишённое духовно-нравственного содержания и ценности. Подлинно же религиозным актом становятся поступки и деяния, направленные на благо конкретных людей и служение им.

В толгау на аналогичный Ақтамберды прямо противопоставляет традиционные ценности казахского народа ритуальным ценностям ислама:

Тебе до Мекки и не доскакать,
Вот пред тобою Мекка и Медина –
Твои родные дед, отец и мать,
Отчизна, родина, очаг и дом единый!

[Озера степные 1999, 129].

Заключение

Казахские жырау создали своей поэзией оригинальную Книгу Бытия Великой Степи, в которой воедино сплелись поэзия и риторика, история и родословная, мораль и право, культура и вера. Организованная как поэтическая артикуляция этоса степного рыцарства, поэзия жырау высвечивает обширное пространство личной свободы и социальной ответственности личности, расширяет границы ее гражданского, политического, национального самосознания, качественно преобразует смысловые основания мировоззренческой рефлексии. Главная заслуга воинов-кочевников (номадов) в том, что они утвердили в сознании человека идеалы свободы и создали возможность для преодоления разобщенности культур и цивилизаций.

Кочевники как истинные рыцари отдавали, ничего не требуя взамен. Ф. Кардини верно подмечает, что «ветер степей шумит в ветвях древа средневекового рыцарства». Он имеет в виду влияние степных героев на европейское рыцарство [Омар 2011, 86–87].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

- Гейзенберг 1987 – *Гейзенберг В.* Естественнонаучная и религиозная истина // Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987 (Heisenberg, Verner, *Scientific truth and religious truth*, Russian Translation).
- Магауин 1970 – Магауин М. Кобыз и копье. Повествование о казахских акынах и жырау XV–XVIII вв. Алма-Ата: Жазушы, 1970 (Magauin, Mukhtar, Kobyz and the spear. The story of the Kazakh akyns and zhyrau of the XV–XVIII centuries, Russian Translation).
- Озера степные. Казахская поэзия VIII–XIX вв. Алматы: Гылым, 1999 (*Kazakh poetry of VIII–XIX centuries*, Russian Translation).
- Омар 2011 – *Омар Х.* Демб. Рассказы и эссе. Алматы: Темірқазық, 2011 (Omar, Hakim. *Demb. Stories and essays*, Russian Translation).
- Оссовская 1987 – *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987 (Ossowska, Maria, *Ethos rycerski i jego odmiany, Moralność mieszczańska*, Russian Translation).
- Хейзинга 1988 – *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. М.: Наука, 1988 (Huizinga, Johan, *Herfsttij der Middeleeuwen*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

- Кодар 1999 – *Кодар А.* Очерки по истории казахской литературы. Алматы: Золотой век, 1999.
- Кодар 2006 – *Кодар А.* «Сокровенное сказание монголов» и поэзия казахских жырау позднего средневековья // Зов бытия. Алматы: Таймас, 2006.
- Кон 1978 – *Кон И.С.* Открытие «Я». М.: Политиздат, 1978.
- Нурланова 1994 – *Нурланова К.Ш.* Человек и мир // Казахская национальная идея. Алматы: Каржы-Каражат, 1994.
- Сулейменов – *Сулейменов О.О.* Философские проблемы культуры // URL: www.kros.ru
- Танирбергенова 1996 – *Танирбергенова Г.Т.* Нравственные начала национального самосознания. Дисс. ... канд. филос. наук. Алматы, 1996.
- Турсунов 2001 – *Турсунов Е.Д.* Древнетюркский фольклор: истоки и становление. Алматы: Дайк-Пресс, 2001.

References

- Kon, Igor S. (1978) *The discovery of Self*, Politizdat, Moscow (in Russian).
- Kodar, Auezkhan (1999) *Essays on the history of Kazakh literature*, Zolotoi vek, Almaty (in Russian).
- Kodar, Auezkhan (2006) “The Secret Legend of the Mongols” and the poetry of the Kazakh Zhyrau of the late Middle Ages’, *Call of Being*, Taymas Publishing House, Almaty (in Russian).
- Nurlanova, Kanat Sh. (1994) “Human and the world”, *Kazakh national idea*, Karzhi-Karazhat, Almaty (in Russian).
- Suleimenov, Olzhas O. (n.d.) *Philosophical problems of culture*, URL: www.kros.ru (in Russian).
- Tanirbergenova, Gulsha T, (1996) *Moral principles of national identity*, CSc Diss., Almaty (in Russian).
- Tursunov, Yedyge D. (2001) *Ancient Turkic folklore: origins and formation*, Daik-Press, Almaty (in Russian).

Сведения об авторах

ИЗОТОВ Мухтар Зиядаевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела философии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК.

АЛЬЖАН Қуаныш Узакбайұлы – кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела казахской философии и фарабиеведения Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК.

Authors' information

IZOTOV Mukhtar Z. – DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Department of Philosophy, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MES RK.

ALZHAN Kuanysh Uzakbaiuly – CSc in Philosophy, Assistant Professor, Leading Researcher at the Department of Kazakh Philosophy and Farabi Studies, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MES RK.

Мультипликация термина «трансфер» (язык междисциплинарного исследования)

14 ноября 2019 г. в Институте философии РАН состоялся совместный с Институтом языкознания РАН Круглый стол «Трансфер – коммуникативная, междисциплинарная парадигма в системе человеческой деятельности (знания, умения, техники и практики)». Инициатором этой встречи выступили Сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики нашего института и Отдел теоретического и прикладного языкознания Института языкознания РАН¹. В работе круглого стола приняли участие также сотрудники сектора междисциплинарных проблем научного-технического развития, сектора теории познания. Развернутые выступления участников круглого стола и дискуссии фокусировались на многообразии функциональных возможностей термина «трансфер» во взаимодействии языков междисциплинарного общения + теоретиков языкознания, философов, специалистов по биоэтике, в фокусе внимания которых этический трансфер и его дисфункции в современной медицине и генетическом консультировании, ученых, занимающихся конкретными проблемами трансфера во вспомогательных репродуктивных технологиях, который в наши дни приобретает концептуальное значение.

Появление термина «трансфер» датируется примерно 1950-ми гг. и связано с работками в психоанализе и в лингвистике. В дальнейшем его содержание претерпевает концептуальную эволюцию, выходит в другие гуманитарные и естественнонаучные дисциплины. Трансфер связывается теперь с взаимодействием между дисциплинами, социокультурными, национальными научными традициями, парадигмами в системе «наука – общество», тем самым инициирует творческий поиск по всему спектру человеческой деятельности.

На Круглом столе были обсуждены история термина в междисциплинарной перспективе, пути и принципы концептуализации термина «трансфер» в системе гуманитарного и естественнонаучного знаний, культурный трансфер, языковые и дискурсивные техники трансфера знаний, условия взаимодействия трансформационной и композиционной моделей коммуникативной парадигмы трансфера, затронуты перспективы открывшихся возможностей, а также ограничения и издержки проведения междисциплинарного трансфера.

Актуальность обсуждения концепта трансфера, понимаемого в общем виде как зона обмена знаниями умениями, техниками (П. Галисон), поддерживается неотложностью комплексного проблемно-ориентированного изучения средств коммуникативного общения в процессе человеческой деятельности. Такая направленность действий тематизируется как парадигма постнеклассического типа со всеми вытекающими из этого следствиями. А именно, она балансирует в интервале от уподобления телесных практик человека растительному или животному миру до сублимации этико-моральных ценностей общественных практик, образно-художественных откровений души и трансцендентального состояния духа осознанно поступающего агента действия. Спектр человеческой деятельности в концепте трансфера берется интегрально, но в зависимости от выбранного ракурса рассмотрения идет первичное различие целост-

¹ Поводом для обсуждения послужили работа над исследовательским грантом РФФИ «Философские аспекты трансфера знаний и практик в системе наука-общество (пример вспомогательных репродуктивных технологий)», проект № 18-011-01082, и выход в свет коллективной монографии Института языкознания РАН «Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии» (М.: Культурная революция, 2016).

ного феноменально видимого на «свое», ранее усвоенное в той или иной степени, и «иное», открывшееся как бы заново или в первый раз, как инородное. Образуется интервал «между» условно различного в выбранном хронотопе (Ухтомский, Бахтин) по месту и времени деятельности. Первично различенное, феноменальная предпосылка трансфера, может быть обозначено как «прежде всего свободная дескрипция опыта и мира, которая имеет внутренний ресурс сопротивляться “искушению языком”, то есть отстраняться, с одной стороны, от раз и навсегда заданных терминологических конструкций, убивающих опыт, а с другой – от свободных ассоциативных рядов, имитирующих мышление» (*Молчанов В.И.* Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии // *Логос.* 1999. № 10. С. 16). Такая дескрипция дает возможность для участвующих акторов между выделенными пределами искать обоснование осмысленному действию в предлагаемых, как правило неповторимых, обстоятельствах. Между акторами возникает возможность перевода, когерентное соотношение интервала, чьи очертания приобретают то, что мы сегодня называем трансфером возникших оппозиций по случаю их рассмотрения. Человеческая деятельность идентифицирует себя в существующих сегодня размерностях оппозиций, лежащих в основе трансфера: локального – глобального, концептуального – повседневного, личностного – коллективного, диахронного – синхронного, исторического – современного и т.д.

Двигаясь в русле, заданном исследованием культурных трансферов, *В.В. Феценко* (Институт языкознания РАН) в начале встречи отметил, что концептуализация термина трансфера идет по линии его усложнения. В отличие от межкультурной коммуникации в общем виде, направленной на облегчение общения между представителями разных культур и сравнительное изучение двух отдельных национальных традиций, методология культурного трансфера предполагает исследование механизмов «культурного перемещения» смыслов – тех концептуальных трансформаций, которые возникают при их «импортировании» и «экспортировании» из одной культуры в другую. Перемещение знания из контекста в контекст сопровождается трансформацией смысла, апроприацией его новым научным контекстом, которому присущи свои ожидания и свои цели. По этой причине культурные трансферы никогда не билатеральны в чистом виде, а всегда многовекторны. Таким образом, концепт трансфер сохраняет первичное значение слова «термин» – «предел», «граница», – демонстрирует ситуацию усиления интеграционных процессов в мировой науке и мировом сообществе. Об этом на круглом столе говорила *И.В. Зыкова* (Институт языкознания РАН) в выступлении, посвященном трансферу как особой технологии построения метаязыка междисциплинарной науки на примере лингвокультурологии и ее ключевого понятия «лингвистическая креативность».

Продолжая линию обсуждения особенностей парадигмальности исследовательской практики трансфера, *В.З. Демьянков* (Институт языкознания РАН), отметил, что ту или иную концепцию (то есть теорию или подход в самом их сыром замысле, детально не проработанном), иногда авансом, возводят в рыцарское достоинство парадигмы как респектабельного направления, имея в виду человеческое измерение в реализации схем проведения, протоколирования и интерпретации результатов исследования. В отличие от научной теории, парадигма, как учат история и употребление этого слова, – образец, которому следуют ученые, а не готовое решение всех задач. Востребованность такого образца предопределяется не только объектом исследования, но и межличностными отношениями, например, подражательностью, научной влюбчивостью и ревностью ученых.

Таким образом, как можно заключить из сказанного, трансфер как парадигмальное построение междисциплинарного взаимодействия постнеклассического типа в силу своей сложноорганизованной структуры имеет множественный функционал концепта. Мультипликационность данного термина может объясняться исходя из предпочтительного его рассмотрения скорее с помощью стратегических принципов, чем дефиниторных правил, аналогичных правилам игры в шахматы. Уникальные формы выражения трансфера определяются условно, из конкретных случаев его использования с привле-

чением косвенных данных, поддающихся лишь гипотетической неоднозначной, абдуктивной определмости. Парадигмальные свойства трансфера во всем многообразии его проявлений подпадают под действие скорее парадигмы не прямых свидетельств, парадигмы улики (К. Гинзбург).

Как показывает живая практика использования стратегии трансфера, взаимопонимание не исключает уточнения возникающих контртрансферов. Все вытеснения, все сопротивления, все возможности и невозможности зависят от того, как взаимодействуют трансфер и контртрансфер, как показала *Н.С. Автономова* (Институт философии РАН).

Для уточнения подробностей спора на площадке развития трансфера можно ввести понятие системной коммуникативной дисфункции, которая диагностируется в различных ценностных координатах либо как некомплаентность (*noncompliance*) в директивных моделях консультирования, либо как отказ от сотрудничества (*nonadherence*) в недирективных, о чем говорил *П.Д. Тищенко* (Институт философии РАН). Дополнительность директивных патерналистских коммуникативных моделей консультирования, основанных на идее оказания помощи, и недирективных коммуникативных моделей, основанных на ценности автономии пациента и представлениях о консультировании, может способствовать уточнению понятия «трансфер» в различных областях общественной жизни.

Вступление на путь исследовательской стратегии, заложенной в термине «трансфер», понятом в смысле перехода, переноса, перевода концептуальных структур, выступающих попеременно в роли их импортера или экспортера, выходит за рамки использования термина «трансфер» только как термина. *Н.С. Автономова* в этой связи предложила трактовать «перевод» в рамках трансферной трансляции смысла не только внутри языка, между языками, между языком и другими знаковыми системами. Исследователь добавляет в этот ряд артикуляцию любого опыта языковой формы как возможность «концептуального перевода» или «концептуального переноса». Речь идет в таком случае об огромном числе тех культурно значимых переносов, понятий, техник, логик, приемов, которые повсеместно обсуждаются в наши дни. В этом смысле перевод есть условие любого познания и может трактоваться не только как философская проблема, но и как философская категория, вслед за такими введенными в философию категориями, как «понимание» или «диалог».

В дискуссии о конкретных практиках трансфера *В.З. Демьянков* отметил, что такого рода практики, использующие процессы композиционной семантики, дают буквальные значения языковых выражений, то есть основаны на значении частей выражения и значения самой конструкции. Но следующий шаг практических действий в рамках трансфера состоит в вычислении переносных значений слов, словосочетаний и предложений, что происходит в результате прагматической интерпретации, то есть трансфера, или перехода от буквального значения к небуквальному, метафорическому, которое использует понятную каждому образность предметного мира. Само слово «трансфер» составлено из латинских элементов в результате поморфемного перевода с греческого: это калька слова «метафора» (транс = мета, фер = фор). Такие прагматические процессы являются прототипами междисциплинарного и трансдисциплинарного трансферов знаний, изучаемых в истории естественных, гуманитарных и социальных наук под углом зрения эпистемологии и когнитологии, ориентированных на субъективный опыт.

К.Р. Арутюнова (Институт психологии РАН), рассуждая о природе феноменологического описания динамики субъективного опыта, понимаемого как фиксированная в структуре знания история взаимодействий субъекта со средой, говорила о важной роли соотношения интуитивного и рационального в моральной оценке принимаемых решений, например, в этических проблемах вспомогательных репродуктивных технологий. *Ф.Г. Майленова* (Институт философии РАН) предложила в подобных случаях прибегать к эпистемологической метафоре (*Д. Гроув*) с ее уникальной техникой «чистого языка», которая может быть использована не только в психологии и психотерапии, но и в философском исследовании, способствуя корректному междисциплинар-

ному трансферу знаний. Для корректности перевода, как указал *В.И. Аршинов* (Институт философии РАН) немаловажна роль наблюдателя сложных отношений, которые разворачиваются в интерсемиотической коммуникации при междисциплинарном исследовании. Синергетика третьей волны и сетевые формы науки, по мнению *В.Г. Буданова* (Институт философии РАН), дают подробную и наглядную экспликацию процессов, происходящих на наших глазах в практиках трансферентности. Последний термин был предложен в обсуждении *Н.С. Автономовой*.

Подводя краткий итог обсуждению, состоявшемуся на Круглом столе, можно сказать следующее. Ландшафт трансфера прочерчен разнообразием бытийных возможностей, которые открыты человеческой деятельности в устойчивом стремлении к взаимопониманию, к прояснению его оснований, к сохранению традиций, которые, однако, корректируются при встрече с инновационными открытиями. Тем самым проявляется один из принципов, лежащих в основе такой деятельности: принцип колебания между радикальной модернизацией и сохранением статус-кво (как в науке, так и в практике инноваций). Поэтому трансфер – это не просто перевод, не только линейный перевод в одну сторону; это зачастую встречные потоки, образующие многомерную зону обмена. Фактичность состоявшегося обмена рождается опять-таки в споре между конститутивными (утверждающими) и регулятивными (направляющими) принципами и воплощается в подвижной точке баланса, преимущественного расположения «между» в каждом конкретном случае рассмотрения. Институализация зоны обмена, способствующая прояснению способов обоснования и получения искомого результата, актуализирует этическую составляющую человеческой деятельности, переформатирует этот современный науки в предлагаемых обстоятельствах, выставляет новые ценностные приоритеты и способы корректного проведения процесса трансфера. Трансфер, по словам *В.З. Демьянкова*, доставляет идеи одариваемой дисциплине в том «аккомодированном» виде, до которого та доросла в своих возможностях и потребностях. Трансфер – концепт, средство и сфера человеческой деятельности – как социокультурный феномен размещен на границах «между» и выходит за границы бинарных отношений в сложный, до конца не определенный мир взаимодействий и взаимопониманий человека с окружающим его миром и с самим собой.

Позиция концепта «трансфер» во всем его многообразии и неоднозначности всякий раз ставит заново традиционные вопросы, и в том ее неоспоримая философичность: как, какими средствами и какой ценой он оправдывает свою претензию быть коммуникативной, междисциплинарной парадигмой в системе человеческой деятельности (знаний, умений, техник и практик).

Л.П. Киященко

Киященко Лариса Павловна – Институт философии РАН, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.
larisakiyashchenko@gmail.com

Kiyashchenko Larisa P. – Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

DSc in Philosophy, Leading Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-219-222

CONTENTS

Philosophical Encyclopedia 1960–1970s. Conversation of I.O. Shchedrina and V.A. Lektorsky.....	5
---	---

Philosophical Congresses as a Factor in the Consolidation of Intellectual Communities: Current Issues

Felix E. Azhimov – International Congress of Philosophy as a Self-Consciousness of Philosophy.....	16
Oleg N. Polukhin – University and Congress as Interdisciplinary Communicative Environment (Experience of Philosophical Comparison).....	20
Pavel A. Olkhov, Elena N. Motovnikova – Value-semantic dominants of the Philosophical Congress (covid-19 era amendments).....	24
Tatiana G. Shchedrina – International Congress of Philosophy as a space for personal communication.....	29

Philosophy and Society

Yury D. Granin – “Civilization” and Civilizational Evolution of Russia.....	34
Ivan V. Kuzin – The Political Economy Fate of the Ontology of Privately.....	45
Anastasia I. Kriman – The Posthuman Turn to the Post(non)human.....	57

Philosophy and Culture

Yulia V. Sineokaya – Friendship as a metaphysical experience.....	68
Lee Ji Yeon, Nataliya Ju. Gryakalova – “Utterly Dark Spot”: Suprematistic Pangeometry and Seeing the Invisible.....	81

Philosophy and Science

Natalia M. Smirnova – Phenomenological Hermeneutics Looking Forwards to its Cognitive Synthesis.....	93
Aleksandr P. Alekseev, Irina Yu. Alekseeva – Complexity of the Self-consciousness of Science.....	104
Alexander A. Krushanov – What Does it Mean <i>Philosophy of the Collective Science?</i>	115
Elena L. Chertkova – In Search of the Basis of Conscious Existence (Thinking About a Book).....	124

Return to Thomas Kuhn: the Nature of the Normal Science

Ilya T. Kasavin – Paradigm as an Ethics of Humility.....	132
Olga E. Stoliarova – Cognitive Humility and Scientific Progress.....	139
Alina O. Kostina – Luck, no Success, but Pure Knowledge: on the Ideals of Virtue Epistemology.....	143
Alexander Yu. Antonovskiy – From Normal Science to Revolutionary One and Vice Versa.....	148
Alexandra A. Argamakova – Thomas Kuhn’s Theory of Scientific Revolutions in the Social Context of Cold War.....	153
Evgeniy V. Maslanov – The Revolutionary Conservatism of Normal Science.....	157
Alexander L. Nikiforov – T. Kuhn on Interpretation and Understanding.....	161

History of Russian Philosophy

Viacheslav I. Kotsiuba – Criticism of Hegel's philosophy in the heritage of philosophy teachers Moscow Theological Academy of the 19th century.....	165
Anatoly V. Chernyaev – Facing Historical Challenges: the Work of Soviet Philosophers during the Great Patriotic War.....	175

Alexander S. Tsygankov – The Great Patriotic War through the eyes
of the Russian philosophical emigration: S.L. Frank and B.B. Becker.....182

History of Philosophy

Natalia A. Tatarenko– Hegel’s Philosophy of Spirit in New Sense
(Reflection on the Book “Hegel’s Philosophy of Spirit: A Critical Guide”).....187

Ekaterina S. Marchukova – The Problem of Relation between Essence (Essentia)
and Existence (Existentia) in Heidegers’s Interpretation of F. Suarez.....198

Letter to Editors

Mukhtar Z. Izotov, Kuanysh U. Alzhan – Axiological vectors of human
and society meaning-of-life strategies in the poetry of Kazakh zhyrau.....209

Scientific Life

Larisa P. Kiyashchenko – Multiplicity of the Term Transfer
(Language of Interdisciplinary Research).....219

Научно-теоретический журнал

Вопросы философии / Voprosy filosofii 2020. Номер 12

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 14.11.20.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif

Усл. печ. л. 15,48. Уч.-изд. л. 19,50. Тираж 1000 экз. Заказ №

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ООО «РПЦ Офорт»

129110, г. Москва, проспект Мира, д. 69.

E-mail: info@ofort2000.ru