



Проблемы и дискуссии  
в философии России  
второй половины XX в.:  
современный взгляд

# ФИЛОСОФИЯ РОССИИ второй половины XX века

---

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд  
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

---

## ФИЛОСОФИЯ РОССИИ второй половины XX века

---

Редакционный совет:

В. С. Стёпин (*председатель*)

А. А. Гусейнов

В. А. Лекторский

А. К. Сорокин

В. И. Толстых

П. Г. Щедровицкий

Главный редактор серии В. А. Лекторский



РОССПЭН

Москва  
2014

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд  
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

---

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ  
второй половины XX века

---

# Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд

Под редакцией В. А. Лекторского



РОСПЭН

Москва  
2014



УДК 14(082.1)

ББК 87.3(2)6

П78

*Издание стало возможным благодаря  
финансовой поддержке  
Фонда Олега Дерипаска «Вольное дело»*

*Точка зрения авторов издания может не совпадать  
с точкой зрения фонда*

П78

**Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд** / под ред. В. А. Лекторского. — М. Политическая энциклопедия, 2014. — 470 с. ил. — (Философия России второй половины XX века).

ISBN 978-5-8243-1847-0

Авторы книги анализируют проблемное поле нового философского движения России второй половины XX века и реконструируют происходившие дискуссии. Исследуются как аргументация участников этих дискуссий, так и предлагавшиеся решения отдельными мыслителями и философскими школами. В книге обсуждаются дискуссии в философии науки, истории философии, в разработке деятельностного подхода, проблем коммуникации, диалога и полилога, философской антропологии. Показывается современное значение идей и решений, полученных в те годы в отечественной философии. Авторы книги — современные российские философы, а также философы из США, Канады, Великобритании, Франции, Германии, Италии, Финляндии, Украины и Казахстана.

УДК 14(082.1)

ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-8243-1847-0

© Лекторский В. А., общая редакция серии,  
составление и общая редакция тома, 2014

© Коллектив авторов, 2014

© Институт философии РАН, 2014

© Некоммерческий научный фонд «Институт  
развития им. Г. П. Щедровицкого», 2014

© Политическая энциклопедия, 2014

## От редактора

Эта книга входит в серию «Философия России второй половины XX века» и занимает в ней особое место.

Каждая книга этой серии посвящена тому или иному философу, анализу его идей, рассказу о жизни. В данной книге говорится о тех проблемах, которые были общими для многих отечественных мыслителей того времени. Авторы книги пытаются реконструировать аргументацию разных участников происходивших дискуссий и показать современное значение и самих обсуждавшихся вопросов, и тех решений, которые были тогда сформулированы. В нашей философии того времени работали выдающиеся мыслители со своими оригинальными концепциями, активно действовали разные философские школы. Полемика между ними была весьма острой. Это не мешало всем тем, кто принадлежал к новому философскому течению, осознавать свое общее противостояние официальной идеологизированной философии, насаждавшейся сверху, и, как правило, не разрушало их личных взаимных отношений.

В книге исследуются общие социальные и культурные условия развития нашей философии в этот период, анализируются отечественные разработки и споры того времени в области философии науки, истории философии, в разработке деятельностного подхода, проблем коммуникации, диалога и полилога, философской антропологии.

Книга подготовлена на основе итогов международной конференции по этой теме, которая успешно прошла в Москве в сентябре 2012 г.

Особенность данного издания в том, что в нем не только исследуются и сопоставляются разные позиции отдельных философов и философских школ, но и в том, что сами ее авторы придерживаются по ряду вопросов разных точек зрения. Читатель легко в этом убедится. Все авторы книги исходят из того, что дискуссии в отечественной философии второй половины XX в. — это не что-то устаревшее и принадлежащее только истории, а наоборот, исключительно современные, ибо относятся к тем вопросам, которые не канули в лету, а стали сегодня даже еще более острыми.

Я благодарю старшего научного сотрудника Института философии кандидата философских наук Е. О. Труфанову за помощь при подготовке настоящего издания.

*В. А. Лекторский*

# **Философия России второй половины XX в. в контексте науки и культуры**

**А. А. Гусейнов**

## **Гуманистический контекст философии российских шестидесятников**

Прежде всего, мне хотелось бы уточнить предмет, которому посвящена наша конференция. Что, собственно, нас интересует, когда мы говорим о философии России второй половины XX в., и почему мы выделяем этот период? Разумеется, не все, что происходило в области философии в стране (Советском Союзе и России) в этот период, привлекает наше внимание. Превалировавший по объему официально-учебный и откровенно идеологический (по другой классификации: догматический) срез философской жизни мы выносим за скобки, хотя в каком-то другом отношении он может быть интересен. К примеру, мало кого сегодня волнуют многотомные труды по диалектике\* и другие аналогичные «кирпичи». Нас интересует не вообще, что происходило в отечественной философии в этот период, а что из того, что в ней происходило, было философски ценным и сохраняет теоретическое значение до наших дней. Собственно, сам этот период

---

\* Речь идет о коллективных трудах, появившихся в 1980-х годах: Материалистическая диалектика: в 5 т. М., 1981—1985 гг.; Материалистическая диалектика как общая теория развития. М., 1982—1987 Кн. 1—4; Диалектическая логика. Алма-Ата, 1986—1987. Кн. 1—3.

мы выделяем, предполагая, что он представляет собой нечто важное по критериям философской научности.

Когда мы говорим о советской (российской) философии второй половины XX в., следует иметь в виду, что она была целостной и даже более целостной, чем это можно представить сегодня и чем это вообще имеет место в более или менее нормальных условиях интеллектуальной свободы, она была такой уже хотя бы по той причине, что вся она (пусть даже с разной степенью искренности) маркировала себя в качестве марксистской и институционально была вписана в единую систему планово управляемого государства. Поэтому выделяя в ней творческий и догматический уровни, следует иметь в виду, что они являлись тенденциями и аспектами одного и того же интеллектуального сообщества, перекрещивались между собой, взаимно влияли друг на друга; достаточно, например, сказать, что люди, которые олицетворяли эти тенденции, нередко принимали участие в одних и тех же проектах, выступали даже соавторами одних и тех же текстов, а такие трибуны творческой философской мысли этого периода, как «Философская энциклопедия» и долгие годы «Вопросы философии», возглавлялись самыми догматичными из философствующих догматиков.

Имена людей, чьи труды и достижения позволяют выделить этот хронологический период как особую стадию философской мысли, уже названы. Наиболее полно это сделано в известной серии исследований, подготовленной совместно Институтом философии РАН, Институтом развития им. Г. П. Щедровицкого и издательством РОССПЭН. Возможно, в данный исследовательский проект попали не все отечественные философы рассматриваемого периода, которые этого достойны, да и те, которые попали, не все равнозначны. Но тем не менее в целом имена более или менее известны\* Теперь задача состоит в том, чтобы определить проблемные дискуссионные поля, в которых эти философы работали, обозначить вызовы, на которые они отвечали, установить, образуют ли эти оригинальные мыслители, жившие в одно время и в одной стране, нечто целое, или

---

За ними в литературе закрепились имена шестидесятников, имея в виду, что обозначенный ими поворот пришелся именно на 60-е годы. Философов стали так называть вслед и по аналогии с литераторами этого периода, подобно тому, как философию начала XX в. сейчас на манер поэзии того периода все чаще именуют философией Серебряного века.

каждый из них существует сам по себе. Одинокие это деревья или за ними можно увидеть лес? Подлежащий обсуждению предмет я бы сформулировал так: можно ли философию России второй половины XX в. рассматривать как качественно своеобразную стадию современной философии? И если да, то в чем это качество состоит? Чтобы ответить на эти вопросы, надо среди прочего найти место философии рассматриваемого периода, место в истории русской философии и определить ее роль в духовном развитии страны. В своем докладе я бы хотел остановиться именно на этом аспекте.

В литературе, посвященной философии России второй половины XX в., достижения и уровень последней определяют, как правило, через сопоставление с тем, что происходило в мировой философии. Такой подход в качестве методологического принципа анализа сформулировала и его наиболее развернуто реализовала Н. В. Мотрошилова в своей недавно вышедшей работе «Отечественная философия 50–80-х гг. XX в. и западная мысль». Она пишет: «Реальная и объективная включенность в развитие мировой философии тех или иных, в определенное историческое время и в той или иной стране выполненных философских исследований — важнейший показатель, одновременно и стимул достаточно высокого качества этих работ, их проверки на достоверность, прочность, а иногда и свидетельство их всемирно-исторического значения» Такой подход, на мой взгляд, является несомненно правильным. Следует обратить внимание: автор говорит о «реальной и объективной включенности» в мировую философию, видимо, хорошо понимая и зная, что в этом деле может быть много субъективизма, искажений и даже идеологических инспираций. Говорят, что в свое время наши официальные философы гордо предъявляли в ЦК КПСС критиковавшие их советологические труды, которые были для них своеобразной охранной грамотой. Те же наши авторы, труды которых получали на Западе положительную оценку или, что того хуже, переводились, оказывались под подозрением. В настоящее время все обстоит ровно наоборот: признание на Западе рассматривается в качестве едва ли не решающего критерия качества научного труда. Конечно, новая ситуация намного и даже принципиально лучше, чем прежняя,



но и в ней есть что-то ущербное. Еще одно уточнение в приведенном выше суждении Н. В. Мотрошиловой представляется важным. Она говорит о включенности в мировую философию исследований, выполненных в определенное время и в определенной стране. Путь в мировую философию лежит через национальную. Это так, хотя бы по той причине, что философия более тесно, чем наука и, даже, чем религия, связана с филологией, и современная философская мысль существует в материи национальных языков. Словом, предлагая рассмотреть интересующий нас период философии России в национальном контексте, я не предлагаю другую оптику, не полемизирую с принципом ее анализа во всемирном контексте, а лишь беру один ее аспект.

Сдвиг, не сдвиг даже, а резкий поворот в советской философии, позволяющий говорить о ее качественно новом этапе, начался в середине 50-х гг. и связан, прежде всего, с именами двух молодых людей, студентов и аспирантов философского факультета Московского университета Александра Александровича Зиновьева и Эвальда Васильевича Ильенкова. Они оба написали и защитили диссертации по Марксу: Э. В. Ильенков «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”»; А. А. Зиновьев «Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале “Капитала” К. Маркса)»<sup>\*</sup> И тот, и другой занимались проблемами логики, но по-разному. Ильенков исследовал проблемы мышления в рамках традиции, которая шла от Спинозы и Гегеля и развивал концепцию диалектической логики. Зиновьев шел в русле аналитической философии XX в., апеллировал к идеалу научности в его строгом, почти естественно-научном понимании. Вокруг них сложились группы сторонников, которые впоследствии сами стали самостоятельными центрами новых философских идей и кружков. Развилось целое движение и сложилось коммуникативное сообщество, внутри себя различное, даже противоречивое, но тем не менее в чем-то единое. Это движение в своих основных усилиях было сосредоточено и наибольшие успехи имело в исследовании логико-

---

Диссертация А. А. Зиновьева была впервые издана Институтом философии РАН в 2002 г.; диссертация Э. В. Ильенкова издана не была, ее идеи развиты в книге «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса» (1960).

гносеологических проблем, методологии познания, философии науки. В центре были проблемы правильного мышления и метода, которые разрабатывались с преимущественной апелляцией к естественным и техническим наукам. Э. Ю. Соловьев отмечает, что наша философия из-под идеологического пресса освобождалась первоначально на пути акцентированного сциентизма, что определило известную «гуманитарную бедность» философских исследований\*

Это, конечно, верно в том отношении, что философы, задававшие критерии философского профессионализма, мало интересовались проблемами социальной философии, этики, аксиологии, не говоря уже о политической философии или философии религии. Даже в 1983 г., когда И. Т. Фролов опубликовал в двух номерах журнала «Вопросы философии» свою статью «О жизни, смерти и бессмертии. Этюды нового (реального) гуманизма», это было воспринято как нечто необычное. Необычным было именно то, что проблемами этики и гуманизма занялся специалист, известный своими трудами по философии естествознания. Гуманитарная бедность отечественных философских исследований 1950—1970-х гг. несомненна, как несомненно и то, что она была вызвана идеологическими причинами. Вместе с тем, на мой взгляд, сама сосредоточенность философов на логико-гносеологических и методологических проблемах, «акцентированный сциентизм» имели несомненный гуманитарный смысл, явились исключительно важным и, я бы сказал, вполне закономерным, необходимым шагом на пути духовного раскрепощения личности. Прежде всего следует отметить, что вообще интеллектуальное движение в новоевропейскую современность каждой нации обретает прочность и становится на ноги только с критического переосмысления роли разума и выработки нового метода: достаточно вспомнить имена Ф. Бэкона, Декарта и Канта. Философская санкция демократической эпохи начинается именно с обоснования научной методологии познания и роли разума как всеобщего пути к истине. И в этом смысле естественно, что наш философский путь в демократию тоже начался с разработки проблем мышления и метода. Но тема-

---

Соловьев Э. Ю. Философский журнализм шестидесятых: завоевания, обольщения, недоделанные дела // Философия не кончается. М., 1998. Кн. 4. С. 114.

тические приоритеты зарождавшегося философского движения не были простым повторением общей логики интеллектуального развития европейских наций, для этого были и более конкретные причины, связанные уже с особенностями философского и исторического развития нашей страны.

Начну с особенностей философского развития.

Примерно к концу XIX в. происходит институционализация философии в России в качестве профессионального академического занятия и в формах, в каких она существует в западных странах: кафедры, журналы, академические объединения. Правда, это не значит, что философская наука становится сугубо университетской и «кабинетной». Такой она не стала до сих пор. Вообще отсутствие четкой грани между профессиональной, академической философией и философией популярной, общедоступной, философствованием на уровне здравого смысла, между философским исследованием и философской публицистикой — это, по всему похоже, одна из характерных особенностей развития философии в России. В те же годы, к концу XIX — началу XX в., складываются три основные школы, традиции философствования, которые определили развитие философии в России на протяжении всего XX в. вплоть до нашего времени: русская религиозная философия Серебряного века, русский космизм и марксизм. Это не значит, что не культивировались какие-то другие направления: было, например, русское неокантианство, русский позитивизм, русские рецепции феноменологии; в России хорошо издавались и были широко представлены западные философы. Тем не менее из тех школ и традиций, какие были типичны именно для России, определяли ее философскую самобытность и играли главенствующую роль в определении основных потоков интеллектуальных профессиональных усилий и философских влияний на широкие общественные круги, основными можно считать эти три.

Эти три традиции, при всех их очевидных и существенных различиях, взаимной критике и неприятии друг друга, имеют нечто общее — акцентированный антииндивидуализм, ориентацию на некий коллективистский, соборный идеал, в рамках которого благо индивида прямо связывается и ставится в зависимость от блага страны, а последнее — от блага человечества. Благо человечества в итоге оказывается целью и исходной основой всего философствования:

— и в русской религиозной философии, где мыслится религиозное единство, а в перспективе — восстановление богочеловеческого единства, как думал Соловьев;

— и в русском космизме, который был ориентирован на преобразование космоса и места человека в нем для того, чтобы ответить на все упования людей, и прежде всего, удовлетворить их жажду вечной жизни (речь шла о достижении бессмертия как природного состояния человека, включая, как это предполагалось утопией Н. Н. Федорова, воскрешение всех мертвых);

— и, конечно, в марксизме, идеал которого — всечеловеческая братская ассоциация, в которой развитие каждого станет условием развития всех.

Были испробованы все три различных и вообще возможных варианта философски заданных перспектив преобразования общества: школа Соловьева рассматривала преобразование общества на религиозно-духовной основе; космизм — через изменение, переделку самой природы человека и, наконец, марксизм — через социальное преобразование, изменение форм общественных отношений. В первом случае философия апеллировала к духовному аспекту человеческой жизни, во втором — к природному существованию, в третьем — к социальным условиям. Эти три предметности были тремя формами создания некоего философского образа счастливого будущего человечества.

Существует два понимания общественных функций философии. Одно из них хорошо выразил Гегель, сказав, что философия есть эпоха, схваченная в мысли. И ее важнейшая задача, следовательно, состоит в том, чтобы санкционировать общее, осмыслить основания коллективной жизни. Другой взгляд выразил Хайдеггер, когда он назвал философию уникальной возможностью автономного и творческого существования. Соответственно, назначение философии связано с автономией личности. Разумеется, эти образы философии не обязательно должны исключать друг друга. Стремление свести их воедино было свойственно всем великим философским системам. Реальный опыт истории философии свидетельствует, однако, о том, что один из этих двух образов всегда превалировал. В России философия развивалась преимущественно по Гегелю и понималась как самосознание общества, культуры. Русская философия говорила главным образом от имени общего (истории, человечества, социума и т. д.), но не от имени отдельного человека (субъекта, личности). Она за редким, быть может,

даже единственным исключением в лице Л. Н. Толстого, не задавалась вопросом: «Что я должен делать?» Сами философы не обращали свои учения на самих себя, они выступали больше в роли умудренных учителей человечества, чем жаждущих мудрости индивидов. К примеру, русская философия, как считается, много внимания уделяла проблемам морали, многие в склонности к морализированию видят даже одно из выражений ее специфики. Но вот что удивительно: она не доводит анализ морали до формулирования конкретных программ индивидуально ответственного поведения. Она говорит от имени «мы», но не от имени «я». Даже Соловьев в своем ставшем итоговым двухтомном исследовании «Оправдание добра» не доводит свой анализ до конкретной нормативной программы индивидуальной жизни.

Судьба философии России в XX в., как и политическая история последней, с которой философия теснейшим образом была связана, сложилась трагически: русская религиозная философия была отправлена в эмиграцию, космизм маргинализован, интеллектуальные контакты с Западом оборваны, а марксизм, став советским, был возведен в ранг государственной идеологии. Монопольный статус марксистской философии только усилил свойственный ей антииндивидуализм.

Чтобы возвести марксистскую философию в ранг государственной идеологии, прежде всего, требовалось доказать, что она является единственно верной и вместе с тем придать ей более примитивный вид, чем тот, который она имела в трудах классиков марксизма, чтобы она могла быть взведена в своего рода символ веры, усвоена, принята, заучена широкими массами. Вторая задача состояла в создании институциональных условий, особой пронизывающей все общество инфраструктуры для того, чтобы такая упрощенная канонизированная философия получила всеобщее распространение. Чтобы решить первую задачу, т. е. обосновать марксистский философский канон, нужно было доказать, что он является вершиной философской мысли, а вся история философии была лишь незрелым подготовительным этапом. Для решения второй задачи — распространения в массах — создать соответствующую образовательно-идеологическую, пропагандистскую инфраструктуру. И то, и другое было сделано. Появился канонический (весьма компактный и популярный, напоминающий хороший студенческий конспект) текст в виде работы Сталина «О диалектическом и историческом материализме». Фило-

софия в ней была сведена к некоторым общим утверждениям, которыми можно было легко манипулировать в демагогических целях в качестве общей посылки силлогизмов действия и которые были выставлены в качестве безусловных и обязательных к усвоению в рамках партийной дисциплины истин. Одновременно были созданы исследовательские институты, кафедры, учреждены журналы, организована сеть партийного и комсомольского просвещения.

Иногда советскую философию называют видом светской религии. Это, пожалуй, верно, но только применительно к 1930—1940 гг., когда философия была низведена к роли партийно-государственной идеологии, а философская жизнь (и образование, и исследования) регулировались в форме прямых директив, исходивших из партийно-бюрократических инстанций. Люди, нигилистически настроенные по отношению к философии советского периода и отказывающие ей в какой-либо творческой ценности, совершают одну грубую ошибку. Они не учитывают: и в ней, философии этой эпохи, были различные имена, оттенки и, самое главное, различные, качественно различные стадии. Следует различать, по крайней мере, три стадии: 20-е гг., когда еще отчасти сохранилась, хотя и оттесненная на периферию инерция дореволюционной философской жизни, а получающая господство марксистская философия еще допускала теоретические разночтения и споры. 30—40-е гг., как сказано, действительно стали для философии мертвым сезоном, когда что-то стоящее в этой области (как, например, история философии в 3 т.) оказывалось случайным эпизодом; наконец, интересующие нас 50—80-е гг.

Что касается сплошного нигилизма в оценке философии советской эпохи, то он, возможно, является оправданным применительно именно к 30—40-м гг. В эти два десятилетия философия в том виде, в каком она легально функционировала в публичном пространстве, была сведена к обслуживанию партийно-политической идеологии, а сами философские институты фактически находились под прямым контролем партийных органов. Ее темы, проблемы, дискуссии прямо диктовались партийными инстанциями, отсюда — и ее язык с запелляционной суждений, конфронтационным стилем и бранной речью. Философы не исследовали, они воевали («Боевые вопросы диалектики» — так назывался труд главного философа тех лет Митина), они говорили не от своего имени, а от имени безусловной истины марксизма-ленинизма («марксизм-



ленинизм учит» — типичное клише философии), они не критиковали, они разоблачали (современная западная философия классифицировалась не просто как буржуазная, но и как «лжеучение», «фальсификация», форма «маразма» и т. д.). Следует отметить, что «Краткий курс истории ВКП(б)», одним из разделов которого был названный выше философский текст Сталина, постановлением ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г. был объявлен «энциклопедией философских знаний в области марксизма-ленинизма», не допускающей «никаких произвольных толкований»\*. Если можно говорить о советской философии как особом идеологическом конструкте (в отличие от философии в советский период российской истории), то именно об официальной философии 30–40-х гг. И если есть какая-то наиболее характерная для нее черта, так это своеобразный холизм, доведенный до полного отказа от идеи индивидуальности личности, от самого права разума на самостоятельное ответственное суждение\*\*.

Есть поговорка: не перегибешь — не выправишь. В 30–40-е гг. с партийно-политическим давлением на философию перегнули до той крайней точки, когда ее дальнейшее существование не могло уже не быть выправлением, движением в обратную сторону. Философия 50–80-х гг. в том виде, в каком она нас интересует, складывалась как отрицание, притом ясно осознаваемое и последовательное отрицание того, чем была философия в 30–40-е гг. Здесь не было преемственности, здесь был разрыв. Идейное размежевание с философией 30–40-х гг., размеже-

КПСС в резолюциях... 7-е изд. М., 1954. Ч. III. С. 316.

Говоря об этом периоде советской философии, следует заметить, что он, будучи ничтожным с точки зрения научных результатов, представляет значительный исследовательский интерес для изучения того, что происходит с философией тогда, когда она низводится до уровня идеологии, и как сама философия, ее история и теоретическое содержание, сопротивляется такой деформации ее роли и назначения в обществе. Одна лишь трагическая судьба философов, и не только тех, кто работал в иных (немарксистских) философских традициях, как Г. Г. Шпет, отец Павел Флоренский, А. Ф. Лосев и других, но также многих и многих десятков представителей официальной марксистской философии, в частности, сотрудников нашего Института философии, ставших жертвами красных репрессий, должна удерживать нас от поверхностных и безапелляционных оценок интеллектуальной жизни той эпохи, как и от самой, изначально фальшивой позы судей по отношению к прошлым поколениям.

вание, которое приобрело во многих случаях также характер персональной конфронтации, стало и пафосом, и критерием философского труда нового поколения исследователей.

Прежде всего, молодые философы размежевались с предшественниками тематически, сосредоточившись на логико-методологическом блоке философии. Обычно в объяснение этого ссылаются на то, что данные разделы философии не были идеологизированы в такой степени, как другие, например, социальная философия. Это, конечно, верно. Но были и другие мотивы. Речь шла о смещении, даже радикальном смещении фокуса философских исследований в другую сторону. Уже сама тематика должна была свидетельствовать о том, что философия, ее предмет, роль и назначение понимаются иначе, чем раньше. Более важным был, однако, сам подход молодых философов к проблемам, которые они рассматривали, их исследовательский пафос.

Продуктивные исследования в области гносеологии, современной логики, методов познания, форм мышления, философских проблем естествознания и философии науки, за которыми стояли тогда молодые, а сегодня уже хорошо известные имена и которые обозначили новый этап отечественной философии, в общем и целом, решали одну философскую задачу — обосновывали суверенное право разума на истину и его роль как всеобщего (демократического) пути к ней. В какой мере при этом исследователи адаптировали достижения европейской философии к российской реальности, в какой развили их, каковы были заслуги каждого из них — это отдельный вопрос, который требует, видимо, каждый раз конкретного рассмотрения. Сейчас я хочу отметить, что это было определенное философское движение просвещенческого типа. Его девиз можно было бы сформулировать так: «Человек может и должен жить своим умом». Это было интеллектуальное движение, и одновременно это была общественная позиция, за которую приходилось бороться и даже платить определенную цену. Здесь уже мы переходим к вопросу о социальном контексте нового этапа философии.

Новый этап философии был одним из выражений широкого процесса десталинизации советского общества, который получил название хрущевской оттепели и пиком которого стал XX съезд КПСС в части критики культа личности Сталина. Процесс этот был разносторонним, противоречивым, за ним стояли разные мотивы, в своей гуманитарной части его можно истолковать как начало духовного раскрепощения —

высвобождения личной жизни, а в определенной степени и общественного поведения людей из-под тотального контроля партийного аппарата и органов безопасности. Модель советского общественного строя, оформившаяся в 30–40-е гг. и связанная с именем Сталина, держалась на идеологии безусловного приоритета интересов государства и общества в том виде, в каком эти интересы формулировались высшими партийными и государственными инстанциями, перед личными и групповыми интересами. Философы, которые образовали новое интеллектуальное движение, не разделяли такого понимания. Они расширили критику культа личности Сталина до необходимости возвращения личностного достоинства и статуса каждому человеку, что в первую очередь включает в себя интеллектуально-нравственную зрелость, самостоятельность в мыслях и действиях. Сосредоточившись на серьезном, основательном исследовании проблем познания и научной методологии, философы по сути дела исходили из того, что критику культа Сталина необходимо довести до критики всякого культа, до отказа от патернализма в интеллектуальной сфере, что критерии разума, истины, научности, доказательности суть нечто более высокое и достойное, чем критерии классовой борьбы, партийности, политической целесообразности. Они обосновывали право человека на самостоятельное и ответственное суждение, в том числе в вопросах о том, что считать общественным благом и как понимать государственные интересы; право жить своим умом. И они понимали, что это право надо обосновывать и за него надо бороться.

Такое понимание начавшихся процессов совсем не было всеобщим, оно встречало довольно широкое явно и неявно высказываемое сочувствие в образовательных — прежде всего, научно-инженерно-технических и отчасти литературных кругах, но всеобщим оно не было. И уж совсем оно не было официальным. Показателен такой эпизод. В начале 70-х гг. партком философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова своим решением (справедливости ради надо отметить: не единогласным) отказал в приеме в партию студентке — комсомольской активистке, которая сказала, что если решение партийного бюро будет противоречить ее совести, то она будет руководствоваться голосом совести. Отказали из-за того, что она так сказала и так думала.

Философы-шестидесятники выделялись из общей массы своих коллег — преподавателей и научных работников уровнем исследовательской культуры, профессионализмом, ответ-

ственным отношением к философскому труду. Более того, они осознавали, в известном смысле, даже культивировали свою интеллектуальную элитарность. Они принесли с собой новую тематику и новый, более высокий уровень исследовательского труда. Они, несомненно, выделялись из общей массы коллег самым отношением к философии как к исключительно серьезному и ответственному делу. И они осознавали, в известном смысле, даже культивировали свою выделенность. Более того, они составляли особую среду, негласное сообщество, своего рода «параллельный полис», если воспользоваться термином В. Гавела. В их случае профессиональные связи дополнялись и переплетались дружескими, личными отношениями, само занятие философией воспринималось как миссия, жизненная позиция. Я бы даже выразился резче: общественное существование философов-шестидесятников имело некоторые признаки общины. Они помимо чисто профессиональных вещей были объединены стремлением взаимно поддерживать, защищать друг друга. Очень интересно понять, что представляла собой, какой имела смысл эта сплоченность философов-шестидесятников.

Они, как и вообще все творческие люди, конечно, профессионально ревновали друг друга, у них, как у всех нормальных людей, были сложные отношения на персональном уровне. Сошлюсь на два примера. Академик Лекторский, вспоминая свой сектор теории познания 70-х гг., отмечает, что в нем работали люди разных, даже противоположных, философских позиций, обсуждения проходили в острых спорах, беспощадной взаимной критике, но затем все вместе шли в ресторан и вообще поддерживали дружеские отношения. Он говорит: «Каждый понимал, что все мы, при всех наших разногласиях делаем одно общее и важное дело»<sup>\*</sup> Еще одно интересное свидетельство. Известный наш социолог и философ И. С. Кон в книге воспоминаний «80 лет одиночества» пишет: «Я попал на банкет по случаю защиты докторской диссертации Э. В. Ильенкова (это было в конце 1968 г. — А. Г.) и встретил там и в последующие несколько дней буквально всех представителей философской элиты (речь идет, конечно, не об официальной элите, а о наших героях. — А. Г.), личного общения с которыми мне недоставало.

Все это были достойные и уважаемые люди, на которых я смотрел снизу вверх. И ни один из них не сказал доброго слова ни о ком другом, только плохое!»\* Кону можно верить. Так что же заставляло держаться вместе (а они действительно, в общем и целом, держались вместе) людей, которые в профессиональных вопросах придерживались разных позиций, остро критиковали друг друга, а в доверительной беседе не могли сказать друг о друге ни одного доброго слова? Все факты, на мой взгляд, свидетельствуют о том, что объединяющей их силой была общая критическая настроенность по отношению к социальным порядкам, которая локализовалась во внутреннем противостоянии с официальной догматизированной философией, борьбе с ней и в особенности борьбе с тем административным режимом, в рамках которого протекала философская жизнь. Дело в том, что механизмы управления умами, выработанные в прежний период, ослабли, но они сохранялись. Преподавание философии велось по единым, центрально утвержденным программам и учебникам, находилось под постоянным контролем. Руководители философских учреждений и даже научных подразделений или назначались партийными органами, или прямо находились под их контролем. Партийные инстанции вмешивались также в тематику исследований. В целом, философская жизнь находилась в зоне партийной идеологии и партийного контроля. И философы-шестидесятники с идеей суверенного разума и развитым чувством профессионального достоинства составляли в общей философской массе лишь небольшую долю. Насколько они выигрывали качественно, настолько они проигрывали количественно. И чтобы выстоять, защитить свое право на свободную интеллектуальную деятельность, на то, чтобы заниматься философией по критериям самой философии, чтобы вырвать философию из лап административно-идеологической системы, для всего этого философы-шестидесятники должны были сплотиться, поддерживать друг друга, образовать некую новую среду, которая могла бы стать центром притяжения для всех, кто хотел честно заниматься философским делом. Философская жизнь 50—80-х гг. полна эпизодов, как они солидарно противостояли партийно-административным разборкам, поддерживали друг друга, обнаруживая креативность не только в

научных занятиях, но и в жизненной борьбе. Об этом достаточно много рассказано\*

Руководить философией продолжали люди из 30–40-х гг., взгляды которых, по сути, мало изменились по сравнению с тем временем. И они относились к носителям нового понимания философии подозрительно, а то и просто враждебно. Сошлюсь на одно личное воспоминание. Моим научным руководителем по кандидатской диссертации был профессор А. Г. Спиркин. Человек он был очень свободный в суждениях и откровенный в разговорах.

В те годы он работал с одним из больших философских начальников — академиком Ф. В. Константиновым, тот был главным редактором «Философской энциклопедии», а Спиркин его заместителем. Однажды, когда в связи с обсуждением какой-то проблемы речь зашла об О. Г. Дробницком, одном из замечательных преподавателей когорты шестидесятников, Спиркин сказал, что, по мнению Константинова, к Дробницкому и людям его типа надо относиться так, как после революции относились к буржуазным специалистам. Именно таков был статус философов-шестидесятников в глазах партийно-философского начальства: хорошие профессионалы, но работать они должны под присмотром комиссаров. На самом деле, конечно, философы-шестидесятники не были диссидентами, хотя им сочувствовали, даже разными нитями были связаны с ними. И они, думаю, не были враждебны по отношению к марксизму и коммунизму как общественному идеалу, хотя иногда, задним числом, дело изображается так, будто марксистская маркировка их научных трудов была лишь вынужденной формальностью. Их общественная позиция, скорее всего, может быть охарактеризована как приверженность идеалу социализма с человеческим лицом. Не будем забывать, что все они работали в официальных государственных учреждениях и были членами партии, а в партию (я имею в виду КПСС) никого не загоняли, туда, напротив, стремились попасть, и процедура вступления в

---

См. об этом: Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. М., 1997; Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX в.: в 2 кн. М., 1998; Гулыга А. В. Полвека на Волхонке // Гулыга А. В. Эстетика в свете аксиологии. Полвека на Волхонке. СПб., 2000; Митрохин Л. Н. Мои философские собеседники. СПб., 2005.



нее предполагала личное заявление, написанное от руки и заверенное подписью. Называя социализм с человеческим лицом идеалом философов-шестидесятников, можно добавить, что, пожалуй, человеческое лицо было для них важнее социализма. Идея личности, индивидуальное начало оставались для них несомненным приоритетом.

Таким образом, заключая, можно сказать: философия России второй половины XX в. в своих наивысших достижениях, представленном творчеством философов-шестидесятников, явилась качественно новым этапом отечественной философии и сыграла важную роль в процессе демократизации общества именно своим гуманистическим контекстом, тем, что она отстаивала интеллектуальную и нравственную суверенность личности.

В. А. Лекторский

## **Философия России второй половины XX в. как социально-культурный феномен**

Среди людей, изучавших философию в институте в советские годы по официально санкционированным учебникам, в которых рассказывалось, как все сложнейшие проблемы и загадки человеческого бытия, над разгадыванием которых великие умы бились в течение столетий и тысячелетий, легко и просто разрешаются с позиций марксизма-ленинизма, бытует мнение, что философы в советские годы были либо неумными людьми, либо апологетами нечестивой власти (во многих случаях теми и другими одновременно). Если это верно, то ни о какой настоящей философии в те годы в нашей стране не может быть и речи. В соответствии с этим мнением если и нужно разрабатывать философию в современной России, то делать это следует как бы с нуля, с самого начала. При этом предлагается два варианта работы в области философии. Либо опереться на ту философскую традицию религиозного идеализма, которая была прервана в 1922 г., когда выдающихся русских философов выслали за границу на «философском пароходе». Либо примкнуть к одной из популярных сегодня школ западной философии.

Когда говорят о «советской философии», то в действительности под этим словом скрываются очень

разные вещи. Западные советологи, которые писали о советской философии, исходили из того, что это была на самом деле не философия, предполагающая абсолютную критичность, обсуждение того, что обычно принимается на веру (как в жизни, так и в науке), а идеология, способ мнимого теоретического оправдания политики Коммунистической партии, метод индоктринации интеллигенции. Такая философия могла только отучить от всякого самостоятельного мышления и вызывать чувство отвращения. Сегодня некоторые наши журналисты и даже философы в таком же духе пишут о всей отечественной философии советского периода. Легко можно найти примеры, подтверждающие это мнение. В самом деле, именно таковы были в огромном большинстве учебники, по которым преподавали в те годы философию, в таком духе были написаны многие книги по философии, прежде всего по проблемам исторического материализма и «теории научного коммунизма». Были официальные представители этой философии: М. Б. Митин, П. Ф. Юдин, Ф. В. Константинов и др. Иными словами, реально существовал такой феномен, который соответствует так понимаемой «советской философии».

Но было и другое, то, чего, казалось бы, не должно было быть в идеологизированном обществе.

Картина философской жизни России в советские годы была гораздо сложнее и интересней. В нашей философии в эти годы наряду с догматиками и приспособленцами творили выдающиеся умы, яркие личности, связанные с культурой России и культурой мировой, с гуманитарным и естественно-научным знанием. Мы только сегодня начинаем понимать и ценить то, что было сделано в эти годы и что сегодня оказывается актуальным.

Я хочу с самого начала подчеркнуть два следующих обстоятельства.

Первое. Конечно, творческие люди, работавшие в советской философии, не могли не взаимодействовать с обществом, в котором они жили. Они должны были работать в советских учреждениях, публиковаться в советских издательствах и журналах. Большинство творческих философов, работавших в СССР во второй половине XX в., принимали идеи Маркса (которые они интерпретировали по-своему) и разделяли идеи гуманного социализма. Это не значит, что они образовывали единое философское сообщество вместе с догматиками и официальными идеологами. На самом деле личное и идейное противостояние было резким. Это отлично сознавали и те, и другие.

Второе. Сформулированные в те годы философские идеи не остались в породившем их времени. Вообще было бы неверным представлять, что эти идеи принадлежат некоей замкнутой системе. Некоторые из них могут быть изъяты из своего философского и культурного контекста и поняты сегодня в других контекстах, по-новому интерпретированы (так, например, происходит сегодня с деятельностными подходами, разработанными в советской философии и психологии, с пониманием идеального Э. В. Ильенковым, не говоря уже об идеях М. М. Бахтина и Л. С. Выготского).

В философии России в это время были заложены такие традиции, которые сегодня весьма перспективны и могут плодотворно взаимодействовать с мировой философией. В истории философии в советские годы можно выделить два периода взлета. Это 20-е гг. и вторая половина XX в.; между ними лежит время почти безраздельного господства догматизма, насаждавшегося сталинским режимом.

\* \* \*

В 20-е гг. прошлого столетия в отечественной философии и философски фундированной гуманитарной науке были разработаны такие идеи, которые означали возможность нового построения знания — особенно знания в области науки о человеке. Это не было просто каким-то «поздним отголоском» того, что разрабатывалось в русской философии до Революции. Напротив, ряд оригинальных философов этого времени сознательно противостоит дореволюционной традиции.

Возможно, только А. Ф. Лосева можно считать продолжателем этой традиции. Он в 20-е гг. выпускает ряд книг, в которых не только дает новую интерпретацию античной философии, но и оригинально разрабатывает философию мифологии, языка, музыки, математики. Такого рода глобального подхода в исследовании символических форм ранее не было в русской философии.

Неортодоксальный марксист и эмпириомонист А. А. Богданов создает «всеобщую организационную науку» — тектологию, в качестве методологии системного понимания противостоящую элементаризму и атомизму классической науки. Тектологические построения Богданова не были признаны при жизни автора и получили развитие и признание как в нашей стране, так и на Западе только во второй половине XX столетия, когда в разных науках началось «системное движение».

В эти же годы в нашей стране разрабатываются структурный метод в лингвистике (Р. С. Якобсон и др.) и формальный метод в литературоведении (Б. Эйхенбаум, В. Шкловский, В. Пропп и др.), ставший одним из источников мирового структурализма в философии и науках о человеке во второй половине XX столетия.

В 20-е гг. в России появилось философское движение, которое имело две особенности (это не было школой или даже направлением, т. к. мыслители, которых можно отнести к этому движению, существенно отличались друг от друга). Первая такая особенность связана с противостоянием как религиозному философствованию, доминировавшему в России до революции, так и догматическому марксизму. Это противостояние выразилось, в частности, в том, что в центре внимания философов, которых можно отнести к этому движению, оказалась сфера, периферийная и для религиозной философии, и для примитивно истолкованного марксистского материализма. Это была область культуры: язык, литература, искусство, разные знаково-символические системы. Между тем в рамках движения, о котором идет речь, именно культура была понята как ключевая для решения и антропологических, и онтологических проблем. Вторая особенность философского движения, о котором идет речь, — тесная связь философских разработок с новыми идеями в науках о человеке. Философы зачастую оказывались создателями новых концепций в гуманитарных дисциплинах, в свою очередь ученые не только ассимилировали новые философские концепции, но и нередко использовали их в качестве обоснования новых подходов.

В этой связи следует прежде всего сказать о М. М. Бахтине, который не только применил свою философскую концепцию при анализе литературы и языка (в частности, при исследовании романов Ф. М. Достоевского), но и существенно развил ее в этом контексте. Идеи М. М. Бахтина о взаимоотношении Я и Другого в процессе диалога, о сложной диалектике «сознания для себя» и «сознания для Другого», о диалогическом и полифоническом строении сознания и культуры, о методологии гуманитарного знания существенно опередили свое время и стали по-настоящему изучаться и пониматься в нашей стране только начиная с 70-х гг. XX столетия, а в странах Запада еще позже. Смысл их не только в разработке новой методологии наук о человеке, но прежде всего в создании новой философской антропологии, которая, с одной стороны, развивает характерную для России традицию философского антииндивидуализма, а с

другой — обосновывает уникальность и особую роль личности. Сегодня в странах Запада существует целая мощная «индустрия Бахтина».

Это выдающийся психолог Л. С. Выготский, идеи которого некоторые современные западные исследователи считают поворотным пунктом в развитии всей мировой психологии (сегодня говорят даже о «буме Выготского»). Исходя из ряда идей Маркса, он развил оригинальное понимание сознания как коммуникативного процесса и результата развития межсубъектных отношений, как некоторой социальной конструкции, включенной в культурно-исторический контекст. Эти философские идеи были положены в основу психологической теории, которая во многом определила развитие теоретических и экспериментальных психологических исследований в нашей стране и пользуется сегодня большим влиянием в мире.

Наконец, это Г. Г. Шпет, учившийся феноменологии у Э. Гуссерля, а затем развивший собственную концепцию, в которой он впервые попытался соединить феноменологию с герменевтикой. Шпет, который крайне негативно относился к религиозной традиции русской дореволюционной философии (это отношение он выразил, в частности, в «Очерках истории русской философии») и ориентировался на западную философию, вместе с тем ясно осознавал оригинальность своих идей. Последние повлияли на отечественную психологию (Шпет обосновал проект разработки этнической психологии), лингвистику (в частности, на многих сторонников лингвистического структурализма), литературоведов. Он был одним из пионеров в мировой науке в разработке семиотики как общей науки о знаковых системах.

\* \* \*

В середине 50-х гг. в советской философии происходит качественный перелом, который был важной составной частью сложного процесса десталинизации общества. Суть этого перелома, положившего начало новому этапу развития отечественной философии, кратко можно обозначить как возвращение философии к творческой разработке собственной проблематики. Можно даже говорить о своеобразном ренессансе философской мысли\*

---

Мы только начинаем серьезно изучать этот период нашей философии. В этой связи см.: Философия не кончается: в 2-х т. / под ред. В. А. Лекторского.



Это утверждение может показаться слишком сильным. Ведь идеологическая цензура продолжала существовать. Многие вопросы — в т. ч. и в философии — просто нельзя было обсуждать. Обучение философии во всех высших учебных заведениях проходило по учебникам, которые были предельно догматичны и прививали стойкое отвращение не только к марксистской философии, но ко всякой философии вообще. Западные специалисты по изучению философии советского периода нередко строят свои заключения именно на основании анализа учебников и других идеологически санкционированных текстов. В действительности между подобными текстами и живой философской мыслью того времени существовал огромный разрыв, который прекрасно сознавался теми, кто участвовал в новом философском движении.

Первыми лидерами этого движения были Э. В. Ильенков и А. А. Зиновьев, молодые выпускники философского факультета Московского государственного университета. Потом в орбиту их влияния втянулись другие, некоторые из них основали собственные философские школы и в чем-то (иногда довольно сильно) отошли от идей своих философских учителей (среди учеников Э. В. Ильенкова были первоначально Г. С. Батищев, В. А. Лекторский, Л. К. Науменко, В. М. Межуев, Ю. Н. Давыдов и др.; среди учеников А. А. Зиновьева — Г. П. Щедровицкий, М. К. Мамардашвили, Б. А. Грушин и др.).

Переживали творческий подъем некоторые философы поколения 20-х гг. А. Ф. Лосев выпускает за это время больше работ, чем за все предшествующее время. Он развивает во многом по-новому те идеи, которые сформулировал еще в 20-е гг. Именно в эти годы происходит как бы второе открытие идей А. А. Богданова, М. М. Бахтина, Л. С. Выготского. Их книги переиздаются, их идеи обсуждаются. Выходят и такие работы этих мыслителей, которые не печатались при жизни. Можно даже сказать, что именно в 60-е и 70-е гг. эти идеи начинают по-настоящему жить собственной жизнью: участвовать в формировании новых концепций, находить сторонников и оппонентов и т. д. При этом, что касается М. М. Бахтина, он продолжает активную творческую деятельность и развивает ряд новых идей.

Оригинальные работы выпускает Б. М. Кедров, он одним из первых в мире соединяет философию и историю науки. Новый этап начинается в деятельности С. Л. Рубинштейна, который переосмысливает свои старые философские позиции и создает интересную философско-антропологическую концепцию. Расцветает деятельность В. Ф. Асмуса. Т. И. Ойзерман выпускает основательные работы по методологии истории философии. М. А. Лифшиц развивает своеобразную концепцию «онтогносеологии».

В философии России второй половины XX в. появляется то, чего в ней не было на протяжении нескольких предшествующих десятилетий. В рамках нового философского движения возникают стабильно существующие и развивающиеся философские школы, исходящие из разных концептуальных позиций, спорящие друг с другом. При этом такие школы появились не только в Москве (школы Э. В. Ильенкова, А. А. Зиновьева, В. С. Библера, Г. С. Батищева, Г. П. Щедровицкого, системное движение И. В. Блауберга, Э. Г. Юдина, В. Н. Садовского и др.). Они действуют и в других городах и регионах страны, в частности, киевская школа под руководством П. В. Копнина, минская школа, основанная В. С. Стёпиным и др. Участники этих школ имеют возможность публиковаться, хотя и не без серьезных трудностей.

Особенность философского Ренессанса в Советском Союзе в 60–80-е гг. в том, что он был первоначально связан с ориентацией на философский анализ познания, мышления, науки. Это было не случайно.

Во-первых, области философии, изучающие познание, науку (теория познания, логика, философские проблемы естественных наук) в отличие от социальной философии имеют лишь опосредствованное отношение к идеологии и политике, поэтому возможности для самостоятельного творчества были в этой сфере гораздо больше. Во-вторых, к концу 50-х гг. партийные инстанции осознали невозможность и вредность идеологического вмешательства в дела науки (по крайней мере, в естественные науки). В 60-е гг. развитие социализма начинает вообще связываться с развертыванием научно-технической революции.

И наконец, третье важное обстоятельство. Дело в том, что философам — лидерам нового движения — вовсе не были безразличны проблемы человека. Они были настроены весьма критически в отношении существовавшей социальной реаль-

ности — не против социализма, а против того его бюрократического воплощения, которое тогда укоренилось в Советском Союзе (я, близко знавший и Э. В. Ильенкова, и А. А. Зиновьева, и других лидеров нового философского движения, могу говорить об этом с полной ответственностью). Но они считали, что именно опора на научное знание, на теоретическое мышление и на философию как на рефлексивную и методологическую основу этого мышления может быть единственно возможным способом изменения социальной реальности. Ведь особенность философии в том, что она не просто санкционирует некие настроения или оправдывает уже сложившуюся эмоциональную реакцию, тем более не выступает в качестве служанки принятой в обществе идеологии, а пытается понять, рационально осмыслить то, что есть, и как это существующее можно изменить. Философия — это критика существующего на основе его осмысления, понимания. Такая критико-рефлексивная позиция, отличающая философию от всех иных форм отношения к миру, означает, что исследование мышления, разработка теории научного познания является жизненной миссией философии, своеобразным способом социальной критики и гуманизации действительности.

Анализ логики и методологии научного познания был начат с исследования логической структуры «Капитала». Затем на основе этих методологических изысканий и с их существенной модификацией были сделаны попытки понимания структуры теоретического знания в других научных дисциплинах.

Иногда высказывается мнение о том, что, уйдя в исследование логики и теории научного познания, наши философы замкнулись в некоем чисто философском мире, который не имел никаких контактов с тем, что происходило вне философии. Это представление совершенно ошибочно. В действительности новое философское движение в нашей стране интенсивно и плодотворно взаимодействовало с тем, что в эти годы делалось вне философии: в естественных и гуманитарных науках, в ряде областей культуры.

Ведь «когнитивный поворот» в новой философии совпал с интенсивным развертыванием исследования познавательных процессов в психологии (цикл работ по изучению мышления в школах С. Л. Рубинштейна и А. Н. Леонтьева), символической логике (В. А. Смирнов), математическом моделировании мыслительных процессов, когнитивной лингвистике (В. В. Иванов), семиотике (Ю. М. Лотман и его школа, непосредственно выходившие в философскую проблематику), ис-

следований в области кибернетики (А. Н. Колмогоров), методологии системного анализа (И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин), истории естествознания (Б. М. Кедров и др.). Эти исследования осуществлялись на мировом уровне и получали международное признание. Ряд теоретиков в области математики и естественных наук (математик А. А. Марков, физик С. П. Капица, биологи И. И. Шмальгаузен и В. А. Энгельгард и др.) начинают проявлять интерес к философии и активно включаться в обсуждение философской тематики, связанной с их исследованиями. Устанавливается интенсивное взаимодействие философов, естествоиспытателей и ряда представителей наук о человеке. Регулярно проводятся конференции по методологии науки.

Начиная с 70-х гг. в новом философском движении происходят существенные изменения. В политическом плане на эти сдвиги повлиял ввод советских танков в Чехословакию в 1968 г., положивший конец не только Пражской весне, но и надеждам на обновление социализма в России. Многие участники философского движения разочаровались в наивном сциентизме, который воодушевлял их в конце 50-х и в 60-е гг., и постепенно стали выдвигать на первое место антропологическую проблематику в качестве самостоятельной, а не производной от эпистемологических и методологических исследований. Ряд философов антропологической ориентации отходят от марксизма, усваивают феноменологические и экзистенциальные идеи западной и русской философии, а в некоторых случаях дают экзистенциально-антропологическую трактовку идей Маркса. Если и на первом этапе философы, принадлежавшие к новому философскому движению, имели в виду гуманитарную и социальную проблематику как конечную цель критической философской рефлексии, то на втором этапе развития советской философии второй половины XX в. проблематика человека, гуманистических ценностей, философии культуры становится центральной. Устанавливаются тесные связи с рядом теоретиков литературы, лингвистов, историков (С. С. Аверинцев, В. В. Иванов, Ю. М. Лотман, А. Я. Гуревич и др.)<sup>\*</sup>

---

<sup>\*</sup> Я говорю о профессиональной философии и о профессиональных исследователях в гуманитарных науках и не затрагиваю тех мыслителей, которые в эти годы философствовали в литературных и иных публикуемых и не публикуемых текстах.

Если говорить о том, какие же оригинальные идеи были выдвинуты в новом философском движении России второй половины XX в., то кратко их суть можно резюмировать следующим образом.

1. В это время интенсивно исследовалась проблематика логики и методологии науки. Анализ логической структуры «Капитала» позволил сформулировать общие особенности метода восхождения от абстрактного к конкретному, как он был применен К. Марксом, — гораздо раньше, чем соответствующие исследования были проведены в западной философии, в частности, в работах Л. Альтуссера. Э. В. Ильенков анализировал метод Маркса с опорой на классическую философскую традицию, прежде всего на Гегеля. А. А. Зиновьев выявлял различные логические приемы и мыслительные техники, использованные в «Капитале». Нужно сказать, что не только Ильенков, но и Зиновьев интерпретировали свои исследования как относящиеся к диалектической логике. То же делали на первых порах Г. П. Щедровицкий, М. К. Мамардашвили и Б. А. Грушин. Но поскольку диалектическая логика довольно быстро была дискредитирована ее догматической интерпретацией, Зиновьев и его ученики того времени перестали употреблять это слово: так, например, Г. П. Щедровицкий стал именовать свою концепцию «содержательно-генетической логикой». Было выявлено значение методологических идей Маркса относительно исходной идеализированной модели как ядра развития теории для понимания теоретического знания в других науках, в частности, в современной физике (В. И. Кузнецов). Особенность логико-методологических исследований научного знания, осуществленных в то время в отечественной философии, состоит в акценте на изучение генезиса научной теории и логики ее исторического развертывания. В этой связи было разработано понимание научной теории как многоуровневой открытой системы, включающей в себя ряд относительно самостоятельных подсистем, отношения между которыми не строятся по принципу линейной зависимости. Такое понимание резко контрастировало с господствовавшей в это время в западной философии науки стандартной гипотетико-дедуктивной моделью научной теории и опередило западные исследования в этой области. В этом контексте было сформулировано положение об исторически меняющихся основаниях научной теории, одним из которых выступает научная картина мира, обеспечивающая связи теории с более широкой сферой культуры (В. С. Стёпин).

2. Возникает разветвленное исследование проблематики философии естествознания: проблема причинности в современной науке, принцип соответствия, принцип дополнительности, принцип наблюдаемости, принцип редукции, проблема глобального эволюционизма и др. (Б. М. Кедров, М. Э. Омельяновский, Н. Ф. Овчинников, И. Т. Фролов).

3. Новый характер получило исследование диалектики. Она была понята не просто как онтологическая схема, а как логика развития теоретической мысли, как способ анализа и разрешения противоречий мышления в традициях Гегеля и Маркса. А. Ф. Лосевым было предложено истолкование диалектики в духе синтеза неоплатонизма и Гегеля. В. С. Библер в рамках исследования творческого мышления трансформировал понимание диалектики в концепцию диалогичности как диалогической коммуникации разных теоретических систем и даже систем культуры — эта концепция была обоснована анализом материала истории науки и культуры. В этой связи он попытался дать новую интерпретацию идеям М. М. Бахтина о диалогическом характере культуры и сознания.

4. Э. В. Ильенков сформулировал оригинальное понимание идеального как существующего в формах человеческой деятельности, исходно в формах коллективной деятельности, т. е. тем самым как своеобразной объективной реальности по отношению к индивидуальной психике. Это понимание противостояло философской традиции, связывавшей идеальное с индивидуальным сознанием. Оно было еретическим и по отношению к официальному толкованию материализма в советской философии. Такое понимание имеет некоторое сходство с выдвинутой позже К. Поппером концепцией идеального как «третьего мира» с той, правда, существенной разницей, что с точки зрения Ильенкова идеальное может существовать только в рамках человеческой деятельности.

Эта концепция имела большое влияние как в философии, так и в некоторых науках о человеке (в частности, в психологии, особенно среди психологов, продолжавших традиции культурно-исторической школы Л. С. Выготского: А. Н. Леонтьев, В. В. Давыдов). Вместе с тем она критиковалась не только сторонниками официальной интерпретации марксизма. С нею спорили и некоторые философы, входившие в новое философское движение. Так, например, М. А. Лифшиц предложил понимание идеального как существующего объективно в самой

природе. Д. И. Дубровский критиковал ильенковское понимание, опираясь на философское осмысление данных нейрофизиологии, теории информации, кибернетики. Сегодня понимание идеального Ильенковым активно обсуждается в рамках интенсивно разворачивающегося в мире движения культурно-исторической психологии\*

5. Интенсивно разрабатывался деятельностный подход в двух планах: во-первых, как способ понимания человека, его творческой природы и выхода за пределы любой наличной ситуации, во-вторых, как важный методологический принцип в науках о человеке, позволяющий разрушить непроходимую стену между внешним и «внутренним», субъективным миром. При разработке этой проблематики философы опирались на ранние работы Маркса, а также на традицию немецкой философии от Фихте до Гегеля, на некоторые идеи мировой философии XX в. (Г. С. Батищев\*\*, В. А. Лекторский, В. С. Швырев). На основе философского понимания была разработана психологическая теория деятельности (А. Н. Леонтьев), связанная с традицией Л. С. Выготского и ставшая программой теоретических и экспериментальных исследований. Г. П. Щедровицкий создал «Общую теорию деятельности», в рамках которой он и его школа анализировали не только познающее мышление как особый вид деятельности, но и методологию проектирования и создания разных организационных структур. Возникшее на основе этой теории движение, включающее философов, методологов, психологов, системотехников и других специалистов, в рамках которого обсуждаются теоретические проблемы и решаются практические задачи, успешно развивается до настоящего времени. Сегодня проблематика деятельности и деятельностного подхода, разработанного в советской психологии и философии, привлекает внимание ряда теоретиков когнитивной науки (Э. Кларк и др.), которые именно в этом

---

См., например: Engestrom Y. Developmental Work Research. Expanding Activity Theory in Practice. Berlin, 2005.

Статья Г. С. Батищева о деятельностной природе человека, в которой автор развивал идею о том, что для творческой критики не существует никаких внешних авторитетов, вызвала ярость у тогдашнего официального партийного идеолога, секретаря ЦК КПСС М. А. Суслова. Это имело серьезные последствия: Г. С. Батищева с трудом удалось сохранить в Институте философии АН СССР.

подходе усматривают возможность дальнейшего развития своей дисциплины\*

6. Как я уже писал, начиная с 70-х гг. прошлого столетия особое внимание стало уделяться проблемам философской антропологии и философии культуры. В эти годы Э. В. Ильенков специально исследует проблематику личности, воображения, идеала, свободы воли, социального отчуждения\*\* Если первоначально для большинства философов, принадлежавших к новому философскому движению, ключом к пониманию человека служил принцип деятельности, то затем ряд философов стал усматривать специфику человеческого бытия в общении, подчеркивая его несводимость к деятельности (Г. С. Батищев). Интерес привлекают такие экзистенциальные состояния, как вера, надежда, любовь (В. И. Шинкарук). И. Т. Фролов анализировал проблему смысла жизни и смерти в контексте взаимоотношения философии и естествознания. М. К. Мамардашвили разработал антропологическую концепцию, в центре которой феномен индивидуального сознания. При этом он ассимилировал ряд идей феноменологии и экзистенциализма и попытался совместить это понимание с идеей о существовании объективированных идеальных форм и марксовым понятием превращенных форм деятельности. С. Л. Рубинштейн создал своеобразную онтологическую антропологию, согласно которой сознание не противостоит бытию, а через человека включено в него и меняет его структуры и содержание — такое понимание было несовместимо с принятым тогда пониманием философского материализма. В. С. Библер разработал своеобразную философию культуры, в рамках которой он попытался понять и познание, и человека. В контексте интереса к проблеме человека стали серьезно разрабатываться проблемы этики (О. Г. Дробницкий, А. А. Гусейнов).

Уникальной была разработка в эти годы А. А. Зиновьевым проблем социальной философии. Уникальность эта не толь-

---

Clark A. Being There: Putting Brain, Body and World Together Again. Cambridge (Ma), 1997 See especially: P. 45.

В 1969 г. в изданном в США под редакцией Н. Лобковица сборнике на английском языке была опубликована статья Э. В. Ильенкова, в которой он развивал концепцию о том, что отчуждение существует не только при капитализме, но и при социализме. После этого началась идеологическая травля Э. В. Ильенкова.



ко в оригинальности выдвинутых идей, но и в том, что в тех условиях эти разработки нельзя было публиковать ни в каком виде. В форме «логической социологии» А. А. Зиновьев создал философско-научную систему, в рамках которой анализировались основные социально-культурные и антропологические проблемы, исследовались системы «коммунизма» и «западнизма». То, что писал высланный из страны в 1978 г. А. А. Зиновьев и публиковалось на Западе, было запрещено в нашем отечестве не только для обсуждения, но даже для чтения, но тем не менее тайно читалось, горячо обсуждалось и оказывало большое влияние и на нашу философию, и на нашу культуру в целом.

Важным философским событием явилось появление капитального 8-томного труда А. Ф. Лосева. «История античной эстетики» (М., 1963—1994). Автор исходит из убеждения, что древнегреческая и эллинистически-римская культура характеризуется в своей основе эстетико-космологической направленностью, дает оригинальную и целостную панораму философии античности, которую по праву можно считать ее русской версией.

Начавшаяся в 60—70-е гг. активизация философской жизни и возрождение философии в стране затронули также и другие области философского знания, хотя и значительно слабее, чем теорию познания, логику и методологию науки. Прежде всего следует отметить подъем в изучении истории философии. Методологические проблемы историко-философских исследований разрабатывались Т. И. Ойзерманом, А. С. Богомоловым. Историко-философская наука обогатилась трудами по античной, средневековой философии, философии эпохи Возрождения, Нового и Новейшего времени (В. В. Соколов). Исследовались различные направления современной западной философии — феноменология, экзистенциализм, неотомизм, философская антропология, критический рационализм, прагматизм, неопозитивизм, герменевтика, структурализм и др. (П. П. Гайденоко, Э. Ю. Соловьев, Н. В. Мотрошилова).

Исключительную роль в философской жизни этого времени играл журнал «Вопросы философии», который особенно в 60-е и 70-е гг., когда главным редактором журнала был И. Т. Фролов, а его заместителем М. К. Мамардашвили, стал как бы центром притяжения для многих наших интеллектуалов, при этом не только для философов. В этом журнале обсуждались вопросы, касающиеся как взаимоотношений философии и есте-

ствознания, так и проблем экологии, культуры, образования, истории — они были связаны с главными мировоззренческими исканиями того времени.

Большим событием не только в философской, но и в культурной жизни страны стало издание в 60-е и 70-е гг. пятитомной «Философской энциклопедии». Это была по тем временам необычная попытка дать более или менее объективное изложение как марксистского понимания философских проблем, так и их немарксистской интерпретации. «Энциклопедия» ввела огромный массив историко-философского знания, в ней впервые за многие годы было рассказано о русских религиозных философах, идеи которых в те годы нельзя было обсуждать на академическом уровне. В «Энциклопедии» был опубликован ряд принципиальных теоретических статей Э. В. Ильенкова, А. А. Зиновьева, М. К. Мамардашвили, Г. С. Батищева, С. С. Аверинцева, Ю. А. Левады и др., имевших большой резонанс. Несколько сот статей написал А. Ф. Лосев. Осуществление такого рода проекта даже в это время, более либеральное по сравнению с тем, которое ему предшествовало, было исключительно трудно. И все же это удалось сделать. Хотя во главе этого издания официально стоял догматик Ф. В. Константинов, его заместитель А. Г. Спиркин и целый ряд редакторов-энтузиастов (Р. С. Гальцева, З. А. Каменский, Ю. Н. Попов и др.), работавших в те годы в этом издании, сумели сделать, казалось бы, невозможное.

Некоторые из выдающихся философов России этого времени изначально не принимали марксизм. К ним относится А. Ф. Лосев. Это же можно утверждать относительно М. М. Бахтина. Рано отошел от марксизма и стал яростным критиком советской системы А. А. Зиновьев. Но все же большинство философов, определивших ренессанс второй половины XX в., первоначально (при всем их резком неприятии официального марксизма-ленинизма) были исполнены веры в то, что у Маркса есть такие идеи, которые нужно всерьез принимать и разрабатывать. Только во второй половине 70-х и 80-е гг. ряд из них стал выходить за пределы марксизма. Это относится, например, к Г. С. Батищеву, который сначала был одним из самых интересных интерпретаторов ранних гуманистических идей Маркса, к М. К. Мамардашвили, который свою известную концепцию «превращенных форм» создал в связи с изучением «Капитала». Это же можно сказать о С. Л. Рубинштейне, В. С. Библере, М. К. Петрове. Остались убежденными марксистами

стами Э. В. Ильенков, М. А. Лифшиц, Б. М. Кедров, И. Т. Фролов, П. В. Копнин. Но марксизм этих людей был глубоко подозрителен для власть имущих.

Впрочем, нужно заметить, что идеологической критике, при этом очень жестокой, по сути дела травле подвергались все наши выдающиеся философы того времени независимо от того, считали ли они себя сами марксистами. Ибо еретической, «ревизионистской» считалась любая оригинальная философская концепция. Идеологические бюрократы не без основания усматривали в такого рода произведениях скрытую критику власти и порядка. А. Ф. Лосев провел несколько лет в лагере, в течение многих лет не имел права публикации философских текстов. А в 70-е гг. его большой труд о философии В. С. Соловьева был запрещен к изданию. М. М. Бахтин много времени провел в ссылке и только в 70-е гг. начал получать признание. С. Л. Рубинштейн подвергали травле, Б. К. Кедрова несколько раз снимали с занимаемых им постов, объявляли взыскания по партийной линии. А. А. Зиновьев был исключен из партии, изгнан с работы, лишен всех званий и орденов и выслан из страны. П. В. Копнин, директор Института философии АН СССР, умер в 49 лет от болезни, спровоцированной разнузданной идеологической травлей. И. Т. Фролов противостоял шквалу критики и как автор «еретических» с официальной точки зрения текстов, и как главный редактор журнала «Вопросы философии», считавшегося «ревизионистским». Э. В. Ильенков всю жизнь имел разнообразные партийные взыскания, был в свое время изгнан из МГУ. На его раннюю смерть повлияла идеологическая травля. М. К. Мамардашвили сначала сняли с поста заместителя главного редактора журнала «Вопросы философии», а затем уволили из Института истории естествознания и техники, после чего он переехал в Тбилиси. Г. П. Щедровицкий и М. К. Петров были исключены из партии и имели большие проблемы с трудоустройством. Э. Г. Юдин несколько лет провел в лагере. В. С. Библер постоянно был под подозрением, неоднократно вынужден был менять место работы. М. А. Лифшиц подвергался разного рода нападкам в течение всей жизни. Вопрос об увольнении Г. С. Батищева из Института философии АН СССР возникал неоднократно. В. Ф. Асмус всю жизнь был подозреваемым в разного рода идеологических прегрешениях и на основании его текстов, и в связи с дружбой с опальным Б. Л. Пастернаком. Непростой была жизнь В. А. Смирнова. Всегда было настороженным отношение официальных инстан-

ций к тартуско-московской семиотической школе, возглавлявшейся Ю. М. Лотманом.

Почти все философы, принадлежавшие к новому философскому движению, испытывали серьезные трудности с изданием своих произведений. У многих из них осталось большое рукописное наследие, которое стало источником публикаций после смерти и, как правило, уже в другое время. Что-то из неопубликованного читалось близкими, друзьями, учениками, обсуждалось на семинарах, передавалось из рук в руки, что-то существовало в виде магнитофонных записей докладов, выступлений.

Важно, однако, подчеркнуть, что в этой тяжелейшей идеологической обстановке настоящая (а не официальная) философская жизнь была весьма интенсивной. Я вспоминаю эти годы как время появления новых идей, дискуссий, как время заинтересованного и критического чтения работ друг друга, участия в совместных семинарах и конференциях, как время интенсивных контактов с учеными, деятелями культуры. Философия не была в те годы некоей эзотерической сферой, как некоторые сегодня полагают. Если говорить о той отечественной философии, о которой я рассуждаю, она была включена в интенсивнейшее взаимодействие с крупнейшими представителями целого ряда естественных и гуманитарных наук, с деятелями культуры. Известных ученых я уже называл. Могу теперь добавить таких деятелей культуры, как Э. И. Неизвестный, Ю. П. Любимов, Н. Хикмет и др.

Я хочу отметить одну важную особенность философской жизни того времени.

Философы, о которых идет речь, чувствовали свою принадлежность к единому движению, противостоящему официальной философии советского периода (представленной такими именами, как М. Б. Митин, П. Ф. Юдин, Ф. В. Константинов и др.). С другой стороны, они остро полемизировали друг с другом: Э. В. Ильенков с А. А. Зиновьевым, Г. П. Щедровицкий с обоими, Г. С. Батищев с В. С. Библером, М. К. Мамардашвили с Э. В. Ильенковым и Г. С. Батищевым, М. А. Лифшиц с М. К. Мамардашвили и Э. В. Ильенковым и т. д. Иногда на этом основании спрашивают: как же вы можете столь разных и даже взаимно отрицающих друг друга мыслителей объединить в единое движение? Но дело в том, что вся история философии — это нескончаемый спор, вечная полемика по важнейшим вопросам человеческого бытия. В философии нет и

не может быть единственно правильной концепции, одного возможного решения. Вся история философии — это обсуждение одних и тех же проблем, которые в каждой культуре и в определенное время получают конкретизацию. В споре Платона и Аристотеля в некотором смысле победил каждый, ибо из этой полемики родилась вся западная философия. Дело не в правоте или неправоте того или иного подхода, а в том, насколько он может повлиять на существующую практику в познании и культуре, насколько он отвечает имеющимся интеллектуальным запросам и способен быть включен в ту или иную исследовательскую и жизненную программу. Конечно, это судьба не каждой философской концепции. Но про философов, принадлежавших к новому движению в советской философии второй половины XX в., можно сказать, что каждый из них оказал большое влияние на разные области науки и культуры: теорию естествознания, психологию, культурологию, историю науки, теорию и практику образования. Они имели множество сторонников не только среди философов. Они основали философские школы, многие из которых развиваются и в настоящее время. Их идеи участвуют в обсуждении проблем современной философии.

В истории русской литературы были Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, И. С. Тургенев, которые не любили и не признавали друг друга. Между тем каждый из них — это классик, без которого русская культура не была бы тем, чем она стала. Примерно то же можно сказать о выдающихся философах России второй половины XX столетия\*

---

Я помню, как в 1954 г. на кафедре логики философского факультета МГУ обсуждалась кандидатская диссертация А. А. Зиновьева. Э. В. Ильенков, который защитил такую диссертацию незадолго до этого (и которая еще не была утверждена ВАКом — ее не утверждали, по-моему, в течение двух лет), пришел на это обсуждение и поддержал А. А. Зиновьева, хотя сами подходы к пониманию логической структуры «Капитала» у Ильенкова и Зиновьева были принципиально различными. Ильенков при этом похвалил Зиновьева за «научную дерзость». Когда через полгода на заседании Ученого совета факультета стали обсуждать еретические тезисы Ильенкова и Коровикова о предмете философии, Зиновьев поддержал Ильенкова. Я вспоминаю, как неоднократно после заседаний в Институте философии АН СССР, когда Ильенков и Зиновьев резко полемизировали друг с другом (я в это время был аспирантом сектора диалектического материализма, в котором оба они работали), мы все шли в кафе и дружески общались друг с другом.

Я еще раз хочу подчеркнуть, что идеи, выдвинутые в эти годы в нашей философии, разработанные в ней концепции, не только не остались в породившем их времени, как утверждают те, кто не знает подлинной истории нашей философии. По моему глубокому убеждению, многие из них очень современны и могут плодотворно взаимодействовать с теми подходами, которые выдвигаются сегодня в мировой философии.

В. М. Межуев

## От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя»

Сначала несколько предварительных замечаний. Задачей нашей конференции, как следует из ее программы, является не просто ретроспективный обзор существовавших в России второй половины XX в. философских школ и направлений, но и их современная оценка. Я не являюсь автором этой программы и сразу скажу, что для меня в ней не совсем понятно. Во-первых, я не понимаю, что авторы программы называют современностью, где ее находят (если, конечно, понимать под современностью не календарную дату, простую хронологию, а определенное историческое состояние, называемое иначе модерном). Возможно, такая современность существует в Европе или США (хотя и там недовольство ею послужило истоком пост-модернизма), но уж точно не в нынешней России. Мне иногда кажется, что Россия сегодня дальше от современности, чем была в конце прошлого века. Постоянно говорим о модернизации, а движемся в каком-то обратном направлении, если отдавать себе отчет в том, что сейчас происходит вокруг. Уже здесь я вижу проблему — откуда такое движение вспять?

Приходится констатировать, что Россия пока так и не преодолела рубеж, отделяющий модерн от домодерна (другими словами, гражданское общество от общества традиционного). Присутствующим, думаю, и без

особых разъяснений понятно, что я имею в виду. Кто только не говорит сегодня о происходящем на наших глазах возврате в какое-то русское Средневековье с его самовластием и клерикализмом. В истории, конечно, ничего буквально не повторяется, но многое, как сказал один американский историк, рифмуется. И думаю, определенную ответственность за этот поворот назад несут наши философы при всех, конечно, их заслугах в борьбе с официальной советской идеологией, о чем здесь уже говорили предыдущие докладчики. Мне хотелось бы высказаться именно на тему нашей ответственности за то, что ныне происходит у нас в стране.

Во-вторых (и это также следовало бы учесть в программе), вторая половина XX в. — это достаточно большой отрезок времени в нашей истории, представленный разными периодами с порой прямо противоположными результатами. Мы — нация литературоцентричная и часто обозначаем эти периоды с помощью литературных метафор — оттепель, застой, перестройка, лихие 90-е гг. Каждый из них представлен разными именами — Хрущевым, Брежневым, Горбачевым, Ельциным. Их нельзя выстроить в один ряд — по причине не только абсолютной несхожести их характеров, но и проводимой ими политики. Достаточно напомнить, что этот полувек начался в СССР, а закончился в РФ. А после них произошло то, чему мы все сегодня стали свидетелями. Могут ли все эти события остаться незамеченными для философов, никак не сказаться на их работе и направлении мыслей? Возможно, есть и такие, но для меня интересны как раз те, кто как-то откликается на них, причем не только эмоционально, подобно большинству людей, но и рефлексивно, что-то меняя в своем философском дискурсе.

Сейчас в философской среде принято объединять все эти периоды под общим знаком постепенного изживания насаждаемой в советское время «марксистско-ленинской философии», причем не только в ее сталинской версии, но и в любой другой. Примерно такая оценка данного этапа прозвучала и в прослушанных мной докладах. Сегодня модно изображать этот этап как непримиримую борьбу с догматизмом этой философии, хотя в советские времена далеко не все отваживались причислить себя к ее прямым противникам. Главным философским итогом того времени считается окончательное освобождение России от власти марксизма как не только государственной идеологии, но и учения, претендующего хоть на какую-то истинность. Если вторая половина XX в. началась с попыток философствования



«шестидесятников» освободить марксизм от его сталинистской версии, то в период ельцинизма она закончилась полным изгнанием марксизма не только из сферы политической и идеологической жизни, но и из системы образования в качестве предмета если не обязательного, то хотя бы желательного чтения и изучения. В период временного нахождения у власти наших либеральных реформаторов марксизм был объявлен ложной и вредной идеологией, причиной всех наших бед. По существу он был выброшен на свалку истории столь же волевым путем, каким когда-то насаждался в России. Кому могло тогда прийти в голову, что в очень скором времени и либерализм в России постигнет участь марксизма? Сегодня либерализм ненавидим властью и поддерживающей ее частью населения не в меньшей, а, может быть, даже в большей степени, чем еще недавно марксизм. Наиболее популярным среди населения именем в советской истории, как показали знаменитые телепередачи об имени России, стал сегодня Сталин. Конец марксизма почему-то обернулся возрождением в душах людей самого худшего, что было при советской власти. Я и раньше писал о возможности повторения у нас варианта сталинизма, но уже без марксизма, что свидетельствует не о марксистских, а чисто русских корнях этого явления.

Но если таков пока общий итог нашей истории, значит, в ходе борьбы за освобождение России от власти марксизма и марксистов был допущен какой-то существенный просчет, в том числе и нашими философами. На мой взгляд, таким просчетом явилось то, что эта борьба не стала одновременно борьбой и за освобождение марксизма от России, точнее, от той его аберрации, которую он претерпел на российской почве — от «русского марксизма», история которого, кстати, никем еще не написана. Можно сколь угодно отвергать марксизм, но без понимания логики его появления и существования в России нельзя понять и наметить пути последующего за ним развития нашей философской мысли. Даже сталинизм в качестве идеологии — не так примитивен, как это может показаться на первый взгляд. Не случайно и сегодня он владеет умами достаточно большого числа людей. Я подозреваю, что некоторые из них и сейчас во многом определяют ситуацию в нашей стране. Отсюда мой вывод: даже те из лучших наших философских умов прошлого века, кто просто отбросил марксизм, не разобравшись в «истоках и смысле русского коммунизма», при всей своей осведомленности в тех или иных направлениях современной западной фило-

софии в собственной стране потерпели поражение, от которого до сих пор не могут толком оправиться, ибо главным вопросом европейской философии всегда был и остается вопрос о том, что значит быть европейцем, человеком европейской культуры. Наша же философия до сих пор не может никому объяснить, чем является Россия в прошлом и настоящем, как она может существовать дальше и что отличает человека русской культуры (как в положительном, так и отрицательном смысле) от любого другого. Но зачем тогда нужна такая философия, кому она может быть интересной?

Русский марксизм зародился задолго до Октябрьской революции и даже до появления в России партии большевиков. Первыми переводчиками Маркса на русский язык были совсем не марксисты, а анархисты и народники — Бакунин, Ткачев, Даниельсон. При своем зарождении русский марксизм как бы разделился на две ветви. С одной стороны, его представляли «легальные марксисты» (Бердяев, Булгаков, Струве, Кистяковский, Франк, Туган-Барановский и др.). Многие из них стали чуть позже классиками русской религиозной философии Серебряного века. Подобная эволюция от атеистического и материалистического учения к идеализму, а затем к религиозной философии в стране с глубоко укорененным в народном сознании православием вполне естественна и закономерна.

Другая ветвь, исповедующая «революционный марксизм», выросла прямо из народничества и была представлена первоначально небольшой группой марксистов под названием «Освобождение труда» (Плеханов, Мартов, Засулич, Аксельрод, Дейч). Именно они способствовали распространению марксизма в России, привлечению к нему новых и более молодых имен, среди которых сразу же выделился Ленин. Именно это направление привело к созданию первой российской социал-демократической партии — РСДРП. Однако оно столкнулось с другой не менее острой российской проблемой — как быть и оставаться марксистом, т. е. пролетарским революционером, в стране с преобладающим крестьянским населением, при отсутствии достаточно развитых в национальном масштабе классов буржуазии и пролетариата. Этот вопрос и послужил главной причиной раскола русских революционных марксистов на меньшевиков и большевиков. Ленин, создавший большевистскую партию, решил этот вопрос не совсем по-марксистски: отсутствие пролетариата как класса можно компенсировать созданием пролетарской партии революционеров-профессионалов,

которая и возьмет на себя задачу подготовки пролетарской революции. Класс был подменен партией, что, действительно, при сложившихся чуть позже обстоятельствах позволило ей взять власть, но привело затем к ее бюрократическому пере-рождению, завершившемуся в итоге сталинизмом. Такова логика любого революционного движения в крестьянской стране и марксизм здесь не при чем. Марксизм в России был заменен ленинизмом, т. е. приспособлен к решению совсем другой задачи (взятию власти в крестьянской стране), чем та, ради которой он создавался Марксом.

Теперь несколько слов о сталинизме. Сталинизм — это не только террор, ГУЛАГ и проч., но и миф о победившем социализме, созданный Сталиным. Даже Ленин думал, что социализма у нас нет, и долго еще не будет, по причине исторической отсталости страны от западной цивилизации (отсюда культурная революция, нэп и все прочее). Через двенадцать лет после смерти Ленина Сталин объявил, что социализм «в основном построен», выдав за него созданную им систему полуфеодального принуждения к труду и государственного насилия над личностью. Суть сталинского мифа о социализме — в отождествлении социалистической идеи с реальностью. Реальность была выдана за то, чем никогда не была. Иное дело, что многие поверили в этот миф. Сталинизм и есть вера в то, что мы жили при социализме, что никаким другим он быть не может. Многие и сейчас в это верят. Таких людей, независимо от того, как они лично относятся к Сталину, я называю сталинистами. При этом неважно, одобряют они созданный Сталиным режим или нет. Главное, что считают его социалистическим. Пусть одни на этом основании отвергают социализм, а другие защищают сталинизм, в любом случае они — сталинисты, поскольку мыслят по-сталински, т. е. верят в то, во что верил он, или только делал вид, что верит.

Не удивительно, что миф сохранился и после того, как был развенчан сам Сталин. Сталин ушел, а миф о построенном им социализме остался. И после Сталина вся последующая советская история развивалась под властью того же мифа. Даже наиболее просвещенная часть нашей интеллигенции периода «оттепели» и «застоя», расходясь в своем отношении к социализму, не ставила под сомнение сам факт его существования. Здесь я подхожу к самому главному, о чем хочу сказать в своем докладе — о том, что стало причиной неспособности наших философов до конца искоренить из сознания людей рецидив ста-

линизма. Свое понимание этой причины я поясню на примере сравнения философии Эвальда Ильенкова и Мераба Мамардашвили — двух наиболее ярких, хотя и взаимоисключающих представителей периодов «оттепели» и «застоя».

Сначала цитата, поясняющая, как связаны между собой эти два имени. Она принадлежит Мамардашвили и касается его отношения к Ильенкову. В беседе с украинским философом Ю. Д. Прилюком он высказался об Ильенкове следующим образом: *«Могу назвать общую атмосферу философского факультета Московского университета, сформировавшуюся в 1953–1956 годах. Имена я, конечно, помню, но выделять их из общей атмосферы взаимной индукции мысли — нет, это невозможно. Да и не имена важны, а сама эта атмосфера общения, эти искры озарения, творчества... Многие из нас, варившиеся в этой атмосфере, стали потом совсем непохожими философами. И это нормально, важно, что они стали ими, состоялись как интересные личности. Я могу назвать, например, Эвальда Ильенкова, хоть это и не касается его философии, от нее я как раз отталкивался. Он был для меня важен в смысле энергии отталкивания, — отталкивания от его, безусловно, интересных мыслей, но лично мне чуждых, вызывавших интенсивное критическое отношение. Особенно из-за элемента (и даже более чем элемента) гегельянства. Но если бы не было этой энергии отталкивания, возможно, не было бы и чего-то положительного»\**

Уже из этого высказывания следует, что наиболее заметные философы послевоенного поколения при всем насаждавшемся тогда марксистском единомыслии не были едины в своих философских воззрениях, были **разными**, и только поняв, в чем состояла эта разность, можно обрести ключ ко всей последующей эволюции нашей отечественной философской мысли. В общем поле философских притяжений и отталкиваний того времени двумя возвышающимися над всеми вершинами были, конечно, Ильенков и чуть позже Мамардашвили при всей их полярности друг другу. Рядом работали, конечно, другие философы, чей вклад в философию, возможно, будет оценен будущими поколениями, но в то время никто из них не мог сравниться с Ильен-

ковым и Мамардашвили по части популярности своих идей и их влияния на философскую молодежь. И это вопреки (а может, и благодаря) тому, что они противостояли друг другу не просто как философы, исповедующие разные взгляды, но как люди, наиболее ярко выразившие в своей философии идейное умонастроение двух разных и в чем-то противоположных периодов нашей послевоенной истории, получивших название «оттепели» и «застоя». Если Ильенков в моем представлении — главная философская звезда периода «оттепели», то Мамардашвили — признанный философский лидер периода «застоя», когда популярность Ильенкова среди философской молодежи стала заметно ослабевать. При этом я не хочу умалить философское значение ни одного из них. Я лишь утверждаю, что отличие их друг от друга может быть лучше понято лишь при сравнении этих двух эпох.

Оттепель — это период освобождения от сталинского дурмана в жизни и идеологии, десталинизация режима и сознания, не порывавшая при этом с социализмом и марксизмом, а наоборот, ставившая своей задачей прорваться к их подлинному смыслу и содержанию. Застой, наступивший после подавления Пражской весны, стал эпохой разочарования значительной части интеллигенции в том и другом. Для поколения периода «оттепели» действительность, какой она представала в СССР, существовала под знаком хоть какой-то разумности, пусть временно искаженной сталинскими репрессиями, заключала в себе возможность своего рационального объяснения, которое пытались обрести в заново прочитанном марксизме. С крушением надежды на построение «социализма с человеческим лицом» та же действительность стала восприниматься как нечто совершенно иррациональное, лишенное какого бы то ни было человеческого содержания и смысла. Все действительное, выражаясь гегелевским языком, перестало быть разумным, а разумное утратило всякую связь с действительным.

Сознание разумности действительности, пусть и существующей до определенного времени в отчужденной форме, пронизывает всю философию Ильенкова — гегельянскую и марксистскую по своему происхождению и духу. Методом постижения этой разумности является диалектическая логика — высшее, на его взгляд, достижение философской мысли. Она позволяет за всеми отчужденными формами увидеть их человеческую суть, представить как исторически преходящие ступени становления человеческого духа во всей его общественной целостности и

полноте. Вера в то, что социальный мир при всех своих срывах и падениях не враждебен человеку, движим, в конечном счете, гуманистическими целями, разделялась подавляющим большинством шестидесятников. Свою наиболее последовательную и продуманную форму эта вера нашла в философии Ильенкова, которую можно определить как логику или теорию познания действительности в качестве разумной. Здесь важна сама вера в разумность объективного мира, которая и рухнула в застойный период. Те, кто сохранил верность Ильенкову, возможно, не заметили этого крушения, но те, кто потерял эту веру, нашли утешение в философии Мамардашвили.

Сам Мамардашвили, также вышедший из поколения шестидесятников, выразил свое отношение к нему, как и ко всей хрущевской оттепели, со всей возможной определенностью. В своем интервью испанской журналистке Пилар Бонэт на ее вопрос о том, как он воспринял дух XX съезда, он ответил, что его жизненный опыт отличен от опыта его современников, «нетипичен» для того времени. «Нормальным опытом» для своего времени, с которым он себя никогда не отождествлял, он называет *«жизненный путь, точкой отсчета которого были марксизм или социализм и вера в идеалы марксизма и социализма. Вера, предполагавшая искренность... Ну, а дальнейший их путь, естественно, был путем разочарований от столкновения с реальностью, которая, конечно, не соответствовала их идеалам. Начался поиск идейных позиций, целью которых было исправление этих искажений, восстановление чистоты марксистско-ленинской теории и т. д.»*\* Весьма точная характеристика поколения шестидесятников. Хрущевская «оттепель», по словам Мамардашвили — *«это было, конечно, их время»*\*\* *«Для них это была эпоха интенсивной внутренней работы, размышлений над основами социализма, попыткой изобретения новых концепций, которые исправили бы его искажения и т. д.»*\*\*\*

В такой позиции, считает Мамардашвили, было много двуличного и лицемерного. Борясь с догматизмом и консерватиз-

---

Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. С. 385.

Там же. С. 386.

Там же.

мом сталинских времен, выдавая себя за подвижников идеи, многие шестидесятники были на деле озабочены собственным карьерным ростом и материальными благами, как-то совмещали свое якобы подвижничество с желанием хорошей жизни. *«Такой “подвижник” без какого-либо логического внутреннего противоречия обязательно становится в конце концов хлопотливым защитником своего собственного живота»\** Подобное мнение, возможно, оправдано по отношению к коллегам Мамардашвили по журналу «Проблемы мира и социализма», о которых он вспоминает в своем интервью, но никак не соотносится с именем Ильенкова. Если те в большинстве своем остались в памяти как партийные идеологи и функционеры (пусть и с некоторыми либеральными замашками), то Ильенков, будучи более других преследуем идеологическим начальством, никак не может быть обвинен в корысти и карьеризме. Его искренняя и бескорыстная преданность духу марксизма никем и никогда не подвергалась сомнению.

Именно этот дух и отвергает Мамардашвили. Он ему совершенно чужд и в практическом, и в теоретическом выражении. *«...Хрущевская эпоха, — говорит он, — была для меня абсолютно неприемлема»\*\** Свое неприятие «оттепели» и всего, что ей сопутствовало, он объясняет, естественно, не своей приверженностью сталинизму, а своей чуть ли не врожденной аполитичностью, своим безразличием к любым проектам и планам социального реформирования и переустройства, коль скоро они исходят от власти. Меня отличает от других шестидесятников, говорит он, то, *«что я не проходил их пути. Я всегда, с юности, воспринимаю власть и политику как существующие вне какой-либо моей внутренней связи с этим. Я не вкладываю в мое отношение к власти, к тому, что она делает — будь то хрущевские цели или какие-то другие — никаких внутренних убеждений... Если угодно, я все время находился в некоторой внутренней эмиграции»\*\*\**. Я, говорит о себе Мамардашвили, не человек «оттепели», не человек вообще какого-либо периода советской истории, я вне истории и вне политики, которая пытается что-то внести — пусть даже

---

Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. С. 385.

\*\* Там же. С. 390.

\*\*\* Там же. С. 388—389.

прогрессивное — в эту историю. Аполитичность своей философии он объяснил в письме к Альтюссеру (ноябрь 1968 г.) существующим в СССР общественно-политическим строем, лишаящем любую политику здравого смысла. *«Для нас хорошая политика — это деполитизация философии, поскольку нет возможности (цензура, идеологическое давление, тоталитаризм и т. п.) создавать, представлять, публиковать хорошую политическую критику, действовать политически в духе здравого смысла, мы вообще избегаем политики как таковой. Ведь она может быть только плохой. Итак, долой политику»\** Деполитизация философии на том основании, что при советской власти никакая политика не могла быть хорошей, указывает все же на советское происхождение этой философии. Многие в то время предпочли какому-либо участию в политической жизни уход в себя, во внутреннюю эмиграцию, в сферу чистой мысли, т. е. мысли о самой мысли, что давало иллюзию свободного и независимого существования самого мыслителя. Подобная иллюзия питала, на мой взгляд, и философию Мамардашвили.

Я, естественно, говорю лишь о своем восприятии его философии, не претендуя на окончательную оценку. Главным в ней, насколько я понимаю, является полная редукция объективного — природного и социального — мира из состава философского знания. Философия не имеет прямого отношения к этому миру, она, как и религия, — «не от мира сего», с той лишь разницей, что конституирует свой предмет посредством не веры, а рефлексивных актов мысли, имеющих символическую природу. Предмет философии — не мир в его объективной данности, а нечто, выходящее за его пределы, открывающееся нам не в акте внешнего наблюдения, а в процессе трансцендирования (выхода) за эти пределы.

То, что интересовало Мамардашвили в первую очередь, я бы сформулировал следующим образом: как остаться философом в мире, превратившем философию в партийную и государственную идеологию, в псевдонауку, оправдывающую существующий порядок вещей, выдающую действительное за разумное? Можно ли вернуть философии утраченную ей по-

---

\* Цит. по: Эпельбуэн А. Переписка М. К. Мамардашвили с Луи Альтюссером // Мераб Константинович Мамардашвили. См.: Философия России второй половины XX века. М., 2009. С. 357.



зицию независимого мышления, основывающегося только на собственных предпосылках? Наиболее ярким примером вырождения философии в идеологию была для него философия Гегеля, а за ней и Маркса. Оба считали задачей философии преобразование действительности (у Гегеля — духовное преобразование, у Маркса — практическое), и оба пали жертвой этой действительности. Для Маркса это закончилось фактическим отречением от философии, признанием ее конца и ненужности, заменой ее исторической наукой, названной им материалистическим пониманием истории. Если, согласно Энгельсу, что и осталось от классической философии, то только логика. Данная позиция, озвученная у нас впервые Ильенковым, породила движение «гносеологов», сводивших философию к теории познания. Правда, многие из них очень быстро свернули на позиции позитивизма, придерживавшегося сходной точки зрения, но совершенно чуждой Ильенкову с его приверженностью к диалектическому мышлению.

Но если философия — это только логика и теория познания, то как быть с историческим материализмом? Для Мамардашвили все, кто подвизался в этой области знания, были не просто прислужниками власти, но самыми настоящими врагами философии. В том же интервью Пилар Бонэт он скажет: *«...В мое время на философском факультете — я окончил его в 1954 году — всякий человек, который занимался историческим материализмом, был нами презираем, поскольку мы принимали только тех, кто занимался логикой и эпистемологией»\** И дальше: *«Сам знак того, что ты занимаешься какой-то болтовней, называемой историческим материализмом, свидетельствовал о том, что ты мерзавец. Хорошо это или плохо — другой вопрос. Но это была наша история»\*\** В другом месте он напишет: *«Порядочные люди, скажем так, выбирали определенные темы теоретико-познавательного порядка и тем отличали себя от непорядочных, которые фиксировали себя тем фактом, что занимались, например, историческим материализмом, теорией коммунизма и т. д.»\*\*\** Подобный

---

Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. С. 394.

\*\* Там же.

Мамардашвили М. Начало всего исторично, то есть случайно // Вопросы методологии. 1991. № 1. С. 48.

выбор «означал, что человек хочет обслуживать идеологические шестеренки»\*

С вопроса о том, что понимать под философией, в частности, под философией марксизма, и начинается отталкивание Мамардашвили от Ильенкова. Сам Мамардашвили не считал себя марксистом (во всяком случае, в конце жизни), но и не считал себя антимарксистом, никогда не отрицал влияния на него Маркса. Как большинство шестидесятников, он начал с изучения логики «Капитала», но его подход к ней уже тогда отличался от подхода Ильенкова. *«Но может быть, в отличие от других я был единственным марксистом в том смысле, что в философии на меня в чем-то повлиял Маркс, а многие о нем, то есть о Марксе, представления не имели. Но я не был марксистом в смысле социально-политической теории. В смысле концепции социализма и движения истории к коммунизму. В этом смысле я никогда не был марксистом, Но я не был и антимарксистом. Просто у меня всегда было острое неприятие окружающего строя жизни и не было никакой внутренней зависимости от того, в какую идеологию, в какие идеалы можно оформить этот строй»\*\** Не содержание марксистской теории и даже не ее метод интересуют его, а проделанный Марксом опыт мыслительной деятельности, определенный опыт сознания. *«Для нас логическая сторона “Капитала” была просто материалом мысли, который нам не нужно было... выдумывать, он был дан нам как образец интеллектуальной работы»\*\*\**

При всем расхождении с Ильенковым Мамардашвили един с ним в понимании философии как **анализа сознания**. Однако в трактовке самого сознания он расходился не только с Ильенковым, но и с Марксом, для которого, как известно, сознание есть не более, чем «осознанное бытие». Ответы на интересующие его вопросы Маркс искал, как известно, не в сознании, а в общественном бытии, которое и явилось главным предметом его социально-исторической теории. Вопреки этому, лучшее,

Там же. С. 45.

Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. С. 389.

Мамардашвили М. Начало всего исторично, то есть случайно // Вопросы методологии. 1991. № 1. С. 48.

что было написано у нас о Марксе, касалось понимания им сознания, но никак не общественного бытия. Последнее было цензурировано властью до такой степени, что отбивало у мыслящих людей вообще какую-либо охоту заниматься этим. Но тем самым перекрывался путь к пониманию действительного смысла учения Маркса.

Интересом к сознанию, собственно, и исчерпывается сходство между Ильенковым и Мамардашвили. Дальше, как уже говорилось, идут глубокие расхождения в истолковании ими как сознания, так и самой философии. Если для Ильенкова главным делом философии является разработка диалектической логики как теоретически осознанного единства бытия и мышления, то, согласно Мамардашвили, сознание не выводимо ни из природного, ни из общественного бытия, есть *«особого рода образование»*, не ухватываемое средствами ни логики, ни психологии. В качестве особой и ни к чему не сводимой реальности сознание и является предметом философии. Не **логика познания**, а **онтология сознания** — вот что интересует Мамардашвили в первую очередь. Если Ильенков по преимуществу — логик и гносеолог, то Мамардашвили — онтолог и метафизик. Для Ильенкова диалектика, будучи логикой и теорией познания, одновременно является логикой бытия, для Мамардашвили никакая логика, в том числе диалектическая, не может постичь сознание в его собственном бытии. У сознания не логическая, а символическая природа, и оно не сводится к сумме логических операций.

Сознание, как оно трактуется Мамардашвили, — предельное понятие любой философии. В самой философии оно присутствует не просто как знание о природе, обществе, праве, науке, религии, искусстве и т. д., но как некоторое усилие мысли, делающее возможным любое знание. Философия, собственно, и есть способ бытия человека в форме мысли (*cogito*), его самосознание в качестве мыслящего существа.

С другой стороны, сознание нельзя представить в виде натурально существующей вещи и, следовательно, о нем невозможно никакая теория. Сознание не поддается теоретизированию, объективированию, здесь возможен только опосредованный, косвенный (символический) язык описания. Потому и подход к философии, понимаемой не как знание о чем-то, а как сознание в его собственном бытии, требует большой осторожности. Можно определить, что такое наука или право, но нельзя в точности определить, что такое философия.

Специфику философствования в отличие от просто познания Мамардашвили пытается пояснить с помощью фразы «простите, я не об этом». Примером ему служит кантовское понятие долга. О долге (как и о человеке) нельзя судить на основании того, что индивид хочет и желает для себя в силу своей чувственной природы, т. е. на основании чисто эмпирических доводов. Эмпирически человек не более, чем животное. Философский язык, имеющий дело с сверхчувственным, разумным, оперирует не с эмпирическими, а с трансцендентальными аргументами, указывающими на нечто такое, что нельзя непосредственно наблюдать в опыте.

В отличие от науки в философии нет прогресса, нет никаких окончательных решений. Она вообще не есть система знания, которую можно передать в процессе обучения. Философия дана нам как внутренний акт, как индивидуальное присутствие мыслителя, с которым находишься в процессе непосредственного общения. Не преобразование внешнего — природного и социального — мира, а созидание человеком себя в качестве сознательной (свободно мыслящей) и нравственной личности, способной устоять в своей человечности в меняющемся мире — вот задача подлинного философствования, как ее трактует Мамардашвили. Это, скорее, не познавательная, а этическая задача. Она продиктована пафосом не социального реформирования, а человеческого самосозидания. Ибо человек — *«это существо, которое есть в той мере, в какой оно самосозидается какими-то средствами, не данными в самой природе. Или, другими словами, человек в том человеческом, что есть в нем, не природное существо, и в этом смысле он не произошел от обезьяны»\** Человек — не природное, а культурное существо и понять его — значит, осознать глубокий разрыв, пропасть, отделяющую культуру от природы.

В качестве самосозидающегося существа человеку не на что положиться вне самого себя. Все, что затем Мамардашвили будет описывать в качестве средства самопорождения, самосозидания человека, имеет отношение не к природному, а к сверхприродному (сверхъестественному) и вневременному (вечному) миру, понятому, однако, не в религиозном, а в культурном и моральном смысле, т. е. без всякой отсылки к Богу. Этот иной

мир Мамардашвили определяет не как мифологический или божественный мир и не как мир *ничто*, а как *нечто*, понятое в смысле некоторого высшего мирового порядка, который мы и пытаемся постигнуть с помощью философии. С вопроса о том, что есть это нечто, и начинается, как он считает, философия. Связь с ним осуществляется также посредством трансцендирования, но в отличие от религиозной веры, оно является трансцендированием без трансцендентного. Нечто дано нам в нашем удивлении перед тем, что в мире вообще что-то есть, что в нем царит не хаос, а какой-то порядок, который мы и стремимся постигнуть посредством философии, очевидно, никогда не достигая окончательного результата. Но именно в этом постоянном усилии мысли, направленном на уяснение того, что есть в нас сверхприродного, что выводит нас за пределы чисто природного существования, и состоит работа сознания.

Философ, с этой точки зрения, — это человек, не просто что-то знающий о мире или вносящий в него какие-то изменения, но противостоящий ему в качестве личности, живущей исключительно в соответствии с доводами собственного разума и совести. Недаром люди типа Мамардашвили получили в наше время название последнего «культурного поколения», искренне верившего в возможность сохранения в современном мире (посредством интеллектуальной или какой-то другой символической деятельности) позиции субъекта, свободно полагающего границы своего собственного существования в мире. Для Мамардашвили, как я его всегда понимал, занятие философией, свободной от любой политики и социального проектирования, само по себе способно сделать человека свободным, причем даже в мире, который во всех своих проявлениях находится за пределами свободы. Если Ильенков связывал свободу человека с изменением социального мира, враждебного культуре, то Мамардашвили в самой культуре усматривал спасение человеческой свободы от этого мира.

В этом, как мне представляется, состояло типичное умонастроение людей периода «застоя», пытавшихся скрыться от опостылевшей им действительности либо в «царство» метафизики, «чистого разума», свободного от всякой чувственной заинтересованности, либо в мир отвлеченных художественных инноваций и экспериментов. Примером существования исключительно «из сознания», никак не связанного с общественными запросами людей, служили для Мамардашвили Декарт и Кант, хотя я сильно сомневаюсь, что их философия столь уж далека

от социальных вызовов своего времени. Да и сама философия Мамардашвили при всей, казалось, ее отрешенности от общественной и политической жизни, явилась своеобразной реакцией на эту жизнь, ее наиболее слышимым отголоском.

Социальная и политическая неангажированность, как ни парадоксально, может обернуться либо конформизмом, примирением с действительностью, либо в случае радикальных социальных перемен неготовностью к ним. Так, я думаю, и случилось с Мамардашвили в период «перестройки». Мы не найдем его среди наиболее популярных фигур того времени, хотя многие «прорабы перестройки», ее глашатаи и пропагандисты явно уступали ему в интеллекте. В то время у него пробудился живой интерес и к России, и к процессам, происходившим на его родине в Грузии (этот последний и короткий период его жизни даже называют «митинговым»), но его философия в период перестройки переместилась как бы из центра на периферию российской духовной жизни того времени. Переиздаются ранее опубликованные работы или наговоренные лекции, печатается ряд небольших статей и интервью, но для читающей и слушающей публики он уже перестал быть тем, кем был в застойные годы. В прессе и на телевидении появились другие имена и авторитеты, не затмившие Мамардашвили своими философскими талантами, но оказавшиеся более созвучными времени и явно более востребованными аудиторией. Всем хотелось как можно больше политики и социальной заостренности, чего не было в философии Мамардашвили. И только сегодня в период определенного отката от курса на демократизацию страны, провозглашенного перестройкой, его былая популярность частично возвращается к нему. Его переиздают и читают, в его честь проводятся конференции, о нем пишут статьи и книги и он, несомненно, опять становится для многих, чувствующих себя неуютно в современной России, философским кумиром. Вопрос лишь в том, знаком чего является этот вновь вспыхнувший интерес к нему — просто благодарной памятью об одном из наших выдающихся философов прошлого века или показателем нового застоя, поразившего нашу страну?

Судьба философии Мамардашвили в наше время (кого все-таки при всем огромном уважении к его памяти можно считать сегодня ее продолжателем?) убеждает меня в том, что любая форма философствования лишена будущего, если не связана с постижением общественного и исторического бытия человека. Ни логика сама по себе (даже диалектическая), ни какая-либо

другая аналитика языка и сознания не могут заменить этой связи. Выпадение из сферы философских интересов вопросов общественного, исторического и культурного бытия человека (проще — общества, истории, культуры), заикленность большинства философов послесталинского поколения на проблемах логики и теории познания, чуть позже — философии науки (что объясняется их относительной закрытостью для советской цензуры), и стало причиной неспособности нашей философии навсегда покончить с мифом сталинизма и ложно понятого социализма, о чем я говорил выше. В презираемом Мамардашвили и другими философами «истмате» происходили, на мой взгляд, события и процессы, несравненно более важные для нашей социальной и гуманитарной мысли, чем в «диамате», занимавшемся преимущественно «философскими проблемами естествознания», польза от которых для естественных наук для меня всегда была весьма сомнительной. Одна лишь дискуссия об «азиатском способе производства» в 70-е гг., перевернувшая представление об исторической теории Маркса и всей истории в целом, открывшая «позднего» Маркса, существенно отличавшегося от «раннего» с его теорией деятельности, перевешивает, по моему мнению, все логико-гносеологические и методологические изыскания и построения наших философов. Напомню, что именно в сфере социально-философского знания зарождались наша отечественная социология, политология и культурология. Оно, как я думаю, должно послужить и возрождению у нас философии истории, культуры, права, религии, политической философии и пр. Мой собственный интерес к культуре был также продиктован в свое время желанием восстановить утраченную связь нашей философии с общественным бытием, как оно предстает в контексте нашей истории. Я, разумеется, не против логики и аналитики, но все же главным для философии считаю осознание ею бытия человека в условиях и обстоятельствах породившей его истории и культуры.

К. А. Свасьян

## О советской философии

В чем советская философия представляет исключительный интерес и, судя по всему, не имеет себе равных, так это ее особый, уникальный статус в синопсисе наших представлений о философии вообще. Дело не просто в том, что философии был придан статус *основной дисциплины*, а в том, что философией здесь было решительно все, потому что сама страна и держава, называемая Советский Союз, представляла собой некий неслыханный проект *осуществленной философии*, т. е. философии, перенесенной из мозгового пространства измысливших ее одиночек в пространство повседневного быта и судеб миллионов людей, не имеющих к философии ни профессионального, ни любительского, никакого отношения. То, что Ленин в своем анализе трех источников марксизма, именно в части, касающейся немецкой классической философии, называет Гегеля (и Фейербаха), понятно; после захвата власти и уже в советский период вспоминать следовало бы не столько Гегеля, сколько Фихте, автора «Закрытого торгового государства». Некоторая неувязка заключалась в том, что философии теоретически, т. е. ею самой и в ней самой была отведена не базисная определяющая роль, а роль надстройки, но каждый, кто воспринимал сценарий не извне и внешне, знал, что таковы правила и что понимать это следует не дословно, а диалектически. Диалектически



понятая, марксистско-ленинская философия, или надстройка, не была ни базисом, ни надстройкой, а единством обоих, или — еще раз — диалектикой. То есть она была исключением из правила, будучи сама правилом. Иными словами, она исключала себя из себя, но так, что этим самоисключением лишь подтверждала (утверждала) в себе себя. Чтобы понять это, нужно было быть уверенным, что это можно вообще понять, а чтобы быть уверенным, что это можно вообще понять, нужно было быть советским человеком. Дальше — проще. Чтобы быть советским человеком, нужно было понять советскую философию. *Intelligo, quia absurdum.*

Пародия на Тертуллиана не случайна. Чем советская философия, по существу, была, так это — *теологией*, тем более эффективной, что выступающей под флагом воинствующего атеизма, или просто вывернутого наизнанку теизма, все по той же старой испытанной схеме: чтобы верить в Бога, надо Бога, но чтобы отрицать Бога, тоже ведь надо Бога. Это две стороны одной медали, на одной из которых стоит: *Бог есть, потому что Он есть*, а на другой: *Бога нет, потому что Его нет*. Бог атеизма носит имя *материя* и обязан своим существованием Богу теизма, чьим големом он и стал. Увиденная так история философии уподобляется некоему маятнику, качающемуся между двумя крайностями: бестелесным духом (идеализм) и бездуховным телом (материализм), каковые крайности лишь кажутся таковыми в силу фокуса с вывороченной наизнанку перчаткой. Когда пришло время выворачивать идеализм, место Бога заняла материя, а вместо теизма соответственно воцарился атеизм. Разницы между обоими не было, по существу, никакой, кроме терминологического камуфляжа; священник говорил о Боге, имея в виду то же, что атеист, говорящий о материи, и в хрестоматийном энгельсовско-ленинском определении материи, как объективной реальности, существующей вне и независимо от нашего сознания и наших ощущений, нужно было лишь поменять материю на Бога, чтобы без труда перейти с кафедры *«научного»* атеизма на кафедру богословия.

Абсолютный парадокс советской философии аналогичен, или гомологичен, кантовской вещи в себе и формулируется по модели критики Канта философом Якоби: *без философии нельзя было стать советским человеком, с нею нельзя было им оставаться*. Нельзя было стать, потому что, рождаясь здесь, рождались в некий философский вымысел, войти

в который без философской же прививки повлекло бы за собой немедленное «отторжение трансплантанта». Нельзя было оставаться, потому что, оставаясь с философией, надо было мыслить, а мыслить было *нечего*: советский человек и так уже все знал. Кто же думает о том, что он уже знает! Не случайно *thoughtcrime* во все времена советской власти котирировалось по рангу тягчайших (потому что государственных) преступлений. Даже минимум мысли — к тому же под вполне благопристойным логотипом «творческого подхода к марксизму» — увлек за собой жесточайшие реакции отторжения. Стоило, к примеру, только заикнуться о том, что законы природы познаются не в философии, а в естественных науках, и что философия имеет дело не со знанием, а с теорией знания, как возмущение коллег не знало предела. Когда весной 1954 г. молодые преподаватели МГУ Ильенков и Коровиков выставили на обсуждение этот тезис, декан философского факультета профессор В. С. Молодцов произнес незабываемую фразу, наверное, самую содержательную из всех *sanctae simplicitatis* советской философии: «Куда они нас зовут, Ильенков и Коровиков? *Они зовут нас в душную сферу мышления, но мы туда не пойдём*»\*

Бесспорно, что среди всех спецпоселенцев советского демиума советские философы были самыми советскими. Разве что их привилегированность не бросалась в глаза, как, скажем, привилегированность естественно-научного сословия, особенно после атомной бомбы. Физики купались в лучах мировой славы своих героев и полубогов и с легкой руки фельетонистов потешались над лириками и философами. Но это свидетельствовало лишь об их вопиющей наивности. Просто в какой-то момент начальство должно же было осознать то, что в XVII в. реализовал могущественный министр Франции Кольбер: собрать причудников в Академию наук и кормить их с рук — в расчете на то, что в один прекрасный день они решат-таки квадратуру круга, а попутно изобретут атомную бомбу. Чего они по наивности не заметили, так это того оскорбительно ясного факта, что именно им, приласканным властью лауреатам и пользователям спецраспределителей, приходилось-таки зубрить философию, а при случае и получать нагоняй за недоста-

---

\* Баранец Н. Г. Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XX веке. Ульяновск, 2008. С. 108.

точно твердое ее знание. Подтрунивать над коллегами с философских кафедр они могли сколько угодно, но сдавать экзамен по философии приходилось все-таки им, а не философам — по физике. Философы (в строгом согласии с традицией) были знающими знающих, т. е. верхним этажом, и если физикам надлежало объяснять природу, то философы объясняли физиков, после чего не только физические теории и эксперименты послушно подлаживались под философское знание, но и законы природы. Гегель, ответивший однажды на упрек, что его спекуляции не согласуются с природой, великолепным *«тем хуже для природы»*, задал тон будущим философским командармам, которые, поняв это как руководство к действию, стали подгонять природу под те же спекуляции (только переставленные с гегелевской головы на их собственные), причем генерировать эту волюнтаристскую космогонию без физиков было так же невозможно, как физикам заниматься физикой без получения зачета по марксистско-ленинской философии. Еще раз: основной постулат советской философии укладывался в формулу: *не думать, а знать*. Параллельно с теологическим постулатом: *не думать, а верить*. По сути, советский философ знал то, во что христианский богослов верил, с той разницей, что один верил в то, что знал, а другой не знал, во что верил.

Особенно впечатляющим выглядело это знание в приложении к истории философии. На тысячелетние фигуры мысли накладывался шаблон двух параллельных линий, Демокрита и Платона, после чего все сводилось к умению находить правильные ответы с помощью процедуры, мало чем отличающейся от сдачи экзамена по теории для получения водительских прав. Притом что ответы чаще всего оказывались притянутыми за волосы, если не вообще лишены смысла. Надо было сделать так, чтобы линия Демокрита не уступала линии Платона, и тут уже приходилось быть не просто непонимающим, а сообразительно непонимающим, даже креативно непонимающим. Когда я работал в Институте философии в Ереване, в нашем отделе (диалектического материализма и философских вопросов естествознания) некоторое время подвизался немолодой уже аспирант, пишущий кандидатскую диссертацию о Платоне. Он доказывал в ней, что Платон был материалистом и атеистом и лишь вынужденно прикидывался идеалистом в условиях афинской тирании. При обсуждениях его доводы сопровождались хохотом, но его это не смущало (смущенным помню я его один раз, когда ему сказали, что сам он идеалист, легендирую-

щий себя материалистической интерпретацией Платона в эпоху брежневского гуманизма). Тогда это было смешно, а сегодня стало понятно. Он просто по-своему гнул линию Демокрита, и если и загибал палку, то не иначе, как в традиции *«перегибов на местах»*. Хуже всего, когда перегибы сопровождались личными чувствами, им противоречащими. Мне памятна беседа с одним ленинградским философом в конце 70-х гг. Мы были одни, и он долго и страстно объяснялся мне в любви к Кьеркегору, которого недавно открыл и прочитал. Позже он прислал мне экземпляр своей книги, не помню уже о чем, помню только, что в ней шла речь и о Кьеркегоре, который шельмовался как реакционер и мракобес. Допускаю, что ему не легко далось это, но советская сыворотка правды сделала свое, и он донес-таки на датского человеконенавистника, потому что умолчание было бы равносильно укрывательству, а от укрывательства рукой было подать до государственной измены. Конечно, это были промахи и просчеты власти, провоцирующей запретами буржуазных книг лишь удвоенный к ним интерес. Уже не говоря о том, что среди запрещенных авторов попадались не только значительные, но и ничтожные, потому что в конце концов кому из чиновников была охота выяснять, чем буржуазный философ Гуссерль лучше какого-нибудь буржуазного же Жамбе или, если угодно, Лярдро; в итоге спрос рос не только на Гуссерля, но и на всякого рода глюксманов, о которых, разумеется, тоже писались диссертации — к собственному их недоумению перед этой свалившейся им на голову «международной известностью». Запрет мог иметь смысл только при одном условии: если бы он практиковался в фихтевском «закрытом государстве». Но после того как начиная с Хрущева в железном занавесе стали все чаще обнаруживаться дыры, запрет оказывался не только невозможным, но и контрпродуктивным. Запрещая, лишь разжигали интерес, после чего на глюксманов и лиотаров возникал спрос, аналогичный спросу на импортные пиво или сигареты. Запретить, если уж на то пошло, следовало книги Маркса: по почину римской церкви, запретившей при великом папе Иннокентии III чтение Библии профанами. В самом деле, какой смысл читать то, что уже знаешь от приходского священника! Если этого не случилось с Марксом, то оттого, пожалуй, что его и без запрета мало кто читал. Марксом (и смертью) пахнул воздух, и не было более верного способа спастись от этого бородатого Бафомета, чем смотреть на его четырехпалую руку и видеть все пять пальцев.

Интересно вкратце проследить некоторые существенные этапы истории советской философии. Можно, в предельно допустимом обобщении, разделить ее на три части, условно обозначив последние, как *брожение*, *стагнацию*, *распад*, и понимая их как некое парциальное повторение советской истории в целом. Период *брожения* охватывает 20-е и частично 30-е гг. Это время сплошного экспериментирования при отсутствии каких-либо отвердевших структур. Начать можно было бы, впрочем, чуть раньше, с фиксации непродолжительного заката, когда прежняя (русская) философия обернулась в пустом снеженном пространстве России неким фантомным чувством, а новая (марксистская) не осознала еще всей *абсолютности* выпавшего ей выигрыша. Между этим первоначальным ступором неосознания и постепенным прихождением в себя победившего марксизма разыгрывается последнее серебряное десятилетие русской философии. Ильин (называю навскидку первые пришедшие на память примеры) в 1918 г. публикует свою «Философию Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». В том же году выходит «Философия Плотина» Блонского и «Кризис культуры» Андрея Белого. Годом раньше датирован шедевр И. В. Попова «Личность и учение блаженного Августина». Густав Шпет публикует свои важнейшие труды, от «Очерков развития русской философии» (1922) до «Внутренней формы слова» (1927). В 1929 г. выходит «Диалектика Канта» Асмуса, и параллельно самиздатские книги А. Ф. Лосева. Понятно, что счет шел на мгновения и что им рано или поздно предстояло выбирать между мировой славой (под лейблом изгнанных в Европу «*русских философов*») и безымянной, а чаще всего расстрельной смертью оставшихся на родине отщепенцев. Нужно ли говорить о том, что именно оставшиеся и стали многоточием так и не состоявшейся русской философии! Последнее, чем они вызвучивали наступившую паучью глухоту, — были переводы. За невозможностью писать свое они переписывали по-русски чужое: Кубицкий — «Метафизику» Аристотеля, Фохт его же «Аналитики» и гегелевскую «Философию духа», Шпет — «Феноменологию духа». Их постепенный уход не был замечен на фоне шумного появления новых и молодых, по сути, все тех же матросов и железняков, вломившихся в опустевшее культурное пространство, чтобы творить в нем то же, что и в пространстве бескультурном. Конечно, философия не могла составить здесь исключения, только теперь ее находили уже не на кафедрах и в аудиториях, а где и как попало. Эксперименты и перформан-

сы начались едва ли не на следующий день, но и заканчивались они, как правило, днем позже. Сначала это был «Пролеткульт», первая попытка рекрутирования красной профессуры. Потом, уже в 1922 г., возникла «мининщина», после статьи бывшего члена Реввоенсовета и помощника Фрунзе Минина под названием: «Философию за борт», где он призывал упразднить философию за полной ее ненужностью в стране победившего пролетариата. И дальше пригоршнями, параллельно или друг за другом, целое множество проектов: отрицание идеологии и психологизация марксизма; попытка соединения марксизма с фрейдизмом; спор «диалектиков» и «механистов»; енчменизм, или советский бихевиоризм... Стабилизация постепенно свертывалась в *стагнацию*. Трудно, да и вряд ли возможно хронологически зафиксировать момент перехода от последней мысли к ее полной остановке. Еще к середине 30-х гг. возможны издания Academia (Макиавелли, Гвиччардини) с роскошными стостраничными вступительными статьями Дживелегова и вырезанными предисловиями Каменева. Даже в показательном 1937 г. Асмус мог *достойно* писать о космогонии и космологии Декарта, а Мордухай-Болтовский о математике Ньютона. С какого-то момента, скорее всего уже после войны, это просто сходит на нет. Теперь парадигмальные фигуры советской философии — Митин, Юдин, Константинов, а сама она незыблемо стоит под знаком: *от нелепого к более нелепому* (ab absurdum ad absurdiores). Допустив, что нелепым может быть какой-нибудь текст, а более нелепым — его понимание. К примеру, следующая фраза: *«Только погружаясь в родники вечно текущей жизни, марксизм-ленинизм выходит из них снова и снова помолодевшим, окрепшим, способным творчески, с подлинно научных позиций решать новые сложные и трудные вопросы общественного развития»*. Конечно, фраза эта бессмысленна, но характерно в ней то, что любая попытка придать ей смысл приводит к еще большей бессмысленности. Скажем, если прочитать ее с кавказским акцентом, она может прозвучать как тост, только кто же станет пить после такого тоста... Возможно и ассоциативное прочтение, по аналогии с «Фаустом»: марксизм-ленинизм дряхлым стариком погружается в родник вечно текущего сатанизма и выходит из него помолодевшим, приапически окрепшим, способным буяннить в погребках и соблазнять молоденьких барышень...

Потом пришло время распада. Любопытно, что он начался с попыток оживления трупа. Группа молодых философов, ощутив

себя в хрущевско-лютеровской парадигме, осторожно начала зондировать возможности ревизии: в рамках программы возвращения к марксистско-ленинским принципам, столь грубо попраным в годы культа личности. Все вдруг страстно затосковали по Марксу и потянулись «*назад к Марксу*». Аналогия с Лютером, искавшим прямого контакта с Богом и оттого составившим против католических маклеров и комиссионеров, лежит как на ладони: наконец и здесь пришло время освобождаться от чиновных посредников в поисках потерянного Маркса. Неожиданно выяснилось, что Маркс совсем не так безнадежен и догматичен, каким его выставляли его номенклатурные душеприказчики. Уже одна сказанная им Энгельсу фраза: «Я знаю, что я не марксист», кружила голову перспективами аналогий с апофатическим богословием или гнозисом. Маркс в роли *deus absconditus* угрожал абсолютной размытостью границ и опасной готовностью к каким угодно превращениям. Вдруг паролем и пропуском в закрытое философское пространство стало открытие Маркса, и не просто Маркса, а *всего* в Марксе и Маркса во *всем*, и если в эксегезе сталинского симпозиона он был *нашим* всем, то теперь после хрущевского похмелья ему сподобилось стать всем *всех*; разумеется, материалистом, но в каком-то небывалом, всеобъемлющем, прямо-таки оккультном смысле; заговорите с таким похмельным марксистом о Якове Бёме или Рейсбруке Удивительном, и он убедит вас, что все это можно найти в Марксе или что, вероятнее всего, названные мистики были марксистами. С этой внезапно вспыхнувшей пандемией марксомании и начался *распад* советской философии. Мифический, обретенный (или изобретенный) в своей аутентичности Всемаркс оказывался джокером, заменяющим или, если угодно, бьющим любую карту. В этом десталинизированном, десоветизированном, а значит, гуманизированном и европеизированном Марксе какая-то небольшая часть советских философов положила начало диссидентству, после чего витрину «русской философии» на Западе пришлось спешно расширять, чтобы освободить место и для «советской философии», которая в лице немногих смельчаков прорвалась-таки в «*душную сферу мышления*». Распад марксизма принял необратимые формы с момента, когда его советским и, параллельно, антисоветским экспонентам пришло в голову изобрести «марксизм с человеческим лицом». Разница была в том, что первые *жили* своей философией, и жили ею в режиме постоянного риска; марксизм Ильенкова, Библера, Щедровицко-

го, Мамардашвили, обоих Давыдовых (Василия Васильевича и Юрия Николаевича) — это марксизм *«фронтовиков»*, героический марксизм, в отличие от *«тылового»*, а часто и шкурнического марксизма Корша, Райха, Лефевра, Альтюссера. Они жили Марксом, боролись за Маркса, рисковали всем из-за Маркса, что вряд ли можно сказать о франкфуртских пройдохах и прочих брехтах и блóхах, да и о самом Марксе, который нисколько не рисовался, говоря, что он не марксист, потому что действительно не был им. Похоже, мы имеем дело со вторым (и последним) *«моментом истины»* в советской философии, после недолгого первого в самом ее начале: оба раза в элементе честности по отношению к самой себе. Но при всей истине моментов неистинным оставалось их целое; просто призрак продолжал экспериментировать, диалектически противопоставляя себе себя другого и мороча голову экспозицией собственных псевдонесовместимостей и псевдонепримируемостей. Наверное, историю XX в. удастся однажды осмыслить как историю распространения метастаз марксизма, зачастую просто нераспознаваемых. Хайдеггер (в лекциях 1944 г.) заметил, что в аспекте истории метафизики коммунизм, американизм и национал-социализм идентичны. Чтобы понять это, надо идеировать названные идеологии, а не журналистски скользить по ним. Общности и здесь обещают быть куда более интересными, чем различия: скажем, общность между Гитлером и Тельманом, Тельманом и Рузвельтом, Рузвельтом и Сталиным в рамках инновационных стратегий перестройки мира. Экспонентам этого единого и универсального марксизма оставалось лишь претендовать, каждому для себя, на подлинность и единственность. То, что марксизм в советском эксперименте загнал себя в тупик, можно понять, наблюдая его в чисто русском профиле непредсказуемостей, но это нисколько не свидетельствует еще против более высокого процента аутентичности в нем. Ленин, что бы ни говорили, развил и осуществил глубочайшие потенции марксизма, а Сталин — ленинизма. Но ведь очевидно вместе с тем, что советский эксперимент был и наиболее рискованным. Здесь не болтали о классовой борьбе, а стояли в ней насмерть. Гнев Ленина, а после и Сталина, против ревизионистов и оппортунистов марксистского учения понятен и по-марксистски правомерен. Если марксизм только учение, а не в то же время и руководство к действию, то выбирать приходится между неадекватностью и провокацией. Оба раза в каком-нибудь немецком университете или парижском кафе. Потеряв силу и



правдоподобие в советской рабоче-крестьянской аватаре, оборотень вновь объявился в студенческой парижской. Теперь уже верхом не на Митине и Лифшице, а на Сартре и Фуко, вскружив голову не только остротой и гениальностью исполнения, но и смелостью идейных смесительств от Ницше, Гуссерля и Хайдеггера до Жене и Арто. Молодые советские первомарксисты имитировали, по сути, тот же узор без декадентских излишеств, но с одинаковой целью: лишить марксизм католической невменяемости и придать ему шарм секуляризма, чтобы от него уже не шарахались, а влеклись к нему. До Ницше и Арто здесь, конечно, не доходило, зато неприкрытым образом черпали из экзистенциализма, логического позитивизма, структурализма и теории систем. Еще раз: нужно было вывести марксизм из советско-официальных стереотипов, расширить его до неузнаваемости и замести следы экскурсами в Берталанди, Декарта или (почему бы и нет) Марселя Пруста. В сущности, именно эту нелегкую задачу и решали шестидесятники, и, как знать, возможно, именно им, а не их парижским или загребским коллегам, удалось бы справиться с ней, будь у них чуть больше времени для этого и, соответственно, больше свободы. Когда после Хрущева пришел Брежнев и старые нибелунги сталинизма запраздновали-таки возврат, все оказалось так и не так: возврат Сталина в Брежневе хоть и случился, но только уже не в оригинале, а (по-гегелевски) как фарс с диагнозом *dementia senilis*. Шестидесятники повелись на оттепель, истолковав хрущевские перемены в духе исторического материализма. У них не открылись глаза, даже когда на них продолжало гаркать начальство и доносить коллеги. Вдруг против собственной воли они очутились в диссидентах или подозрительных, т. е. стали больше, чем были: были за подлинный, как им казалось, марксизм; стали эзопами и иносказателями. Время быстро поставило акценты, и большинству из них в долгие и тягучие годы застоя не оставалось ничего иного, как вхолостую осваивать гомеопатию рисков и читать своих более счастливых французских сверстников. Их трагедия — трагедия сослагательности, в которую только и грезит попасть вечно проваливающаяся в изъяснительном наклонении российская история. «Если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича, да взять сколько-нибудь развязности, какая у Балтазара Балтазарыча, да, пожалуй, прибавить к этому еще дородности Ивана Павловича...» Так вот, если бы и им дать хоть какую-нибудь, но действительную свободу мысли, да еще с никакими условными

в ней, а еще, если бы им жить в 1968 г. как в 1986 г., то совсем не исключено, что не они читали бы Альтюссера и Фуко, а Фуко с Альтюссером — их.

Распад советской философии набирает темп параллельно с мгновенным вспыхом и медленным затуханием иллюзии человеческого Маркса. Общая картина выстраивалась по привычной схеме верха и низа: считанные избранники наверху, остальные внизу. Избранники располагались в свою очередь в тройном раскладе ролей. Первым эшелонам шел, так сказать, философский генералитет. За ним ограниченный контингент немногих, которым *«по щучьему велению»* дозволялось писать и мыслить нестандартно. И уже в самом конце белели единицы призраков и реликтов из *«до нашей эры»*. Если начать с конца, то тут, прежде всего, напрашиваются имена Алексея Федоровича Лосева и Валентина Фердинандовича Асмуса. Первый мог бы дышать (и дышал-таки) воздухом Плотина и Прокла, а второй втайне доживал жизнь доктора Живаго, переставшего писать стихи и ушедшего в философию... Но центр тяжести лежал, конечно, во второй группе: некой внутренней эмиграции, или немногих лучах света в темном царстве, говоря словами советских школьных сочинений. Нужно вспомнить славные имена Аверинцева, Лотмана, Щедровицкого, Пятигорского, Мамардашвили, Давыдова, Гайденоко и других. (Особняком стоит парадоксальная фигура А. А. Зиновьева, логика, сатирика, градостроителя, чей город Ибанск, вместе с городом-побратимом Достоевского Скотопригоньевском, будет однажды нанесен на карту России скорее всего в пределах Золотого кольца.) Тут дозволялось сдержанно дышать, иногда даже делать глубокий вдох. Не то чтобы речь шла о каком-то философском аналоге потемкинских построек или магазинной сети «Березка», но публикации или лекции прописанных в этой группе элитников вызывающе отличались от обычных «рублевых» книг. Это были своеобразные философские окна в Европу на фоне всякого рода спецхранов и запретов, как бы философский вызов Западу по той же графе показателей, что хоккей, балет и цирк. Что здесь среди прочего бросалось в глаза, так это раскованное обращение с текстами классиков и даже вызывающе скудное их цитирование на фоне обильного цитирования других, недоступных, авторов. Маленькие оазисы среди бесконечного однообразия песков! Ну где еще могли начинающие советские философы обжечься о Ницше или Шпенглера или Ортегу и Гассета (которого принимали же за двоих)

или Макса Вебера: трагеларов, каждый цитированный «*вяк*» которых котировался чуть ли не на уровне раскопок Красного моря. Цитаты чаще всего заслоняли прочее содержание и выковыривались из текста как изюм из булок... Существовали еще и специальные переводы книг «*для внутреннего пользования*», на деле: для моноглотов верхнего генеральского этажа, пронумерованные и выдаваемые под расписку. Это вписывалось в общую стилистику потребления, где тексты зарубежных философов распределялись по спискам, аналогичным тем, по которым для узкого круга лиц распределялись товары широкого потребления, с той, пожалуй, разницей, что книги можно было скопировать, а товары — нет.

Подводя итог, скажем: фундаментальный недостаток советской философии лежал в ее гегелевской наследственной патологии. Она со слепой одержимостью абсолютизировала материю, положив ее в основу всего и не желая видеть полагающую себя. Наверное, это было страшной мезтью Гегеля: для того, чтобы материя была первичной, а мысль вторичной, надо было помыслить ту и другую в качестве таковых, а помыслив, понять, что если материя первична, то не иначе, как мысль о первичности материи. По сути, это был лишь переставленный на голову идеализм, гегелевская абсолютная идея, которая, пресытившись собой, прикинулась абсолютной материей и пошла в народ и революцию. В более панорамном контексте это был платонизм, некое *levée en masse* платонизма, или платонизм как народное ополчение, где в борьбе за идею готовы были умереть, как один, все. Отдельные практики этого идеализма производят даже трогательное впечатление. Когда Джон Генри Маккей, открывший Европе в конце XIX в. Макса Штирнера, в середине 20-х гг. по причине болезни и тяжелого материального состояния пытался передать в надежные руки собранный им по листочкам и отовсюду архив Штирнера, никто на Западе и не пошевелил пальцем. Интерес потянулся из Москвы, и в 1925 г. архив был за 4000 долларов куплен Институтом Маркса и Энгельса. Штирнер, младогегельянец, принадлежал к тому же кругу и дышал тем же воздухом, что и молодые Маркс и Энгельс. Сохранился даже уникальный рисунок, единственное его изображение, спустя годы выполненное по памяти Энгельсом. Конечно, речь шла исключительно о реликвии, о святых мощах одного из членов «святого семейства». (Бернд А. Ласка, немецкий исследователь Штирнера, побывавший в 1989 г. в архиве, установил, что к нему не прикасались свыше 60 лет.) Но это и

был самый настоящий практический идеализм, и даже не просто идеализм, а религиозный идеализм. Дьявол, как всегда, и здесь сидел в деталях, обнаруживая опасное сходство с ангелом-покровителем петербургских религиозно-философских собраний начала века. Потребовалась бы достаточно сильная и непредвзятая заинтересованность, чтобы радикализировать обозначенную тему и обнаружить элементы согласия там, где налицо номенклатурные признаки непримиримости. Легче всего удалось бы это в плане понятийности, труднее — по силе убедительности — в плане настроения. Если, к примеру, в единстве двух бездн (духа и плоти) Мережковского без труда узнается закон единства и борьбы противоположностей, то, переходя, скажем, к бердяевским взвинченностям, приходится иметь дело не столько с логикой понятий, сколько с патетикой состояний, опознавая в последних некую смесь большевизма и мистики: не мистический большевизм, а большевизм, настоящий на Якове Бёме и штурмующий Новый Завет как Зимний дворец. Не случайно, что многие из этих мистиков начинали с марксизма и даже успели побывать в ссылках, как не случайно и то, что жизнь свою они доживали тоже в ссылках, называемых эмиграцией, где снова возвращались к тому, с чего начинали. Нужно вспомнить, с каким душевным подъемом Бердяев возвещал связь между русской идеей и коммунизмом. А ведь тут не было ничего странного и неожиданного. Он просто нашел в СССР осуществление своих религиозно-философских грез. Молодая комсомолка Хильда предстала вдруг перед стареющим Сольнесом, только уже не для того, чтобы потребовать *«королевство на стол»*, а чтобы пристыдить его *«самым лучшим в мире законодательством»*, которому он предпочел-таки приютивший его и сделавший из него знаковую фигуру (а не таксиста, к примеру) сатанинский Запад. Верх нелепости — называть их экзистенциалистами и даже гордиться тем, что они были раньше Камю и Сартра. Нужно просто проверить их провозглашенный экзистенциализм на их же собственных экзистенциях. Сравнить, скажем, судьбу расстрелянного философа Шпета с судьбой раскрученного философа Бердяева. Я читаю бердяевскую рецензию 1931 г. на вышедшие в Москве «Очерки истории диалектики в новой философии» Асмуса, и мне трудно отделаться от мысли, что я читаю не рецензию, а донос. Экзистенциалист Бердяев разоблачает в советском философе Асмусе двурушничество и антимарксизм... Экзистенциалистами, если уж на то пошло, были не они, а их оставшиеся в отечестве

соотечественники, которые оттого и не разглагольствовали об апокалипсисе, что жили в нем. По-видимому, этим (а вовсе не только личными качествами) и объясняется синдром приостановки мысли: советская философия была рассчитана не на философов, а скорее уж на солдат или, если угодно, послушников от философии. Ею можно было либо жить, либо не жить, и тому, кто не мог ею жить, не оставалось иного выхода, как регулярно умирать, но умирать ее же смертью, окончательной и проваливающейся в черную, как беспамятство, ночь.

М. Н. Эпштейн

## Об основных конфигурациях советской мысли в послесталинскую эпоху

Тот факт, что можно уничтожить философию... или что можно доказать, что философия уничтожает себя, — этот факт не имеет больших последствий. Если это настоящая философия, то она, как феникс, всегда восстанет заново из своего пепла.

*Фридрих Шлегель. Атенеум.*

*Фрагменты*

Чем тотальнее становится общество, тем сильнее овеществление ума и тем более парадоксально его стремление собственным усилием избежать овеществления.

*Теодор Адорно. Призмы*

### *1. Три философских пробуждения*

Одна из насущных задач современной российской мысли — исторически осознать свое советское прошлое, особенно его позднейший, послесталинский период. Наиболее полные истории русской философии, принадлежащие Зеньковскому, Лосскому, Левицкому и Копплстону, доводят материал до середи-

ны XX в.\* Это и понятно: к тому времени завершился жизненный и творческий путь большинства философов русского зарубежья. Нельзя сказать, чтобы история позднесоветской философии 1960—1980-х гг. вовсе оставалась без внимания исследователей; но она почти без остатка укладывалась в одно направление — «диалектический материализм» и изучалась под именем «советской философии», или «советского марксизма». Практически все сколь-нибудь обобщающие труды западных ученых, посвященные второй половине XX в. в России, имеют дело только с марксизмом-ленинизмом, как бы воспринимая всерьез его претензии на философский статус\*\* Возмож-

---

\* Lossky, Nikolas O. *History of Russian Philosophy*. New York: International Universities Press, Inc., 1951; Zenkovsky, Vasily V. *A History of Russian Philosophy* / transl. by G. L. Kline. 2 vols. London and New York, 1953; Левицкий С. А. *Очерки по истории русской философской и общественной мысли*: в 2 т. Frankfurt/Main: Посев, 1968, 1981; Copleston, Frederick C. *Philosophy in Russia From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Search Press, University of Notre Dame, 1986. Эти четыре наиболее обобщающих исследования завершаются разделами, посвященными, соответственно, Сергею Булгакову (1871—1944), Владимиру Лосскому (1903—1958), Льву Шестову (1866—1938) и Борису Вышеславцеву (1877—1954).

То же самое относится к антологиям и собраниям русской мысли: *Russian Philosophy* / ed. by J. M. Edie, J. P. Scanlan and M.-B. Zeldin with the collaboration of G. L. Kline. 3 vols. Chicago, 1964, заканчивается разделом о русском и советском марксизме. *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* / ed. by Alexander Schmemmann. Saint Vladimir's Seminary Press, 1977, заканчивается Сергеем Булгаковым; Франк С. Л. *Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века*. Антология. Washington; New York, Inter-Language Literary Associates, 1965; заканчивается Семеном Франком.

\*\* Bochenski J. M. *Soviet Russian Dialectical Materialism* [Diamat]. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1963; Blakeley T. J. *Soviet Philosophy: A General Introduction to Contemporary Soviet Thought*. Kluwer Academic Publishers, 1964; Laszlo, Ervin, ed. *Philosophy in the Soviet Union. A Survey of the Mid-Sixties*. Dordrecht, Holland, 1967; Jeu, Bernard. *La philosophie soviétique et de l'Occident. Essay sur tendances et sur la signification de la philosophie soviétique contemporaine (1959—1969)*. Mercure de France, 1969; Callinicos A. *Marxism and Philosophy*. Oxford, 1983; Scanlan, James P. *Marxism in the USSR. A Critical Survey of Current Soviet Thought*. Ithaca and London, 1985; Dahm, Helmut; Blakeley, Thomas, and Kline, George L., eds. *Philosophical Sovietology. The Pursuit of a Science*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987.

но, именно отдаленно западное, системно-рационалистическое происхождение советского марксизма делало его в глазах западных исследователей более узнаваемым явлением, чем те идеи и учения, которые развивались в русле других философских традиций.

Между тем традиция российского мышительства не прерывалась даже в самое тяжелое для нее время, когда поколение мыслителей-изгнанников за рубежом завершило на исходе 40-х гг. свою работу. В 50-е гг. продолжают вести свои философские дневники Михаил Пришвин, скрестивший розановско-шестовскую исповедально-экзистенциальную линию с наследием русского космизма, и Яков Друскин, соединивший линию обернутого номинализма и абсурдизма с экзистенциально-диалектической теологией. Борис Пастернак воплощает свою религиозную философию истории в «Докторе Живаго», где ощутима его юношеская выучка мыслителя-импрессиониста неокантианской школы. Возобновляют философские труды, прерванные годами ссылок и вынужденного молчания, Алексей Лосев и Яков Голосовкер — философы-античники, в какой-то мере неоплатоники.

Тем не менее все это мыслители-одиночки. Но постепенно в 1950—1960-е гг. в России складывается «предфилософская» ситуация — атмосфера интеллектуальной отзывчивости и общительности, тяготение к образованию неформальных кружков и семинаров, раздробление официальной марксистской философии на ряд школ и направлений, лишь номинально остающихся марксистскими. В целом к этому периоду можно отнести удачное выражение богослова Георгия Флоровского — «философское пробуждение». «Начинается философская жизнь, как новый модус или новая ступень народного существования... Именно философский пафос становится преобладающим в утопических грезах этих “замечательных десятилетий” В тог-дашнем поколении чувствуется некое неодолимое влечение к философии, какая-то философская страсть и тяга, точно магическое притяжение к философским темам и вопросам»\*

Это сказано о России 20—30-х гг. XIX в. Именно тогда русское сознание впервые пережило со всей остротой то, что Флоровский называет «распадением “внутреннего стремления” с

---

Флоровский Г. Пути русского богословия. (1937). 4-е изд. Париж: УМСА-Пресс, 1988. С. 234—235.



“внешней действительностью”». Чаадаев, Иван Киреевский, Хомяков, Бакунин, Белинский, Герцен — такова эпоха первого философского пробуждения в России.

Второе философское пробуждение после научно-позитивистского застоя совершилось в конце XIX — начале XX в. и ознаменовалось именами В. Соловьева, Розанова, Мережковского, Бердяева, Шестова, Булгакова, Флоренского, Франка...

Наконец, после усыпительных десятилетий новой, советской схоластики, в России 1960—1980-х гг. происходит третье философское пробуждение. Книги и статьи Бердяева, Розанова, Шестова, Флоренского, распространяемые во всевозможных формах «самиздата», «тамиздата» и «тогдаиздата», таили в себе неизъяснимое очарование, которое никак не укладывалось в категории «понятно — непонятно» или «согласен — не согласен». Само прикосновение к ним уже было причастием к радости мыслящего бытия, к таинству самосознания и духовной свободы.

По замечанию Флоровского, первому философскому пробуждению предшествовала эпоха поэзии, которая была «культурно-психологическим магнитом» для предыдущего поколения русской интеллигенции 1810—1820-х гг. То же самое относится и к советской интеллигенции 1950 — начала 1960-х гг., которая была одержима поэзией и находила созвучие своим устремлениям в стихах Евтушенко, Вознесенского, Ахмадулиной, Окуджавы... Уже к концу 1960-х гг. эти поэты стали уступать место властителям дум не другим поэтам, а мыслителям и ученым-гуманитариям, прежде всего, представителям Серебряного века и русской эмиграции, но также и современникам — Михаилу Бахтину, Юрию Лотману, Сергею Аверинцеву, Мерабу Мамардашвили... Флоровский отчеканил формулу такого перехода, верную и для 1960-х гг.: «Из поэтического фазиса русское культурно-творческое сознание переходит в фазис философский»\*

## *2. Направления послесталинской мысли*

Далее мы попытаемся кратко охарактеризовать несколько основных направлений философской и гуманитарной мысли послесталинского периода.

## (1) Гуманизированный и национализированный марксизм

Господствующее направление в 1950-е гг. — все еще марксизм, с воодушевлением открывший для себя раннего Маркса периода «Философско-экономических рукописей» и отчасти раскрепостившийся во внутренних дискуссиях по вопросам эстетики, диалектики личности и истории, деятельностного подхода и т. д. Эволюция советского марксизма в 1950—1980-е гг. проходит в двух основных и все более расходящихся направлениях: 1) гуманизация марксизма, выразившаяся в работах Генриха Батищева, Эвальда Ильенкова, Олега Дробницкого, но так и не нашедшая пути к органическому слиянию материалистической философии общества с философией деятельной личности и потому уже в 70-е гг. отдавшая инициативу персонализму с его отчетливыми антимарксистскими установками; 2) национализация марксизма, начатая работой Сталина «Марксизм и вопросы языкознания» (1950) — эрозия классового подхода и замена его «органикой общественно-национального бытия», приводящая к попыткам синтеза марксизма с «просвещенным» почвенничеством (Арсений Гулыга, Юрий Давыдов, Юрий Бородай), а на исходе советской эпохи, в сочинениях Александра Зиновьева и Сергея Кургияна, к концепции осиянного евразийской духовностью «белого» коммунизма, который точнее было бы назвать красно-коричневым.

В 1960-е гг. в России складываются новые направления мысли, которым марксизм, быстро заостеневший в послехрущевский период, постепенно уступает авансцену в общественном сознании.

## (2) Неорационализм и структурализм

Структурализм выдвинулся в конце 1950 — начале 1960-х гг., почти одновременно с параллельным движением на Западе. Структурализм возродил интерес к забытому и почти запрещенному наследию русского формализма и вместе с тем сблизил его с кругом новых дисциплин и теорий, развившихся уже после войны, — таких, как кибернетика, семиотика, общая теория систем. Работы Юрия Лотмана и тартуской школы хорошо известны на Западе, но в основном в рамках литературоведения и славистики; нам еще предстоит осмыслить философский потенциал этого направления и вписать его в систему сближений и отталкиваний русской и западной интеллектуальных традиций.

В 1950—1960-е гг. складываются разнообразные методологические школы и семинары, в которых видную роль играют Мераб Мамардашвили, Георгий Шедровицкий, Александр

Пятигорский, Вячеслав Иванов, Владимир Топоров, Георгий Мельников, Юрий Левада, Юлий Шрейдер и другие. Их сближает со структурализмом общая установка на системный подход и тщательная проработка методологических механизмов сознания, хотя философская основа таких устремлений к познавательной точности могла простирается от гуссерлевской феноменологии и логического неопозитивизма до буддийских теорий саморефлексии. Все эти школы: тартуско-московский структурализм Ю. Лотмана, В. Иванова и В. Топорова, методологию деятельности и организационные игры Г. Щедровицкого, феноменологическую рефлексию и самоанализ сознания М. Мамардашвили и А. Пятигорского, математические модели и вероятностный подход к языку и биосфере у В. Налимова можно, с известной долей условности, объединить в направление неорационализма, или «неклассической рациональности», пользуясь выражением Мамардашвили. Все эти школы опираются на тщательный анализ сознания и на поиск тех свойств человеческой деятельности и окружающей действительности, которые адекватно открываются разуму или организуются разумом (логические и математические модели, бинарные оппозиции, методологические алгоритмы и рефлексивные процедуры и т. д.)\*

### (3) Философия национального духа

---

Разумеется, понятие «неорационализма» может вызвать опасение как чересчур общее, объединяющее слишком разных мыслителей, но такого упрека вряд ли может избежать любое обобщение, в защиту которого приходится использовать концепцию «семейных сходств» Л. Витгенштейна. То, что объединяет эти школы и этих мыслителей, не столько общие, всем равно принадлежащие абстрактные признаки, сколько сходство их индивидуальных представителей. Сын похож на отца, отец на своего брата, и вот уже между племянником и дядей обнаруживаются черты сходства, которые позволяют причислить их к одной семье, хотя между ними мало общих черт. Мамардашвили и Пятигорский принимали участие в структуралистском движении, печатались в лотмановских сборниках; Щедровицкий и Мамардашвили вышли из одного методологического семинара; Налимов, как В. Иванов с В. Топоровым, разрабатывал математические модели языка, и т. д. Мне представляется, что по отдалении от этой эпохи типологическая общность всех этих мыслителей выступит на первый план, хотя и в широком диапазоне перехода от рациональности кибернетической (структурализм) к рациональности феноменологического (Мамардашвили) и даже мистически-сайентистского толка (Налимов).

В полемике со структурализмом и претензиями гуманитарного знания стать точной наукой обозначилось новое направление мысли, восходящее к славянофильству, — защита органических, сверхрациональных начал, постепенно отождествляемых со стихией русского национального духа. Это неопочвенничество поначалу занимало оборонную позицию по отношению к наступающему сциентизму (литературоведческие работы В. Кожина и П. Палиевского), но впоследствии, особенно с начала 1980-х гг., само перешло в наступление, сопровождаясь подчас антизападными эксцессами, рассматривая русскую историю и целостность народного бытия в аспекте их «внутреннего разложения» иноземцами, «малым народом» (И. Шафаревич). Философия национального духа питается многими подземными ключами русской культуры, включая крайне архаические, языческие напластования, и дает плоды как в более или менее эмпирически обоснованных учениях о биологических и географических факторах этногенеза (Л. Гумилев), так и в совершенно фантастических умозрениях и мифах фашистского, радикально-традиционалистского свойства, вдохновляемых наследием Рене Генона, Юлиуса Эвола и других теоретиков «Великой Традиции» (А. Дугин).

#### (4) Персонализм и либерализм

Между крайностями структурализма и почвенничества с 1960-х гг. пролегло еще одно направление русской мысли, которое более всего ориентировано на ценности индивидуального бытия, самосознание личности. Любые глобальные утверждения, произносимые как от имени всерасчлняющего точного разума, так и всеединящей национальной идеи, встречаются острой игрой парадокса. Персонализм и парадоксализм этого направления, ярко выраженного в эссеистике Андрея Синявского, Григория Померанца, Лидии Гинзбург, Иосифа Бродского, Андрея Битова, Бориса Хазанова, Бориса Парамонова, дополняется еще и плюрализмом, т. е. правом каждого индивидуального бытия на свою меру вещей и точку отсчета. В каком-то смысле здесь можно говорить о неолейбницианстве — заново пережитом своеволии монад в их разноголосом хоре; более близкими источниками являются Достоевский, Розанов, Шестов, европейский экзистенциализм от Кьеркегора до Камю. Сходная, но более политизированная и «просветительская» версия того же интеллектуального направления — либерализм — выражена в работах Андрея Сахарова, Александра Есенина-Вольпина, Аркадия Белинкова, Михайло Михайло-

ва, Андрея Амальрика. Объединяются все эти авторы тем, что первоначально они ставят личность, несводимую ни к каким более общим понятиям и более достойным целям — в отличие от философов нации, структуры, культуры, деконструкции и т. д. Диапазон этого направления — от религиозного персонализма Я. Друскина и Г. Померанца до светского либерализма А. Сахарова и А. Есенина-Вольпина, от постижения иррационального и мистериального ядра личности до рационального обоснования прав личности как основы социального и научного прогресса.

#### (5) Православная христианская мысль

В 70-е гг. русская философия все больше возвращается к религиозному самосознанию, которое начинает теперь определять постановку исторических, социальных, национальных проблем. Тон здесь задал Александр Солженицын, призвавший русский народ к покаянию, к самоограничению и духовному возрождению. Религиозная философия этой поры довольно четко делится на два направления. Одно из них — православное — восходит к наследию восточных отцов церкви и подчас смыкается с богословием, хотя в то же время открыто диалогу с другими вероисповедными традициями и с миром европейской культуры: мтрп. Антоний Блум, о. Александр Шмеман, о. Александр Мень. В 1980—1990-е гг. приходит новое поколение мыслителей, переживших опыт обращения в середине своего жизненного пути и потому придающих новую остроту проблемам взаимодействия христианства со светской культурой, наукой, современными философскими и теологическими движениями: Виктор Тростников, Татьяна Горичева, Евгений Барабанов, Сергей Хоружий, Владислав Зелинский, Олег Генисаретский.

#### (6) Эзотеризм и космизм

Другое направление религиозно-мистической философии — синкретическое или универсалистское, питающееся разнородными гностическими, оккультными, индуистскими, буддистскими, теософическими, языческими источниками и часто пытающееся их соединить с «безумными» идеями новейшей науки и техники. Наследие Николая Федорова, Константина Циолковского, Владимира Вернадского, Велимира Хлебникова, Николая Рериха, Даниила Андреева может считаться наиболее авторитетным в этом кругу. Тяготеющая к самоименованию «космизм» или «антропокосмизм», эта философия мыслит в крупных категориях «всечеловеческого разума», «ноосферы», «бессмертия», «всеобщего воскресения», «преображения и одухотворения природы», «завоевания вселенной», «звезд-

ного метакода» и т. п. В позднесоветское время такая философия, представленная именами Георгия Гачева и Светланы Семеновой, может считаться характерной для общественных умонастроений.

#### (7) Философия культуры

В 1970-е гг. формируется еще одно направление — философия культуры, раскрывающая многомерность культурных миров и богатство их диалогических взаимоотношений. Идеи Михаила Бахтина о пограничности культур, а также образная метафизика Павла Флоренского, О. Шпенглера, Т. Манна, Г. Гессе, оказали решающее влияние на российскую культурологию в лице таких ее представителей, как Сергей Аверинцев, Владимир Библер, Дмитрий Лихачев, Леонид Баткин, Вадим Рабинович и другие. Каждый исследователь приносил свой особый исторический пласт: античность и Византия, Древняя Русь и итальянское Возрождение, — демонстрируя своеобразную целостность каждого культурного типа и одновременно, в отличие от шпенглеровской теории замкнутых культурных миров, их открытость, взаимопроницаемость. Это странствование по культурам отвечало назревшей общественной потребности преодолеть одиночество, самоизоляцию советского культурного организма. Ключевые понятия этой школы, оформившейся в противостоянии и марксизму, и структурализму, — «культура», «диалог», «символ», «инаковость», «многоголосие», «вненаходимость» — очерчивают методологию гуманитарных наук в их несводимости к естественным и общественным наукам. Разделяя структуралистскую тенденцию к научной объективности, культурология вместе с тем отказалась от внедрения математических и кибернетических методов, разрабатывая особые критерии гуманитарной точности и заново обращаясь к наследию духовно-исторической школы, к исканиям герменевтики. Этим ознаменовался постепенный кризис научно-технического рационализма, неуклонно проходящий через всю русскую мысль с середины 1970-х гг.

В 1980-е гг. сильнейшие позиции в общественном сознании занимают религиозно-мистическое и национально-почвенническое направления. Порой они резко расходятся, как, например, в экуменической христианской философии о. Александра Меня, подчас же смыкаются между собой, как у некоторых последователей Николая Рериха, Ивана Ильина, Александра Солженицына. Показательна судьба других направлений. Марксизм и структурализм начинают воспри-

ниматься как давно отжившие парадигмы мышления, связанные с идеей прогресса и революции (социальной или научно-технической). Культурология, с ее пафосом дальних интеллектуальных странствий, сохраняет, но не укрепляет свои позиции, поскольку акцент все более переносится на драматические противоречия внутри страны. Персонализм и плюрализм, одерживая победы в общественном сознании, определяя политический процесс в эпоху гласности и перестройки, в то же время утрачивают философскую глубину и экзистенциальную напряженность. Истины плюрализма превращаются в расхожие монеты мелкого публицистического чекана. Как ни парадоксально, именно общественный успех персонализма и либерализма подрывает его значение для ищущей современной мысли.

#### (8) Концептуализм и постструктурализм

Вместе с тем на русскую интеллектуальную сцену выходит в 1980-е гг. новое направление, которое отчасти наследует и персонализму, и структурализму, и культурологии, но переводит все их ценности в другое, вторично-рефлексивное измерение. Это концептуализм, разыгрывающий комедию мыслительных универсалий во всевозможных жанрах письма и поведения: выставки-тексты Ильи Кабакова, коллективные действия группы Александра Монастырского, поэтические и романские концепты Дмитрия Пригова, Владимира Сорокина, инспекционная практика группы «Медицинская герменевтика»... Все это сопровождалось критическими и философическими комментариями, да и сама предметно-художественная деятельность рассматривалась как форма постмодернистской рефлексии, которой изобилуют тексты Ильи Кабакова, Виталия Комара и Александра Меламида и которая в чистом виде представлена в теоретических работах Бориса Гройса. В концептуализме каждая вещь, жест, поступок, художественное произведение становится «концептом», т. е. мыслительным актом, иронически созерцающим собственную предметность, и в этом смысле поле философской рефлексии беспредельно расширяется. Русский концептуализм воспринял такие черты западного постмодернизма, выраженные особенно в философии Ж. Деррида и Ж. Бодрийяра, как полная игровая децентрализация и деконструкция всех структур, обнаружение в любом подлиннике черт искусной подделки и симуляции, включая реальность как таковую. Важно указать и на некоторую близость концептуализма буддистской рефлексии, последователь-

но вычленяющей мнимые значения и значимые пустоты в слоях предметного мира.

Вместе с тем концептуализм оказался характерно российским явлением, поскольку обнажил усиленно идеологическую, вторично-рефлексивную природу отечественной реальности, традиционно исходившей из схемы, плана, абстракции и создававшей в результате химерические предметы-концепты, к каким относится, в частности, советская цивилизация. Иными словами, если на Западе реальность, стараниями ученых, технологов, политиков, прагматиков и позитивистов, плотно подогнана к идее, то в России остается грубый шов между ними, идея «торчит» из реальности, как улика ее вторичности, «сделанности», так что концептуализм находит богатую пищу в отечественной истории. Это философия мусорной свалки, разложившейся реальности, выпавших в никуда великих идей, сведенных к пародийному самоповтору.

К началу 1990-х гг., по мере того как религиозная мысль и почвенничество все шире расходились в массовом сознании, приобретая характер идеологий и политических движений, концептуализм остался практически единственной рафинированной философией, удержавшейся в рамках свободной рефлексии и комически-бытовой метафизики. Правда, критическая острота концептуализма, играющего знаками разных идеологий и обнажающего их смысловую пустоту, сходилась на нет по мере всем очевидного краха советской идеологии, — но одновременно и восстанавливалась в условиях растущей активности других идеологий, постепенно автоматизирующихся до самоповтора, где с ними и начинает работать концептуализм.

Еще одно, более академическое направление постструктуралистской мысли, сложившееся несколько позже, в 1990-е гг., было представлено Лабораторией неклассической философии в московском Институте философии РАН и кругом авторов, объединенных издательской серией *Ad Marginem* — Валерий Подорога, Михаил Рыклин, Михаил Ямпольский, Елена Петровская. Источник вдохновения для этого круга — теории французского постструктурализма, а основные темы исследования — коммуникативная стратегия письма и чтения, феноменология телесности и пространственности.

Выделенные *восемь направлений*: (1) гуманизированный и национализированный марксизм, (2) неорационализм и структурализм, (3) философия национального духа, (4) персонализм и либерализм, (5) православная христианская мысль, (6) эзоте-



ризм и космизм, (7) культурология, (8) концептуализм и постструктурализм, как мне представляется, охватывают большую часть значительных явлений русской мысли второй половины XX в. Разумеется, любая классификация условна, и один автор может быть поставлен в связь сразу с несколькими направлениями. Например, на бахтинское наследие могут с равными правами претендовать и философия культуры, и философия персонализма; ряд его идей был усвоен и такими противоположными течениями, как структурализм и почвенничество. Работы Андрея Синявского обнаруживают мягкие, плавные переходы между экзистенциальными и постструктуральными парадигмами мышления\* Точно так же круг идей Георгия Гачева соприкасается и с персонализмом, и с культурологией, и с космизмом, и с философией национального духа. Можно сказать, что историко-философское исследование должно строиться в двух координатах: на одной рассматривается направление как некая целостность, включающая творчество многих авторов; на другой творчество одного автора рассматривается как целостность, включающая взаимодействие разных направлений.

Следует особо отметить, что философская мысль второй половины XX в. в самой России и в русском зарубежье представляет единый процесс и нуждается в цельном, обобщающем подходе. В отличие от первого послереволюционного периода, 1920—1940-х гг., когда советская и эмигрантская мысль представляли два отдельных, расходящихся русла, в послесталинский период они постепенно сближаются и уже окончательно сливаются в «перестроечное» время. Такой «корифей» советской философии 1930—1940-х гг., как академик М. Б. Митин, вряд ли может рассматриваться в рамках той же дисциплины, что и Н. Бердяев или Л. Шестов. Но Григорий Померанц, Андрей Синявский и Михайло Михайлов, работавшие соответственно в Москве, под Парижем и в Задаре (Югославия), принадлежат к одной интеллектуальной формации.

Освободительный смысл философии редко столь чисто проявлял себя, как в 1960—1980-е гг. в России. Ведь само Советское государство было порождением определенной системы идей, пытавшихся материально закрепить и увековечить свое господство над человеком. Поэтому мышление и воспринима-

---

См.: Эпштейн М. Синявский как мыслитель. Звезда. 1998. № 2. С. 151—171.

лось как деятельность антигосударственная, как акт самоосвобождения через осознание относительности господствующих идей. Мышление, пытаясь освободиться из плена идеократии, пыталось укорениться в мире подлинном, неотвлеченном, будь это экзистенциальное бытие личности, органическое тело и душа нации, эмпирическая достоверность науки или символическая многозначность культуры.

### *3. Идеи против идеократии. Платомарксизм*

Западная академическая наука склонна с подозрением относиться к самому факту существования русской философии, особенно в ее советский период. В университетах ей не уделяют места в общих курсах по истории философии и крайне редко посвящают ей специальные курсы, причем на кафедрах славистики, а не философии. В лучшем случае русская философия проходит по разряду идеологии, публицистики, общественно-исторической мысли. Но в таком подходе западная наука руководствуется слишком узким и предрассудочным определением самой философии, например, объявляя ее краеугольным камнем рефлексии Витгенштейна о языке и отвергая рефлексии Соловьева и Флоренского о Софии как далекие от собственно философской сферы.

Но что такое философия? Одно из самых известных и часто цитируемых, хотя и несколько эксцентрических определений принадлежит А. Уайтхеду: западная философия — это совокупность примечаний к диалогам Платона\* Но в таком случае русской философии, и особенно советского периода, принадлежит одно из почетных мест в истории мировой мысли, поскольку нигде учение Платона об идеях как основе государственного строя не воплощалось столь грандиозно и буквально, как в коммунистической России. В результате достигнутых успехов в полной философизации бытия мысль становилась пленницей

---

Самая надежная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она представляет собой ряд примечаний к Платону. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*. N. Y., 1929. P. 63. Еще раньше Ралф Эмерсон отметил: «От Платона идет все то, что до сих пор пишется и обсуждается среди мыслящих людей... Платон — это философия, и философия — это Платон, одновременно и слава, и позор человечества...» Ralph Waldo Emerson. *Representative Men*. Boston, 1881. P. 43, 44.

этих самых идей, приобретавших форму тотальной власти. Общее господствовало на частным. То, что обобщалось в мысли, обобществлялось и в бытии.

Россия никогда не играла особой роли в мировой философии, но философии суждено было сыграть исключительную роль в России. Эта асимметрия требует объяснения. Россия не столько производила философские идеи, сколько старательно внедряла их в общественное бытие и сознание. Россия — не рассадник новых идей, но место их завершения и воплощения (или превращения в утильсырье), где они обретают черты «философского града», «идеального государства», «страны мудрецов». Она же, по вполне понятным причинам, оказывается и «страной дураков»: фигуры мудреца и дурака амбивалентно сливаются в образе русского юродивого, чудака, простеца, мечтателя. Россия оказалась той страной, где самые общие, абстрактные построения ума приобретали наглядное, предметное, а тем самым и пародийно-искаженное воплощение. Марксизм был государственной философией России на протяжении 70 лет, — пожалуй, нигде, кроме конфуцианского Китая, да еще вымышленного платоновского государства, философия не обладала таким весом в обществе. В советской России больше, чем в какой-либо другой стране и в другую эпоху, философия становилась субстратом самой действительности. Философия уничтожала отдельных философов именно потому, что приобретала черты сверхличного, универсального разума. Разум в своем безграничном господстве тождествен безумию, поскольку отличительным свойством разума, как писал еще Паскаль, является его способность к самоограничению. Россия страдала не от недостатка, а от избытка философизма, который проникал в каждую клеточку общественной и частной жизни, выстраивая ее по правилам диалектико-материалистического учения. Если в других странах высшей инстанцией и объявленной ценностью общественной жизни были религиозные верования, экономическая целесообразность, военная сила, то в России такой высшей инстанцией, на которую ссылались как на источник всякого политического авторитета, была именно философия — верность учению диалектического материализма и научного коммунизма. Именно в философии все политические, экономические и технические решения, не говоря о культурных, находили свое последнее обоснование — дальше, за пределы философии, двигаться было некуда. Правильное соотношение эпических и лирических элементов в поэзии или

способы выведения новых сортов плодовых культур в сельском хозяйстве — все это определялось верностью философии диалектического и исторического материализма. Если у Платона и Гегеля идеи еще отчасти парили над миром, отвлекались в особую область Высшего Ума, Абсолютного Духа, то теперь они легли в основание всего: в строй хозяйственной деятельности и повседневной жизни, в ритуалы партийной чистки и субботники по очистке территорий. Диалектический материализм оказался орудием воинствующего идеализма, жаждущего все новых и новых жертвоприношений на алтарь великих идей\*

Вот почему господствующее интеллектуально-политическое движение советской эпохи следует называть не просто марксизмом, а **платомарксизмом**, т. е. таким идеализмом, который утверждает себя как закон самой материальной действительности. Если Платон, исходя из идеалистических предпосылок, пришел к системе коммунистического государства, то Маркс, исходя из коммунистических предпосылок, должен был прийти к системе жесткой государственной идеократии, что и осуществилось усилиями его учеников. Материализм стал идеологией, и словосочетание «материалистическая идеология» звучало вполне естественно для слуха советских людей, — столь же естественно должно звучать и понятие «платомарксизм». Платонизм был обратной стороной марксизма, его плохо скрываемой изнанкой, и последующий развал идеократического государства был в некотором смысле приговором для них обоих\*\*

---

\* Подробнее о борьбе идей с идеократией в поздней советской и постсоветской философии см.: Epstein M. Ideas against Ideocracy: the Platonic Drama of Russian Thought // In Marx's Shadow: Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia / ed. by C. Bradatan and S. Oushakine. Lanham (MD): Lexington Books, 2010. P. 13—36.

\*\* Как замечает Карл Поппер, «Марксово видение “царства свободы”, т. е. частичного, но равного освобождения людей от пут их материальной природы, можно, скорее, охарактеризовать как идеалистическое» (Открытое общество и его враги. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 2. С. 124). В частности, он опирается на такое суждение Маркса из третьей части «Капитала»: «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. 2. С. 387). Вообще, по мнению Поппера, в определении ряда ведущих Марксовых понятий, таких, как «истинная стои-

Сравнительно короткий, семидесятилетний период советской идеократии подводит итог более чем двухтысячелетним приключениям западной мысли, отправившейся вослед перво-философу Платону на поиск царства идей, его теоретического обоснования и практического осуществления. Среди всех «примечаний к Платону» эта бегущая наперерез строка — «советская философия» — выглядит особенно внушительно, ибо при внимательном рассмотрении она читается как «Конец».

\* \* \*

Интеллектуальная история России послесталинского периода — это история мысли, которая пытается выбраться из собственной западни. Свободная мысль противится торжеству победившей мысли, системе «мыслеправления». Это история интеллигенции в борьбе с идеократией, т. е. с самой собой, с мертвенной властью идей, сковавших действительность в форме государственного мыследержавия.

До 1950-х гг. мысль разворачивалась и застыла в формах государства, а с середины 50-х гг. стала освобождаться от своих окаменелых структур. Даже марксизм в этот период пытается выбраться из плена марксизма, построить себя на других, гуманистических или националистических основаниях, сохраняя внешнее тождество классового и материалистического учения. Это самопротиворечивое движение мысли, сокрушающей фундамент собственных построений, составляет подлинную новизну российской философии данного периода. В ней нет свежести самостоятельного мышления, но не потому, что она заимствует западные идеи, а потому, что она прежде всего реагирует на победившую идеологию, т. е. на мысль, воплощенную в реальности собственной страны. Это вторичность не по отношению к Западу, а по отношению к собственной, схоластической, искусственно сконструированной реальности.

На Западе, даже в XX в., мысль все-таки прямо обращалась к бытию, лишь в последние десятилетия, в эпоху «пост», она замыкается сама на себе. В России мысль обращается сама на

---

мость», по отношению к которой цена — это только «форма ее проявления», «достаточно ясно чувствуется влияние платоновского идеализма с его различением скрытой сущности, или истинной реальности, и акцидентальных, или иллюзорных явлений» (Цит. соч. С. 204—205). Поппер прослеживает линию опосредованного влияния Платона на Маркса через Аристотеля и Гегеля.

себя гораздо раньше, уже с 1920-х гг. мыслители стали думать не о бытии, не о личности, не о времени и пространстве, а об идеях в государственном воплощении — идеях материализма и идеализма, диалектики и метафизики, прогресса и реакции и т. д. Это была вторичность принципиальная: мышление пыталось философски проникнуть в смысл того, что оно же творило в качестве идеологии. Философствовать значило мыслить о мысли, воспроизводить, обличать, передразнивать ту мысль, которая была первичнее самой реальности. Советская философия вторична по отношению к советской реальности, которая сама вторична по отношению к советской идеологии. Таково это единственное в истории кружение мысли на путях освобождения от самой себя.

# Философия науки

В. С. Степин

## Философия науки в России второй половины XX в.

После распада СССР и второго пришествия капитализма в Россию обострилась проблема оценки советского духовного наследия, в том числе и философии этого периода. Появилось множество негативных суждений, высказанных в адрес советской философии. Утверждалось, например, что в ней в силу идеологического контроля не было оригинальных работ и новых идей, что мы были оторваны от мировой философии, а поэтому нужно начинать с «чистого листа», попытаться включиться в мировой философский процесс и догонять Запад.

В начале 90-х гг. эта точка зрения была выражена не только в отдельных статьях, но и была инплантирована в некоторые учебники и философские словари. Она имела мало общего с реальными фактами, а была продуктом определенной идеологической установки, которая селективно выбирала одни факты и игнорировала другие. Эта установка выражалась в упрощенном тезисе: отсутствие демократии и свободы несовместимо с творчеством в культуре. Но если следовать этой логике, то становится непонятным, как могла возникнуть в абсолютистских монархиях Европы XVIII в. великая музыка И. Баха, почему существовала поэзия А. Пушкина и М. Лермонтова в эпоху Николая I, как

стала возможной немецкая классическая философия в эпоху, весьма далекую от идеалов демократии и свободы.

Между политическим строем и творческими достижениями культуры нет простой, однозначной и однонаправленной зависимости. Эта зависимость является сложной, многоаспектной и подчас амбивалентной.

Бесспорно, что тоталитарный режим сталинской эпохи сковывал развитие философской мысли. Но даже в те времена «идеологических чисток» продуктивно работали замечательные философы М. Бахтин и А. Лосев, развивал философско-психологические идеи о социальной природе сознания великий психолог Л. Выготский, успешно начали свой творческий путь А. Зиновьев и Э. Ильенков.

Переломным в истории советской философии был конец 50 — начало 60-х гг. XX в. В этот период «хрущевской оттепели» сформировалось новое поколение, определившее развитие нашей философии в последующие десятилетия.

Идеологический контроль сохранялся и в этот, и в последующие эпохи советской истории, но этот контроль был значительно смягчен, и в разных областях философии он тоже был разный. Социальная философия контролировалась больше, чем, например, история философии или философия науки. Для работавших в области философии науки 60—80-е гг. были чрезвычайно благоприятными и плодотворными.

В эти годы в нашей стране философия науки постепенно превратилась в одну из наиболее престижных областей философской деятельности. Многие исследователи, активно работавшие в этой области, имели специальное, чаще всего естественно-научное, образование. К концу 60-х гг. в стране сложилось довольно многочисленное и интегрированное сообщество философов науки. Решающую роль в его формировании сыграло взаимодействие исследований по философии естествознания, логике и гносеологии.

В конце 50 — первой половине 60-х гг. существенным импульсом к активизации этих исследований были работы Б. М. Кедрова, П. В. Копнина и М. Э. Омеляновского. Они были членами АН СССР, занимали влиятельные административные должности в Академии наук. Их труды сыграли важную роль в преодолении догматического марксизма сталинской эпохи, что было необходимым условием последующих продуктивных отечественных исследований в области философии науки.



Как известно, политические кампании 50-х гг., направленные против генетики и кибернетики, нападки на теорию относительности и квантовую механику сопровождались искажением и примитивизацией марксистской философии. Идеологизированные и вульгаризированные ее версии предлагались в качестве мировоззренческого обоснования разрушительных для науки идеологических кампаний. Поэтому обращение к аутентичному марксизму было необходимой предпосылкой становления отечественной философии науки.

В исследованиях П. В. Копнина были акцентированы деятельностно-практические аспекты марксистской гносеологии, исторический подход к анализу процессов познания, идеи взаимного соответствия предмета и методов познания. С этих позиций проблема интеграции наук рассматривалась как перенос понятийных средств и методов из одной науки в другую и выработка общенаучных понятий и представлений об исследуемых объектах.

Проблема дифференциации и интеграции научного знания занимала одно из главных мест и в работах Б. М. Кедрова. Он выделил принципы, которые определяют диалектико-материалистический подход к решению проблем философии науки. Во-первых, анализ связи предметов наук как особых состояний развития материи. Во-вторых, учет исторического развития самого научного познания, его методов, представлений и понятий, определяющих то или иное видение мира. Опираясь на предложенную Ф. Энгельсом концепцию форм движения материи и соответствующую ей классификацию наук, Б. М. Кедров модифицировал ее с учетом открытий XX в. Он отметил, что представление о механическом движении как одной из форм развивающейся материи было пережитком механистических представлений о мире. Механическое движение выступает аспектом физических процессов, но оно не имеет какого-то одного материального носителя, а характеризует некоторые общие черты физических процессов макромира. В микромире физические процессы характеризуются как квантовомеханическое движение, которое также является аспектом физических процессов, относящихся к целому ряду взаимодействий — от взаимодействия элементарных частиц до образования ядер атомов, атомов и молекул. Поэтому физическая форма движения материи в микромире, согласно Б. М. Кедрову, должна рассматриваться как две формы — атомно-физическая и молекулярно-физическая. Между ними находится химиче-

ская форма движения, изучаемая в системе химических дисциплин. Квантово-механическое описание относится не только к атомно-физической, но и к химической форме движения (учитывая возникновение квантовой химии). Б. М. Кедров выделил также геологическую форму движения, соответствующую формированию планет в ходе космической эволюции. Система наук о Земле, по его мнению, изучает именно эту форму движущейся материи. Предложенная Б. М. Кедровым классификация породила ряд дискуссий по проблеме развития форм движения и соответствующих форм материи. Продуктивным аспектом этих дискуссий стала разработка категорий «материя», «движение», «пространство» и «время» с учетом достижений естествознания XX в. (работы С. Т. Мелюхина, Н. Ф. Овчинникова, Р. А. Аронова, Я. Ф. Аскина и др.).

Другой важной областью исследований Б. М. Кедрова были процессы научного открытия, развития понятий и методов научного познания. В этой области уже в середине 60-х гг. XX в. он продемонстрировал эффективность тесной связи философии и истории науки.

Анализ научного открытия Б. М. Кедров проводил на конкретном материале истории химии, выявляя связь логико-методологических и социально-психологических аспектов научного познания. Его реконструкция открытия Д. И. Менделеевым периодического закона была вариантом ставших впоследствии модными в западной философии и истории науки так называемых «кейс стадийес». В этом типе исследований определенный фрагмент истории науки изучается комплексно — как формирование нового знания в контексте взаимодействия логико-методологических, психологических, социокультурных и личностных факторов.

Одно из центральных мест в отечественной философии в 60-х гг. занимала проблема взаимосвязи философии и науки. Преодоление догматического марксизма 40—50-х гг. стимулировало разработку фундаментальных философских категорий под углом зрения достижений науки. Особую роль сыграло осмысление открытий квантово-релятивистской физики. В работах М. Э. Омельяновского была сформулирована исследовательская программа в форме двух взаимосвязанных задач: во-первых, выяснения того, что дала современная физика для развития философских категорий; во-вторых, анализа тех методологических идей и регулятивов, выработанных философией, которые важны для развития физики XX в. С этих позиций

М. Э. Омельяновский проанализировал категорию реальности. Он отмечал важность различения понятий «объективная реальность», «эмпирическая реальность» и «абстрактная реальность». Первое понятие обозначает объективный мир, изучаемый в науке, второе — тот аспект реальности, который дан на уровне явлений в форме эмпирических знаний (наблюдений и фактов), третье — выражает сущностные отношения, системно-структурные представления об изучаемых объектах, которые определены теоретическими законами и моделями.

С учетом этих различий М. Э. Омельяновский проанализировал роль принципа наблюдаемости в современной физике. Он один из первых в нашей литературе обратил внимание на идею А. Эйнштейна о том, что наблюдаемое и ненаблюдаемое определяются теоретическим видением реальности, которое очерчивает предметную область исследования. Принцип наблюдаемости применяется как регулятив не при выдвижении гипотез, а как метод их эмпирического обоснования, установления связи теоретических величин с опытом.

Важной вехой в развитии отечественной философии науки стали активизация логических исследований и применение современных логических средств к анализу научного познания. В становлении этого подхода особая роль принадлежала А. А. Зиновьеву. В нашей философии 40–50-х гг. была своеобразная настороженность по отношению к математической логике, которую рассматривали только как область математики. Что же касается использования ее средств при анализе познавательных процессов, то это расценивалось как уступка позитивизму. Для этой цели полагалось применение диалектической логики и как вспомогательного средства традиционной формальной логики. Математическая логика считалась применимой только к сфере сложившегося знания, но не к анализу процессов развития знаний. Решение этих задач относили к компетенции диалектической логики.

Этот подход был поставлен под сомнение еще в начале 50-х гг. XX в. в диссертации А. А. Зиновьева. Ее автор показал, что декларации о развитии понятий в «Капитале» через диалектическое противоречие (а не через формально-логическое) не соответствуют реальным фактам. Развитие знаний осуществлялось через обнаружение логических парадоксов и их снятие путем переопределения понятий. Уже отсюда следовало, что разработка логических средств обнаружения парадоксов выступает одним из важных аспектов методологии науки. Последую-

щие работы А. А. Зиновьева в области логики и методологии стимулировали как собственно логические исследования (в том числе и в таких новых направлениях, как многозначные логики), так и использование выработанных логических средств при анализе научного знания.

Отечественные разработки философии науки к концу 60-х гг. приобрели развитый и многоаспектный характер. В этой области возникли оригинальные школы и профессиональные сообщества исследователей. Несколько из них было в Москве. «Московский методологический кружок», лидером которого стал Г. П. Щедровицкий, активно разрабатывал широкий круг проблем теории деятельности. Деятельностный подход к анализу науки органично соединялся с анализом рефлексии и с исследованиями семиотики культуры. Важную роль в этом синтезе сыграли работы Г. П. Щедровицкого, Э. Г. Юдина и В. А. Лефевра.

В Институте философии АН СССР (ИФАН) активно анализировались на материале конкретных областей науки философские следствия ее новейших достижений (Л. Б. Баженков, Ю. В. Сачков, И. А. Акчурин, Ю. Б. Молчанов, Р. С. Карпинская, В. В. Казютинский, И. К. Лисеев и др.). Эти исследования были тесно связаны с разработками гносеологических и логико-методологических проблем науки (В. А. Лекторский, И. В. Кузнецов, В. С. Швырев, Е. А. Мамчур, Е. П. Никитин, Л. А. Никифоров, Д. П. Горский, Г. И. Рузавин, В. С. Тюхтин, И. П. Меркулов, В. Н. Порус, И. Т. Касавин, Н. С. Автономова и др.). Сформировалась успешно работающая кооперация логиков Института философии и Московского университета (В. А. Смирнов, Е. А. Сидоренко, Е. Д. Смирнова, Е. К. Войшвилло, В. С. Меськов, позднее А. С. Карпенко, В. А. Бочаров, В. И. Маркин и др.). Их разработки логического инструментария анализа науки успешно применялись при решении логико-методологических проблем математики, естественных и социальных наук.

Важную роль в развитии новых подходов в философии науки, связанных с синтезом науковедческих и историко-научных исследований, сыграло сообщество философов и историков науки, сложившееся в 60–70-х гг. в Институте истории естествознания и техники (ИИЕТ) АН СССР (Б. Г. Кузнецов, С. Р. Микулинский, Н. И. Родный, М. Г. Ярошевский, П. П. Гайдено, Л. М. Косарева, В. И. Курашов, М. К. Мамардашвили, Н. Ф. Овчинников, А. В. Ахутин, Б. Г. Юдин, А. П. Огурцов,

В. Ж. Келле, А. А. Печенкин, В. Л. Рабинович, И. В. Кузнецов, Ю. И. Соловьев, Г. В. Быков, В. П. Визгин, Г. М. Идлис, Вик. П. Визгин, Т. Б. Романовская, А. В. Постников, Э. Н. Мирзоян, Э. Н. Колчинский, Е. Б. Музрукова, В. Н. Гутина, Ф. О. Хайтун, Л. А. Маркова, И. С. Тимофеев, Н. И. Кузнецова).

Интеграции философии науки с историко-научными исследованиями способствовала также работа научного кружка В. С. Библера, в него входили некоторые из вышеперечисленных сотрудников ИИЕТа.

Наконец, среди исследовательских сообществ, оказавших стимулирующее воздействие на становление новых подходов к философии науки, следует выделить кооперацию философов, логиков и специалистов в конкретных областях науки и техники, занимавшихся системными исследованиями (И. Б. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин, А. А. Малиновский, Э. М. Мирский, Ю. А. Шрейдер, Г. Н. Поваров, Ю. А. Урманцев и др.).

Московские исследовательские коллективы философов, логиков и методологов наук взаимодействовали друг с другом и со школами в других городах страны. В этом взаимодействии активно участвовали и внесли существенный вклад в разработку проблем философии науки исследователи не только ИФАН, ИИЕТа, но и МГУ, других московских вузов и академических учреждений (В. А. Готт, А. Ф. Зотов, Б. С. Грязнов, В. И. Купцов, А. И. Ракитов, Э. М. Чудинов, В. Д. Урсул, Л. М. Косарева, позднее А. Г. Барабашев, В. В. Миронов и др.).

Кроме нескольких московских научных школ и исследовательских сообществ возникли и другие школы, успешно работавшие в области философии и методологии науки. Сложилась оригинальная ленинградская школа (В. А. Штофф, В. П. Бранский, А. С. Кармин, М. С. Козлова, М. В. Мостепаненко, А. М. Мостепаненко, Ю. Н. Солонин, Э. В. Караваев, Б. В. Марков и др.).

Продуктивно работала киевская школа (М. В. Попович, С. Б. Крымский, А. Т. Артюх, П. И. Дышлевый, Н. П. Депенчук, В. М. Найдыш, В. И. Кузнецов, В. Л. Храмова, В. С. Лукьянец, И. С. Добронравова и др.).

В конце 60 — начале 70-х гг. известность приобрела новосибирская школа, соединявшая разработку вопросов динамики науки с социокультурной проблематикой (М. А. Розов, И. С. Алексеев, С. С. Розова, Л. С. Сычева и др.).

Внесли свой вклад в развитие философии науки томские философы (А. К. Сухотин, В. В. Чешев, позднее И. В. Черникова и др.).

В Ростове оригинальные разработки в области философии науки и науковедения осуществила школа М. К. Петрова, там же активно проводились исследования философских проблем естествознания (Ю. А. Жданов, Л. А. Миносян и др.).

Вклад в разработку проблем философии науки внесла и казахская школа философов (Ж. М. Абдильдин, А. Н. Насанбаев, Г. А. Югай и др.).

В конце 60 — начале 70-х гг. сложилась минская школа философии науки, лидером которой признают автора этой статьи (В. С. Степин, Л. М. Томильчик, А. И. Зеленков, А. Н. Елсуков, Е. В. Петушкова, Л. Ф. Кузнецова, Я. С. Яскевич и др.). В исследованиях этой школы детальный анализ структуры и динамики научного знания проводился на конкретном материале истории науки и был связан с историческими реконструкциями становления ключевых теорий и концепций физики, биологии и социальных наук.

В 70-х гг. начали складываться экстерриториальные, неформальные сообщества исследователей, работающие в отдельных областях философии науки по принципу «незримого колледжа». Прежде всего, это было сообщество логиков, ориентированных на разработку методологии математики, а впоследствии и на проблемы методологии компьютерных наук (кроме перечисленных выше логиков Института философии и Московского университета, в этом сообществе активно работали Ю. Л. Ершов, В. К. Финн, Е. Е. Ледников, А. И. Уемов, В. В. Целищев и др.). Возникает неформальное сообщество философов техники (В. Г. Горохов, В. М. Розин, Б. И. Иванов, В. В. Чешев, О. Д. Симоненко и др.).

Начали формироваться в качестве особого направления исследования по философии и методологии социально-гуманитарных наук (работы А. И. Ракитова, В. Ж. Келле, В. Г. Федотовой, Л. А. Микешиной, М. С. Кагана, В. М. Розина, в конце 80-х гг. — Н. С. Розова, В. Г. Кузнецова и др.).

Выделились в специальную область философии и социологии науки исследования институциональных форм научного познания в их исторической эволюции (Э. М. Мирский, А. М. Кулькин, Н. В. Мотрошилова, Т. Б. Длугач, М. Г. Ярошевский, Е. З. Мирская, А. П. Огурцов и др.).

Дифференцировались исследования по философии естествознания. Сложилось широкое неформальное сообщество исследователей философских и методологических проблем физики, в котором активную роль играли не только философы (Ю. В. Сачков, Л. Б. Баженов, И. А. Акчурин, Е. М. Мамчур, И. С. Алексеев, Э. М. Чудинов, С. В. Илларионов, В. С. Степин, О. С. Разумовский, А. А. Печенкин, Б. Я. Пахомов, А. С. Кравец, А. И. Панченко и др.), но и известные физики (В. А. Фок, В. Л. Гинзбург, Я. А. Смородинский, Е. Л. Фейнберг, М. В. Волькенштейн, Г. Б. Жданов, В. С. Барашенков, Д. С. Чернавский и др.).

В консолидации сообщества исследователей философских и методологических проблем биологии важную роль сыграла кооперация, с одной стороны, философов (И. Т. Фролов, Р. С. Карпинская, И. К. Лисеев, Н. Т. Абрамова, Э. В. Гирусов, В. Г. Борзенков, В. И. Кремянский, А. С. Мамзин и др.), а с другой — биологов и историков биологии (К. М. Завадский, Н. П. Дубинин, С. В. Мейен, П. Ф. Рокицкий, Ю. В. Чайковский, Э. И. Колчинский и др.).

Разнообразие школ сочеталось с интегративными тенденциями совместного обсуждения результатов исследования и установления исследовательских коммуникаций между участниками сложившихся научных сообществ. В этом процессе активную роль играли журналы «Вопросы философии» и «Философские науки», а также научно-организационная деятельность созданного в 70-х гг. Совета по философии и социальным проблемам науки и техники АН СССР. С середины 70-х гг. Совет возглавил известный философ И. Т. Фролов. Его работы способствовали продуктивному расширению тематики философии науки. Известные исследования И. Т. Фролова по философским проблемам биологии были дополнены широким контекстом анализа этики науки и глобальных проблем современной цивилизации. Он был одним из первых исследователей, начавших анализировать глобальные проблемы и их влияние на характер научно-технического развития. Благодаря деятельности И. Т. Фролова сформировались новые исследовательские программы изучения связей науки и высоких технологий, тенденций синтеза естественно-научного и гуманитарного знания, анализа этоса науки и новых этических проблем научного творчества.

Научно-организационная деятельность возглавляемого им Совета была основополагающим фактором проведения ряда всесоюзных и международных конференций и конгрессов, при-

давших новый импульс исследованиям по философии науки. Это всесоюзные совещания 70–80-х гг. по философским проблемам естествознания, в которых наряду с философами принимали активное участие и выдающиеся естествоиспытатели страны (В. А. Фок, В. Л. Гинзбург, Н. Н. Семенов, В. А. Анохин, А. И. Берг, Вл. А. Энгельгардт, В. А. Амбарцумян, А. М. Амосов, В. М. Глушков, П. С. Симонов, А. А. Марков и др.), а также Международный конгресс по логике, методологии и философии науки в Москве (1987), наконец, уже в 90-х гг. — VII Всемирный философский конгресс, проведенный в Москве (1993).

Заметную роль в расширении и консолидации сообщества философов науки сыграли школы молодых ученых, регулярно проводившиеся в 70–80-х гг. Ряд их участников стали впоследствии известными исследователями в области философии науки (Р. М. Нугаев, В. А. Бажанов, В. И. Курашов, И. В. Черникова, В. Г. Торосян и др.). В 80 — начале 90-х гг. в ряде ведущих вузов страны создаются специализированные кафедры философии и методологии науки. Сегодня наиболее известные среди них кафедры Московского и Санкт-Петербургского университетов являются центрами не только подготовки молодых специалистов, но и разработки широкого спектра философско-методологических исследований.

Таким образом, даже эскизный обзор институциональных и коммуникационных аспектов деятельности отечественных философов науки свидетельствует о разнообразии и широте этого течения.

Показательно, что известный американский историк науки, профессор Массачусетского технологического института (Бостон) Лорен Грэхэм свое фундаментальное исследование исторического развития философии науки в СССР завершил обобщающим выводом о том, что данная область исследований в нашей стране является «впечатляющим интеллектуальным достижением»\*, что «по универсальности и степени разработанности диалектико-материалистическое объяснение природы не имеет равных среди современных систем мысли»\*\*

Сопоставление отечественных и западных исследований показывает, что мы смогли не только провести конструктивную

---

Грэхэм А. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении. М., 1991. С. 415.

\*\* Там же.



критику позитивистской и постпозитивистской философии науки, ассимилировать наиболее продуктивные их достижения, но и получить новые, принципиально важные результаты. Я обозначаю их в общем виде\*

1. В отечественных исследованиях 60–80-х гг. значительно более глубоко, чем в западной философии, проанализирована проблема взаимодействия философии и науки. Доминирование позитивистских концепций в западной философии длительное время исключало эту проблематику из историко-научных и философско-методологических исследований. Напротив, критическое отношение к позитивизму активизировало отечественную разработку данной тематики. Вначале на конкретном историческом материале была прослежена эвристическая роль философских идей в становлении фундаментальных научных теорий. Следующим этапом стало обоснование этой роли, выяснение необходимости предварительно введенных категориальных матриц для теоретического осмысления новых типов объектов, осваиваемых в фундаментальных теоретических исследованиях. Наконец, удалось выявить механизмы формирования таких матриц в философской деятельности, раскрыть двоякую функцию философских знаний в научном исследовании — эвристическую, способствующую рождению новых научных идей, и функцию обоснования, обеспечивающую включение фундаментальных достижений науки в поток культурной трансляции.

2. В наших исследованиях 70-х гг. более детально, чем в аналогичных западных работах, проанализирована структура научного знания. Было показано, что представление о сети теоретических конструкторов, относительно которых формулируются теоретические высказывания, является лишь первым прибли-

---

Более детально см.: Венцковский Л. Э. Философские проблемы развития науки (обзор литературы за 70-е гг.). М., 1982; Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. М., 1997; Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000. (2-е изд., 2003, испанский пер. V. S. Stiopin. El saber teorico. Estruetura, evolucion, historica. Madrid: Libreria UNED, 2004; англ. пер. V. Stepin. Theoretical Knowledge. Synthese Library. Vol. 326. Springer, 2005). Главы II, III, VII; Философия науки: Эпистемология. Методология. Культура: Хрестоматия / отв. ред., сост. Л. А. Микешина. М., 2006; Курашов В. И. Начала философии науки. М., 2007; Мотрошилова Н. В. Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. Раздел II, глава 3. М., 2012.

жением описания содержательной структуры теории. Определены уровни организации теоретических конструктов, связи между этими уровнями и их связи с эмпирическими знаниями. Установлены корреляции между операциональным и объектным смыслами эмпирических и теоретических высказываний. Особое внимание уделялось анализу научной картины мира как специфической формы теоретического знания. Эта форма знания в западной философской литературе длительное время вообще отсутствовала; в постпозитивизме она в лучшем случае была лишь обозначена в отдельных работах. Что же касается отечественных исследований, то здесь мы значительно продвинулись в аналитической разработке данной проблематики: поставлена и решена задача нахождения признаков, отличающих научную картину мира от теории, выяснены содержательная структура картины мира, ее связи с теориями и опытными фактами. Кроме того, выяснена типология научных картин мира, проведено различие трех их основных типов: а) специальных научных картин мира (дисциплинарных онтологий), б) естественно-научной и социально-научной картины мира, в) общенаучной картины мира.

В отечественных исследованиях аналитически прослежены функции картины мира в научном познании: ее функционирование как исследовательской программы эмпирического и теоретического поиска, ее функции как интегратора научного знания, ее роль в объективации результатов исследования и их включения в культуру.

Довольно обстоятельно выделены и проанализированы в качестве компонентов оснований науки идеалы и нормы исследования и философские основания науки. Здесь также нами осуществлена более глубокая проработка соответствующей проблематики, чем в западной философии науки. Это касается типологии идеалов и норм и их содержания, процессов их трансформации в историческом развитии науки. Важными результатами стали проведенное различие между философскими основаниями науки и остальным массивом развивающегося философского знания и анализ смены философских оснований в процессе исторического развития научного знания.

В итоге всех этих исследований структуры науки выявилась неадекватность традиционного подхода к анализу научного знания, когда в качестве единицы анализа рассматривалась отдельно взятая научная теория и ее отношение к опыту. Такой подход, казавшийся очевидным, неявно предлагал образ науч-

ного знания как простой системы, свойства которой однозначно определяются свойствами ее элементов (теорий и фактов). Но теоретическое знание относится к другому, более сложному типу — исторически развивающимся систем. Адекватным этому системному представлению является выбор в качестве единицы методологического анализа не отдельной теории, а научной дисциплины как системы развивающихся теорий, рассмотренных во взаимодействии между собой и опытом, а также включенных в междисциплинарные взаимодействия.

3. Новые результаты были получены при логическом анализе процедур развертывания теории. Показано, что наряду с гипотетико-дедуктивным методом при построении теорий применяется генетически-конструктивный метод, основанный на оперировании абстрактными объектами. При развертывании теорий опытных наук этот метод доминирует. Теория, как справедливо отмечал Т. Кун, разворачивается путем решения задач в соответствии с образцами, включаемыми в ее состав. Здесь возникали проблемы структуры образцов и их генезиса. Генетически-конструктивный подход позволил решить обе эти проблемы, и приоритет этих решений принадлежал отечественной философии науки.

4. Разработанные представления о структуре научного знания позволили выявить новые принципиально важные аспекты его роста. Прежде всего, это касается логико-методологических оснований процесса выдвижения гипотез. В позитивистской и постпозитивистской литературе выдвижение гипотезы рассматривалось с позиций преимущественно психологии, но не логики открытия. В нашей литературе были выяснены необходимые логические процедуры этого процесса, роль научной картины мира в постановке проблем и выборе средств построения гипотез, функции аналоговых моделей и трансляции абстрактных объектов как способа формирования гипотетического ядра будущей теории.

В позитивизме логика открытия и логика обоснования резко противопоставлялись друг другу. В конечном итоге это привело к отказу от анализа логики открытия. В отечественных исследованиях эти два аспекта становления теории анализировались в их взаимосвязи. Наши исследователи открыли ранее неизвестную и не описанную в зарубежной философии процедуру конструктивного обоснования гипотетических моделей. Было прослежено, как формируется благодаря многократному применению этой процедуры эмпирическая интерпретация

математического аппарата теории, происходит переопределение ее понятий и развитие ее концептуального аппарата.

Более глубоко, чем в западной философской литературе в 70—80-х гг., проанализированы ситуации научных революций, выявлена типология научных революций, а в их анализе учтены междисциплинарные взаимодействия и роль социокультурных факторов. Тип научной революции, связанный с междисциплинарными «парадигмальными» прививками без возникновения предварительных «аномалий и кризисов», в западной литературе практически не анализировался. Такой анализ детально проведен в отечественных исследованиях.

Анализ научных революций соединялся у нас с исследованиями типов научной рациональности и их исторического развития. Исследования научной рациональности осуществлялись в двух аспектах: во-первых, как анализ изменения научной деятельности в связи с освоением различных типов системных объектов и, во-вторых, как анализ изменений широкого социокультурного контекста, фундаментальных ценностей, составной частью которых выступает научная рациональность. Такой подход позволил осмыслить исторические изменения научной рациональности и выделить три ее основных исторических типа: классическую, неклассическую и постнеклассическую рациональность. Их критериями являются: 1) тип системной организации исследуемых объектов (простые системы — классика; сложные самоорганизующиеся системы — неклассика; сложные саморазвивающиеся системы — постнеклассика); 2) изменение идеалов и норм исследования (объяснения, описания, структуры и построения знания); 3) тип философской рефлексии, обеспечивающей включение знаний в поток культурной трансляции.

Каждый новый тип рациональности не отменяет предшествующих, но обозначает границы их применимости при решении возникающих научных задач.

Перечисленные результаты касаются общих проблем философии науки. Но ими не ограничивается вклад отечественных исследователей в развитие этой области знания. Не менее значимыми являются исследования философско-методологических проблем конкретных наук — физики, химии, биологии, технических, социальных и гуманитарных наук. В последние годы интенсивно развивается философско-методологический анализ междисциплинарных исследований. Этот тип исследований в современных ситуациях все более тесно связывается

с изучением объектов, представляющих собой сложные саморазвивающиеся системы. Поскольку такие системы обладают синергетическими характеристиками, в их философско-методологическом освоении важную роль играют методологические проблемы синергетики. Они выступают аспектом методологии постнеклассической науки. В середине 90-х гг. XX в. сложилось расширяющееся сообщество философов, математиков и естествоиспытателей, ориентированных на разработку данной проблематики (С. П. Курдюмов, Г. Г. Малинецкий, Д. С. Чернавский, В. И. Аршинов, В. Г. Буданов, Е. Н. Князева, В. С. Степин, И. С. Добронравова, М. С. Каган, В. П. Бранский и др.).

Становление постнеклассического типа научной рациональности расширяет проблематику философии науки. В ней наряду с уже традиционными гносеологическими и методологическими аспектами акцентируются аксиологические проблемы. Возникают вопросы о ценностном статусе науки в современной культуре, о возможных изменениях структуры ценностей современной цивилизации и о судьбах научной рациональности. Все эти проблемы были осмыслены в конце прошлого XX в. и начале XXI в. Сегодня они активно обсуждаются в отечественной философии науки в контексте культурных традиций Запада и Востока и их возможных современных трансформаций.

**Б. И. Пружинин**

**Отечественная философия и  
методология науки 60–80-х гг. XX в.:  
от идеологии к науке\***

**В** данной статье я хочу ответить на очень непростой вопрос: кому и для чего в СССР нужна была философия науки (и связанные с ней методологические программы)? И именно в контексте этого вопроса я намереваюсь обсудить статус и уровень отечественной философии науки 60–80-х гг. — тогдашние ее логико-методологические, эпистемологические и, отчасти, релевантные социально-культурологические разработки.

Термин «философия науки», как видно из предыдущего замечания, я употребляю в широком, принятом сегодня смысле. Между тем в 60-е гг. это выражение обозначало неопозитивистскую философию науки (прежде всего, «логический эмпиризм») и, как правило, употреблялось с эпитетом «буржуазная» или «западная». Позднее, отчасти под влиянием идей постпозитивистской философии науки, значение термина стало расширяться и включать в себя различные со-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект «Концептуальный каркас культурно-исторической эпистемологии и современные тенденции в методологии гуманитарных исследований», грант № 13-03-00336.

циокультурные аспекты научно-познавательной деятельности и соответствующие философские смыслы. При этом, правда, его концептуальное содержание становилось все более разнородным и неопределенным, так что сегодня этот термин, скорее, обозначает область весьма различных философских интересов, нежели какое-либо определенное философское направление. Именно так я его и употребляю здесь, если не уточняю специально.

И еще одно важное предварительное замечание. На мой взгляд, только принимая во внимание конкретные культурно-исторические функции философии по отношению к тем или иным областям человеческой деятельности, мы можем содержательно рассуждать об эффективности его философского осознания в тот или иной период. Соответственно, я настаиваю, рассуждать о судьбах и статусе философии науки в СССР 60—80-х гг. следует, учитывая ее отношение к науке того времени, причем, к науке, прежде всего отечественной. Делается же это далеко не всегда и притом в рассуждениях, отнюдь не ограничивающихся отечественной философией науки. А между тем, когда какой-либо фрагмент философии извлекается (именно, «извлекается») из конкретного исторического контекста и анализируется как «срез», как «препарат», мы получаем нечто весьма тривиальное. Собственно философское содержание такого «препарата», связанное как раз с конкретно-историческими функциями философии, легко редуцируется к чему-то общеизвестному — либо к более продвинутым «современникам», извлеченным из других контекстов, либо к «предшественникам», либо вообще к идеям античных философов. Культурно-исторический смысл идей, ставших «препаратом», растворяется в потоке общих соображений. И на этом фоне становятся допустимыми оценочные суждения самого различного оттенка (чаще всего негативного) — субъективно-личностные, корпоративные, идеологические и пр., но отнюдь не философские. Однако на самом деле важна та историческая роль, та культурная функция, которая делает философскую идею необходимой в тот или иной период истории, в тех или иных реальных обстоятельствах. Именно в контексте этой функции и раскрываются собственное содержание, специфика этой идеи — особые мыслительные шаги и акценты, перспективность которых иногда раскрывается лишь через века.

Об историческом контексте 60—80-х гг. в СССР и о функциях философии науки в то время я буду рассуждать как со-

временник тех событий, т. е. — «как я их переживал». Я не решаюсь сказать: так было. Скорее, я буду говорить о том, как я это видел, именно как свидетель. Я полагаю, что исследования и концептуальные обобщения в этой области еще впереди, и выход томов серии «Философия России второй половины XX столетия», как и проведенная конференция — лишь начало работы.

Итак, 1960-е гг. Я — студент философского факультета МГУ (поступил в 1962 г.). Мое тогдашнее отношение к науке (прежде всего, к естествознанию) определялось рядом переплетающихся идейно-экзистенциальных установок (которые в общем разделяли мои «одноклассники»).

Прежде всего, с развитием науки связывалось будущее — в самом широком смысле — от моего личного до общечеловеческого. И главную роль в этом будущем в этой перспективе занимали не столько технические достижения на базе науки (это казалось тривиальным), сколько надежды на социальную роль института, в рамках которого вырабатывается истина, т. е. вырабатывается такое идейное образование, которое исключает в конечном счете всяческие манипуляции и произвол из нашей жизни. Возможно, сегодня такая оценка науки кажется наивной даже для 60-х гг. XX в. И действительно, мы уже тогда слышали (хотя бы в пересказе) об общей направленности работ М. Полани, Н. Хенсона, знали об идеях Т. Куна. Хорошо знали мы и о мощных антисциентистских движениях, связанных с экзистенциализмом. Аргументация этих идейных движений воспринималась нами как проблема. Но окружавшая нас реальность поддерживала позитивный образ института науки, создавая определенный ракурс видения такой проблематики. И сегодня эвристический потенциал нашего тогдашнего взгляда на науку представляется мне куда более актуальным, нежели восторжествовавшая позднее постпозитивистская трактовка познания (которая, впрочем, не в меньшей степени ситуативна).

Положительное представление о науке как социокультурном институте, способном к самообновлению, проецировалось на прошлое — переживание трагической судьбы советской науки и общества 30—50-х гг. и ощущение неизбежности торжества настоящей науки (притом, что всем воздается по заслугам, ибо в науке есть нечто объективное, есть масштаб для оценок). На наших глазах тогда преодолевалась лысенковщина, — что в те, 60-е гг. было актуальным продолжением процессов преодоления социально-политического произвола. Именно социокуль-



турные коннотации были тогда для нас главным в восприятии и осмыслении феномена науки, а отнюдь не технологические утопии. Изменения в реальном функционировании института науки в те годы, казалось мне, полностью подтверждали наши ожидания.

Другое дело, что позитивное использование результатов науки требовало общественного контроля, требовало социальных усилий, социально-идеологической позиции, в том числе философски осмысленной. Это было для нас, студентов-философов, тогда очевидно. Где-то громыхали битвы сциентистов и анти-сциентистов, но нам было более или менее ясно: наука как социальный институт, основанный на самой сути дела, которое в ней делается, а отнюдь не сами по себе ее достижения, открывала перед обществом более или менее светлую перспективу, точнее, «просвет». Замечу, не последнюю роль в нашем интересе к этой теме играла отечественная научно-фантастическая литература. Что же касается применения результатов науки, то эта тема широко обсуждалась. Но особой философской проблемы здесь мы не усматривали — в здоровом, построенном на разуме обществе и использование результатов науки будет разумно контролироваться. Другое дело, автономия науки как института познания.

Вот в этом пункте взгляды студентов-философов, во всяком случае, в моем окружении, соприкасались с государственно-партийной идеологией довольно сложным образом. «Власть» тоже связывала будущее общества с развитием науки. «Власть» также учитывала печальный опыт административного вмешательства в науку (генетика, кибернетика и еще многое и многое, включая социально-гуманитарную науку). «Власть» надеялась на научно-технический прогресс, и науки о природе были ей нужны, так что с претензией естествознания на автономию приходилось считаться. Государство поддерживало науку (военную и космическую, прежде всего, но это распространялось на всю положительную науку) и предоставляла ей определенную свободу. Но отделить собственно когнитивные процессы от социально-институциональных было сложно. Во-первых, государство не вмешивалось в собственно познание лишь постольку, поскольку речь шла о естественной науке, не об общественной. А во-вторых, напряжение здесь возникало уже в теме применения знания. Что не могло не затрагивать собственно познавательную деятельность — от науки требовали прикладных результатов. Но более всего у «власти» вызы-

вала небезосновательное беспокойство социальная атмосфера, возникавшая в рамках даже ограниченной автономии науки.

В той мере, в какой институции науки самоуправлялись, они выскальзывали из-под социального контроля. В науке возникла социальная среда, где было возможно относительно независимое от политических подсистем социума существование, по крайней мере, для отдельных индивидов. Мы, студенты, это прекрасно чувствовали. В 1967 г. в стройотряде мы читали тексты А. Сахарова — не помню, как они к нам попали, но читали всем студенческим коллективом и даже пытались обсуждать. Было ощущение, что мы делаем что-то не совсем дозволенное, но была уверенность, что как философы мы на это имеем право и, более того, именно должны это читать, вникать и оценивать.

Конечно, мы понимали смысл происходящих тогда социально-политических процессов (в 1968 г., в год моего окончания факультета, в Чехословакию были введены войска) и мы, в большинстве своем, достаточно отчетливо сознавали направленность этих процессов. Мы отнюдь не были «идеалистами» и не считали, что научные истины сами пробьют себе дорогу и в социальной жизни. У большинства из нас, студентов-философов, не было особых иллюзий по поводу «идеального социума» и роли науки в его становлении. Но все эти вполне трезвые соображения отнюдь не умаляли социальной роли и культурной ценности самой научно-познавательной деятельности — с ее историей, с опытом противостояния и сохранения своих культурных установок, с местом в современном обществе. Обращение к науке, к логике и эпистемологии для многих из нас становилось уходом в такую тематику, где можно было сохранить себя в философии. Между прочим, аналогичный выбор делали те, кто уходил в историю философии. Происходило это почти интуитивно, как правило, — это не было концептуальным, а тем более сознательным идейным выбором. Меня, лично, просто интересовал сам феномен познания. Остальное было фоном для моего выбора, но весьма значимым и, в большой степени, осознанным фоном.

Конечно, государство и партия пытались контролировать науку, в том числе и идейно, в частности, пытались это делать через философию, через контроль над философскими разработками, в том числе и в области философии науки и теории познания. Но меня эти попытки контроля тогда не очень касались. За меня, студента, аспиранта, а затем, младшего научного сотрудника Института философии Академии наук СССР, пробле-

мы, связанные с нейтрализацией последствий такого контроля, решали старшие коллеги, собственно и научившие меня относиться к истине и науке как к культурным ценностям. Попытки навязывать что-либо откровенно идеологическое я воспринимал как внешние, абсолютно конъюнктурные по отношению к философии вторжения, к сути философского познания (как и познания научного) отношения не имевшие. Наука и философия должны сами, своими средствами разбираться, где есть истина, а где ее нет. И эта позиция, несмотря на всю ее наивную прямолинейность, как ни парадоксально, не требовала от меня ни особых идейных, ни экзистенциальных усилий. Потому, наверное, что рядом были люди, которые брали на себя решение неизбежно возникавших здесь проблем. Эти люди отвоевывали себе и мне островки идейной независимости, где можно было свободно размышлять и отстаивать свои взгляды. Во всяком случае, так было в области гносеологии и философии науки.

В тематику философских проблем естествознания нас вводили преподаватели, прекрасно ориентирующиеся в самом естествознании. О философской проблематике современной физики нам читал лекции Владимир Купцов, о биологии — Винцент Федоров. Борис Глинский погружал нас в идеи общей теории систем. Мы (группа, в которой я учился) прослушали лекционные курсы биохимии, генетики. Занятия вели преподаватели биофака и химфака. Мы были в курсе всех деталей битвы с лысенковщиной (заметную роль в этой битве играл И. Т. Фролов, преподававший тогда на факультете). Мы слушали неокантианские, по сути своей, лекции Анатолия Зотова. Анатолий Коршунов излагал нам идеи «активно-деятельностного отражения». О возможностях математической логики рассказывали нам Е. Войшвилло, Е. Смирнова. По философско-методологической проблематике мне запомнились лекции В. Швырева и Б. Грязнова.

В философии науки того времени вообще превалировали темы, связанные с философскими вопросами естествознания. Но дело этими вопросами отнюдь не ограничивалось. В атмосфере, которую создавало обсуждение этих вопросов, разворачивались самые разные направления философского осмысления науки. Возможно, это будет звучать несколько парадоксально, но именно моя естественно-научная ориентированность позволяла мне воспринимать как идейно близкие рассуждения Э. Ильенкова о диалектике «восхождения от абстрактного к конкретному» и одновременно давала возможность ясно видеть

всю пустоту диалектической логики в исполнении В. И. Черкова и В. И. Мальцева. Не могу сказать, что такая моя позиция была концептуально последовательной, но ориентироваться в идейных течениях того времени (отечественных и зарубежных) это позволяло вполне. Мы, студенты, конечно, знали о дискуссиях между диалектиками и формальными логиками, даже принимали ту или иную сторону. Но мы достаточно отчетливо распознавали то, что располагается вообще по ту сторону философии. В самой идее стандартов научности мы акцентировали именно экзистенциальное измерение, саму возможность рационального философского мышления. Тогда это было, пожалуй, самым главным.

Мы прекрасно различали «начальство от науки» и «авторитет в науке» и были осведомлены о реальных конфликтах, возникавших между ними. На этот счет у нас не было никаких иллюзий. Но была уверенность в наличии существа дела, которым занимается наука, и мы отчетливо ощущали интеллектуально-экзистенциальный импульс, идущий от этого «существа». Этим собственно и определялся момент сциентизма в моих тогдашних представлениях о роли философии науки — задача философии науки сформулировать условия получения истинного знания о мире. Такого «сциентизма» я и сейчас не стесняюсь. Я полагаю, что допущение самой возможности истинного знания о мире является одной из «несущих идейных конструкций» европейской культуры. И эта позиция, в частности, вполне соответствовала потребности тогдашней отечественной науки в автономии. Отечественная наука в то время остро нуждалась в философской поддержке ее права на поиск истины, не зависящий ни от каких внешних условий, и получала ее от философии науки. Ответный импульс возвращался к философии.

Хочу подчеркнуть, уже тогда я отчетливо понимал, что условия истинного познания не ограничиваются формально-методологическими стандартами, и критически относился к «антиметафизическим» программам неопозитивистской философии науки. Это выразилось в моей кандидатской диссертации, которую я защитил в 1974 г., уже работая в ИФ АН в секторе В. А. Лекторского. По моим воспоминаниям, это было общее мнение всех работающих в этом секторе сотрудников: научная истина возникает лишь в человеческой деятельности, она по самой своей сути исторична и живет лишь в культуре. Помимо всего прочего, философы, продуктивно работавшие тогда в области гносеологии и философии науки, уходили та-

ким образом от примитивной теории отражения. Более того, я полагаю, именно постоянная работа по преодолению этой теории, может быть, и навязанная внешними обстоятельствами, ориентировала исследователей на социокультурные аспекты познания (кстати, отнюдь не чуждые марксизму как таковому).

Ориентацией на истину, понятую исторически и деятельностно, определялись тогда идейные позиции многих отечественных философов, рядом с которыми я оказался в секторе диалектического материализма ИФ АН — В. А. Лекторского, Н. Н. Трубникова, Б. С. Дынина, Е. П. Никитина, В. С. Швырева, Н. С. Мудрагей, Э. В. Ильенкова, Г. С. Батищева, К. А. Абульхановой-Славской. Моя генерация в этом секторе — Н. С. Автономова, И. П. Меркулов, С. Н. Мареев — рассуждала аналогичным образом. Все мы были очень разными! Очень! Но идея, что истина дается человеку в деятельности, в деятельности именно культурно-исторической, как ее ни понимать, объединяла всех.

Такая ориентация создавала, так сказать, собственную концептуальную базу для критики позитивистских методологических программ и для разработки альтернативных философско-методологических подходов. Вот почему в 70–80-е гг. XX в. у нас не только легко была усвоена постпозитивистская философия науки, но формировались и собственные представления о детерминантах развития науки, отнюдь не исключающие ее социокультурную автономию. Переосмысливались идеи деятельностного подхода в эпистемологии (В. Лекторский), разрабатывались оригинальные методологические схемы теоретического познания (В. Степин), в отечественной литературе по философии науки активно обсуждалась идея стилей научного мышления в интерпретации Ю. Сачкова, Н. Трубников разрабатывал идеи «времени человеческого бытия», а Е. Никитин — идеи целостности духовного мира человека, имеющие самое прямое отношение к методологии гуманитарного познания...

К тому времени, когда я был принят в сектор Лекторского (тогда — «диалектического материализма», потом — «теории познания»), мои интересы в общем уже определились: философско-методологическая тематика, проблема рациональности научного знания. Надо сказать, что в эти годы, вопреки внешнему давлению, идея не зависящего от официальной идеологии самостоятельного, автономного философского исследования, соответствующего духу отечественной науки, пронизывала практически все области отечественной фило-

софии. В работе сектора, протекавшей на моих глазах, шло, я бы сказал, активное и целенаправленное преодоление **одномерного телеологизма идеологии** в философии науки. Аналогичные процессы захватывали и другие области отечественной философии. Естественно, по мере приближения к социальной проблематике высвобождение от идеологического давления становилось все более сложным и чреватым «оргвыводами». Весьма показателен в этом плане разгон отдела исторического материализма, возглавляемого тогда В. Ж. Келле и дальнейшая судьба самого Владислава Жановича.

Я помню лекции Д. И. Чеснокова, в которых он объяснял нам, студентам, что конкретные социологические исследования не нужны, поскольку есть иные источники информации об обществе — есть письма — сигналы трудящихся, есть газеты и журналы, есть, в конце концов, компетентные органы... В мои намерения не входит сейчас оценка научного потенциала исторического материализма («истмата»), но попытка В. Ж. Келле обосновать в его рамках возможность научного анализа общества была предпринята именно в те годы. И этот процесс развертывания мысли уже не могли остановить административные меры\* «Разгон» отдела Келле не имел фатальных научных последствий. Продолжали работать в других секторах Института, но, фактически, в том же направлении и на «отвоеванной идейной территории» Н. Мотрошилова, Э. Соловьев и другие бывшие сотрудники этого отдела.

В том же направлении, преодолевая идеологические деформации философии, преодолевая попытки заставить философию быть одномерной, работали все, подчеркиваю, все сотрудники сектора теории познания. Эту направленность можно проследить по публикациям тех лет В. А. Лекторского. Усилиями этих людей буквально на моих глазах преодолевалась одномерная идейная Иерархия, на вершине которой — Маркс, Энгельс, Ленин, а вся остальная история и современность философии должны как бы располагаться и оцениваться в соотношении с этой вершиной. В такой «иерархии» вклад любого философа определялся по степени соответствия его идей прямой линии, ведущей к «вершине». Все, что не вписывалось в эту линию,

---

См.: Беседа Б. И. Пружинина с В. Ж. Келле (11 мая 2010 г.) // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 60–66.

квалифицировалось лишь как отклонения и ошибки\* Вообще же, замечу, такая «прямизна» характерна для любой идеологии — ей, по самой сути, нужен жесткий стержень, четкая и однозначная координата для оценки. Между тем буквально на моих глазах «территория свободного исследования» в философии науки непрерывно расширялась. В философско-методологический анализ науки стали активно включаться вопросы социологического и культурологического характера — анализ социокультурных факторов, участвующих в динамике знания, анализ когнитивной роли социокультурных подсистем науки и пр. А на периферии этого расширения уже вырисовывался критический анализ философско-методологической проблематики социально-гуманитарного познания.

Я особо хочу отметить весьма важную особенность «социального» поведения, характерную для лидеров тогдашнего отечественного сообщества философов науки: способность отличать в достаточно разнородном социальном окружении тех исследователей, для которых цели и ценности философствования превалировали над всем прочим. С ними можно было обсуждать самые острые и спорные проблемы, не опасаясь редукции обсуждения к вполне определенным идеологическим, а тем более, прагматически-политическим сюжетам, влекущим за собой «оргвыводы». И не сама по себе идеология вызывала отторжение, но содержащаяся в тогдашней господствующей идеологии претензия на универсальность, на роль фактически философского мировоззрения (при принципиальном отсутствии критического отношения к себе самой). Этой претензии противостояло ясное сознание сообщества людей, соединенных некой единой, хотя и по-разному понимаемой идеей культурной самооценности философии. Они, повторю, очень по-разному рассматривали научно-познавательную деятельность, исходили из очень разных концептуальных и мировоззренческих установок. Но то, что не прощалось в этом сообществе — апелляция к «административно-идеологическим аргументам» в философских дискуссиях. Очень разное видение мира и целей философствования было и у сотрудников сектора, в котором я

---

\* Огромную роль в преодолении такой установки сыграла статья «трех авторов»: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972.

работал, у многих сотрудников Института в целом и вообще у многих философов, с которыми мне доводилось общаться. Но притом было отчетливое ощущение сообщества, объединенного общей целью — сохранить интеллектуальную территорию для свободной философской дискуссии. Так работали, я это видел, И. Акчурин, Л. Баженов, А. Зиновьев, Б. Кедров, В. Садовский, В. Смирнов, П. Таванец, Н. Юлина и многие другие...

А в качестве консолидирующей это сообщество философской темы, как я ее представляю себе сегодня (именно темы, вокруг которой шли содержательные дискуссии, а не некое единого, общепринятого идейного основания), уже тогда проступала тема глубинной разнонаправленности исторической динамики, тема многомерности истории (в данном случае, многомерности истории науки). Я отдаю себе отчет в условности моих сегодняшних формулировок тогдашней стержневой проблематики философии науки, но все же считаю, что это была именно тема возможностей иного течения истории и, соответственно, тема присутствия в ее движении различных перспектив. Эти темы стали теперь весьма актуальными, и именно их дальнейшая разработка представляется мне сегодня весьма перспективной для отечественной философии науки. (И не только для философии науки, и не только для отечественной.) Но в данном случае мне хочется подчеркнуть одно важное для понимания и оценки философии науки в СССР обстоятельство — само обращение к этой актуальной тематике в 70–80-е гг. сформировалось как противодействие, как противостояние идеологеме одномерной заданности исторического движения. Причем преодоление этой идеологемы было тогда весьма значимым делом также и для самосознания отечественной науки, для работающих ученых — ибо сохранение автономии науки в сочетании с этой идеей позволяло им сохранить право на самостоятельный поиск, на движение в незнание, позволяло избежать предзаданных господствующими парадигмами целей-тупиков.

Именно такая, преодолевающая «однонаправленность дурного идеологизма» идейная установка отечественной философии науки 60–80-х гг. XX в. консолидировала сообщество, в котором мне довелось работать в те годы. И именно такая идейная установка делала эту философию науки содержательной и нужной самой науке, акцентировала направления философского поиска, методологическая нетривиальность которых в полной мере раскрывается сегодня. На мой взгляд, в этом в принципе нет ничего необычного для содержательной философской



работы. Философия просто невозможна в культурном вакууме, где либо все дозволено, либо все запрещено. Без культурной и социальной среды философа просто нет. Он погружен в нее, размышляет о ней, оценивает, критикует и ищет в ней то, на что можно опереться. В реальной жизненной среде оформляется философское Я, позиция и концепция. Ощущая сопротивление конкретной культурно-исторической среды, философ отстаивает свободу своей мысли — мысли конкретной, которая только в этой среде, в отношении к ней и через нее наполняется собственным, особым содержанием, точнее, окрашивает в актуальные тона общие философские истины.

Культурно-историческая среда может быть агрессивно тоталитарной, может выглядеть вполне свободной, но для философа она — реальность, сопротивление которой он преодолевает, она — объект его размышлений. Философия ведь всегда живет **вопреки**, живет как противостояние раз и навсегда заданному положению вещей, живет как критика и демонстрация историчности всего, что нас окружает, как демонстрация историчности нас самих. Она ведь и «нужна-ненужна» только в динамичной, постоянно меняющей себя культурной среде. В данном случае, в 60–80-х гг. смысл этого противостояния философии науки был связан с идеей автономии науки и сохранением внутри нее многомерности мысли. И именно за этим опытом противостояния и сохранения себя, своего права на поиск обращались тогда к философии науки ведущие ученые страны. Так, считали для себя важным и нужным войти в редколлегию журнала «Вопросы философии» академики Аксель Иванович Берг (радиотехника, кибернетика), Никита Николаевич Моисеев (общая механика и прикладная математика), Борис Викторович Раушенбах (физик, механик, один из основоположников российской космонавтики), Сергей Павлович Курдюмов (вычислительная математика, матфизика), Павел Васильевич Симонов (психофизиолог). В редколлегии журнала работали ученые-гуманитарии — Алексей Николаевич Леонтьев, Дмитрий Сергеевич Лихачев.

Мне кажется, очень важно понять сегодня, как в тех условиях формировалась философская мысль. Иногда она принимала очень своеобразные концептуальные очертания. Но самое главное, на мой взгляд, для нынешней отечественной философии принципиально важно понять и усвоить опыт преодоления мыслью того давления идеологической среды, критика которой собственно и порождала философское содержание философии

науки 60–80-х гг. XX в. в СССР. Если этот опыт теряется, а тем более игнорируется, если нам не интересно, как преодолевали догматический марксизм Ильенков или Батищев, как утверждал научность в советском литературоведении Лотман, в советской методологии науки Э. Юдин и другие шестидесятники, то говорить о восстановлении философской традиции в России бессмысленно. Без этого опыта мы не сможем понять и русскую философию XIX–XX вв. — и религиозную, и не религиозную, которая преодолевала идеологическое давление своей среды. И добавлю, мы не усвоим и западную философскую мысль — она так и останется для нас внешней, чужой, ибо она опирается на свой опыт «само-отстояния» и не может быть нами понята без соотнесения с нашим собственным историко-культурным опытом. Вот эту работу понимания собственной истории философии и начала выполнять серия «Философия России второй половины XX века»\*

---

См. об этом: Щедрина Т. Г. Архив эпохи: страницы истории философии в России второй половины XX века // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 123–132.

А. П. Огурцов

**Системный анализ науки:  
идеи эквифинальности  
и человекоразмерности**

Одним из перспективных и глубоких исследовательских направлений в философии науки второй половины XX в. был системный анализ науки. Системный подход в изучении научного знания в СССР можно датировать 60-ми гг. прошлого века. Освобождение от манихейских «черно-белых» идеологических установок, а философского сознания от противопоставления «буржуазной» и «советской» науки с идеологическим превознесением мнимых успехов советской науки привело к повороту философско-методологического сознания к уяснению реальной практики реальной науки. Этот поворот произошел в эти же годы. Системное мышление разворачивалось в атмосфере неприятия, идеологическо-философской и догматической критики, выражавшей контрнаучные установки и принципы как в отечественном, так и в зарубежном сознании. В то время, как в развитии научной методологии все более и более утверждались принципы и методы системного мышления, этот подход сталкивался с непониманием и с установками, чуждыми науки и философии. В СССР это были установки узколобого догматизма, видевшего мир сквозь очки диалектического материализма, а за рубежом эти установки наиболее

четко выражены, например, в «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера\*

### *Системный подход к научному знанию и его формы*

Системный подход к научному знанию представлен, во-первых, в понимании структуры научного знания как *системы понятий* (Б. М. Кедров, А. И. Уемов). Этот вариант системного мышления обратился к истории формирования и развития научных понятий (атома, химического элемента и др.). Во-вторых, системное мышление в анализе науки представлено в трактовке научного знания как *системы пропозиций и в логическом анализе языка науки*. На первом этапе оно представлено в синтаксическом подходе к языку науки. С этим связано и применение современной символической логики к анализу структур репрезентации научного знания, и возникновение логики науки (А. А. Зиновьев и др.). Этот вариант системного мышления развивал посылки и принципы стандартной концепции науки и привел к осознанию трудностей односторонне синтаксического подхода к знанию: разрывы между уровнями языка, прежде всего между эмпирическим и теоретическим уровнем, поиски соответствия между ними и др. Выявление изъянов синтаксического подхода привело к развертыванию семантического подхода в логике науки (В. А. Смирнов, Е. Д. Смирнова и др.). Попытка преодоления разрыва между синтаксическим и семантическим подходами к науке — возникновение *семиотического* (А. Е. Левин) и *системно-структурного подхода* к

---

\* По словам М. Хайдеггера, «нельзя вообще ожидать какого-то понимания человека и его мира от современных системных теорий. Все они, по сути своей, остаются привязанными к принципу каузальности и участвуют в том, чтобы превращать в предмет вообще все, что есть. Но этим они навсегда закрывают для себя возможность увидеть подлинное человеческое бытие-в-мире». См.: Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Вильнюс, 2012. С. 315. В этой оценке, по-моему, несправедливой, чувствуется умаление науки, которая, согласно Хайдеггеру, не только не мыслит, но и опредмечивает свои методы. Он упустил из виду, что системное мышление основано на новых формах детерминации — детерминации целым своих компонентов и детерминации целью, или будущим, как говорил отечественный физиолог Н. А. Бернштейн.

научному знанию (И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин и др.).

В этот же период происходит расширение области исследований науки: осмысление процедур и актов познания — моделирования (Е. П. Никитин, Б. С. Грязнов и др.), осознание специфичности теоретических объектов — идеальных объектов теории и их роли, рефлексия над методами науки и формирование *логики научного исследования и методологии науки* (Р. С. Карпинская и др.). Программа логики научного исследования была развернута в работах киевских философов и логиков (П. В. Копнин, М. Попович, С. Б. Крымский и др.). Ее проблематика охватывала различие проблемы и вопроса, факт и его интерпретация, особенности научного поиска, способы систематизации знаний и формы их репрезентации. Разрыв между логикой науки и логикой научного исследования был присущ как зарубежным (например, между логикой науки Венского кружка и логикой исследования К. Поппера), так и отечественным исследованиям, и он до сих пор не преодолен. В этот же период появляются исследования Г. П. Щедровицкого о *содержательно-генетической логике*, в которой он стремится преодолеть разрыв между логикой и психологией и обращается к традиции генетической психологии и эпистемологии Ж. Пиаже с ее поворотом к математической теории групп и формированию операционального интеллекта. Г. П. Щедровицкий развил новые методологические средства анализа науки — онтология и ее схемы, концептуальные схемы сознания, своеобразие системной методологии и др. Оригинальной, но, к сожалению, не ставшей общепризнанной была концепция науки как *самоорганизующейся информационной системы* с ее вероятностным анализом языка науки (В. В. Налимов, С. В. Мейен).

Наряду с различными вариантами системного мышления существовал и подход, исходивший из трактовки *науки как деятельности*. Отмечу трактовку науки как «всеобщего труда человеческого духа», которая привела к различению универсалий науки от форм кооперации научного труда (В. С. Библер, В. Ж. Келле, Н. С. Злобин, В. М. Межуев) и концепцию *идеалов и норм научной деятельности*, которая в наибольшей степени была разработана В. С. Степиным и минской группой исследователей.

## *От малой группы к системному движению в СССР (70–90-е гг.)*

Системное мышление наиболее явно представлено прежде всего в работах группы исследователей во главе с И. В. Блаубергом, в которую входили В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин, А. В. Яблонский, Э. М. Мирский, Б. А. Старостин, В. Н. Костюк. Нередко системный подход к науке вообще идентифицируется с этой группой, поскольку именно она издавала ежегодник «Системные исследования» и стремилась представить в обобщенном виде методологическую специфику системного мышления. На первом этапе она организационно входила в состав Института истории естествознания и техники АН СССР, а затем в Институт системного анализа АН СССР. Это исследовательское объединение на первых этапах представляло себя как методологическое направление, стремившееся выявить особенности системного подхода к различным исследовательским объектам и избегавшее каких-либо онтологических постулатов и выводов. Надо сказать, что этот сектор стал инициатором и неформальным лидером системного движения в СССР, получившем распространение и признание в ряде вузовских и академических центров СССР (Пушино, Казань, Одесса, Киев, Новосибирск и др.)<sup>\*</sup> Среди участников системного движения вне этой группы надо назвать Г. П. Щедровицкого, А. И. Уемова, Ю. А. Урманцева, В. С. Тюхтина, В. И. Кремянского, Ю. А. Шрейдера и многих других ученых как естественников, так и гуманитариев. В начале 70-х гг. прошлого века внутри той группы, которая существовала в ИИЕиТ АН СССР сложились, по интерпретации одного из ее участников, две парадигмы в трактовке системного подхода: если для одних (И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин) он был прежде всего мировоззренческим и методологическим движением, то для В. Н. Садовского речь шла о

---

Эта исследовательская группа выпустила ряд монографий и коллективных сборников о системном подходе (Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. М., 1973; Садовский В. Н. Основания общей теории систем. М., 1974; Проблемы методологии системного исследования. М., 1970 и др.) и переводы книг и статей зарубежных авторов (прежде всего: Исследования по общей теории систем. Сборник переводов. М., 1989).

возможности построения системной метатеории\* Думаю, что версий системного мышления было гораздо больше, чем две. Сам системный подход был многообразен и представлен как в естественных, так и в гуманитарных науках и в соответствии с этими различиями методологически интерпретировался различным образом: наряду с двумя парадигмами, отмеченными В. Н. Садовским, в СССР появились такие исследования, как общая теория систем Ю. А. Урманцева, параметрическая концепция А. И. Умова, концепция системных уровней В. И. Кремянского, в социально-гуманитарных науках наибольшую известность приобрели структурно-функциональные исследования различных структур — от языка до общества (работы Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, Ю. А. Левады и др.). Системное мышление представлено и в технических, архитектурных, градостроительных разработках. Они также основывались на различных методологических предпочтениях. Сразу же отмечу, что системное движение и в своих методологических предпочтениях, и в своих результатах коррелировало не только с традициями научной мысли в России, но и с зарубежными разработками. Среди основных источников системного мышления обычно называют тектологию А. А. Богданова, а среди зарубежных — общую теорию систем Людвиг фон Берталанди и праксеологию Т. Котарбиньского. Полагаю, что системное мышление представлено в научном и в методологическом сознании ученых XX в. гораздо шире: к нему можно отнести разработки концепции интегративных уровней Р. Джерарда, А. Б. Новикова и А. Э. Эмерсона, учения А. А. Ухтомского о доминанте, В. Н. Сукачева о популяционных системах в биологии. Применение системного подхода к науке и к ее росту опиралось на традиции науковедческого анализа науки: впервые в мировой литературе о науковедении в отличие от философии науки заговорил Иван Адамович Боричевский (1925—1926), о наукометрии в отличие от науковедения Василий Васильевич Налимов (1969), развернувший оригинальную вероятностную

---

См. об этом: Садовский В. Н. Смена парадигм системного мышления // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. 1992—1994. М., 1996. С. 72—73. Об истории системных исследований в СССР см. статью: Блауберга И. В. Из истории системных исследований в СССР: попытка ситуационного анализа // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. 1989—1990. М., 1991 и его монографию: Проблема целостности и системный подход. М., 1997.

концепцию языка и мышления. Системный анализ дисциплинарного научного знания в его отличии от научных исследований впервые представил математик Г. А. Грузинцев еще в конце 20-х гг. прошлого века, первая попытка применения количественных методов в анализе истории научных открытий в физике была сделана Т. И. Райновым в конце 20-х гг. Обратившись к этим пионерским, но забытым исследованиям группа из ИИЕиТ АН СССР искала пути объединения системных методов анализа научного знания с библиометрическими методиками, развитыми в американском Институте научной информации (индекс цитирования, коцитирование, Импакт-фактор и пр.).

Конечно, разные варианты системного подхода апеллировали к различным идейным источникам: трактовка системного мышления как метатеории — к разработкам А. А. Богданова и Л. фон Берталанфи, взгляд на системное мышление как на методологию современной науки — к тем же исследованиям А. А. Богданова, О. Ланге, параметрическая концепция системного мышления — к разработкам У. Росс Эшби, А. Холла и Р. Фейджина, концепция интегративных уровней — к работам А. Н. Уайтхеда, Р. Джерарда, А. Б. Новикова.

### *Особенности системного мышления М. К. Петрова: достижения и трудности.*

Несомненно, эволюция системного мышления в различных сферах научного знания и в разработке системного подхода заслуживает более тщательного и обстоятельного исследования. В этом тексте из всего многообразия вариантов системного движения в СССР я остановлюсь на том варианте системного анализа науки, который представлен Михаилом Константиновичем Петровым, судьба которого сложилась весьма драматически: долгое время ему не давали работать по специальности, не печатали его работы или печатали под другими фамилиями и, наконец, лишь после его смерти стараниями его друзей вышли его фундаментальные труды. Дело не только в том, что его статьи о системном подходе к науке, его науковедческий подход к системному мышлению не осмыслен в своем своеобразии, но и в том, что его пионерские работы по науковедению основывались как на громадном историко-научном материале и на тщательном анализе современной зарубежной литературы, так и были выражением системного подхода. Системное мышление М. К. Петрова было по своей сути как семиотическим (с этим связано



его различие именного и профессионально-универсального кодов), так и науковедческим и историко-научным (с этим связано его постоянное обращение к эволюции организационной и дисциплинарной структур науки в европейских странах)\*. Для того чтобы представить инновационный вклад М. К. Петрова в системное мышление и в его обоснование, следует обращаться к тем его публикациям, которые вышли уже после его смерти и в которых они выражены в наибольшей степени\*\*. Системный анализ Петровым науковедческих и наукометрических показателей целостности научных текстов (например, распределений Ципфа) основывается на определенных онтологических постулатах (или принципах, по его выражению) — на постулатах эквифинальности и человекообразности. Именно они и будут предметом нашего ретроспективного исследования.

### *Онтологические предпосылки функционирования науки как системы*

Эквифинальность и человекообразность составляют те два понятия, которые М. К. Петров кладет в основание своей социологической концепции науки. Первое из них используется М. К. Петровым в системном анализе науки, а второе выдвинуто им самим. Они являются, по моему мнению, как философско-онтологическим, так и методологическим основанием его исследований науки. Системное мышление, ориентирующееся на методологию, не предполагает выявления своих онтологических предпосылок. Это тем более относится

---

Публикации М. К. Петрова в ежегоднике «Системные исследования» ограничиваются, насколько мне известно, его статьей «Системные характеристики научно-технической деятельности» // Системные исследования. Ежегодник. 1972. М., 1973. С. 30–46. Думаю, что ряд идей защищала его дочь Т. М. Петрова в статьях «Математические модели области научного исследования» // Системные исследования. Ежегодник. 1974. М., 1975 и «Методологические особенности количественного выделения структурных единиц науки» // Системные исследования. Ежегодник. 1975. М., 1976. С. 43–54.

Я имею в виду такие его книги, как: Язык. Знак. Культура. М., 1991; Социально-культурное основание развития современной науки. М., 1992; Античная культура. М., 1997; История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004; Философские проблемы «науки о науке. Предмет социологии науки. М., 2006. Последние две книги и будут в центре данной ретроспективной работы.

к трактовке системного мышления как метатеории. В отличие от этих вариантов системного мышления Петров видит в эквифинальности и человекообразности как методологические, так и онтологические характеристики системности научных описаний. Эти характеристики становятся у него той системой отсчета, в которой рассматривается наука, и одновременно той реальностью, которой является наука как некая системная целостность. Иными словами, эти два понятия задают не только способ системного видения науки, но и ту реальность, которая наделяется чертами системности и определенными характеристиками размерности. Мне хотелось бы разобраться с этими двумя понятиями, выявить их истоки, внутреннюю связь или альтернативность и показать, к каким результатам они ведут.

### *О понятии эквифинальности*

Это понятие выдвинул Г. Дриш — немецкий биолог и философ в книге «Витализм» (Driesch H. Der Vitalismus. Leipzig, 1905; рус. пер. СПб., 1914). Оно является одним из результатов экспериментальной эмбриологии и сравнительной морфологии, характеризуя процесс развития, когда сохраняется его результат при резком изменении путей достижения этого результата. А. А. Любищев отмечает, что понятие эквифинальности восстанавливает понятие конечных причин — *causae finales*\*. Конечные, целевые причины, от которых якобы отказалась эволюционистская биология, тем самым вводились в структуру биологической теории в качестве одного из ее важнейших принципов. Ведь энтелехия, понятая как цель, задает и пути эволюции, и естественный отбор может быть понят как цель, свойственная эволюционирующим организмам. От понятия целесообразности (как бы она ни называлась — «конечными причинами», «энтелехией», «телеономией») биология никогда не отказывалась, нередко, правда, скрывая само его использование.

Понятие «эквифинальности» было продолжено в понятии «динамически предсуществующей морфы» А. Г. Гурвича, ко-

---

Любищев А. А. Редукционизм и развитие морфологии и систематики // Любищев А. А. Проблемы формы систематики и эволюции организмов. М., 1982. С. 239–240.

торый, правда, позднее от него отказался в пользу теории клеточного поля. Любищев в своих письмах к Гурвичу обращает внимание на эту смену позиций своего адресата, характеризуя ее как замену холистического понимания поля интерференционным и считая «резкую перемену фронта» необоснованной\*. Но, как заметил Л. В. Белоусов, «основная мысль теории осталась прежней: всегда речь шла о едином факторе, определяющем направленность и упорядоченность биологических явлений»\*\*

В это же время понятие «эквифинальности» стало применяться не только к клеточным полям, к клеточному обмену, к обновлению клеток и к организму, но и к популяциям. Так, известный американский эколог Р. Уиттекер применил понятие эквифинальности к развитию растительных сообществ при различных первоначальных условиях, сообществ, достигающих высшей точки эволюции\*\*\* Итак, речь идет не только о расширении сфер применения этого понятия (оно стало применяться и в психологии, и в социологии, и в психиатрии, и в менеджменте), но и о его универсализации — о превращении его в одно из основных понятий и естествознания, и социальных наук, и гуманитарных наук. Эквифинальность — это переход при разных начальных условиях в одно и то же финальное состояние, наличие различных путей и разных начальных условий при достижении одного и того же конечного состояния. Финальное состояние и предстает как цель формирования, эволюции, перехода. Такого рода процессы оказались присущи явлениям жизни, процессам эмбриогенеза, эволюции, экологии и др. Широкое распространение этого понятия стало одной из причин его универсализации, т. е. превращения его в одно из методологических средств общей теории систем, что связано с именем Л. фон Берталанфи.

В 1973 г. идея эквифинальности модифицировалась в идею аутопоэзиса (аутопоэза). Новый термин был выдвинут

Любищев А. А., Гурвич А. Г. Диалог о биополе. Ульяновск, 1998. С. 158—159.

Белоусов Л. В., Гурвич А. А., Залкинд С. Я., Канегисер Н. Н. Александр Александрович Гурвич. М., 1970. С. 91.

\*\*\* Whittaker R. H. A Consideration of Climax Theory: The Climax as Population and Pattern // Ecological Monographs. 1953. Vol. 23. P. 536—544.

Умберто Матураной (английский перевод его работы вышел в 1980 г. — *Autopoiesis and Cognition. The Realisation of the Living*. Boston, 1980). Он стал анализировать живые системы в терминах реализующих их процессов и формирующих их как целостные системы. В 80—90-е гг. термин «аутопоэзис» стал решающим у немецкого социолога Никласа Лумана, для которого он характеризует не только формы самоорганизации, но и способы самоописания обществ.

М. К. Петров апеллирует к работам Л. фон Берталанфи, который, противопоставив открытые и закрытые системы, считал, что открытая система, достигая состояния подвижного равновесия, сохраняет постоянство ее структуры «в процессе непрерывного обмена и движения составляющего ее вещества. Подвижное равновесие открытых систем характеризуется принципом эквифинальности, т. е. в отличие от состояний равновесия в закрытых системах, полностью детерминированных начальными условиями, открытая система может достигать не зависящего от времени состояния, которое не зависит от ее исходных условий и определяется исключительно параметрами системы» \* С таким характером открытых систем он связывает их негэнтропийность и увеличение их порядка и сложности.

Петров обращается к урбанистике и к науковедению для выявления эквифинального характера их развития. Так, ссылаясь на работы Н. Ч. Маллинза и Т. Куна, он обращает внимание на эквифинальность заключительных стадий восстановления дисциплинарной нормы — институционализацию научной дисциплины, которая связана с основанием журналов, учреждением кафедр, должностей для новых специальностей. Формирование и эволюция научных исследований завершается одинаковым результатом — институционализацией научной дисциплинарной деятельности — созданием устойчивого и универсального набора идентификаторов научной дисциплины, хотя пути формирования и ее эволюции могут быть различны (революционная смена парадигм vs нормальная наука, по Т. Куну, четыре стадии развития научных групп в дисциплины — норма, сеть, рой или сплоченная группа, специальность или дисциплина, по Маллинзу). Науковедение и стало исследовать такого рода

---

\* Берталанфи Л. фон. Общая теория систем — критический обзор // Исследования по общей теории систем. М., 1969. С. 42.

«универсальные процессы интеграции когнитивно-социальных единиц, процессы эквифинальности»\*

По моему мнению, к процессам формирования и развития научных дисциплин вполне приложимо понятие «эквифинальности». В этом М. К. Петров прав. Действительно, дисциплинарное знание формируется различными путями, в разных начальных условиях и завершается признанием научной дисциплины сначала микросообществом ученых и затем макросообществом, включающем не только ученых, но и администраторов от науки, от системы образования и пр. Историко-научная реконструкция различных путей формирования новых научных специальностей и превращения их в дисциплинарную деятельность со специфическими нормами — задача не из легких, но крайне необходимая. Кроме того, формирование и развитие научной дисциплинарной деятельности связано и с созданием кафедр, журналов, системы подготовки и переподготовки научных кадров и т. д. Более того, механизмы когнитивной и социальной институализации научных дисциплин оказываются неразрывными друг от друга и вполне реально говорить о едином когнитивно-социальном процессе формирования дисциплинарных структур, где дисциплинарное знание вместе с дисциплинарным сообществом и оказываются тем «когнитивно-социальным полем», которое, будучи организмически целостной структурой, обуславливает их микроизменения и микропроцессы.

Но у меня возникают сомнения в возможности применения понятия «эквифинальность» в урбанистике к формированию и развитию городов. Эти сомнения связаны прежде всего со спонтанностью развития городской застройки (несмотря на существование разных контрольно-бюрократических инстанций), с включением в жилищные кварталы «точечных застроек», со стройками зданий разных архитектурных стилей и т. д. Город сохраняет старую планировку своих улиц, кварталов, районов. Планировка города во многом стихийна, хотя ныне каждое новое строительство требует согласования с большим числом разного рода инстанций. Так, Москва сохранила кольцеобразную структуру феодального города с сакральным и административным центром — Кремлем и радиальными улицами,

---

\* Петров М. К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004. С. 26. Далее цитаты по этой книге — в тексте.

ведущими к Кремлю. И как бы ни стремились архитекторы и урбанисты перестроить организацию города, она все же остается прежней. Более того, даже новое строительство подчиняется этой кольцевой и радиальной логике, что находит свое выражение, например, в строительстве по такому же плану метрополитена.

Можно ли назвать такую устойчивость кольцевой и радиальной структуры плана Москвы и ее метро «эквивифинальной»? В каком-то смысле можно. Но в таком случае эквивифинальные, целостные архитектурно-строительные структуры нам уже заданы. Они не конструируются заново, а предустановлены прежними градостроительными практиками и сохраняют свою жизненность в новых условиях, которые далеки от прежних. И сломать такого рода «эквивифинальность городской застройки» невозможно. В ней приходится жить новым поколениям, сталкивающимся с неадекватностью структуры города новым условиям. Так, многочасовые автомобильные пробки на улицах Москвы определяются, по-моему, не только большим числом личных автомашин, но прежде всего сакрально-чиновничьей эквивифинальностью городского строительства. Иными словами, структура современного города определяется прежде всего начальными условиями, но отнюдь не исключительно параметрами самой системы. Можно сказать, что урбанистика свидетельствует, скорее, об *антиэквивифинальности*, о наращивании в структуре города тех компонентов, которые не адекватны параметрам ныне существующей системы, а адекватны тем параметрам, которые сложились в начальных условиях и сохраняют свою значимость на протяжении столетий. Да и сам Петров осознает этот факт, говоря о гетерономных синтезах субъективных и естественно объективных условиях человеческого существования в городе, о «разрезании целостных картинок городов по линиям гетерономных синтезов» (там же. С. 23). Но он предлагает «снять» значимость такого рода спецификаторов застройки городов и «выбросить в корзину» как несущественные первоначальные условия, так и спецификаторы «открытых систем» (там же). В самой идее эквивифинальности существует мотив преформизма, т. е. предустановленности движения из разных начальных условий к целостности открытой системы и ее разворачивания на собственных основаниях. Этот преформистский мотив весьма силен в биологических теориях XVIII—XIX вв., но он не менее силен и в теориях других наук. Конечно, органически целостная теория формирует собствен-

ные параметры движения и детерминирует собою различные пути своего становления. Однако этот детерминизм целостных систем своих компонентов и уровней не следует превращать в супердетерминизм, который не оставил бы никакого места для вероятностной трактовки взаимоотношений целого и его компонентов. Пробабилистский взгляд на формирование и развертывание целостных структур исключает жесткий детерминизм, подчеркивая значимость законов-тенденций, точек бифуркации, возможностей и выбора между ними.

### *О понятии «человекоразмерности»*

Это понятие выдвинуто М. К. Петровым. Это понятие им сконструировано, им придумано и стало для него одним из центральных в системном анализе науки. Я как-то уже вспоминал наш разговор об этом понятии. В ответ на разъяснение им этого термина (правда, весьма краткое) я заметил: «Не является ли это понятие выражением “человекобожия”? Не свидетельствует ли оно об антропоморфизации того, что не поддается измерению в человеческих параметрах?» На что М. К. Петров ответил: «Нет!» и стал развивать тему, что наша деятельность (любая и когнитивная, и социальная, и техническая) свидетельствует об объективации человекоразмерных структур. И в книге, изданной уже после его смерти, он фиксирует, что механизмы эквифинальности — это проявление человеческой метрики (с. 246). Более емкое и онтологическое понятие эквифинальности он опять-таки замыкает в некоей антропологии, в Протагоровой метрике.

Мне не встретилось определение самим Петровым этого понятия. Он замечает, что человекоразмерность является «всеобщим эквивалентом и универсальным интегратором всех систем-городов» (там же. С. 23), что Протагорова метрика образует способ интеграции и упорядочения различных явлений и событий: «Хотя и здесь окажутся применимы кубы, квадратные метры и прочие объективные меры, сами они окажутся производными от совершенно иной размерности, переводом с языка метрики Протагора — “человек мера всех вещей”, переводом с языка человекоразмерности» (там же. С. 22). За эквифинальностью «стоит все тот же человек в своих физических и ментальных возможностях и ограничениях» (там же. С. 26).

Как же соотносятся между собой научные описания и принцип человекоразмерности? Можно ли представить эволюцию

когнитивных и социальных структур науки под углом зрения человекомерности, или, как говорит Петров, в метрике Протагора? Никто не будет отрицать, что генезис геометрии связан с человекомерными единицами измерения Земли — фут, локоть и пр. Долгое время в разных странах пытались вводить единые меры — например, «королевский фунт» («*pied du roi*»), составлялись сопоставительные таблицы различных единиц измерения длины, веса и др. Иными словами, первыми единицами измерения служили органы человеческого тела. Однако здесь еще не идет речь о геометрии как науке. Речь идет о способах измерения земельных участков, о различных единицах измерения, которые в различных регионах различны. Но отнюдь не о той геометрии, которая сложилась в Академии Платона.

Для ее возникновения потребовалось осуществление ряда условий — от гомогенизации пространства до формирования идеальных объектов (точки, линии, плоскости и различных геометрических, «платоновых» тел). И лишь столетия спустя — в эпоху Просвещения — была сформирована, предложена и гораздо позднее было принято то, что теперь известно как новая система мер и весов (в ряде европейских стран и в США — в XIX в., в России — 14 сентября 1918 г.). И в первых попытках (например, Дюпона де Немура) введения единой системы мер и весов подчеркивалось, что речь идет об установлении мер и весов, наиболее отвечающих природе вещей, об универсальной и неизменной системе, основанной на единице, взятой из природы (слова Талейрана — одного из создателей новой системы единиц). Итак, речь идет не только об унификации мер и весов, различных даже в разных провинциях Франции, но о том, чтобы отказаться от прежних антропоморфных единиц и сконструировать систему мер и весов, адекватную природе вещей, то есть деантропологизировать эту систему, лишить ее какой-либо связи с антропологией человека, сделать ее объективной и принять государственные декреты по ее всеобщему признанию. Были сконструированы идеальные масштабы измерения (килограмм, грамм, метр, дециметр, сантиметр, миллиметр и пр.), и они были признаны не только революционным Конвентом, но и всей Францией, став одним из важнейших факторов ее объединения в единое государство.

Введение новой системы мер и весов — одно из наиболее значительных достижений революционной Франции в отличие, например, от попыток введения революционного календаря. Благодаря этой новой системе было покончено с человекомерностью измерений, которые стали едиными и объективными.



Правда, это потребовало громадных усилий по кардинальному изменению всех измерительных приборов начиная с весов, техническими устройствами по измерению диаметра Земли и кончая научной аппаратурой.

Надо сказать, что М. К. Петров усматривает в новой системе мер и весов производную от системы размерности, представленной в метрике Протагора. Это утверждение, по-моему, ни на чем не основано. Ведь эталоном длины было взято измерение дуги меридиана длиной в 9,5 градуса между Дюнкерком и Барселоной (метр равен  $\frac{1}{10}$  линии), а эталоном веса — масса 1 куб. см воды при наибольшей плотности. Были созданы платиновые образцы длины — прототипы эталонов. Иными словами, здесь не идет речь ни о человекоразмерности новой системы мер и весов, ни о производном характере метрической системы от человекоразмерности. Таково мое первое возражение против идеи человекоразмерности. Наука деантропоморфна. Она освобождается от связности с антропологическими характеристиками, создает свой мир объективно идеальных сущностей, которые с помощью измерительных процедур аппроксимации «накладываются» на реальный мир.

Второе возражение состоит в том, что научное знание давно обратилось к идее бесконечности как актуальной, так и потенциальной. Сама размерность конечного существа создает громадные трудности для введения и постижения бесконечности. Если превращать человекоразмерность в фундаментальную структуру когнитивных процессов, то в таком случае бесконечность будет чем-то вроде кантовской вещи самой по себе — она существует, но познаются только ее феномены. Начиная с Нового времени наука конструировала аппаратуру, которая позволяла ей осмыслить бесконечность, формировала концептуальные средства в математике, в астрономии, в физике для того, чтобы постичь бесконечность. В современной космологии речь идет о расстояниях в миллиард световых лет, т. е. о тех, которые пройдет свет за миллиард лет.

Наука давно имеет дело с объектами, выходящими за границы человекоразмерности, и научные революции обусловлены расширением нечелокомерности и ее постижением с помощью новых идеальных объектов и нового конструктивного оснащения. И эти средства не были человекомерными, наоборот, они свидетельствовали о том, что когнитивные способности человека вместе с научно-техническими устройствами вышли за пределы человекомерности и в состоянии объек-

тивно постичь бесконечность. Расширение возможностей человеческого восприятия — зрения и слуха с помощью различного рода технологий и высокоточной аппаратуры свидетельствует о том, что пределы человекообразности существенно раздвинулись и конструкторам тех спутников, которые посланы и будут посланы к Марсу, вряд ли имеет смысл напоминать об узких показателях человекообразности. В конечном светится бесконечность — так можно трактовать природу человеческого существа, а настаивание на человекообразности влечет за собой ограничение конечным, замыкание на конечном и отказ от осознания себя как бесконечного существа.

Неужели М. К. Петров не видит столь очевидного факта нечелообразности науки, ее стремления к отчужденным результатам, освобожденным от какой-либо связи с человеческим существом? Противопоставляя научные и динамические описания, он неоднократно отмечает, что «научное описание тяготеет к нечеловеческим объективным размерностям окружения, производным, скажем, от вращения земли, от длины земного меридиана и т. п., тогда как динамическое описание предпочитает человеческую размерность...» (с. 174). Иными словами, для Петрова научное описание «отвлечено от субъекта, как правило существует в отрыве от субъекта в графической записи» в то время, как динамическая запись этого отвлечения от субъекта не предполагает...» (там же). Итак, наука, согласно Петрову, нечелообразна, а человекообразность относится лишь к динамическим записям освоения достижений науки. Тезаурусная динамика, которая и является для Петрова динамическим описанием переходов от Ту к Ти — от тезауруса выпускника средней общеобразовательной школы до тезауруса исследователя определенной специальности, является той моделью процесса образования, которую выдвигает Петров: «челообразность суть динамических записей» (с. 175).

Но вместе с разведением нечелообразности научного знания и человекообразности тезаурусной динамики, представленной в образовании, он говорил о человекообразной системности всех теоретико-познавательных и организационно-технологических творений человека (см.: С. 156). Так, по-моему, остается неясным человекообразна или нет системная запись научных достижений? Или параметр человекообразности относится лишь к динамике образования, к переходу от одного тезауруса к другому, более обобщенному и специализированному?

Петров вводит постулат, или принцип, переводимости не-человекообразных научных описаний в форму динамических записей и последовательности действий субъекта. Такого рода переводимость этих полярных форм описаний позволяет выделить определенные требования к субъекту, на которых строится тезаурусная динамика процесса образования. В этой связи он критикует антропологию «неодионисийцев» (Т. Роззака и др.), которые исходят из биологической несостоятельности человека, его генетической недостаточности, восполняемой компенсаторными системами, в том числе и системами знания. Можно вспомнить и философскую антропологию А. Гелена, который фиксирует и исходит из идеи «недостаточности» человеческой природы, ее ограниченности. Или подход Г. Андерса, который прямо заявлял об антикварности человека, о неадекватности человеческой природы — его души и жизни требованиям и скоростям современной техники\*. Конечно, можно оспаривать основания философской антропологии, выдвинутые А. Геленом, Т. Роззаком и Г. Андерсом, и выдвигать иные принципы, вытекающие, в частности, из осознания открытости природы человека, преодоления им своей тождественности и утверждения его постоянной изменчивости и динамичности в отношениях с другими людьми. Но и в этих непрерывных преобразованиях своих отношений с другими людьми надо искать определенные инварианты преобразований, вне которых невозможна человеческая жизнь и его сознание.

По словам Петрова, «объемы накопления нового знания, как это происходит в дисциплинах и в науке в целом, не несут видимых ограничений на человекообразность» (с. 173). Поэтому он проводит аналогию между массивами дисциплинарных публикаций науки с айсбергами. Но если научную дисциплину он называет «человекообразным фрагментом деятельности» (с. 186), то как же быть с подводной частью айсберга, которая явно не включается в горизонт человеческого субъекта и в своей массе остается скрытой от него? Многие мыслители прошлого и настоящего отмечали тот факт, что рост научного знания, происходящий, согласно Прайсу, по логистической

---

См. двухтомник: Anders G. Die Antiquartheit des Menschen. München, 1956. Bd. 1; München, 1980. Bd. 2.

кривой\*, приводит к тому, что содержание науки оказывается нечеловекообразным. Так, П. А. Флоренский, напомнив библейский миф о Вавилонском смешении языков, писал: «Содержание науки чужой специальности давно уже стало недоступным не только просто культурному человеку, но и специалисту — соседу. Однако и специалисту той же науки отдельная дисциплина ее недоступна. Если специалист-математик, беря в руки вновь полученную книжку специального журнала, не находит, что прочесть в ней, потому что с первого же слова ничего не понимает ни в одной статье, то не есть ли это *reductio ad absurdum* самого курса нашей цивилизации?»\*\* Отчуждение науки и от ученых, ее создающих, и от людей, входящих в науку, достигло невиданных размеров.

Преодоления отчуждения науки от человека можно достичь лишь на пути формирования новых, более емких способов репрезентации знания. Петров обращает внимание на «механизмы сжатия» (с. 227) научного знания, но, к сожалению, не раскрывает их существо, хотя дисциплинарная организация научного знания с присущими ей типами литературы (учебник, обзоры, рефераты и др.), несомненно, представляет собой способ сжатия достижений и информации, добытой наукой. К таким же когнитивным способам сжатия научной информации можно отнести и обобщенные теории, из которых с помощью определенных операций можно вывести предшествующие теории. Так, в теории чисел была построена абстрактная теория комплексных чисел, из которой с помощью принципа перманентности немецкий математик Г. Ганкель вывел остальные теории чисел\*\*\* Таким же способом сжатия научной информации является принцип соответствия, выдвинутый Н. Бором. Развитие форм репрезентации знания, переход от бумажных носителей к электронным, трансформация компьютерной техники — все это способы уплотнения и сжатия научной информации, кото-

---

Price D. Little Science. Big Science. N. Y., 1963. P. 20–21. О логистическом росте см.: Петров М. К. Философские проблемы «науки о науке». М., 2006. С. 126–128.

\*\* Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 3 (1). М., 1999. С. 368.

Огурцов А. П. Из предыстории принципа соответствия // Принцип соответствия. М., 1978.

рые позволяют минимизировать усилия в поиске и овладении необходимой информацией.

Разрыв между неограниченным ростом научного знания и конечным объемом человеческих способностей «вместить» научное знание, который фиксирует Петров (с. 717), может быть «преодолен» несколькими способами — с помощью построения новой философской антропологии или с помощью социологического воображения. Первый путь, ведущий к мифу о формировании нового типа человека, не присущ Петрову, хотя идея человекоразмерности, ставшей у него ядром и эквивиальности, и тезаурусной динамики, предполагает антропологическое видение человека. Для Петрова характерен прежде всего социологический подход в эпистемологии того направления, которое теперь называется социальной эпистемологией. Для социального эпистемолога важны иные характеристики научного знания, чем для классического гносеолога: научное сообщество, а не творческая личность; стереотипы и нормы, а не авторские инновации; коды, а не выражение индивидуального видения проблем. Именно с социологическим подходом связаны, по-моему, поиск Петровым «механизмов интеграции науки в целостность наднационального глобального феномена» (с. 731), единых строгих правил игры, принимаемых научным сообществом. Потаенное желание единого языка науки привело его к утопии о Глобальном парламенте науки — той организационной формы, которая сделает возможным интенсивную модель онаучивания развитых обществ (с. 765 и др.).

Если рассмотреть советскую философию науки под углом зрения эквивиальности и человекоразмерности, то придется признать, что она была неэквивиальной, поскольку ее начальные условия и пути формирования были различны, были созданы разные и даже альтернативные трактовки науки, и для советской власти человек не был «мерой всех вещей». Она была нечеловекоразмерной и враждебной человеку и для М. К. Петрова, в частности.

В. Н. Порус

## Философия науки как офшорная зона советской философии

Почти банальность: философия науки была (особенно в последние десятилетия советской власти) самой свободной от идеологического давления и контроля зоной философствования в Советском Союзе. Иногда даже говорят, что философия науки была чем-то вроде оазиса в пустыне тотального без-мыслия, какой изображали и продолжают изображать «советскую философию» ее критики\* Такие сравнения кого-то радуют, кого-то раздражают, но в целом мало что дают для понимания феномена «советской философии». А следовательно, и «советской философии науки».

---

В годы советской власти такая критика, по понятным причинам, могла звучать только из уст эмигрировавших из страны интеллектуалов или зарубежных мыслителей; тогда она, скорее, рассматривалась как проявление «идеологической борьбы», чем форма философской полемики. Да и с кем полемизировать, если положение философии в СССР было «ничтожной, жалкой, трагической по существу картиной обезличенной мысли» (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 1. Л., 1991. С. 52). Отзвуки этой критики можно услышать и сегодня, но чаще уже не как эхо идеологических баталий, а как сведение счета с прошлым, когда в «марксистско-ленинской философии» видят пусть уродливое, но все же продолжение ныне почившей в бозе «классической философской традиции».

Вначале — о «советской философии». М. Ю. Немцев ставит вопрос: *«были ли какие-то существенные особенности национальной философии советского периода, позволяющие говорить о “философии в СССР” как целостном (хотя ни в коем случае не едином или однородном) и законченном периоде в истории мировой философии?»*<sup>\*</sup> И приходит к выводу, что «философия в СССР» и «советская философия» — это далеко не одно и то же. Более того, *«в контексте всемирной философии наиболее важная тема истории философии в СССР — это то, что в ней было несоветского»*<sup>\*\*</sup>

Получается, что в «советском периоде» существовали две философии: одна — «советская», т. е. суррогат, не заслуживающий ничего, кроме презрительного упоминания, другая — «не-советская», так или иначе входящая в контекст мирового философского развития<sup>\*\*\*</sup>. Эти философии, бывало, как-то переплетались друг с другом, образуя химерические сочетания, а иногда вступали в неявный, а то и открытый конфликт, исход которого, конечно, был предопределен вмешательством власти. Когда же рухнула власть, у «советской философии» не осталось опоры и она бесславно окончила свой путь в реке забвения, хотя круги на воде еще расходятся. С разными вариациями такой тезис принимают современные критики «советской» философии.

Наверное, он кому-то нравится. С одной стороны, приятно думать, что философский процесс в СССР не был уничтожен тоталитарным режимом, хотя был заторможен, искажен и едва не прекращен вовсе. С другой стороны, еще приятнее «списать» на режим все недостатки и уродства тогдашней философии в нашей стране. И все же я думаю, этот тезис не может быть методологическим ориентиром для историков философии. Есть мнение, что «советская философия» прежде всего связана со способами ее институционализации в советское время. Тем самым на вопрос о том, была ли в СССР философия, дается

Немцев М. Ю. Философия в СССР как предмет и тема истории философии // Идеи и идеалы. 2010. № 3 (5). Т. 2. С. 6 (*курс. авт.*).

<sup>\*\*</sup> Там же. С. 16 (*курс. авт.*).

Н. В. Мотрошилова однажды заметила, что М. К. Мамардашвили перевернулся бы в гробу, если бы его назвали советским философом, но философом советского периода он, несомненно, был (см. обсуждение доклада М. К. Рыклина «Философия во множественном числе» [VOX. 2006. № 1]).

вполне тривиальный ответ. Да, «советская философия», конечно же, была, если иметь в виду соответствующий социальный институт с «присущей ему функцией»\*. Дело в том, что это за институт и какова эта функция.

Институт был создан и поддерживался властью, которой философия была нужна, поскольку выполняла идеологическую функцию. Все иные функции были второстепенными. Собственно, этим и объяснялось устройство этого института, на первых порах походившего на казарму — почти в полном соответствии с картиной «дисциплинарной власти» у М. Фуко (правда, с некоторыми нюансами, позволяющими употреблять слово «казарма» *отчасти метафорически*). Это позволяло власти контролировать процесс философствования «на заданные темы» и наказывать за отклонения от идеологических догматов. К тому же «внеинституциональная философия» в СССР была изведена или оттеснена в подпольные уголки сознания, раскрытие которых грозило репрессиями.

Все это так или почти так, но если здесь поставить точку, дальнейший разговор о «советской философии» можно свести к рассказам о том, как в некоторых «институтах-казармах» кое-кому порой удавалось сохранить кое-какую свободу мысли и даже находить для нее более или менее подходящие способы выражения. Если вспомнить, чем рисковали эти вольнодумцы и как это было трудно — сочетать лояльность институту со служением истине (как они ее понимали тогда), то такие рассказы обретают драматичность и моральный смысл. Но все они составили бы биографическую (нарративную) или социологическую (с некоторой, более или менее достоверной статистикой) канву для все того же тезиса о двух философиях — официальной «советской» и в большинстве случаев маскирующейся под нее (ради своего выживания) «несоветской». В рамках этой, слишком упрощенной, оппозиции ничего такого, что разъясняло бы суть «советской философии», а не сводило бы дело к повторению инвектив в ее адрес, получить нельзя.

Н. С. Плотников пытается выйти за эти рамки. Философия, напоминает он, выполняет особую функцию по отношению ко всем частным дискурсам (в т. ч. и научным). Она формулирует

---

\* Плотников Н. С. Советская философия: институт и функция // Логос 2001. № 4. С. 106–114. URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001\\_4/10.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_4/10.htm)



«предискурсивные принципы» для их участников, позволяющие достичь определенных соглашений еще до того, как тот или иной дискурс состоится. Без таких соглашений дискурс даже не начнется, ведь его участники — люди умные и понимают тщету попыток о чем-то договариваться, если не ясно, что вообще значит «договориться» или каковы критерии, позволяющие оценивать ту или иную «договоренность». Иначе сказать, философия устанавливает принципы рациональной коммуникации (прежде всего — в науке, но не только в ней). Как это происходит — вопрос вопросов, но, уважая его древность и сложность, пока отложим его в сторону.

Но если участники дискурсов не спешат следовать философским *рекомендациям*, а попытаются как-то приходить к соглашениям сами, без «ценных указаний»? С одной стороны, — специальный институт, этакая фабрика «предискурсивных принципов», вроде бы работающая в соответствии с культурной традицией, но используемая властью, для которой эта традиция — нечто подлежащее переделке. С другой стороны, участники дискурсов, резонно сомневающиеся в надобности такой фабрики. Запретить эти сомнения практически невозможно, как невозможно и тупо тотальное подчинение всех и всяческих интеллектуальных действий идеологическому контролю. Зато можно так организовывать взаимодействие «философских институтов» с участниками дискурсивных практик, чтобы, с одной стороны, «предискурсивные принципы» не выглядели слишком жесткими догмами (скажем, допускали вариативность смыслов, обладали «гибкой» вербальной оболочкой, хотя бы для виду вбирали в себя особенности дискурсов, которыми были призваны управлять), а с другой стороны, дискурсанты могли бы использовать эту гибкость и вариативность в своих интересах, например, разнообразно толкуя эти принципы, *приспосабливать* их к тому или иному дискурсу, а то и применять их как оружие в конкурентной борьбе с «инакомыслящими». «В истории советской науки и философии, — опять-таки напоминает Н. С. Плотников, — нередко случалось, что как защитники, так и противники определенных теорий использовали методы идеологической легитимации с целью добиться признания научных критериев. Примеры с кибернетикой, социологией и системными исследованиями достаточно хорошо известны, чтобы специально останавливаться на них. К тому же идеологическое вмешательство не всегда имело негативные последствия. Например, сталинский тезис о внеклассовой при-

роде языка открыл возможность независимых от идеологии исследований в области логики, эпистемологии и, позднее, лингвистической философии»\*

Это был компромисс, как бы к нему не относиться. Но оппортунизм «предискурсивных принципов» изменял их статус: им не подчинялись, а имитировали подчинение, на деле же относились к ним как к условностям, над смыслом которых не стоило ломать голову. При надобности его можно было и менять — иногда довольно значительно. Поскольку сама «философская фабрика-казарма», работавшая под особым властным контролем, на серьезные изменения не решалась, она исподволь ассимилировала те, которые диктовались интересами дискурсивных практик, и выдавала их за «философские новации», тем самым пролонгируя компромисс.

Так философский институт постепенно *de facto* превращается в лабораторию по анализу дискурсивных практик, обладающих признанной важностью для общества. Догмы утрачивают свою принудительность, они подвергаются перетолкованию, а иногда и критике. Тогда охотно повторяли мантру «Марксизм — не догма, а руководство к действию». (Вспомним, как марксистской риторикой облачались практика политического руководства в Чехословакии времен Пражской весны, теоретические дискуссии в журнале «Праксис» 60-х гг., «перестройка» в СССР конца 80-х гг. И в науке происходили сходные процессы).

Институт трансформируется, но это ставит под вопрос само его существование. Анализ частных дискурсивных практик требует специализации (тот, кто претендует на установление принципов научного дискурса, например, в физике, должен быть физиком едва ли не больше, чем философом; по крайней мере, его знакомство с физическим содержанием дискурса должно быть на таком уровне, который позволял бы ему на равных включаться в него; только тогда его философствование могло бы иметь вес для физического сообщества). Отсюда появление в «советской философии» специальных философских дисциплин (логика со всеми ее ответвлениями и формами развития, философия современного естествознания, включая «философию физики», «философию биологии» и т. п., философия

---

\* Плотников Н. С. Советская философия: институт и функция // Логос 2001. № 4. С. 106—114. URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001\\_4/10.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_4/10.htm)

математики, системный анализ, общая методология науки, философия языка, философия политики, философия культуры и т. д.), которые по мере своего становления и развития все более успешно движутся к суверенитету, претендуя на собственный институциональный статус. В то же время дискурсивные практики в рамках своих институтов все чаще берут на себя заботу о «предискурсивных принципах», не спрашивая дозволения у философов, чьи усилия, за редкими исключениями, все же выглядят как потуги дилетантов. Успешность этих институтов, достигнутая ими свобода от догматизма привлекают к ним и часть наиболее подготовленных философов, которые все успешнее походят на специалистов в конкретных областях знания. Они занимаются тем, что Н. С. Плотников называет «сознательным переводом философской рефлексии на язык науки»\* (добавлю: не только науки, но всякой специальной дискурсивной практики, например, политики или культурологии). Постепенно «игровая инициатива» полностью переходит к ним, а философский институт становится организацией по предложению (навязыванию) «ритуальных услуг» тем, кому эти услуги попросту не нужны. Это неизбежно ведет к дискредитации философии, ее институциональная форма принимает на себя ответственность за то, что занятия философией становятся тем, в чем неловко признаваться, а обязательное преподавание «официальной философии» в вузах лишь усиливает недоверие и пренебрежительное отношение к ней (что сохраняется и при «отсыхании» идеологической функции философии в постсоветский период).

По сути, это описание одного из симптомов общего культурного кризиса (распад «советской философии» — процесс, который также может быть понят как одно из следствий последнего; в кризисе культуры, как известно, погибают ее формы, утратившие жизнеспособность, и среди них не только такие, о которых стоит пожалеть, но и такие, чья гибель может считаться благом). Но из этого, в общем верного, описания Н. С. Плотников делает несколько странный вывод. А именно, поскольку реальной формой, в рамках которой «советская философия» начала и закончила свой путь, был «советский философский институт», для того, чтобы окончательно свести счеты с нею, необходимо

---

Плотников Н. С. Советская философия: институт и функция // Логос 2001. № 4. С. 106–114. URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001\\_4/10.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_4/10.htm)

признать ее не подлежащей реформированию и заменить новыми формами (то бишь институтами), создаваемыми на базе «новых центров профессиональной философской деятельности, берущих на себя в диалоге с науками и прочими формами социальной коммуникации выполнение функции философии», уже якобы демонстрирующими свои преимущества, например, такие, как способность оперативно «интегрировать результаты исследований в общенаучных дисциплинах»<sup>\*</sup> К этим институтам автор относит некоторые современные журналы и издательства философской литературы, исследовательские группы, создаваемые на основе грантов, а также ряд других, в т. ч. неформальных, объединений, образованию которых сейчас способствует Интернет. Они пока слабы и часто недолговременны, поэтому нужно «концентрировать» их в новых учебных заведениях, где они и обретут прочность и стабильность. «Только таким образом и можно развивать *культуру аргументации*, для поддержания которой и существует философия как общественный и научный институт»<sup>\*\*</sup>

Что же выходит? Во-первых, философии вновь препоручается «поддерживать культуру аргументации» (остальные ее функции опять-таки уходят в тень), т. е. вновь заниматься формулировкой «предискурсивных» принципов, но уже другим способом: интегрируя достижения общенаучных дисциплин (почему бы и не «специально-научных», если они того заслуживают?). Наверное, это пришлось бы по душе ревнителям «аналитической философии» и всем тем, кто видит в философии специфическую область «междисциплинарных исследований». Здесь не место спорить с ними, хотя такой спор вообще-то необходим. Но думаю, что это поручение вновь вернуло бы философию к прежнему ее двусмысленному статусу: только роль «ревнителя догм» сменилась бы на роль самозваного «оперативного интегратора», что вряд ли вызвало бы энтузиазм ученых или других «дискурсивных практиков». Мое сомнение — из опыта, который говорит, что в попытках такого рода философы чаще просто пересказывают научные гипотезы и теории, добавляя к этому кое-какие (добро, если не ошибочные) философические комментарии.

---

<sup>\*</sup> Там же.

<sup>\*\*</sup> Там же (курс. авт.).

Во-вторых, совсем не ясно, чем жива надежда на то, что демонтаж старых и форсированное строительство новых философских институтов и есть тот путь, каким отечественная философия, наконец, займет достойное место в мире. Здесь — множество вопросов, например, кто прорабы новой «перестройки», какие именно собственные достижения они предъявляют в оправдание своих амбиций, какие цели поставят перед собой, как оформят результаты деятельности различных групп и направлений, непрерывно спорящих друг с другом, в «философскую дисциплину», изучаемую студентами, и т. д. Есть и такой вопрос: не станет ли за этой «перестройкой» борьба «за власть и деньги», но я его упомяну просто так, не ожидая ответа, — ввиду его щекотливости.

Думаю, что сведение анализа «феномена советской философии» к анализу институциональной формы и функций последней слишком суживает проблемное поле истории философии и шире — истории культуры. Такой анализ необходим, но недостаточен. М. Ю. Немцев предложил рассматривать «советскую философию» как «идеальный тип» (в смысле М. Вебера), предназначение которого — выяснить, каким образом могла реализоваться профессиональная философская деятельность в «закрытом сословном обществе власти». Поскольку эта деятельность ни к чему хорошему не вела, то историку философии важнее было бы изучать опыт отклонения от «идеального типа» со стороны философствующих «одинок», отказывавшихся играть по правилам социализации знания. Наверное, кое-что заслуживающее внимания ему действительно удалось бы выяснить. Но вряд ли стоило бы огульно зачислять деятельность этих «одинок» по разряду «настоящей» (в отличие от «советской») философии, ибо и среди них были не только глубоко мыслившие люди, но и графоманы, оригинальничающие невежды и параноидальные аутисты. В любом случае историк философии, сосредоточенный на опыте таких одиночек (в позитивном или в негативном смысле), лишил бы себя опоры на реальную историю, доверившись сомнительной череде нарративов и хронотопов. Часто говорят, что хотя «советская философия» как таковая — это что-то малопочтенное, некоторые философы, официально считавшиеся «советскими», были заметными и даже выдающимися мыслителями. Конечно, это все тот же тезис о «двух философиях»: заметными и выдающимися эти философы называются *сейчас* не потому, что *тогда* были «советскими», а потому, что их мысль, сжатая принятой в «со-

ветской» философии словесной скорлупе, пробивала ее изнутри и выходила на свободу. Таких было немало и в самые тяжкие для отечественной философии времена.

Отвечая на вопрос, была ли в СССР философия, иногда указывают на список имен профессионалов высокого класса, работавших в «советских институтах». Но ведь верно и то, что включение в этот список во многом зависит от оценок людей, уже в него попавших или относимых к «истэблшменту», что, собственно, и неплохо, но может вызвать подозрения в том, что список составлен пристрастно и даже небескорыстно\*

А что значит — выяснить *подлинное*, а не конъюнктурное значение того или иного мыслителя? Понятно, что оценки — даже если их очистить от личных пристрастий, групповых и цеховых предпочтений — будут относительно; абсолютной шкалы нет, а сравнение с «эталонными» мыслителями эпохи ничему не поможет хотя бы потому, что таких «эталонов» — множество, и они друг с другом, бывает, несоизмеримы. Как, например, отвлекаясь от темы, соотнести по «подлинной значимости» таких философов, как Сиоран и Деннет, Флоренский и Серл, Бахтин и Айер?

Здесь нужны не «эталоны» и не фрагментарные реконструкции каких-то событий с выяснением участия и роли отдельных личностей в этих событиях, а последовательное историко-философское исследование в полном объеме. Понятно, что помимо анализа опубликованных текстов нужна работа во воссозданию аутентичного философского процесса, не искаженного цензурой и другими привходящими условиями, а для этого нужна кропотливая архивная работа, наподобие той, какую проделала Т. Г. Щедрина, десятилетиями возвращая «настоя-

---

Более чем прозрачно на это намекает К. К. Мартынов в рецензии на книгу «Российская философия продолжается: из XX века в XXI» (М.: РОССПЭН, 2010) // Информационно-аналитический портал «Liberty.ru». URL: <http://www.liberty.ru/columns>). Впрочем, не намеки, а прямые и грубые обвинения обычны на сайтах Интернета, где вовсю резвятся представители «неформальных объединений» или мыслители-одиночки, единые во мнении, что косные «философские начальники» губят отечественную философию. Здесь много эпатажа, а то и глупости, но проблема все же есть, она — в отсутствии ясных критериев, по которым следует судить о значимости того или иного философа. Но это проблема совсем не только «советской» или «постсоветской» философии.

щего» Г. Г. Шпета в нашу литературу\* Кое-что уже сделано, например, публикуются письма, воспоминания, даже протоколы заседаний — от партийного бюро Института философии АН СССР или философского факультета МГУ до заседаний редколлегии «Вопросов философии». Это, конечно, важно, но недостаточно. Здесь не обойтись без реконструкций и интерпретаций, без филологической и герменевтической проработки (например, учитывая, что анализируемые тексты, пусть и не предназначенные для печати, писались в условиях, когда за словом вполне могло следовать... уголовное дело!). Надо считаться и с тем, что многое уже навсегда недоступно архивному исследованию, но ушло в апокрифы, нарративы, цеховой фольклор. Исследующему тексты тех времен надо овладеть искусством эмпатии, угадывать, например, скрытую иронию даже в самых трафаретно-бессмысленных пассажах\*\*, улавливать выплески надежд и разочарований, личных амбиций и групповых демаршей — и все это на фоне конечной зависимости не только обсуждаемых проблем, но и самого языка философствования, от навязанных извне рамок и оценочных критериев. Это относится не только к профессиональным работам, но и к тем, где под видом философствования выступали политические доносы или разнузданная клевета. Но такое исследование вряд ли стоит затевать, чтобы подтвердить простенькую мысль о том, что в философии советского периода нашей истории было и хорошее наряду с плохим (чего стоят эти оценки сегодня?), и зачисляя все «советское» в «плохое», а «хорошее» — в «несоветское». *Поступая таким образом, мы теряем из виду уникальный и богатейший объект исследования, каким является «советская философия» во всем разнообразии своих проявлений в Советском Союзе (возможно, и за его границами) в различные периоды советской власти и господства коммунистической идеологии.*

---

См.: Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...» Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004; Ее же: Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.

Вспомним пресловутые «предисловия» к книгам, например, по философским проблемам астрономии или теоретической физики, в которых указывалось на значение решений очередного съезда КПСС или постановлений правительства для дальнейшей разработки этих проблем.

Конечно, правы те, кто подчеркивает: при тех исторических обстоятельствах, какие имели место в годы диктатуры, естественный ход развития философии не мог не быть нарушен. Об этом вопиют факты физических и духовных репрессий, работы идеологического конвейера, извращений философского образования и многое другое, о чем нельзя говорить без нравственных судорог\* Все это не могло не затронуть, так сказать, «генетический код» отечественной философии\*\* Но и в поврежденном виде она была — и остается — философией, вот что необходимо подчеркнуть! Знание этиологии заболевания необходимо для понимания человеческой природы. То же относится и к феноменам человеческой культуры. Поэтому исследование того, чем была «советская философия», есть выявление особых форм, в каких возможно существование философской мысли, когда исторические условия таковы, что это существование должно либо прекратиться, либо приспособиться к ним. Позволю себе повторить ранее сказанное мною: «Философия могла бы сказать о себе словами А. А. Ахматовой: “Я была тогда с своим народом, там, где мой народ, к несчастью, был” Оторвать историю “советской философии” от истории народа и его культуры невозможно»\*\*\*

Я согласен с М. Ю. Немцевым, который пишет: «Поскольку философский процесс происходит в некотором данном обществе и зависит от его политических, экономических и прочих ре-

---

\* См.: Огурцов А. П. Подавление философии // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. 1920—1950-е годы. М.: РОССПЭН, 1998. С. 87—117.

\*\* Это, впрочем, относится не только к философии, но и к науке в целом. Никто не может отрицать выдающихся достижений «советской науки». Но какой ценой оплачены эти успехи, какие жертвы были принесены и как это сказалось уже в постсоветский период — этот вопрос нельзя отодвигать в сторону под аккомпанемент скорбных плачей об утраченном лидерстве в мировой науке. На «генетическом коде» науки отрицательно сказываются даже не столько репрессии, сколько то, что «тоталитарная система власти стремится подавить и уничтожить существующие в науке механизмы самоорганизации и самоуправления, подменяя их бюрократически-командными методами организации» (Огурцов А. П. Научный дискурс: власть и коммуникация (дополнительность двух традиций) // Подвластная наука? Наука и советская власть. М.: Голос, 2010. С. 814).

Порус В. Н. Феномен «советской философии» // Порус В. Н. У края культуры (философские очерки). М.: Канон+, 2008. С. 442.



жимов, постольку предварительным условием любого систематического исследования должны быть концепции “философии” как предмета исследования, и общества, в системе отношений которого данная философия стала возможной. Следовательно, требуется предварительное исследование советского общества в аспекте социальных условий производства и потребления теоретического гуманитарного знания и статуса производящих такое знание интеллектуалов»<sup>\*</sup> Именно поэтому изучение феномена «советской философии» должно выйти за рамки институционального или биографически-описательного исследования и стать частью общей «советологии» как темы социальной философии, социологии и культурологии. Но я ни в коем случае не хотел бы быть понятым так, что для историка философии (и для историка культуры) содержание философских текстов, созданных в советское время, является чем-то второстепенным, отходящим на второй план по сравнению со значением контекста, в котором они возникали, воспринимались и интерпретировались. «Советская философия» — не собрание письменных памятников «двоемыслия» или упражнений в «эзоповом языке». И чрезмерное увлечение контекстом способно так же повредить этому исследованию, как и его недооценка.

Несколько слов о «мировом уровне», до которого не дотягивала «советская философия» и даже сознательно от него отталкивалась. Это понятие оценочное. Разумеется, профессионал без труда определит, какой уровень философской работы следует считать низким — из-за логической несуразицы, замусоренности идеологическими штампами и прочей дребеденью. Но что такое «мировой уровень» философской мысли, какими отличиями обладают якобы достигшие этого уровня философские тексты? Пока на этот вопрос не ответила история, современные мнения на сей счет часто грешат пресловутой партийностью: какие-то идеи выпячиваются, другие принижаются или оглуляются. А. Айер называл М. Хайдеггера «шарлатаном», А. М. Пятигорский презрительно отзывался о философии Ж.-П. Сартра, а столетием раньше А. Шопенгауэр бранил философию Гегеля как «бессмысленную пачкотню». «Советские философы» клеймили «буржуазную философию», обвиняя ее во всех смертных грехах, а в ответ получали столь же емкие

---

<sup>\*</sup> Немцев М. Ю. Философия в СССР как предмет и тема истории философии. С. 7.

инвективы. Все это сейчас уже несколько смешно. Разумно ли вообще назначать философам «призовые места» или участь аутсайдеров?

Наверное, о «мировом уровне» философии можно осмысленно говорить только как о достигнутых и ставших «нормальными» условиях, при которых хорошо образованное философское сообщество непрерывно осваивает наследие мыслителей прошлого, имея в то же время свободный доступ ко всем современным дискуссиям и разработкам, то или иное выступление (текст, речь, профессиональное действие) философа не ограничено внешними рамками идеологической или политической конъюнктуры, следует принципу свободного обмена мнениями, обеспечено доступом к печати, является предметом открытой и рациональной критики, а если заслуживает, то обладает авторитетом в интеллектуальных кругах и воздействием на общественное мнение. Если так, то и «постсоветская» философия в нашей стране, к сожалению, еще далека от этого уровня.

\* \* \*

О том, как происходило становление «советской философии науки», уже много сказано\* и, конечно, будет сказано больше. Любопытный читатель молодого поколения, вероятно, удивится тому, что термин «философия науки» в советских философских изданиях 50—70-х гг. употреблялся только в кавычках и обозначал одно из направлений «буржуазной философии». Потом кавычки утратили свою идеологическую нагрузку, а то и стали вовсе исчезать. Как замечает В. С. Степин, «в 60—70-х годах у нас началось интенсивное освоение результатов, полученных в мировой философии в ее немарксистских направлениях. Poleмика с ними стимулировала появление многообразных концепций, которые внешне представляли как варианты марксизма, но часто весьма сильно отличались от его классической версии... Большое разнообразие идей, в т. ч. и восходящих к немарксистским течениям (позитивизму, неокантианству и постпозитивизму), хотя и представленных в обрамлении марксистской лексики, можно обнаружить в советских исследованиях по фило-

---

См.: Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. М.: РОССПЭН, 1997; Огурцов А. П. Философия науки: двадцатый век. Концепции и проблемы. Т. I—III. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2011.

софии науки 70—80-х годов»<sup>\*</sup> Так возникла эта офшорная зона советской философии.

Офшоры как инструмент экономики — способ «оптимизации налоговых программ» путем географической и политической избирательности размещения инвестиций. Как подчеркивают те, кто видит в офшорах полезный инструмент повышения эффективности инвестиций, использование этого инструмента «поддерживает международную мобильность капитала и активов, позволяет компаниям оптимизировать доходные инвестиции акционеров, вместо того, чтобы отдавать деньги фискальным органам». А законна ли такая «оптимизация» — это вопрос к налоговому законодательству и принципам администрирования<sup>\*\*</sup>. Вот и философия науки в СССР, когда заниматься ею уже не значило подбирать цитаты из «классиков», чтобы украшать ими разглагольствования на научные темы, была перемещением исследовательских интересов в те области знания, где ставились и решались точно сформулированные проблемы: интерпретации фундаментальных понятий, структуры научной теории, обоснования и оправдания научных гипотез, логики научного исследования, анализа языка науки, критериев выбора из конкурирующих гипотез или объяснительных теорий и т. д. При этом «налог на идеологию» существенно снижался.

Постепенно «советские философы» научились набором «правильных» фраз, расставленных в соответствии с определенным ритуалом, «обрамлением марксистской лексикой», не говоря уже о кавычках, выплачивать подать системе идеологического контроля и повышать эффективность своих исследований (хотя и с оглядкой). Когда (примерно к концу 60-х гг.) они стали выходить на международные форумы, идеологический контроль уже практически не имел значения (его просто и часто насмешливо обходили); в то же время реальные достижения марксистской мысли (а не ее «советской» мумии) всерьез рассматривались за рубежом и там оказывали свое влияние на философские исследования науки (тому есть много примеров в методологии, истории, социологии науки, в «философском нау-

---

<sup>\*</sup> Степин В. С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // Вопросы философии. 1997 № 5. С. 3.

<sup>\*\*</sup> См.: Дебаты «Офшоры и налоговые схемы — добро или зло?», организованные 17.07.2012 г. телекомпанией «Debate Night» в Москве. URL: <http://www.infox.ru/business/finances.phtml>

коведении», в «социальной эпистемологии» и пр.). Прорыв информационной блокады, таким образом, оказывался фактором развития не только «советской», но и мировой философии.

Конечно, нет удивительного в том, что, как отмечает Б. И. Пружинин, «восстановление философии у нас началось с апелляции к естественной науке»\*: здесь тщета идеологической трескотни обнаруживалась сразу, когда требовалось понимание научных идей. То же самое, конечно, верно и о математике. Затем импульсы научности пошли от социальных наук и гуманитарного знания. Все это оказало влияние на отечественные исследования философских проблем отдельных наук (здесь важнейшую роль сыграли контакты философов с выдающимися учеными; вспомним хотя бы публикации в журнале «Вопросы философии» статей В. А. Фока, М. А. Маркова, В. А. Энгельгардта, А. А. Маркова, С. И. Вавилова, П. Л. Капицы, Н. Н. Семенова, В. А. Амбарцумяна, С. Л. Рубинштейна, Н. Н. Моисеева, И. Пригожина, А. Н. Леонтьева, С. П. Курдюмова, Н. Винера и др., а также многочисленные монографии и тематические сборники по философским проблемам физики, химии, математики, астрономии, биологии, географии и т. д.)\*\*, исследования науки как особого объекта, от логико-методологической до социальной и социально-психологической его граней (здесь философские рассуждения часто пересекались с науковедческими в своих претензиях на установление общих закономерностей научного познания в его историческом развитии и изменяющемся социокультурном контексте), а также исследования так называемых «общих философских проблем науки» (границы между наукой и не-наукой, генеральные и частные характеристики научного метода, критерии и типы научной рациональности, динамика научного знания, социокультурный контекст науки, этос науки, социальные перспективы ее развития и пр.).

---

\* См. материалы «Круглого» стола «Философия России второй половины XX века» // Вопросы философии, 2011. № 5.

\*\* Некоторые из этих публикаций вызывали резкие нападки и осуждения со стороны партийных инстанций (см.: Лекторский В. А. «Вопросы философии» за 60 лет // Философия, наука, культура. «Вопросам философии» 60 лет. М.: Вече, 2008. С. 9; но общего направления процесса это не могло изменить.

О том, как происходила ассимиляция научных идей «советской философией науки», можно судить по характерным примерам. Возьмем сборник избранных работ М. Э. Омеляновского, одного из инициаторов и организаторов этой дисциплины в «советской философии»\*. Современному читателю, скорее всего покажутся натянутыми и пустыми его рассуждения на темы «глубокой правоты диалектического материализма», побеждающего субъективизм и идеализм философских интерпретаций результатов, полученных в ходе великой научной революции конца XIX — начала XX в., «огромной роли» В. И. Ленина, философски осветившего путь развития новой физики и естествознания «на целую эпоху вперед»\*\* и т. п. Но равнодушно перелистывая страницы с этими рефренами, он встретит и серьезные размышления о реальных философских проблемах, с которыми связано понимание путей современной физической науки. Это прежде всего проблемы, связанные с интерпретацией основоположений квантовой механики, единство корпускулярных и волновых свойств микрообъектов, боровский принцип «дополнительности», единство динамических и статистических законов в описании и объяснении физических событий, структурность «элементарных частиц», взаимодействие между измерительным прибором и объектом и т. д. Философские проблемы теории измерения были предметом докторской диссертации М. Э. Омеляновского, в рассматриваемой здесь книге материалы этой диссертации в переработанном виде составили один из наиболее интересных разделов. Характерно, что по сравнению с его ранними работами (30—50 гг.), в этом разделе ссылки на классиков марксизма носят церемониальный характер, зато главное внимание уделено идеям Дж. Чу, Р. Фейнмана, Дж. Уилера, М. Борна, Л. Бриллюэна, В. Гейзенберга, проблеме взаимосвязи квантовой физики и общей теории относительности, проблеме измерения в квантовой теории, принципу дополнительности Н. Бора, «парадоксам» Эйнштейна, Шредингера и другим дискуссионным вопросам, тогда еще только входившим в круг внимания «советской философии науки». Сам этот анализ имел, конечно,

---

Омеляновский М. Э. Развитие оснований физики XX века и диалектика. М.: Наука, 1984. (Книга вышла посмертно.)

\*\* Там же. С. 9.

большее значение, чем «исправление недостатков» философских интерпретаций физических проблем, принадлежавших выдающимся физикам, «не знавшим» или «не понимавшим» материалистической диалектики. «Современная физика, — писал М. Э. Омельяновский, — лишний раз демонстрирует, что когда естествоиспытатели создают теории, соответствующие вечно развивающейся природе, хотя бы они этого или не хотят, знают или не знают, но в определенных случаях вопреки их личным философским взглядам они говорят на языке диалектики»\*. В этой ритуальной формуле, между прочим, заключена и полезная рекомендация: если вы хотите «правильно» понять современных естествоиспытателей, извольте их внимательно слушать! Хорошо, знаете ли, что они говорят на языке диалектики, но поскольку диалектика здесь выступает в облачении науки, нужно знать и понимать язык последней. Вот в этом акцентировании содержания физического знания содержалась установка, следуя которой «советская философия» и смогла постепенно выйти на уровень дискуссий, принятых в мировой науке.

И в границах «офшорной зоны» были участки, более и менее зависимые от идеологического «налога». Его размер ощутимо уменьшался в зависимости от разных обстоятельств: от времени, в каком издавался тот или иной текст (в период идеологических «оттепелей» или в период очередного «завинчивания гаек»), от области знания, к которой относилось то или иное философское исследование (большей свободой пользовались исследования по логике и философским проблемам математики), от места, где оно осуществлялось (в Москве, Ленинграде, Киеве и других столицах философам позволялось гораздо больше, чем в других городах). В 1962 г. еще продолжалась «хрущевская оттепель». В этом году вышел сборник «Философские проблемы современной формальной логики» (под ред. П. В. Таванца), в него вошли статьи В. С. Швырева, В. Н. Садовского, Е. Д. Смирновой, А. А. Зиновьева, В. А. Смирнова, Д. П. Горского и других отечественных философов и логиков. Многие из них имели непосредственное отношение к философии науки. Возьмем ставшую уже классической (если судить по

числу цитирований) статью В. А. Смирнова\* В ней показано, что генетический метод отличается от аксиоматического тем, что построение теории идет не от логической систематизации высказываний о какой-то предметной области, а от введения абстрактных объектов, выступающих представителями реальных объектов, и логики действия с ними. Автор демонстрирует возможности, открываемые логическим анализом этого процесса, указывает, что его формализация ограничена за недостаточностью разработки теории рекурсивных функций (алгоритмов). При этом нет никаких «обосновывающих» ссылок на метод марксова «Капитала»: они просто не нужны для понимания существа дела (хотя подчеркивается близость математических методов Евклида и Декарта генетическому методу). Через два десятилетия (почти одновременно с избранными работами М. Э. Омеляновского) В. А. Смирнов публикует статью «Логические методы сравнения научных теорий» (1983), имевшую в то время значение для дискуссии о рациональной реконструкции процесса смены научных теорий в ходе научной эволюции. В этой статье обсуждались логические методы сравнения языков и теорий, основанных на различной концептуальной базе, вопросы эмпирической интерпретации применения теорий. В ней упоминание о марксизме было мимолетным (автор «напомнил», что марксистская философия исходит из идеи общественного характера познания и что «познающий субъект соотносится с объектами, обязательно соотносясь с другими субъектами, он познает мир на базе ранее достигнутого знания, видит мир сквозь призму выработанной системы мышления, зафиксированной в естественных языках и других семиотических системах»\*\*, как будто эти положения типичны только для марксистской философии!). Здесь идеологический налог был уплачен почти в символической форме.

Подобных примеров можно привести множество (способы, какими «советская философия науки» осваивала «офшорную зону», могут стать темой отдельного исследования). Общим для них является то, что творческая мысль огораживала

---

Смирнов В. А. Генетический метод построения научной теории // Философские проблемы формальной логики. М.: Наука, 1962. С. 263—284.

\*\* Смирнов В. А. Логические методы сравнения научных теорий // Философия, наука, культура. «Вопросам философии» 60 лет. С. 359 (первая публикация: Вопросы философии. 1983. № 6).

свою территорию частokoлом специального (мало знакомого идеологическому руководству) знания, на котором развешивались вывески, свидетельствующие о «правильном» институциональном статусе. Разумеется, было немало случаев вполне искренней уверенности в том, что «предискурсивные принципы» материалистической диалектики действительно являются необходимыми условиями плодотворной философской работы в этой области. Но идеологического диктата почти все работавшие за этим частokoлом старались избежать. Впрочем, давление идеологии играло и некоторую специфическую роль, которую с известным напряжением даже можно назвать позитивной. Оно напоминало исследователям о их принадлежности к философии. Явное или неявное сопротивление идеологическому прессу объединяло, вынуждало дорожить цеховой принадлежностью. Думаю, совсем не случайно, что, когда пресс был ослаблен и вовсе снят, в отечественной философии науки стали более отчетливы «редукционистские», по выражению И. Т. Касавина и Б. И. Пружинина, тенденции: «Натуралистическая тенденция предполагает растворение философии науки в междисциплинарных исследованиях (синергетике, когнитивной науке, науковедении). Гуманитарная тенденция ведет к превращению философии науки в литературоведение, антропологию, культурологию. Сохранение принадлежности философии науки к сфере философского исследования возможно лишь с учетом эвристического потенциала этих вызовов, их критического осмысления на фоне более глубокой разработки тех фундаментальных целей и ценностей, которые образуют ядро рационалистического мировоззрения»<sup>\*</sup> Что касается названных тенденций, они характерны для всей современной, а не только отечественной, философии науки. Возможно, к названным метаморфозам надо добавить еще тенденцию к переводу ряда проблем философии науки на язык так называемой общей методологии мыслительно-рефлексивной деятельности<sup>\*\*</sup>. Но не это существенно. Важно понять, каков общий смысл того, что авторы называют «вызовами». Что это за вызовы и почему они обладают «эвристическим потенциалом»? Почему «фундамен-

---

Касавин И. Т., Пружинин Б. И. Философия науки // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, 2009. С. 1064.

<sup>\*\*</sup> См., например: Щедровицкий Г. П. Избранные труды. М.: Школа Культурной Политики, 1995.



тальные ценности рационалистического мировоззрения» стали нуждаться в более глубокой разработке и кто ее должен осуществить — философы, ученые, те и другие совместно? Если названные тенденции станут мейнстримом (а это, кажется, уже произошло), возможна ли новая кристаллизация *философии науки* в растворах междисциплинарных исследований?

На эти вопросы пока ясных ответов нет. Речь идет об оценках констатируемого положения. И эти оценки различны. Для одних — это позитивное явление, соответствующее тому, что некогда было предсказано О. Контом: наступает эра науки, в которой философии в прежнем понимании этого слова уже нет места. Другие, и я отношу себя к ним, видят в этом признак кризиса, который, если не будет преодолен, грозит основаниям европейской культуры. Кто прав, покажет будущее, возможно, уже ближайшее. В любом случае предстоит большая и, наверное, самая значимая за всю историю культуры работа по испытанию философии вообще и философии науки в частности на жизнестойкость. Для этой работы опыт «советской философии науки» может оказаться исключительно значимым — при критическом его осмыслении.

# **Философия как история философии**

**В. Ойттинен**

## **Спиноза в западной и советской философии**

Понимание Спинозы — один из пунктов, где различия между советским и «западным» марксизмом воспринимаются в особенно острой форме. Действительно, когда кто-либо читает «левые» интерпретации Спинозы, изданные на Западе в 60-е гг. (Делез, Альтуссер, Негри), с одной стороны, и советскую философскую литературу о Спинозе, от Деборина к Ильенкову — с другой, то может задаться вопросом, имеет ли он дело с тем же самым мыслителем вообще. Конечно, интерпретации всех философов-классиков сильно варьируют, и в некоторых отношениях или аспектах истолкования могут являться даже взаимонесключающими: ученые непрерывно дебатировали, что Платон, Аристотель или Гегель «действительно хотели сказать». Но мне кажется, что случай со Спинозой является более серьезным. Здесь есть некоторое фундаментальное разногласие, которое достойно более близкого рассмотрения. В этой статье я, однако, не стараюсь осуществить обширный анализ литературы, тем более что готовится сборник статей, в котором будут рассмотрены различные аспекты «советского Спинозы», в том числе также и такие, которые не со-

гласуются с «диаматовской» интерпретацией\* В данном случае я попытаюсь только лишь набросать общие, — так сказать «типологические», — черты различий советского и западного марксистского понимания Спинозы.

Один из видных исследователей марксизма, англичанин Перри Андерсон уже в 1976 г. подчеркнул различие между «критическим», западным марксизмом и тем, что он понимал под идеологическим и догматическим советским или «партийным» марксизмом в его известном книге *«Considerations on Western Marxism»*. Я не буду пытаться вступить в полемику с Андерсоном, тем более что я соглашаюсь с большинством его заключений, и в частности с его главным выводом о том, что весьма разнородная совокупность идей, названных «западным марксизмом», характеризуется, прежде всего, попытками объединения мыслей Маркса с некоторыми немарксистскими теориями (Маркс и Гегель; Маркс и экзистенциализм; Маркс и структурализм, и т. д.). Перри Андерсон датировал происхождение «западного марксизма» с 1920-х гг. с публикацией произведения Георга Лукача *«Geschichte und Klassenbewusstsein»*. Правда, старый Лукач сам позже дистанцировался от своего «греха молодости», но все-таки успел положить начало традиции, которая сохранилась и до наших дней. Большинство неортодоксальных форм марксистской мысли, ища альтернативу советскому марксизму-ленинизму, следуют пути, предначертанному молодым Лукачем. Недаром Роберт Штайгервальд, идеолог современной немецкой коммунистической партии (ГКП) описал — и надо сказать, со своей точки зрения совершенно верно — ранние работы Лукача как «ящик Пандоры ревизионизма» (*die Pandora-Büchse des Revisionismus*).

Однако хотя различие или даже водораздел между советским и западным марксизмом ведет свое происхождение с 20-х гг. XX в., различие их интерпретаций Спинозы имеет намного более позднюю датировку. В течение долгого времени оба на-

---

Некоторые тексты советского спинозоведения опубликованы в только что вышедшем сборнике: Спиноза — pro et contra / под ред. А. Майданского. СПб.: РХГА, 2012. И конечно, нельзя забыть единственную опубликованную на Западе книгу на эту тему Дж. Клайна: George L. Kline. Spinoza in Soviet Philosophy. New York — London: Humanities Press, Routledge and Kegan, 1952, в котором собраны материалы дискуссий советских философов 1920-х и ранних 30-х гг.

правления основывались на картине интерпретаций Спинозы, сформированных дебатами во II Интернационале. Она возникла в борьбе левого течения социал-демократии против попыток бернштейновских ревизионистов изобразить Канта (фактически не самого Канта, но интерпретацию кенигсбергского философа неокантианством) как самого подходящего философа для рабочего движения. Неокантианские социалисты отождествляли социалистическое общество как цель с «категорическим императивом» Канта. В противовес таким попыткам Франц Меринг провозгласил Спинозу более достойным предшественником социалистического движения, чем «филистер» Кант. Другой влиятельный мыслитель левого крыла II Интернационала, Георгий Плеханов, последовал за Мерингом и углубил его аргументы. «Мы высказали свое убеждение в том», — писал он в «*Die Neue Zeit*» 1898 г. — «перейдя к Марксу и Энгельсу, основателям научного социализма... что и их материализм был разновидностью спинозизма»\*

Интерпретация Плехановым амстердамского философа как прямого, хотя и еще не в полной мере диалектически мыслящего предшественника марксизма была подхвачена в 20-е г. XX в. его учеником Абрамом Дебориным. Хорошо известен упрек Деборину, что он рассматривал Спинозу как «Маркса без бороды». Несмотря на эту критику, именно деборинская интерпретация сформировала краеугольный камень более поздних советских представлений о Спинозе. Конечно, среди советских философов возникли дискуссии о характере спинозовского материализма и о других деталях учения Спинозы, но ни один из них не попытался радикально переоценить то, что было написано Плехановым. Даже Эвальд Ильенков, один из самых самостоятельных советских марксистов, постоянно цитировал Плеханова в поддержку его прочтения Спинозы.

Одной из самых отличительных черт советской интерпретации Спинозы была материалистическая онтологизация, где материя имела приоритет в отношении к мышлению и к субъективному фактору вообще. Как подчеркивал Сергей Мареев, эта «онтологизация» философии — особенность традиции диамата

---

Плеханов Г. В. Бернштейн и материализм // Плеханов Г. В. Сочинения. Т. XI. 2-е изд.. С. 48.

в целом\* Сам Спиноза не должен быть обвинен в этих онтологических интерпретациях своего мышления. На самом деле, кажется мне, названное Мареевым тяготение к онтологии — одна из особенностей русской и также советской философской культуры вообще, на которую до сих пор не обращалось достаточного внимания. Здесь не место для подробного анализа этого феномена, но все-таки можно предположить, что вследствие «позднего» подключения России к западному модерну, восприятие того субъективного начала, которое было характерным признаком модерна вообще, осталось менее развитым в контексте русской культуры. Во всяком случае, бросается в глаза то, как у русских мыслителей обнаруживается тяготение к подчеркиванию роли *несубъективных* и *неиндивидуальных* факторов не только в социальной жизни человека, но даже в теории познания. Наглядно это можно увидеть, например, на том пренебрежительном отношении к Канту, который отличает русский идеализм XIX в. Это — общеизвестное явление, и многие русские историки философии обращали на него внимание. Достаточно здесь указать на прекрасные работы А. В. Ахутина и Н. В. Мотрошиловой по этой теме\*\* Неприязнь к Канту довольно легко объяснима: ведь кенигсбергский мыслитель был один из главных теоретиков современного мира, возникающего в конце XVIII в., и он обосновывал такие важнейшие идеи этого нового миропорядка, как автономия личности и совести, которые противоречили опоре на «соборность» и коллективность, чем русские религиозно-консервативные философы особенно отличались.

Но эта склонность к «онтологизации» и подчеркиванию роли «соборности» в жизни человека продолжилась и в советской философии. Часто она маскировалась марксистским тезисом об общественной детерминации сознания, который, как мне кажется, хорошо примыкал к общему «антисубъективизму» прежней русской культурной традиции. Онтологизация наличествует уже в «святая святых» советской идеологии, в зна-

---

См.: Мареев С. Из истории советской философии. Лукач — Выготский — Ильенков. М.: Культурная революция, 2009.

\*\* Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Тяжба о бытии. М., 1996; Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада // Соловьев В., Бердяев Н., Франк С., Шестов Л. М.: Республика; Культурная революция, 2006.

менитом ленинском определении материи, которое он сформулировал в «Материализме и эмпириокритицизме» в 1909 г. Согласно Ленину, материя — «...философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его... существуя независимо от них». Если читать эти слова непредвзято, то ясно, что «материя» определяется в связи с познающим субъектом, т. е. не как таковая, не как «онтологическая» категория. Но такая интерпретация ленинских слов ни в коем случае не подходила советскому диамату, т. к. была слышком близка к кантианству. Поэтому словам Ленина была дана иная интерпретация — более онтологическая. Диамат попытался избежать Сциллы кантианства, но тем самым был в опасности впасть в Харибду онтологизма, ибо в советском диамате можно обнаружить постоянную тенденцию истолковать «материю» как «сущее» (to ontos on), как некую субстанцию.

Итак, советский Спиноза был уже у Плеханова противником Канта. Конечно, нельзя забывать, что Спиноза был мыслителем, живущим до «коперниканского переворота» Канта, и таким образом, не удивляет то, что у него еще не было достаточно развитой концепции человеческой субъективности. На самом деле можно сказать, что спинозовская теория человеческого сознания довольно не отшлифована, прежде всего она не содержит разработанную концепцию самосознания\*. У Спинозы не было ничего, что могло бы даже отдаленно быть сравнено с доктриной трансцендентальной апперцепции Канта. Таким образом, «докантовская» позиция, которую Спиноза занял, бесспорно, способствовала тенденции онтологизации, которая была так ощутима в советском диамате.

Согласно взгляду диамата, достижениями философии Спинозы являлись, во-первых, его критика религии и теологии, во-вторых, его детерминизм и учение о человеческой свобо-

---

Для Спинозы, сознание (*mens*) в основном только «идея тела», как он сам пишет: Eth. II prop. 13: Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud. Правда, Спиноза подчеркивает также, что человеческое сознание необходимо является и частью сознания Бога (*mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei* — Eth. II. prop. 11 coroll.). Это, конечно, оригинальное соображение о трансиндивидуальном характере сознания, но и в этом случае Спиноза не обращает внимания на вопрос о самосознании.

де как осознанной необходимости (здесь его можно рассматривать как прямого предшественника Гегеля). Шли споры о том, был ли Спиноза «материалистом» в соответствии с ленинским определением материи или нет. Например, «Краткий философский словарь» под редакцией М. Розенталя и П. Юдина (издание 1940 г.) без оговорок заявлял, что Спиноза «материалист и атеист»\*, между тем как Л. И. Аксельрод считала, ссылаясь на Плеханова, что «абсурд утверждать, что Субстанция Спинозы есть материя», т. к. амстердамский мыслитель отождествлял субстанцию с Богом\*\*. Может быть, небезинтересно констатировать, что Л. Аксельрод писала эти строки в 1927 г., когда советский диамат еще не приобрел свою конечную, «сталинско-митинскую» форму выглядеть иначе, и кажется также, что оценка степени материализма в философии Спинозы изменилась. Во всяком случае, еще «Большая советская энциклопедия» повторяет в издании 1952 г. определение Спинозы как «голландского философа-материалиста»\*\*\*

И вот именно здесь, в споре о «материализме» Спинозы, скрыта суть, т. к. диаматчики истолковали «материю» в смысле онтологической категории. Уже в полемике против Плеханова А. А. Богданов, старый соперник Ленина и мыслитель, который, вопреки своим уверениям, что и он марксист, все-таки стоял вне традиций диамата, мог указать на схолию к пропозиции 49 второй части «Этики», в которой Спиноза явно и неоспоримо делал различие между образами имажинации (воображения) и идеями. Последние, т. к. они возникают чисто интеллектуальным путем, являются бестелесными и нематериальными, между тем как психические образы — т. е. ощущения и восприятия — всегда телесны. Иными словами, идеи принадлежат к атрибуту

---

\* Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. М.: Политиздат при ЦК ВКП(б), 1940. С. 257.

\*\* Аксельрод Л. Надоело! // Красная новь. 1927 № 3. С. 173. Цит. по: Майданский А. Предисл. Спиноза — pro et contra. С. 16. В сборнике Майданского опубликован другой текст Л. Аксельрод. *Спиноза и материализм*, где она пишет, что прав Фейербах, утверждающий, что материалисты должны заменить фразу Спинозы «Deus sive Natura» лозунгом «Aut Deus, aut Natura» (Или бог, или природа). См.: Спиноза — pro et contra, С. 555—556.

\*\*\* БСЭ. Изд. 2-е. Т. 40. М., 1957. С. 298.

мышления, а ментальные образы — к атрибуту протяжения\* Кажется, этой особенности спинозовской позиции не замечали диаматчики\*\*, для которых «материя» — основополагающая и тем самым онтологическая категория. В соответствии с этой позицией все остальное, даже мышление, имеет тенденцию к нивелированию, к превращению в акциденции или «придатки» всемогущей первичной материи-субстанции.

На самом деле спинозовское различие между бестелесными идеями и телесными образами имажинации — выражение того же примата субъективного начала, которое вообще типично для философии Нового времени, т. е. модерна. Особенно ясно этот принцип воплощен в философии Канта, в знаменитом образе о «двух стволах человеческого познания», интеллектуальном и чувственном. Для Канта так же, как для Спинозы, именно интеллектуальное начало — носитель субъективности, между тем как чувственность — часть «несвободной» природы и, следовательно, что-то пассивное. Примат субъективной «точки отсчета» совсем ясно и недвусмысленно сформулирован у Спинозы уже в четвертой дефиниции первой части «Этики». Он там дает определение атрибута: «Под атрибутом подразумеваю то, что интеллект наблюдает в субстанции как составляющую ее сущности» (*Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens*). Здесь неуместно спорить о том, как переводить латинское слово «*tamquam*»: или «как», или «как бы», важно только констатировать, что атрибуты для Спинозы — это «способы видения» субъектом некоторых существенных свойств субстанции. Они не есть онтологические свойства субстанции, как их часто истолковывают.

### Делез и Альтюссер: Спиноза как «Другой»

Такие более ранние мыслители западной марксистской традиции, как Лукач, Корш, Грамши или даже Сартр (упомянем

---

На это интереснейшее возражение Богданова первым обратил внимание А. Майданский. См. указ. соч. С. 27.

\*\* Не замечал, по-моему, даже такой тонкий мыслитель, как Ильенков, как я пытался показать в моей статье Evald Il'enkov as An Interpreter of Spinoza // *Studies in East European Thought*. 2005. № 4. С. 319–338.



главных представителей течений, перечисленных Андерсоном), не придавали большого внимания Спинозе. Они были больше заинтересованы объединением теории Маркса с Гегелем, или, как в случае с экзистенциализмом Сартра, с собственной философией. Картина Спинозы, созданная во время расцвета Второго Интернационала, осталась, таким образом, неопровергнутой у западных марксистов по крайней мере до конца 50-х гг. прошлого столетия. Поворотной точкой стали 60-е гг., когда и «структуралистский марксист» Луи Альтюссер, и постструктуралист (или, скорее, уже постмодернист) Жиль Делез обратились к философии Спинозы. В другом месте я дал более полный критический анализ взглядов Альтюссера и Делеза\*, потому достаточно в контексте настоящей статьи указать только на некоторые главные моменты.

Интерес Альтюссера к Спинозе был связан с его много дискутируемым и провокационным тезисом о марксизме как «теоретическом антигуманизме». Согласно Альтюссеру и его наставникам, марксизм должен рассматриваться как строго объективистская, даже сциентистская доктрина. Человеческая субъективность была для альтюссерянцев просто иллюзорной (т. е. идеологической) формой сознания, созданной обстоятельствами буржуазного общества и капиталистического производства. Так как ядро гуманизма — в представлении о Человеке как субъекте, для альтюссерянцев из их отрицания человеческой субъективности следует, что гуманизм является не чем иным, как буржуазной идеологией. Следовательно, и диалектика, потому что она пытается тематизировать субъект-объектные отношения, также является лишь буржуазно-идеологической иллюзией. С этой точки зрения, это должно быть заменено рефлексией структурных отношений, очищенной от «ненаучного» гуманизма.

Во время формулирования этой антигуманистической версии марксизма в его работах 60-х гг., Альтюссер еще не связывал ее явно со Спинозой, но чуть позже, в следующее десятилетие, особенно в известном маленьком буклете «*Éléments d'autocritique*» («Элементы самокритики», 1974), он признался, что он и его ученики по сути дела были спинозистами. На

---

См.: Vesa Oittinen. Spinozistische Dialektik. Die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus. Frankfurt am Main/Bern etc: Peter Lang, 1994.

самом деле философия Спинозы определенно исходит от детерминистических предположений и (по крайней мере, так казалось для альтюссеровской школы) отрицает идею свободного субъекта, критикуя концепцию Декарта о человеке как «государстве в государстве»\*. Из учеников Альтюссера Пьер Машери систематизировал интерпретацию Спинозы его бывшего учителя. Машери в произведении «*Hegel ou Spinoza*» (1979) сформулировал строго материалистическую и детерминистическую версию «спинозистского марксизма» (правда, на таком абстрактном уровне, что марксизм фактически был идентифицирован с материализмом *tout court*). Спиноза у Машери — антипод не только Декарта, но и современной идеи о свободном субъекте вообще: все, что имеет место или происходит в мире, состоит только из процессов без субъекта. Эта точка зрения подразумевала радикальное отрицание диалектики и особенно философию Гегеля, которая интерпретировалась как иллюзорная, «буржуазная» форма мысли. В истории философии Нового времени Спиноза был радикально «Другим», *par excellence* антидиалектиком, полное значение мышления которого становится ясным только теперь, когда революция буквально сметает буржуазное общество «в мусорный ящик» истории.

Альтюссериянское прочтение Спинозы было близко связано с ультралевыми взглядами 60-х и 70-х гг., в рамках которых было сформулировано много других подобных теорий в среде французской интеллигенции и которые на данный момент уже могут показаться весьма странными — например, непонятная с точки зрения сегодняшнего понимания склонность к маоизму.

Еще более оригинальной оказалась та интерпретация Спинозы, которую Жиль Делез опубликовал в своей книге «*Spinoza et la philosophie de l'expression*», вышедшей в 1968 г. Эта книга была частью докторской диссертации Делеза (вторая часть — *Différence et répétition* — опубликована годом позже) и сделала его знаменитым. Делез обосновал в своей книге новую интерпретацию Спинозы, которая во многом была похожа на альтюссериянскую, несмотря на тот факт, что сам Делез не был

---

Так, Спиноза в предисловии к третьей части «Этики» писал: ...кажется, что многие думают, что человек в природе как государство в государстве (*hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur*). Из контекста ясно, что Спиноза указывает на Декарта и на его учение о человеческом мыслящем Я как на самостоятельную субстанцию.

марксистом. Делез является одним из инициаторов постмодернистского переворота в западноевропейской философии второй половины XX в., но в то же время он неуловимый мыслитель, и представляется весьма трудным запечатлеть в нескольких фразах то, что он хочет сказать.

Исходным пунктом интерпретации Делеза, на которое также указывает и заглавие его книги, является обнаружение того, что Спиноза многократно использует глагол *exprimere* («выражать») в центральных дефинициях своей «Этики». Так, например, в самом начале первой части он определяет Бога как «абсолютно бесконечное существо, т. е. субстанцию, которая состоит из бесконечных атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность»\*. Как таковое замечание Делеза, конечно, верно, хоть надо сразу же отметить, что значения глагола «*exprimere*» в известном словаре языка Спинозы, составленном Эмилией Джанкотти-Боскериной, не так уж многочисленны\*\*. Это заставляет усомниться в том, является ли утверждение Делеза об «экспрессивности» Спинозы до конца обоснованным.

Но несмотря на известную произвольность делезовской интерпретации Спинозы, его идея об экспрессивности субстанции на первый взгляд кажется более захватывающей, чем толкование, принятое в старой диаматовской ортодоксии, согласно которой субстанция — это, прежде всего, «материя». А при более подробном чтении книги Делеза можно обнаружить, что его интерпретация содержит некоторые довольно проблематичные утверждения. Делез пытается сделать из Спинозы предшественника своей собственной «философии различия», опираясь при этом на роли аффирмативности в учении Спинозы. Как известно, существование для Спинозы всегда и целиком аффирмативно, т. е. положительно. Негативность как таковая не имеет существования. Из этого Делез делает вывод (и в этом пункте его взгляды целиком совпадают со взглядами альтюссеррианцев), что Спиноза не является диалектическим мыслителем. Дело в том, что диалектик мыслит категориями Бытия и

---

Eth. I. def. 6: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit.

\*\* См.: Giancotti Boscherini E. Lexicon Spinozanum. Vol. I. La Haye: Martinus Nijhoff, 1970. P. 410–411.

Другого (немецкие термины Гегеля — *Sein* и *Anderssein*), которые всегда имплицитно в какой-то степени негативность, т. к. Другое конституируется из своего негативного отношения к тому, которым Другой не является. Делез был в своей критике диалектики даже более решительным, чем Альтюссер и его последователи. Он прямо заявляет, что диалектика — это тот «способ мышления, которое я больше всего ненавижу».

Другим центральным пунктом делезовской интерпретации является то, что он связывает Спинозу с Ницше. Тогда, как альтюссеряне имеют нейтральное отношение к ницшеанству, Делез утверждает, что существует длинная историческая традиция «эмансипаторского мышления», начинающаяся с Эпикура, продолжающаяся в Спинозе и кульминирующая в Ницше. Согласно Делезу, Ницше — важнейший «субверсивный» (подрывающий) мыслитель истории философии, и в этом отношении он намного важнее, чем, например, Маркс. И Спиноза, и Ницше — философы эмансипации, но не в том политическом смысле, которое имел в виду Маркс. Совсем наоборот: и Спиноза, и Ницше ищут только личное освобождение человека от горя, рессентимента и отрицательных эмоций. Спиноза — предшественник Ницше не только в том, что он осуждает традиционную мораль и ценности общества своего времени; к тому же он провозглашает «философию радости», которая почти та же, что и то дионисийское видение мира, которое Ницше так настойчиво защищал. Как следствие этого Делез приходит к отождествлению спинозовской «мудрого» (*vir sapiens*) и ницшеанского «сверхчеловека».

Как я уже отмечал, я рассматриваю интерпретации Альтюссера и Делеза более подробно в других моих работах, и здесь невозможно углубиться в детали. Но все-таки имеются два пункта, которые хочется подчеркнуть. Во-первых, критика диалектики со стороны альтюссерянцев и Делеза, по-моему, не убедительна, и еще менее убедительны их попытки сделать из Спинозы выразителя их взглядов. Вопреки, например, утверждению Делеза, Спиноза оперирует именно понятиями Бытия и Другого; эти понятия являются центральными в его метафизике, и всякий читатель легко может убедиться в этом, взглянув уже на его первые дефиниции в «Этике». Спиноза пишет, что в сотворенной природе (*Natura naturata*) отношения между единичными вещами, т. е. модусами, определяются через посредство Другости: «*Per modum intelligo id, quod in alio est*

*et per alio concipitur»* (Eth. I. def. 5). Это — целиком «диалектическая» фигура, которую можно сравнить с тем, что Гегель позже выскажет в своей «Науке логики» об отношениях между Бытием, Инобытием и Бытием-в-Другом (*Sein, Anderssein* и *Sein-in-Anderem*). В своей книге «*Spinozistische Dialektik*» (Спинозистская диалектика, 1994) я стремился показать, что «Этика» Спинозы буквально изобилует такими диалектическими фигурами и местами, здесь я не буду углубляться в эту тему.

Во-вторых, довольно проблематично связывать перспективы эмансипации с учением Ницше. Конечно, Ницше — многогранный мыслитель, и вряд ли обоснованно третировать его в стиле давней марксистской критики как непосредственного предшественника нацизма (как, например, это делал Лукач в своей знаменитой книге «*Die Zerstörung der Vernunft*»). Но я все же думаю, что Ницше не такой явный мыслитель эмансипации, как Спиноза, французские просветители XVIII в. или Маркс. На самом деле Делез очень точно определяет характер ницшевской философии, когда пишет, что Ницше является *субверсивным* мыслителем. В этом суть дела: субверсия, т. е. более или менее анархический бунт без ясно определенных целей — вот это составляет *differentia specifica* того радикализма, который инспирируется ницшеанством.

Можно сказать, что именно эта «субверсивность» и есть признак теперешнего радикального спинозизма на Западе, часто (но не всегда) пытающегося соединять идеи Спинозы с идеями Маркса. Антонио Негри, в начале своей деятельности теоретик итальянских «автономистов», продолжает сегодня традицию делезовской интерпретации. Его новаторская, но в то же время весьма спорная книга «*L'anomalia selvaggia*» (1981), вместе с десятью годами позже опубликованной работой «*Spinoza sovversivo*» (sic!) в 1992 г. заложила фундамент того явления, которое мы сегодня можем называть «левым спинозизмом». Это — влиятельное течение, прежде всего в Италии и Франции. В этих странах ежегодно публикуются книги о Спинозе и спинозизме, и почти в каждой из них более или менее некритично принимаются основные положения делезовско-негрийского истолкования Спинозы.

Этот западный — или, может быть, лучше: франко-итальянский — левый спинозизм мне кажется параллельным «лево-му ницшеанству», которое недавно анализировал немецко-

американский ученый Ян Реманн\*, который примкнул к группе немецких марксистов, сконцентрировавшихся вокруг журнала «*Das Argument*», подчеркивает, что то влечение к Ницше, которое левые интеллектуалы на Западе испытывали, и начиная с 70-х гг. на самом деле является крайне проблематичным, ибо мышление Ницше все же содержит, несмотря на попытки его «благожелательного» чтения, мощный антигуманический и реакционный потенциал, который делает социальные и культурные проекты левого толка амбивалентными. Думаю, что то же можно сказать — *mutatis mutandis* — о левом спинозизме в традиции Альтюссера, Делеза и Негри.

### Два спинозизма

После этого краткого изложения важнейших черт западного «левого спинозизма» я возвращаюсь к дихотомии между советским и постмодернистским прочтением учения Спинозы. Как я уже сказал в начале статьи, между этими интерпретациями есть глубокие разногласия. Если сравним западный левый спинозизм с советским взглядом на Спинозу, который продолжает традиции Второго Интернационала, становится ясным, что эти расхождения основываются на различиях в философских взглядах, несмотря на то что оба течения инспирированы марксизмом. В то время, как западный левый спинозизм опирается прежде всего на наследство Ницше, которое он пытается по-своему истолковать (следуя при этом принципу *lectio benevolens*) как некую субверсивную теорию, советский Спиноза представляется в свете классической материалистической традиции, идущей от просветителей XVIII в. (Гольбах, Гельвеций) через Фейербаха к Марксу. Тогда как западный левый спинозизм отличается «гипертрофированным» субъективизмом, советский Спиноза, в свою очередь, не в меру объективист. Различия между этими двумя прочтениями Спинозы настолько большие, что вряд ли можно их примирить.

---

См.: Rehmann Jan. Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault — Eine Dekonstruktion. Berlin: Argument Verlag, 2004. Есть и итальянский перевод: I Nietzscheani di sinistra. Foucault, Deleuze e il postmodernismo: una decostruzione. Odradek Edizioni, 2009.

Как мне кажется, не будет тривиальным подчеркнуть эту пропасть в философской основе не различных интерпретаций Спинозы, т. к. многие, кто любит Спинозу и считает его радикальным и демократическим мыслителем, который актуален сегодня, легко пройдут мимо тех фундаментальных различий, которые обнаруживаются в разных способах освоения его наследия. На самом деле Спиноза, может быть, относится к тем философским классикам, которых чаще всего понимали превратно. Несмотря на то что я рискую несколько упростить дело, хотелось бы сделать наглядными указанные различия в интерпретации Спинозы с помощью следующей схемы.

Западный «левый» спинозизм	Спиноза в советской философии
Философский фон: Ницше, иногда и Хейдеггер; Маркс в «западном» истолковании	Философский фон: просветительский материализм, Фейербах; Маркс в диалектовском истолковании
Инспирирован постмодернизмом и его разрывом со «старыми» левыми	Продолжает традиции старого левого мышления и Второго Интернационала
Субъективистский, волюнтаристский	Объективистский, детерминистский
Спинозизм как «философия экспрессивности»	Более или менее «онтологическая» интерпретация Спинозы
Эманципаторская перспектива в спинозизме понимается с помощью «субверсивной» деятельности	Эманципация должна обосновываться наукой (спинозовский <i>libera necessitas</i> как предшественник «научного социализма»)
Против диалектики, против Гегеля	За диалектику, за Гегеля (есть противоречие между «метафизической оболочкой» системы Спинозы и его живым диалектическим ядром)

Теперь кто-либо может задать вопрос, какое же из этих двух направлений в интерпретации Спинозы более правдоподобно отражает взгляды «аутентичного» Спинозы, философа, жившего в XVII столетии. Такие вопросы, однако, сложны для ответа, ибо актуализация какого-либо мыслителя прошлого всегда предполагает истолкование и некоторую модернизацию. Иначе и не может быть — ведь было бы иллюзией думать, что мы в состоянии реконструировать «чистого» Спинозу без современных интерпретаций.

Тем не менее я склонен считать, что постмодернистский «левый спинозизм» сконструировал такой образ Спинозы, который во многих отношениях стал карикатурой. Раньше я уже упоминал о некоторых довольно сомнительных положениях Делеза, касающихся спинозовской доктрины, таких, например, как его попытки превратить Спинозу в «философа экспрессивности» или антидиалектика. При этом важно заметить, что этот извращенный образ Спинозы — результат метода интерпретации, который Делез вполне сознательно применял. По его собственным словам, Делез хотел «видеть историю философии в качестве некой содомии». Он сам уточняет свой метод так: «Я видел самого себя так, как будто я проникаю в автора сзади, зачав, таким образом, в нем ребенка, который будет его собственным отпрыском, и в то же время чудовищем. Очень важно, что он его ребенок: автор действительно все так и сказал, как я его цитировал. Но ребенок должен быть и чудовищным, т. к. он — результат всевозможных переходов, ускользаний, перемещений и тайных выбросов, которые мне так нравились» Делез затем добавляет, что лишь только с Ницше такую «интерпретативную содомию» он не может выполнить, ибо Ницше уже сам осуществил это с самим собой.

Если, таким образом, Спиноза постмодернистского субверсивного радикализма есть «чудовищный ребенок» с небольшим сходством со своим оригиналом, то что мы можем сказать тогда о советском Спинозе? Мы в Александровском институте Хельсинкского университета проводили симпозиум именно по этой теме, где в течение двух дней обсуждали различные истолкования Спинозы советскими философами, в частности, такими известными, как Деборин или Ильенков, но также и современными российскими философами, и почти забытыми советскими мыслителями. Мы пытались выяснить, что они подразумевали под мыслями амстердамского еврея-отшельника. Сборник докладов этого симпозиума только готовится к публикации, но в преддверии этой публикации я все-таки осмелюсь сказать, что советский образ Спинозы во многом более похож на своего архетипа, чем «чудовищный ребенок» последних западных интерпретаций. Но и здесь все-таки следует сделать несколько важных оговорок. В традиции диамата спинозизм истолковывался



как некая материалистическая онтология, более того, как учение, которое не в состоянии подняться до уровня диалектических тонкостей марксистской философии. В такой манере роль Спинозы была снижена до роли Св. Иоанна Крестителя, задача которого состояла в том, чтобы проложить путь для истинного Спасителя (чем и считали себя философы-диаматчики).

Другой — и довольно разоблачающей — чертой советского прочтения Спинозы, для подробного анализа которой здесь нет места, является то, что оно только с немногими исключениями сфокусировано на теоретической философии Спинозы и его метафизике субстанции. Политическая философия Спинозы и особенно его радикальная теория демократии советскими философами обычно обходилась стороной. Дело, кажется, в том, что если бы философы в Советском Союзе начали бы серьезно заниматься теорией демократии Спинозы, то это, несомненно, оказалось бы для них весьма затруднительным.

Это еще одно важное различие между советским и западным левым спинозизмом, ибо один из лейтмотивов Негри именно в том, что он хочет применить спинозовское понятие «народных масс» (*multitudo*) к пониманию актуальной политики. Конечно, негрийское анархистское понятие *multitudo* не может как таковое служить исходным пунктом для реалистической левой политики\*, но его идеи все-таки инспирировали большое количество интересных публикаций, прежде всего в Италии и Франции о перспективах «демократии по Спинозе». Думаю, здесь правомерно указать на антологию, составленную Ивом Ситтоном и Фредриком Лордоном, которая подытоживает некоторые позиции новейших дискуссий<sup>81</sup>.

Так что же остается в итоге нашего сравнения советских и западных левых интерпретаций Спинозы?

Я думаю, что мы не должны спешить с заключительными утверждениями. Оба течения соединили «марксистский импульс» со спинозистскими идеями способами, которые можно

Хорошо обоснованную критику положений Негри о понятии *multitudo* можно найти в книге: Hindrichs Gunnar (Hg.). Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006.

Citton Yves, Lordon Frédéric (éds.). Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.

с полным основанием назвать неудовлетворительными. Однако я не вижу особенной причины сожалеть об этом, потому что для тех, кто следил за недавними обсуждениями этой темы, стало ясно, что ситуация в настоящее время является весьма многозначной. Ясно и то, что что-то происходит в этой области, и я отважусь предположить, что в связи с новым «ренессансом марксизма» мы можем ожидать, что появятся и новые попытки прочтения Спинозы — попытки, которые в состоянии дать более адекватную картину Спинозы и понимания важности его мысли, более правдоподобные, чем имевшиеся до сих пор его интерпретации.

**О рецепции и интерпретации  
немецкого идеализма  
в отечественной философии  
второй половины XX в.**

Я позволю себе начать с выдержки из «Введения» к гегелевским «Лекциям по истории философии». Обсуждая здесь специфику истории философии, Гегель замечает, что события и деяния, составляющие ее предмет, «суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер ...героев [мыслящего разума], сколько то, что они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, ...они, напротив, представляют собою составную часть области свободной мысли...»<sup>\*</sup> Именно эта «свободная мысль», запечатленная в философских текстах, а также в развиваемых мыслителями идеях и теориях, которые часто преобретают самостоятельную жизнь и становятся неотъемлемой частью духовной реальности, является основным предметом историко-философской дисциплины.

---

Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. IX: Лекции по истории философии. Кн. 1. М.: Партийное изд-во, 1932. С. 69.

## Гегель и историко-философская наука

Мое обращение к Гегелю не случайно. Как известно, Гегель является одним из первых мыслителей, который включил историю философии в качестве важного составляющего элемента в свою философскую систему, и тем самым привлек внимание к историчности философии и философскому характеру самой истории. Опираясь на разработки своих предшественников, таких, как И. Я. Брукер, Д. Тидеман и В. Г. Теннеман, он развил идею тождества философии как системы рационального познания и ее исторического развития, предстающего в виде сменяющейся череды философских школ, позиций и направлений\*. И если вспомнить, что для Гегеля философия есть «современная ей эпоха, постигнутая в мыслях»\*\*, то станет ясно, что речь идет не об описательной дисциплине, а об области рефлексивного знания, именуемой со времен Гегеля философией истории философии.

Именно эта традиция и получила свое развитие в отечественной философии, когда в незамысловатой структуре философских дисциплин, существовавших в Советском Союзе, уже на ранних этапах выделилась и получила бурное развитие уникальная для международного философского ландшафта дисциплина — историко-философская наука\*\*\* В отличие от

---

См.: Там же. С. 94–95.

\*\* Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VII. С. 16 (перевод уточнен мной). В оригинале: «... ihre Zeit in Gedanken erfaßt» (Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts // Werke in 20 Bänden. Bd. 7 Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. S. 26).

\*\*\* История философии традиционно была и является одной из важнейших областей мировой философии. Но уникальность отечественной модели истории философии состоит в придании ей статуса науки, что с самого начала предполагает системный подход к истории философского развития; последнее предстает в качестве неминуемо прогрессивного поступательно-го движения в направлении все более глубокого и содержательного постижения предмета исследования. Такой подход часто ведет к линейной (порой даже граничащей с телеологической) интерпретации как самого историко-философского процесса, так и логики развития основных философских школ, учений и направлений. Подобная интерпретация обедняет и искажает картину реального развития мировой историко-философской мысли, не принимая во внимание существующую разнонаправленность и многомерность философского развития, а также сложное переплетение различных тенденций и

многих других областей философского знания (таких, как, например, диалектический или исторический материализм), которые в силу причин идеологического и политического характера были ограничены или вовсе лишены самостоятельности мышления, историко-философская наука, уже в силу самой своей природы (ее «врожденной» рефлексивности), а также предмета изучения, оказалась в более благоприятном положении. И дело не только в том, что обращенная в прошлое, она была относительно отдалена от «насуточных» идеологических и политических проблем того времени. Подобно тому, как узкая специализация и высокий уровень профессионализма исторических исследований в философии также не являлись основными факторами. Своеобразие (и парадоксальность) ситуации состояли в том, что официальная философия, которая рассматривала себя в качестве непосредственного наследника и верного продолжателя философского учения Маркса, нуждалась в фундаментальном теоретическом обосновании своего столь уникального места, и потому история философии оказалась той областью философского знания, где философская рефлексия и критическое размышление не просто допускались, а являлись одним из основных требований. Эта относительная иммунность историко-философской науки от ограничений на свободу (философской) мысли привлекала в эту область значительное количество оригинальных мыслителей, и многие яркие философы — в т. ч. и ряд тех, чьи изначальные философские интересы лежали в сфере действия других философских дисциплин — нашли свое убежище в истории философии.

Однако было бы неверным полагать, а подобного рода суждения сегодня весьма распространены в отечественной и зарубежной литературе, посвященной философии советского периода, что историко-философская наука была счастливым исключением из общего правила и не испытывала какого-либо идеологического давления. Якобы это и позволило ей «сохранить свое лицо» и оставаться одним из последних «оплотов» философской культуры в советский период. В действительности советской историко-философской науке также не удалось

---

векторов движения философской мысли. Замечу, что все еще господствующее в отечественной философии лестничное толкование развития немецкой классической мысли, о чем речь пойдет ниже, является одним из проявлений линейной интерпретации истории философии.

избежать идеологического предикамента, суть которого состояла, с одной стороны, в попытке дать новую интерпретацию всей (или непосредственно) предшествующей истории философии как предыстории марксистско-ленинской теории (или советского варианта марксизма), а с другой стороны, «углубить и всесторонне развить» ленинскую критику так называемой буржуазной философии. Поэтому еще более значимым является тот факт, что вопреки поистине пагубному идеологическому и политическому влиянию историко-философские исследования в России советского периода не только не превратились в чистую апологетику одних философских теорий и огульную критику других, а в большинстве своем оставались образцами взвешенного критического историко-философского анализа, соответствующего, и даже в чем-то превосходившего, лучшие стандарты мировой историко-философской практики\*

Хотя, конечно, не обошлось и без искажений и проблем, последствия которых ощутимы, и может быть еще в большей степени именно сегодня. И одна из таких «болевых точек» отечественной историко-философской науки, как это ни парадоксально, является ее отношение к немецкой классической мысли, и в частности и в особенности к немецкому идеализму. Именно это и является основной темой данной статьи. Речь пойдет о своеобразной — марксистско-гегельянской — рецепции и специфической — идеологической — интерпретации немецкого идеализма в отечественной философии второй половины прошлого столетия, периода, связанного с кардинальными переменами во всех областях жизни России, что нашло свое отражение в радикальных изменениях ценностей и ценностных установок, в т. ч. и в историко-философской науке.

---

И тому есть немало свидетельств, в т. ч. хотя и немногочисленные в то время публикации отечественных историко-философских работ за границей. Один из таких примеров — публикация в Германии сборника статей российских философов и доброжелательный прием этой публикации в Европе. См.: *Studien zur Geschichte der westlichen Philosophie. Elf Arbeiten jüngerer sowjetischer Autoren* / hrsg. von Nelly Motroshilova. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Научные статьи, вошедшие в книгу, вызвали значительный интерес в Германии и ряде других европейских стран. Об этом, а также о философской ценности самого сборника см. в рецензии, написанной Эвертом ван дер Цвеерде (Evert van der Zweerde) // *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989). No 4. S. 705–709. См. также сноску \*\*\* на с. 187 в настоящей статье.

Но прежде, чем обратиться ко второй половине XX в., я позволю себе краткий исторический экскурс, который необходим для понимания той своеобразной ситуации, которая сложилась в отношении немецкой классики к середине XX в. в России.

*О рецепции немецкого идеализма в России  
конца XIX — первой половины XX в.*

Рецепция немецкого идеализма в России имеет сложную и продолжительную историю. Хотя первые работы по философии Канта были опубликованы в Санкт-Петербурге уже в 1805 г.<sup>\*</sup>, — лишь год спустя после смерти кёнигсбергского мудреца, — российская общественность начала открывать для себя немецкий идеализм только в конце 1820 — начале 1830-х гг., когда впервые познакомилась с работами Гегеля и Шеллинга и приступила к их — сначала некритическому — усвоению. Это явилось событием огромной значимости для интеллектуальной жизни России, ибо немецкие идеалистические теории сыграли важнейшую роль в возникновении столь уникального феномена, как русская философия, которая изначально предстала как сложная смесь религиозных, психологических, спекулятивно-метафизических и космологических идей и концепций. Однако период некритического восприятия и восторга по отношению к немецкому идеализму был в России достаточно коротким. Вскоре на смену ему пришел период конструктивного анализа и взвешенных размышлений относительно наследия немецкой классики, основные темы которой начали занимать центральное место в отечественных философских дискуссиях второй половины XIX в., становясь важной составляющей российского философского дискурса<sup>\*\*</sup>

---

См.: Любкин А. С. Письма о критической философии. СПб., 1805.

<sup>\*\*</sup> Не имея здесь возможности вдаваться во все детали весьма сложного процесса развития восприятия идей немецких классиков в России, лишь подчеркну, что даже в подавляющей атмосфере императорской России — в поистине мрачный период для российской философии и интеллектуальной жизни в целом — присутствие немецкой идеалистической мысли, а также центральных для немецких мыслителей тем и идей всегда было весьма явным в российских интеллектуальных дискуссиях. Здесь достаточно вспомнить московский кружок Н. В. Станкевича, который занимался систематическим изучением немецкой идеалистической философии. Также широко известны

Кантовская философия оставалась относительно неважной для отечественной мысли почти до конца XIX столетия. На протяжении более шестидесяти лет в России господствовал дух Гегеля и Шеллинга. Ситуация стала меняться только во второй половине 1890-х гг., когда были опубликованы первые полные русские переводы основных работ Канта, включая его «Критики»\* К концу XIX — началу XX в. влияние Канта было ощутимо в России не только среди философов, но и среди более широкой группы интеллектуалов, включая социальных мыслителей, писателей, поэтов и художников. Это в каком-то смысле совпадало и идейно пересекалось с неокантианским движением в Германии, но имело ряд уникальных российских характеристик и проявлений\*\* Однако здесь важно подчеркнуть, что происходивший в конце XIX в. «поворот» к Канту был также отчасти вызван интересом к философским системам Гегеля и Шеллинга, чьи идеи явно доминировали в то время в России,

---

навешанные интересом к Шеллингу дебаты о естественных науках и их месте в ряду академических дисциплин. Влияние Фихте было хорошо опознаваемо в исследованиях ранней «киевской школы», проявлявшей интерес к истории западной философии, и особенно гносеологии.

Первый русский перевод кантовской «Критики чистого разума», подготовленный М. Владиславлевым, появился в Санкт-Петербурге еще в 1867 г. Однако он содержал ряд существенных ошибок, что создавало проблемы для понимания и без того трудного текста. В новом переводе, выполненном Н. М. Соколовым, книга вышла в 1896—1897 гг. Сокращенная версия «Критики практического разума» в переводе И. Панаева увидела свет в 1878 г., а полная версия текста, переведенная тем же Н. М. Соколовым, вышла только в 1897 г. Первое издание «Критики способности суждения», переведенное Н. М. Соколовым, было опубликовано в 1898 г. Подробнее об истории восприятия Канта в России см. в предисловии Н. В. Мотрошиловой к первому тому двуязычного немецко-русского издания сочинений Канта (Кант И. Сочинения на немецком и русском языке: в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 42—73). Систематический анализ русских кантоведческих работ прошлого века также предпринят в работе: Круглов А. Н. «Русские свидетельства об Иммануиле Канте» // Историко-философский ежегодник 2006. М.: Наука, 2006. С. 204—227

Вопросы о причинах и последствиях возрастающего интереса к Канту в 1890-х гг. являются чрезвычайно интересными и, несомненно, заслуживают специальной дискуссии, которая выходит за рамки настоящей статьи. Однако замечу, что эта тема уже отчасти обсуждается в нашей историко-философской, особенно кантоведческой литературе. См., например, вышеупомянутые работы Н. В. Мотрошиловой и А. Н. Круглова.



и углубленное изучение которых требовало обращения к критической философии Канта. Во второй половине XIX столетия философские дискуссии практически полностью сфокусировались на Гегеле и его философской системе, которая одними подвергалась жесточайшей критике, а другими воспринималась с огромным энтузиазмом, хотя сначала без особого понимания реального значения гегелевских сочинений\* Некоторые основные работы Гегеля — в т. ч. его «Феноменология духа» — оставались практически неизвестными в России до 1890-х гг. Несмотря на это русская философия XIX в. развивалась под сильным влиянием гегелевских идей, и многие учения русских религиозных мыслителей представляли собой уникальное смешение Гегеля и славянофильства. Наиболее привлекательной для русских мыслителей была гегелевская метафизика, в которой усматривалось в целом религиозное содержание и даже обнаруживались некоторые христианские ассоциации. Кроме того, гегелевская система оказалась весьма инструментальной для понимания российской истории насильственных культурных перемен.

Однако следует подчеркнуть, что хотя рецепция немецкого идеализма в России XIX в. была чрезвычайно влиятельной и идеи Гегеля (а также Шеллинга, и в меньшей степени Фихте) существенно сказались на русской религиозной философской мысли, последняя вовсе не была чистой имитацией или некритической адаптацией западных философий того времени. Даже те, кто был наиболее восприимчив к чужим идеям, принимали их в значительно измененном виде, привнося в них ряд существенных уточнений, которые отражали специфически российские переживания и проблемы. Если в конце XIX в. большинство из этих проблем носило чисто религиозный или теологический характер, связанный с интересом русской ортодоксальной церкви к Платону (так называемый христианский платонизм), то к концу XIX — началу XX в. интерес сместился

---

История рецепции и изучения философии Гегеля в России весьма драматична. Это постоянная борьба между теми, кто жестоко критиковал гегелевскую систему, ставя под сомнение каждый ее элемент, и теми, кто горячо поддерживал идеи философа и был готов принять все без исключения, в т. ч. теоретические и практические последствия его философии. Подробнее об этом см.: Bykova M. Guest Editor's Introduction // *Russian Studies in Philosophy, Hegelian Studies* // Summer. 1999. 38(1). P. 4–8.

в область онтологической и этической проблематики. Это, в свою очередь, послужило причиной нового интереса к Канту и его критической философии. В. Соловьев, С. Трубецкой, С. Франк, Н. Бердяев, Н. Лосский и другие мыслители, работавшие в этот период, не только испытывали воодушевление от идей Канта, но также обсуждали темы и проблемы, которые являлись центральными для кантовской критической философии и даже предпринимали попытки переформулировать трансцендентальный идеализм и представить его в качестве новой теории. Это был период расцвета кантианизма в России, который впоследствии привел к значительному развитию российского кантоведения\*

Однако после Октябрьской революции кантовская философия в России была практически предана анафеме. Это было связано не только с тем, что большинство наиболее образованных, ярких и самобытных мыслителей, в т. ч. знатных кантоведов, вынуждены были покинуть страну. Основная причина такого положения дел была, скорее, идеологического характера и объяснялась тем неразрешимым противостоянием материализма и идеализма, начало которому было положено в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии» (1908). Получивший здесь дальнейшую разработку основной вопрос философии — вопрос об отношении между бытием и сознанием — был объявлен основным критерием, в соответствии с которым надлежало оценивать всю историю философии, и по которому все философские школы, направления, теории, а также и сами мыслители разделялись на два враждующих лагеря — на тех, кто признавал первичность материи (материалистов) и тех, кто настаивал на первичности идей или сознания (идеалистов). Для Ленина и его соратников противоречия между материализмом и идеализмом носили далеко не чисто теоретический философско-онтологический характер. Напротив, речь шла о непримиримой борьбе двух противоположных мировоззренческих установок, или как писал Ленин, двух «борющихся

---

Подробнее об этом периоде см.: Калинин Л. А. Кант в русской философии и культуре. Калининград, 2005; а также Круглов А. Н. Заметки о современном российском кантоведении // Российская постсоветская философия: опыт самоанализа / под ред. М. Соболевой. München: Kubon & Sagner Buchexport-Import GmbH, 2009. С. 91–104.

партий»<sup>\*</sup>, что уже с самого начала придавало противостоянию идеологическую окраску.

По существу вся история философии в советской России была ареной борьбы между материализмом и идеализмом. Материализм объявлялся единственно верным учением и ассоциировался с прогрессивным развитием философской мысли, в то время как идеализму вменялось в вину искажение истины, и он отождествлялся с упадком и регрессом. Поэтому все, на что налагалось клеймо идеализма — будь то философские теории, направления, или отдельные мыслители, — ожидала трагическая судьба: это должно было неминуемо обличаться, низвергаться и искореняться как ошибочное и вредоносное. Не минула эта участь и Канта, которого сам Ленин критиковал за то, что он «недостаточно материалист», обличая его как «мелкого мыслителя» и реакционного философа, подрывающего основы мышления и идеалистически отстаивающего непознаваемость и потусторонность «вещи-в-себе»<sup>\*\*</sup>

Ясно, что в условиях жесточайшего политического и идеологического контроля это означало запрет на какое бы то ни было официальное кантоведение. Но парадоксальность ситуации состояла в том, что тот же Ленин одновременно превозносил немецкую классическую философию как один из источников и составных частей марксизма<sup>\*\*\*</sup> Это открывало ряд возможностей для продолжения исследований немецкой философской классики, в т. ч. немецкого идеализма, даже в условиях строжайшего идеологического режима. И больше всего здесь «по-

<sup>\*</sup> Так, Ленин недвусмысленно замечал: «Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела... являются материализм и идеализм» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 380).

<sup>\*\*</sup> В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин открыто заявлял: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней, — Кант выступает как идеалист» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206).

<sup>\*\*\*</sup> См.: Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма. Впервые опубликована в форме статьи в легальном журнале РСДРП (б) «Просвещение» (1913. № 3).

везло» Гегелю, чему способствовало два обстоятельства. Во-первых, в советском марксизме получила активное развитие концепция лестничного поступательного развития немецкой классической философии, в соответствии с которой каждая последующая философская теория превосходила предыдущую, на смену которой она приходила. В результате оказывалось, что Гегель и его философская система — это венец развития немецкого идеализма, а философские системы Канта, Фихте и Шеллинга рассматривались лишь в качестве промежуточных ступеней, неминуемо ведущих к Гегелю. Следует подчеркнуть, что существенную лепту в разработку и распространение столь принципиально неверного подхода к немецкой классике внесла работа Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» (1886 г.), в которой он представил лестничное толкование развития немецкой философской мысли XIX в. Кстати, именно с «легкой руки» Энгельса был введен в обращение и сам термин «немецкая классическая философия», который укоренился в советской марксистской традиции и все еще употребляется в отечественной литературе, во многом искажая существо самого дела\*. Вторым важным обстоятельством, обусловившим интерес к Гегелю, было то, что диалектика Гегеля уже давно рассматривалась как основное достижение немецкой классической мысли, развитие которой, как утверждалось, вело к Марксу. Поэтому после упрочения марксистско-ленинской идеологии в советской России исследовательский интерес существенно переместился в сторону Гегеля, и упор в изучении его философии был сделан на диалектику. В то время, как на первый взгляд такое развитие предстает как весьма прогрессивное — и справедливости ради надо заметить, что это позволило предпринять ряд успешных проектов, включая проект по переводу и изданию (начиная с 1929 г.) 14-томного «Собрания сочинений Гегеля»\*\* — в дей-

---

\* При таком понимании немецкая классическая философия включает в себя не только идеалистические системы Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, но также и материалистическое учение Фейербаха, который якобы сумел существенно превзойти Гегеля и, по словам Энгельса, «в известном отношении является посредствующим звеном между философией Гегеля и нашей (его и Маркса. — М. Б.) теорией». (Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 269.)

См.: Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений: в 14 т. М.: Соцгиз, 1929—1959. Следует подчеркнуть, что данное издание включало весьма доброт-

ствительности это был, скорее, негативный результат. В попытке продемонстрировать свою преданность режиму официальная философия того периода начала активно принижать гегелевский идеализм с тем, чтобы воздвигнуть на пьедестал его диалектику, неверно представляя ее в качестве единственного живого элемента принципиально ложной философской системы. Подобный подход не мог быть успешным уже потому, что у Гегеля диалектика и система нераздельно связаны друг с другом и невозможно понять специфическую природу его диалектики без ясного понимания содержания его системы.

Хрущевская «оттепель» оказала значительное влияние на возрождение серьезного философского интереса к немецкому идеализму. И причиной этому послужила не только сама атмосфера идеологического послабления, которая создавала определенные возможности для обмена идеями и литературой, в т. ч. и с западными философами, и которая одновременно позволяла относительно внецензурные исследования и публикацию книг. Все это было, несомненно, важно, но являлось, скорее, неким социальным фоном. Новое оживление в исследовании немецкого идеализма объяснялось, скорее, внутрифилософскими причинами и было, в большей степени, связано с теми переменами, которые происходили в отечественном марксизме того времени. Я имею в виду, прежде всего, обращение к философскому анализу теоретического наследия Маркса, с целью его аутентичного прочтения, что в свою очередь требовало не только осмысления философских истоков Марксова учения, но также и обсуждение его реального содержания в контексте мировой (и, прежде всего, немецкой) историко-философской традиции.

### *Марксистский гегельянизм и гегельянский марксизм*

Рецепция Маркса в России (как, впрочем, и во всем мире) имеет весьма драматическую историю. На глазах одного поколения произошла невиданная трансформация от практически принудительного цитирования Маркса и обязательного вос-

---

ные для того времени переводы основных работ Гегеля. Ряд этих переводов не утратил своей ценности и по сей день. Одним из таких примеров является ставший классическим перевод Г. Шпета гегелевской «Феноменологии духа». (См.: Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 4.)

хваления его идей к нынешнему его почти тотальному игнорированию. Всем известно, что догматический марксизм внес существенную лепту в этот процесс, как у нас, так и за рубежом, Маркс все еще ассоциируется с марксизмом, причем чаще всего с его наиболее ортодоксальными формами. В качестве одного из примеров догматического марксизма здесь уместно упомянуть традиционный советский марксизм ленинского типа (особенно в той «кондовой» форме, как он существовал до хрущевской «оттепели»), который использовал Маркса в чисто политических и идеологических целях. И хотя российский философский дискурс принципиально изменился за последние десятилетия и догматический марксизм подвергнут самой суровой критике, отечественная философия все еще не излечилась от «недуга» догматизма. Только теперь он выражается в практически абсолютном отрицании, или даже третировании Маркса, ибо он все еще ассоциируется с ортодоксальным марксизмом. Поэтому сегодня, как никогда ранее, стоит задача изучения аутентичного Маркса, освобожденного от каких бы то ни было марксистских наслоений. Подобно тому, как также насущно необходимым является различие между собственно идеями Маркса и теми, которые развивались Энгельсом. Ибо не секрет, что в догматическом марксизме эти два имени употреблялись не просто в одном ряду, а в качестве взаимозаменяемых, и считалось, что идеи, отстаиваемые тем и другим мыслителем, абсолютно идентичны. Более того, традиционно (и эта позиция все еще имеет широкое хождение) Маркс представлялся в качестве экономиста, позже — историка, в то время как Энгельс — всегда в качестве философа. Не обсуждая здесь причины такого положения дел, которые сами по себе заслуживают специального внимания, скажу только, что это понимание является не только неправомерным, но и весьма искаженным. Маркс является оригинальным и глубоким мыслителем, и его взгляды отнюдь не всегда совпадают со взглядами Энгельса; первый способен проникать в самую глубь явлений, что не всегда под силу и порой просто остается незамеченным со стороны его соавтора. И конечно же, Маркс в первую очередь философ, и философское измерение является центральным в его теориях, в т. ч. и в развитых им экономических учениях\* И в этом смысле его

---

\* Нетрудно показать, что одной из центральных тем Маркса была тема философской антропологии, которую он обсуждает в терминах отчуждения, и прежде всего, отчуждения человека от своей жизнедеятельности и своей

философские работы не ограничиваются, как считают многие, лишь его «Экономико-философскими рукописями 1844»; его главный труд — «Капитал» — это значительное философское произведение и должно исследоваться как таковое.

Но какое отношение это имеет к моей теме? Дело в том, что в конце 1950 — начале 1960-х гг. — отчасти под влиянием хрущевской «оттепели» — в советской философии происходит коренной перелом, и наряду с чисто идеологическим, догматическим марксизмом в стране возникает принципиально новая разновидность марксизма, который позже стали называть творческим. По своему замыслу и реальному содержанию это не был марксизм *per se*. Скорее, это была попытка добросовестного философского анализа сочинений Маркса, его «Капитала» и, отчасти, ранних работ\*. В сущности, это был отход от «кондового» марксизма в сторону добротного философского марксоевения, что отчасти совпало по времени с возрождением интереса и новым обращением к Марксу в мировой философии. До 50–60-х гг. в нашей стране работы Маркса активно (и даже принудительно) цитировались, но их не знали; идеи Маркса имели широкое хождение, говорили об их непреходящей ценности, но их не понимали. Значение Маркса видели главным образом в материалистическом переосмыслении Гегеля, но это переосмысление толковалось как механическое «переворачивание с головы на ноги». Было недостаточно глубоким как знание Гегеля и немецкого идеализма в целом, так и осмысление работ Маркса, в частности и в особенности его «Капитала».

родовой (общественной) сущности. Именно эта проблематика послужила той фундаментальной (антропологической) основой, на которой зиждется политическая экономия Маркса. Кроме того, многие его идеи так или иначе связаны с проблематикой отчуждения и задачей эмансипации человека от различных форм его проявления. На антропологические основания Марксовой политической экономии одним из первых обратил внимание Г. Маркузе, который подчеркивал, что именно философская антропология Маркса делает его экономическую теорию более значимой и содержательной, чем редукционистский экономизм, который рассматривает людей чисто как «homo economicus», подобно тому как это делают многие другие традиционные экономические учения. (Marcuse H. *Studies in Critical Philosophy*. Trans. Joris De Bres. Boston: Beacon, 1973. P. 9.)

Работы молодого Маркса оказались в поле исследования уже в 70-х гг. См., например, книгу Н. И. Лапина «Молодой Маркс» (М.: Политиздат, 1976).

Грамотный анализ логики «Капитала» начался только в конце 50-х гг., и одной из первых работ в этом направлении была книга Э. В. Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса», которая, в урезанном варианте, увидела свет в 1960 г. На материале «Капитала» Маркса была также выполнена и кандидатская диссертация А. А. Зиновьева, которая, правда, была, скорее, работой по логике, нежели по истории философии\*. Примерно в тот же период появляются марксоведческие работы и других авторов: первые статьи М. К. Мамардашвили о «превращенных формах сознания» у Маркса, книги Ю. Н. Давыдова и Н. И. Лапина, статьи М. Б. Туровского и Г. С. Батищева. В течение нескольких последующих лет были опубликованы труды П. В. Копнина, Е. П. Ситковского, М. М. Розенталя, В. А. Лекторского, В. А. Вазюлина и других, которые в той или иной степени посвящены осмыслению философского наследия Маркса.

Но значение коренного изменения в советской философии 60-х гг. не сводилось лишь к формированию и развитию серьезного отечественного марксоведения\*\*. Стало ясно, что изучение Маркса требует переосмысления отношения советской философии к немецкому идеализму, и прежде всего к Гегелю и его диалектике. Недаром, что философские работы этого периода, посвященные Марксу, так или иначе обращались к Гегелю и его анализу противоречий, диалектики логического и исторического, единичного и всеобщего, и т. д. Это, по существу, были первые в мире исследования, к сожалению, в силу идеологических причин — в то время так и оставшиеся незамеченными, которые убедительно продемонстрировали гегельянизм Маркса и его «Капитала»\*\*\* Такие исследования

См.: Зиновьев А. А. Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» К. Маркса). М.: ИФ РАН, 2002.

\*\* Подробно о формировании нового образа Маркса в отечественной философии 50–70-х гг. и его влиянии на дальнейшее развитие философской мысли в России см.: Мотрошилова Н. В. Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. М.: Академический проект, 2012. С. 52–64.

\*\*\* Так, уже в 1968 г. В. А. Вазюлин в своей работе «Логика «Капитала» Маркса» (М.: МГУ, 1968) убедительно показал, что, развиваясь по тройной спирали, Марксова мысль воспроизводит движение «Логики» Гегеля: от бытия к сущности, затем к явлению и, наконец, к реальности (самой этой



отнюдь не были безопасным занятием, поскольку в официальных кругах это интерпретировалось как «посягание на святыню» и открыто преследовалось. Но данные результаты имели огромное пробуждающее значение как с точки зрения развития отечественной историко-философской науки вообще, так и в контексте возрождения идеологически-неангажированного интереса к учениям немецких классиков. То был период начинающегося подъема советского гегелеведения и кантоведения, а также значительного углубления исследований систем Фихте и Шеллинга, особенно их диалектических идей. Здесь следует назвать таких исследователей, как В. Ф. Асмус, А. В. Гулыга, К. С. Бакрадзе, А. С. Богомолов и др., которые внесли существенный вклад в изучение философских систем немецких идеалистов, и тем самым подготовили основу для дальнейшей более глубокой рецепции их идей на отечественной почве. Здесь, пожалуй, самым большим достижением было издание текстов ряда немецких идеалистов в серии «Философское наследие»<sup>\*</sup> Далеко не все переводы были одинаково хорошего качества, и большинство из них было простой перепечаткой ранних пере-

---

сущности). Десятью годами позже подобная интерпретация была предложена М. Тённисеном в его знаменитой книге «Бытие и сущность» (Theunissen M. Sein und Schein. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. S. 142).

<sup>\*</sup> Из немецких идеалистов первыми в этой серии были изданы работы Канта (Сочинения: в 6 т. М., 1963–1966) и Шеллинга (Философия искусства. М., 1966). В начале 70-х гг. за ними последовали некоторые работы Гегеля (Наука логики: в 3 т. М., 1970–1972; Работы разных лет: в 2 т. М., 1970–1971; Энциклопедия философских наук: в 3 т. М., 1974–1975, 1977; Философия религии: в 2 т. М., 1975, 1977). И только в конце 80-х гг. вышло в свет 2-томное издание Шеллинга (Соч.: в 2 т. М., 1987, 1989). Подборка работ немецких идеалистов в серии «Философское наследие» увенчалась публикацией «Философии права» Гегеля (М., 1990). Работы Фихте в этой серии не издавались. Примечателен тот факт, что работы Фейербаха (Собрание произведений: в 3 т. М., 1967) были изданы одними из первых и за несколько лет до работ Гегеля, что, несомненно, носило определенную идеологическую окраску, подчеркивая, что при решении основного вопроса философии предпочтение отдавалось материализму. Кроме того, главное значение самого Фейербаха в основном ассоциировалось с его материалистической критикой Гегеля и немецкого классического идеализма в целом, что полностью соответствовало господствующей в России (марксистской) модели немецкой классической философии, наряду с немецкими идеалистами также включающей Фейербаха.

водов без внесения каких-либо корректировок — в чем многие из них нуждались, — но уже тот факт, что тексты стали доступными, способствовал росту интереса к немецким классикам и их философским системам.

И все же в 60-е гг. наибольшее внимание уделялось изучению гегелевского учения как источника диалектики К. Маркса. Ибо все еще господствовала тенденция «лестничного» подхода к немецкой философской мысли, когда учения Канта, Фихте и Шеллинга, если и имели значение, то не сами по себе, а как «предтечи» или, точнее, подготовительные ступени, ведущие к системе Гегеля. Поэтому не случайно, что многие видные отечественные философы, такие, как М. К. Мамардашвили, В. Ж. Келле, Ю. Н. Давыдов и др., начали свой путь в науку с изучения философии Гегеля, и некоторые из них даже и позже развивали идеи гегельянского марксизма.

Ясно, что такая «лестничная» схема существенно искажала как историю развития немецкого классического идеализма в целом, так и реальное содержание и значение философских систем каждого из мыслителей, принадлежащих этой традиции. И речь идет не только об отказе в самостоятельном значении Канту, Фихте и Шеллингу и их интерпретации лишь через «призму» Гегеля. Целые пласты и направления историко-философского наследия оказывались за пределами внимания отечественных исследователей. Примером тому являлась небызвестная дискредитация — лишь недавно восстановленного в своих правах — немецкого Просвещения\* и практически полное — продолжающееся и по сей день — забвение раннего немецкого романтизма, которое, как известно, оказало существенное влияние на развитие идей немецких классиков. Кроме того, для марксистской интерпретации немецкого классического идеализма того периода характерны постоянные поиски скрытого материализма, революционности и не всегда оправданные рассуждения о диалектике (особенно в отношении Канта или Шеллинга).

---

Подробнее об этом упущении и его последствиях см.: Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996; Круглов А. Н. Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М., 2008; и др.

*Место немецкого идеализма  
в отечественных историко-философских  
исследованиях после хрущевской «оттепели»*

К концу 70-х гг. ситуация с изучением немецкой классической мысли стала меняться, что проявилось, прежде всего, в новом увлечении философией Канта. Это было вызвано как идеологическими, так и чисто практическими причинами. Во-первых, в вузах повсеместно были введены курсы по немецкой классической философии, в которых Гегель фигурировал наряду с другими мыслителями, принадлежащими к этой традиции. А поскольку Кант в марксистской философии всегда рассматривался как родоначальник всего направления, изучение его философской системы стало насущной задачей. Во-вторых, в этот период на передний план в советских философских исследованиях впервые выдвигается морально-правовая проблематика, что объясняет рост интереса к моральной философии Канта. И в-третьих, в результате хрущевской «оттепели» открылись, правда, все еще ограниченные, возможности для контактов с философами за рубежом и приоткрылся доступ к западной философской литературе. В последней же явно превалировали исследования по Канту, ибо в это время западная философия переживала своеобразный кантовский «бум». В результате всех этих процессов в стране стало расти число публикаций по философии Канта. Справедливости ради, замечу, что не все были выполнены на одинаково хорошем философском уровне, и многие из них были написаны в «лучших» традициях догматического марксизма. Однако именно в этот период появились фундаментальные исследования, разъясняющие различие между кантовскими понятиями «вещь в себе» и явление (П. П. Гайденко, Т. И. Ойзерман), а также анализирующие кантовские концепции интуиции, рассудка и антиномий разума (А. В. Гулыга, И. С. Нарский). Кроме того, под воздействием развития исследований о Канте, а также в силу растущего интереса марксистской философии к теме свободы и проблематике практической деятельности, примерно в тот же период пробуждается серьезный интерес к философии Фихте и занимающей в его системе центральное место концепции активно-

сти как средства реализации свободы\* И хотя исследования, посвященные исключительно философии Гегеля, не превалировали в этот период, советское гегелеведение продолжало существовать и успешно развиваться, что проявилось в т. ч. и в переводах новых текстов Гегеля\*\*. Этому также способствовал проведенный летом 1974 г. в Москве, по инициативе Международного гегелевского объединения (Internationale Hegel-Vereinigung), международный гегелевский конгресс. Наряду с видными западными гегелеведами в нем приняли участие отечественные специалисты по Гегелю, такие, как М. Ф. Овсянников, Т. И. Ойзерман, А. В. Гулыга, Н. В. Мотрошилова, М. А. Киссель, А. С. Богомолов, И. С. Нарский, Е. П. Ситковский, В. С. Нерсисянц, Д. А. Керимов и др.\*\*\*

Однако жесткий идеологический контроль середины 70-х гг. и последующая общеполитическая ситуация застоя сказывались и на исследованиях в области истории философии. Хотя в те годы уже существовали возможности не только транслировать в страну, но и творчески осваивать новейшую (запад-

---

\* Особый интерес представляют здесь работы П. П. Гайдено, которая одной из первых в советской философии обратилась к серьезному текстологическому изучению различных вариантов наукоучения Фихте. Замысел наукоучения также оказывается в центре рассмотрения А. В. Гулыги и Т. Б. Длугач. Однако наибольшее внимание отечественных исследователей данного периода привлекает вклад Фихте в разработку диалектики. См., например, работы К. С. Бакрадзе, Г. М. Каландаришвили, Т. И. Ойзермана, И. С. Нарского.

\*\* См. уже упомянутую публикацию работ Гегеля в серии «Философское наследие». Здесь особенно следует отметить издание «Работы разных лет» (в 2 т. М.: Мысль, 1970—1971), куда вошли ранее не переведенные на русский язык сочинения и письма философа, относящиеся к йенскому и берлинскому периодам его жизни. Данное издание стало результатом работы творческого коллектива комментаторов и переводчиков, которые не только прекрасно владели немецким языком (что само по себе было отнюдь не частым явлением в тот период), но и великолепно разбирались в тонкостях гегелевской мысли. Издание предваряла вступительная статья А. В. Гулыги, а переводы были выполнены Б. А. Драгуном, Ц. Г. Арзаканьяном, А. В. Михайловым, Э. В. Ильенковым, А. В. Гулыгой, И. С. Нарским, Е. А. Фроловой, и другими.

О значении конгресса, а также его участниках см.: Мотрошилова Н. В. Отечественная философия 50—80-х годов XX века и западная мысль. С. 84—92.

ную) историко-философскую мысль, под мощным идеологическим давлением и под влиянием предрассудков и марксистских штампов далеко не всегда ее можно было адекватно выразить и тем более понять. Поэтому по своей сути и по своему содержанию, исследования по немецкой классике, как и многие другие историко-философские исследования этого периода, были по преимуществу марксистскими, и часто идеологически ангажированными. Показательным в этой связи является известное высказывание А. В. Гулыги, относящееся к 1974 г. Размышляя в кругу собеседников о современной тогда ситуации в отечественной философии, он заметил, что у нас есть серьезные философы — небольшое количество кантианцев (к которым он в т. ч. относил и себя), есть гегельянцы (Э. В. Ильенков и другие), экзистенциалисты (здесь он называл Э. Ю. Соловьева и П. П. Гайденко), есть немало позитивистов и один платоник (имея в виду А. Ф. Лосева). На недоуменный вопрос собеседницы, которой являлась известная тогда писательница и математик И. Грекова, как же в таком случае с марксистами, Гулыга не без огорчения констатировал: «а они все марксисты»<sup>\*</sup> И это очень точно отражает тогдашнюю ситуацию в историко-философской науке.

Кардинальные изменения и небывалый расцвет отечественных исследований философии немецкого идеализма начался в середине 80-х гг. Он был вызван, прежде всего, гегелевским и кантовским ренессансом, который в это время переживала Западная Европа, и особенно Германия, и который выражался в существенном развитии текстологических исследований, основанных на недавно обнаруженных и опубликованных в Германии работах Канта и Гегеля. Благодаря восстановлению контактов с западными специалистами, а также полученному доступу к западной литературе, впервые за несколько десятилетий отечественные исследователи немецкой философской классики получили возможность принять участие в мировых дискуссиях по предмету, что нашло свое отражение в ряде публикаций на Западе аналитических работ отечественных авторов по философии Канта и Гегеля<sup>\*\*</sup> Внутри страны выросло

---

См. <http://www.situation-rus.narod.ru/dialectic.htm>

<sup>\*\*</sup> Здесь, прежде всего, следует назвать статьи Т. И. Ойзермана, И. С. Нарского, А. С. Богомолова, Н. В. Мотрошиловой, В. А. Лекторского, В. Погосьяна и В. Нерсисянца, которые были опубликованы в Германии в ма-

количество специальных работ по конкретным вопросам кантовской и гегелевской философии, которые основывались на внимательном текстологическом анализе недавно вышедших в Германии произведений немецких классиков. Примерно в это же время также существенно возрос объем исследований по философским системам Фихте и Шеллинга, оригинальные тексты которых, в т. ч. и ранее неизвестные, стали также доступны. Исследования данного периода были принципиально новыми как по своему характеру, так и по уровню; они стали выполняться на основе анализа текстов на языке оригинала, что в силу закрытости советского общества, а также плохого знания иностранных языков было не под силу предшествующему поколению исследователей. Здесь следует назвать работы таких отечественных специалистов по немецкой классике, как А. В. Гулыга, Э. Ю. Соловьев, Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова, П. П. Гайденок, Т. Б. Длугач, В. А. Жучков, Ю. Н. Давыдов, М. А. Киссель, А. М. Каримский, В. И. Шинкарук, А. И. Володин, В. С. Нерсисянц, Д. А. Керимов, Л. С. Мамут, и появившихся уже во второй половине 80-х гг. представителей более молодого поколения исследователей, таких как А. В. Кричевский, М. Ф. Быкова и А. Судаков. Не вдаваясь здесь в историко-философские детали, скажу лишь, что происходящие в этот период изменения были действительно парадигмального характера. Они касались не только включения в сферу исследования новых, до этого находящихся за пределами интересов отечественных историков философии, работ немецких классиков, но также и попытки нового прочтения и интерпретации уже известных произведений и традиционных тем и концепций. Эта новизна кроме прочего касалась и осво-

---

териалах международного гегелевского симпозиума (Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion. Stuttgart: Klett-Kotta, 1986). Несколько лет раньше статья А. В. Гулыги, посвященная эстетике Канта, была переведена на английский язык и опубликована в журнале «Soviet Studies in Philosophy». См.: Gulyga, A. V. The Beautiful: Its Principles // Soviet Studies in Philosophy. 22 (3). Winter 1983—1984. P. 49—67. К этому же периоду относится и публикация уже упомянутого сборника статей отечественных авторов под редакцией Н. В. Мотрошиловой, который вышел в 1986 г. во франкфуртском издательстве Suhrkamp (Studien zur Geschichte der westlichen Philosophie). Среди авторов сборника — выдающиеся отечественные исследователи Канта и Гегеля, такие как П. П. Гайденок, Э. Ю. Соловьев, Н. В. Мотрошилова, В. А. Лекторский и др.

бождения от предвзятости относительно немецких идеалистов. Так, на основе текстологического анализа работ Гегеля, наряду с уже известным логицистским прочтением его философской парадигмы, были предложены теософская и теологическая интерпретация его системы\*, что было бы невиданным несколькими годами раньше, в ситуации господства воинствующего материализма и атеизма. Кроме того, как известно, в период абсолютного доминирования (ортодоксального) марксизма, если и было позволено обсуждать немецких мыслителей в позитивном ключе, то только в аспекте их вклада в развитие материализма и диалектики; все остальное должно было быть подвергнуто разрушительному критицизму. К концу 80-х гг. эта тенденция уверенно искоренялась.

Правда, на смену ей пришла другая тенденция, которая особенно рельефно проявилась в 90-е гг., после распада Советского Союза и отказа от марксистской идеологии. Это тенденция огульного охаивания и неизменного отрицания всего, что имело хотя бы какое-то, даже весьма отдаленное, отношение к марксизму. И здесь особенно досталось Гегелю. Неприятие к Гегелю и его философии в после-коммунистической России стало настолько сильным, что некоторые попытались не только разгромить его, но и избавиться от него раз и навсегда. Его начали критиковать не только за абстрактные мысли и спекулятивные конструкции; на основе социально-политической и социально-этической модели его философии его обвинили в том, что он де выступил теоретиком абсолютной власти и даже тоталитарного режима\*\*. Гегеля-метафизика обвинили в создании культа всеобщего и в его абсолютизации за счет подавления единичного, индивидуального и личного. Поэтому не случайно, что серьезные гегелеведческие работы практически отсутствовали в России до конца 1990 — начала 2000-х гг. Да и сегодня подоб-

---

Одним из таких примеров является интерпретация гегелевского проекта, данная в диссертации А. В. Кричевского. В более кратком виде эта позиция изложена в книге: Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993.

\*\* Такое понимание во многом созвучно позиции, когда-то высказанной Эрнстом Кассирером и Карлом Поппером. Однако эти идеи уже давно модифицированы и не вызывают никакого резонанса на Западе, но отечественное философское сообщество познакомилось с этими идеями только после распада Советского Союза.

ные работы — редкость. В этой связи чрезвычайно значимым является недавний выход солидного международного сборника статей, посвященного 200-летию юбилею «Феноменологии духа» Гегеля\*. Ценность этого труда состоит, прежде всего, в том, что коллективными усилиями авторов, в числе которых известные отечественные и зарубежные гегелеведы, удалось воссоздать и критически проанализировать гегелевские идеи, сформулированные в «Феноменологии», а также продемонстрировать их актуальность и современность не только для философии, но и для смежных дисциплин, таких, как психология, педагогика, право, и другие когнитивные и социальные науки. Таким образом, сделан существенный шаг на пути преодоления все еще существующего в отечественной философии синдрома неприятия к Гегелю.

Говоря о современном состоянии изучения немецкого идеализма, нельзя не упомянуть определенные позитивные изменения в отечественном фихтеведении\*\*, хотя рецидивы отставания здесь еще весьма сильны. Приходится также с огорчением констатировать практическое отсутствие новых отечественных историко-философских штудий по Шеллингу\*\*\*. Значительно лучше обстоят сегодня дела с исследованиями по философии Канта. Из наиболее современных работ следует, прежде всего, упомянуть значительный по своему замыслу и исполнению

«Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М., 2010.

\*\* Здесь я имею в виду, прежде всего, подготовку и публикацию перевода фихтевского трактата: «Система учения о нравах согласно принципам наукоучения» (пер. В. В. Мурский, изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006), а также ряд исследовательских работ по Фихте, опубликованных в течение последних 5—7 лет питерскими историками философии В. В. Мурским и А. Иваненко. Организованное ими и группой других питерских исследователей общество классической немецкой философии также занимается активным изучением систем немецких идеалистов, проводя региональные и международные конференции и встречи и издавая индивидуальные и коллективные монографии по данной проблематике. См., например, недавно вышедший сборник: Позднее наукоучение Фихте / отв. ред. В. В. Мурский, СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

\*\*\* Исключение составляет недавняя публикация книги А. В. Кричевского, которая, правда, не посвящена исключительно Шеллингу и, скорее, является примером своеобразного компаративистского исследования. (Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. М.: ИФ РАН, 2009.)



проект по двуязычному немецко-русскому изданию собрания основных сочинений Канта, который предпринят группой ведущих отечественных кантоведов под руководством Н. В. Мотрошиловой, в сотрудничестве с известным немецким исследователем Канта Буркхардом Тушлингом и при поддержке университета Марбурга, Международного кантовского объединения, а также фонда Александра Гумбольдта\* Это издание не имеет прецедента ни в мировом, ни в отечественном кантоведении. Оно является знаковым как в смысле расширения и углубления российско-немецких философских связей, так и в аспекте международного признания уровня отечественного кантоведения. Выполняемое по лучшим стандартам мировых академических изданий, это собрание сочинений включает ряд томов с текстами Канта в уточненном или новом русском переводе. Кроме того, все тома снабжены добротными вступительными статьями и комментариями, выполненными на уровне мировых кантоведческих исследований и представляющими самостоятельную историко-философскую ценность.

И хотя данное издание является результатом существенных изменений в отношении немецкого идеализма, и особенно Канта, произошедших в отечественной истории философии в последние 10—15 лет, импульс такому развитию был дан в 90-е гг., когда были опубликованы переводы ранее не публиковавшихся на русском языке сочинений немецких мыслителей\*.

См.: Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / отв. ред. Н. Мотрошилова и Б. Тушлинг. М., 1996—2006. К настоящему моменту вышло 4 тома в 5 книгах; готовится к выпуску очередной том.

\*\* Впервые переведенные на русский язык работы Канта были включены в восьмитомное, на сегодняшний день все еще наиболее полное, собрание сочинений Канта, изданное А. В. Гулыгой (Кант И. Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994). Также появились переводы ранее не известных русскоязычному читателю текстов Канта, подготовленные И. Д. Копцевым, В. А. Жучковым, В. В. Васильевым, С. А. Черновым, А. К. Судаковым и В. В. Крыловой. Было предпринято двухтомное издание сочинений Фихте (Фихте И. Г. Сочинения: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993). Кроме того, были опубликованы важнейшие работы Фихте раннего периода (Сочинения. Работы 1792—1801 гг. М.: Ладомир, 1995), а также впервые переведенные на русский язык его этические и религиозно-философские сочинения (Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997). Впервые на русском языке была опубликована «Философия откровения» Шеллинга (в 2 т. СПб.: Наука, 2000). В серии «Памятники философской мысли» М. Ф. Быкова издала «Феноменологию духа» Гегеля

а также появились серьезные исследования, отнюдь не уступающие, а в чем-то и превосходящие западные работы в этом направлении.

\* \* \*

Говоря о достижениях отечественных историков философии — специалистов в области немецкой классики — необходимо подчеркнуть, что они никогда не занимались эпигонством; они не повторяли и не копировали ни самих немецких мыслителей, ни того, как они интерпретировались на Западе. Простая имитация и копирование было всегда чуждо историко-философским исследованиям в России. И это верно как в отношении рецепции немецкого идеализма в дореволюционной русской философии, так и в марксистской философии советского периода. Российская рецепция немецкого идеализма всегда была самобытной, и в любых — даже самых тяжелых — условиях отражала специфические культурно-интеллектуальные потребности того или иного периода в жизни общества и связанных с ним философских задач.

Несмотря (и вопреки) непростым идеологическим и политическим условиям советского периода, все эти годы российские исследования по немецкой классике, в частности и в особенности немецкому идеализму, не только велись и весьма активно, но сумели достичь значительных результатов. При этом как сами исследования, так и их результаты были весьма специфичны и отражали темы и проблемы, существенные для самой России.

Идейными узлами интереса России к немецкой классике всегда были морально-правовая и антропологическая проблематики. И это относится не только к Канту, но также и к Фихте и Гегелю. Центральными для немецких идеалистов темы свободы и автономии человека, значимости человеческой субъективности, а также роли морального и правового самосознания в становлении и развитии личности не только находили отклик в широкой российской академической и внеакадемической среде, но также неизменно являлись предметом изучения профессио-

---

(М.: Наука, 2000), воспроизведя на русском языке и частично дополнив обширные примечания к работе, опубликованные в академическом (Майне-ровском) «Собрании сочинений Гегеля» на немецком языке (Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* // Hegel G. W. F. *Gesamemelte Werke* / hrsg. V. Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980. Bd. 9).

нальными историками философии. Все это привлекало внимание к немецкой классике и одновременно создавало условия для глубокой философской рефлексии относительно нравственно-этических и правовых тем и проблем, особенно тех, которые относились к современным реалиям России. Поэтому лучшие работы (таких авторов, как Э. Ю. Соловьев, А. А. Гусейнов, Н. В. Мотрошилова, А. М. Каримский, П. П. Гайденок и др.) по морально-правовой и антропологической проблематике выходят за рамки традиционных кантоведческих, гегелеведческих или фихтеведческих исследований, внося значительный вклад в развитие специальных философских дисциплин, таких, как этика, философия права, моральная философия, социальная и политическая философия.

Кроме того, благодаря серьезному (хотя и первоначально идеологически-ангажированному) интересу к диалектике, в частности и в особенности к диалектике Гегеля, удалось разработать основные идеи диалектической логики, в рамках которой стало возможным адекватно объяснить такие ключевые понятия и концепции диалектики, как противоречие, отрицание, отчуждение, единство противоположностей, восхождение от абстрактного к конкретному и др. В мировой литературе до сих пор не так много работ, посвященных вопросам диалектики, и среди них совсем мало тех, которые обсуждали бы основные диалектические понятия и принципы, как они выработаны у Гегеля. Без особого преувеличения можно сказать, что лучшее представление гегелевской диалектики дано в работах отечественных авторов, особенно Э. В. Ильенкова, Т. И. Ойзермана, Н. В. Мотрошиловой, А. М. Каримского, В. С. Нерсисянца и др. При этом расширение диалектической проблематики способствовало развитию диалектики как логики мышления. Что, в свою очередь, вывело на обсуждение таких тем, как стандарты разума, взаимоотношение рассудка и разума в познавательном процессе, а также более широкой проблематики мышления, где обращение к работам немецких идеалистов давало бесценный материал и позволяло по-новому взглянуть на структуру и содержание мышления, а также на его природу.

Подчеркну, что в отечественной историко-философской литературе дискуссия о гегелевском понимании общественной природы мышления началась задолго до того, как это стало важнейшей темой в западном гегелеведении. Подобно тому, как осознание социального характера фихтевской концепции свободы пришло в отечественную философию раньше, чем это

произошло в ряде западных стран. И таких примеров можно найти немало, и не только в аспекте осмысления философских систем немецких идеалистов. Хочется надеяться, что подобная практика будет шириться и преумножаться и что нынешняя политика открытости и сотрудничества, а также свободный от каких бы то ни было идеологических и политических предрассудков философский диалог позволит отечественным идеям быть услышанными и занять достойное место в мировых философских дискуссиях.

Т. Рокмор

## **Гегельянский марксизм Ильенкова и марксистский конструктивизм**

Со времен Сократа у философии были всегда сложные отношения с политикой. В темные дни советской философии, когда тенденция сведения философии к политике была очень сильна, Ильенков противостоял ей, опираясь на отношение Маркса к Гегелю, фокусируясь на методе Маркса в «Капитале» и исследуя диалектический метод. Теперь, когда колесо истории совершило свой оборот, настало время рассмотреть ильенковское понимание ключевого отношения Маркса к Гегелю.

Хотя я ценю вклад Ильенкова в философию, я не согласен с его трактовкой теорий Маркса. Вслед за многими марксистами он понимает позицию Маркса как прежде всего научную форму эмпиризма, предположительно вытекающую из перехода от идеализма к материализму. Мои замечания по поводу ильенковской интерпретации Маркса и марксизма имеют две цели: оценить вклад Ильенкова в философию на строго философских основаниях и привлечь внимание к конструктивизму Маркса.

### *Ильенков о диалектической логике*

Работая в третьей четверти XX в., Ильенков представлял новое и весьма интересное развитие русской

философии в дни увядания — хотя тогда этого никто не знал — советского периода. Но теперь, после очередного поворота колеса истории, его подход кажется менее позитивным, если оценивать его на чисто философских основаниях. Теперь становится ясным, что Ильенков не разрывает, а, скорее, продолжает марксистскую фикцию безупречной последовательности между Марксом, Энгельсом и Лениным. Однако после распада Советского Союза, чтобы спасти Маркса, необычайно важного и влиятельного мыслителя, от забвения, нам нужно отказаться от особого подхода к нему и применять к нему те же научные стандарты, что и в любой другой дискуссии.

Отношение Ильенкова к советскому марксизму подобно отношению Лукача к марксизму Энгельса. В обоих случаях речь идет о том, чтобы найти аргументы в поддержку взглядов, которые часто просто утверждаются. Вклад Ильенкова в эту дискуссию определился почти одновременной публикацией «Парижских рукописей (1844 г.)» Маркса и его *Grundrisse (der Kritik der politischen Ökonomie)*. Было бы преуменьшением сказать, что эти публикации изменили курс и Маркса, и марксизма.

Особенное влияние на Ильенкова оказали *Grundrisse*. Он сосредоточился на проблеме диалектики в более широких рамках «диалектического материализма», столь важного для советского марксизма. Мы напомним, на тот случай, если об этом забыли, что Сталин, вмешавшийся в дискуссию между механицистами и диалектиками, решил, что диалектический материализм соответствует так называемой пролетарской концепции мироздания.

Термин «диалектический материализм», отсутствующий у Маркса, предположительно был введен в 1887 г., после его смерти, Иосифом Дицгеном. Маркс упоминает о «материалистической концепции истории», о которой Энгельс позднее говорил как об «историческом материализме». Кроме того, Энгельс говорил о «материалистической диалектике», но не о «диалектическом материализме» в «Анти-Дюринге» и в своей неоконченной «Диалектике природы». Плеханов, отец русского марксизма, по-видимому, ввел «диалектический материализм» в марксистские дискуссии, где он впоследствии стал центральной доктриной марксизма-ленинизма. Отдаленной основой диалектического материализма стало энгельсовское учение о диалектике природы. В предисловии ко второму изданию «Анти-Дюринга» Энгельс, расширяя понятие диалектики,

заявляет, что она демонстрирует те же диалектические законы, что и история.

Трактовка диалектики Энгельсом отражает недостаточное усвоение им самых основных философских понятий. Ильенков, несравненно более утонченный, сосредоточился на разработке материалистической альтернативы идеалистической диалектики. Со времени Энгельса марксизм традиционно указывал на материализм, как отличающий Маркса и марксизм от идеализма в частности и в философии вообще. Энгельс и последующие марксисты понимали материализм как отрицание идеализма, который в свою очередь понимали по-разному. Неудивительно поэтому, что Ильенкова постоянно заботит значение этого термина в текстах данного периода.

Ретроспективно можно видеть, что вклад Ильенкова состоит в ослаблении оков догматического марксизма-ленинизма, для которого, в соответствии с марксистской теорией отражения, марксистская философия принимает форму более или менее верного отражения советской политики. Ильенков стремился, выйдя за пределы всего лишь догмы, создать «подлинную» марксистскую философию, или философский подход к Марксу и марксизму. Он был заинтересован в восстановлении и/или формулировании подлинных философских позиций, основанных на подлинных текстах.

### *Ильенков и проблема метода Маркса*

Ильенков исследует метод Маркса двумя путями: первоначально в переходе от абстрактного к конкретному, позднее в материалистическом варианте диалектической логики. Его подход к марксизму-ленинизму вырос из его ранней книги «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” К. Маркса» (1960), что немедленно вызвало устойчивое внимание. Ее название взято из важного фрагмента из «Введения» в *Grundrisse*. Маркс пишет, что «Гегель впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно

конкретное» Этот пассаж наводит на мысль, что Гегель ошибочно подставляет мышление на место внешнего мира. Напротив, он правильно понимает, что мы можем постичь (*grasp*) внешний мир, воссоздавая его в мышлении, в концептуальном процессе перехода от абстрактного к конкретному.

Книга Ильенкова содержит подробный комментарий к материалистической диалектике в пяти главах, начинающихся с общих замечаний о проблеме абстрактного и конкретного и проходящих несколько разных этапов. В их число входит глава о логическом развитии и конкретном историзме. В заключительной, пятой главе дается анализ метода абстрактного и конкретного в «Капитале».

Как исследование «Капитала» Маркса, книга Ильенкова заслуживает сравнения с другими аналогичными работами — К. Хартмана, Л. Альтюссера, Й. Зеленого, из более недавних — Р. Роздольского, Т. Смита и многих других. Эти и другие авторы подчеркивают опору Маркса на гегелевскую логику в его анализе капитализма\*\* Ильенковский анализ различия между абстрактным и конкретным предполагает ключевое марксистское различие между идеализмом и материализмом. Эту проблему можно представить как вопрос: если Гегеля интересует переход от абстрактного к конкретному и если Маркс следует подходу Гегеля, в чем состоит разница между идеализмом и материализмом?

Ильенковский анализ диалектической логики всегда является тонким, эрудированным и интересным. Он хорошо знает не только Маркса, но и Гегеля, работы которого он истолковывает со знанием и симпатией. Марксисты, немарксисты и антимарксисты всегда, в общем, соглашались друг с другом в том, что Маркса надо понимать в терминах его реакции на теории

Маркс К. К критике политической экономии. Введение. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1968. Т. 46. Ч. 1. С. 37—38.

Утверждалось, что он уже сделал это в *Grundrisse*, который послужил ранней версией проекта, сформулированного в «Капитале». См.: Mark E. Meaney, *Capital as Organic Unity: The Role of Hegel's Science of Logic in Marx's Grundrisse*. Dordrecht: Kluwer, 2002. Основной тезис Мини состоит в том, что, формулируя критику политической экономии в *Grundrisse*, Маркс критически освоил гегелевскую «Науку логики». См.: Мини, *ibid* p. x. См. также: Hiroshi Uchida, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, London: Routledge, 1988.



Гегеля. Однако ни Энгельс, ни Ленин, ни другие ранние марксисты не владели философией настолько, чтобы понять Гегеля или понять Маркса через Гегеля.

Гегельянский марксизм, изобретенный почти одновременно Лукачем и Коршем, причем больше Лукачем, чем Коршем, впервые достиг достаточного овладения Гегелем в работах Лукача. Позднее Лукач заинтересовался гегельянской логикой, которую он считал несовместимой с гегельянской феноменологией\*

Работа Ильенкова развивалась в другом контексте, при других политических ограничениях. По политическим причинам Ленин, хоть он и не был философом в каком-либо обычном смысле, приобрел в Советском Союзе статус высшего авторитета. Согласно Ленину, мы «должны организовать **систематическое** изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения»\*\* Ильенков, в общем, следует ленинскому интересу к гегелевской диалектике, формулируя так называемую материалистическую диалектику. Он идет дальше Лукача и Корша, которые хорошо знали Гегеля и Маркса, и дальше Ленина, который был не слишком знаком ни с Гегелем, ни с Марксом, но опирался в основном на Энгельса, рассматривая в деталях отношения между марксовским и гегелевским пониманием диалектической логики.

Ильенковское исследование достигает кульминации в главе 5 при рассмотрении роли так называемых универсальных логических элементов в трактовке Марксом эмпирических элементов. Ильенков, претендующий на следование Марксу, рассматривает категорию труда как экономическую универсалию. Другие марксисты, например Корш, считают марксовы категории специфическими для современного индустриального общества\*\*\*. Есть основания считать, что в споре с Ильенковым прав Корш. Можно представить себе день, когда при некоторой форме общества, выходящей за пределы капитализма, категория труда будет уже неприменимой.

См.: Lukács Georg., Hegels Dialektik «mitten im Dünge der Widersprüche». Zur Ontologie Des Gesellschaftlichen Seins – Erster Halband.

Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Полн. собр. соч. Т. 45. С. 30.

См.: Korsch Karl. Marxism and Philosophy. London, NLB. 1972. P. 29.

Ильенкова особенно привлекает вопрос о противоречии. Он считает этот вопрос центральным как для метафизики (в которой противоречие субъективно), так и для диалектики (в которой оно объективно), где оно принимает то, что он считает необходимой логической формой мышления. Согласно Ильенкову, диалектическая теория предполагает, что действительность разворачивается через внутренние противоречия, разрешаемые в рамках самого процесса.

Пока что Ильенков в основном пересказывает взгляды Гегеля. Он расходится с Гегелем в своей версии известного марксистского тезиса о превосходстве диалектико-материалистической версии гегельянского идеализма. Ильенков, которому неясно, как надо понимать противоречие, доказывает, что только диалектический материализм Маркса и Энгельса может разрешить противоречие между материей и духом. Хотя он и не говорит, к чему это сводится, ответ, по-видимому, лежит в исследовании конкретных фактов. Это, например, одна из центральных тем гегелевской диалектической логики. Можно понять дело так, что Ильенков, знающий Гегеля, предполагает, что, исследуя материальный мир, марксизм добивается успеха там, где то, что марксисты называют буржуазным мышлением, терпит неудачу. По мнению Ильенкова, марксова трактовка противоречия играет вдвойне центральную роль: для восхождения от абстрактного к конкретному и с точки зрения решающего противостояния идеализму. Согласно Ильенкову, есть нечто данное, которого мы достигаем непосредственно на доконцептуальном уровне и именно через посредство марксовой теории стоимости. В важном фрагменте Ильенков пишет: «И только при таком понимании, предполагающем конкретно-исторический подход к вещам, становится возможным специальный анализ формы стоимости, специальное исследование конкретного содержания всеобщей категории — анализ стоимости не как понятия, а как *конкретной чувственно-данной реальности, как простейшей экономической конкретности*. Стоимость анализируется не как умственное отвлечение общего, а как вполне специфическая экономическая *реальность*, фактически находящаяся перед глазами и поэтому могущая быть специально исследованной, как реальность, обладающая своим собственным конкретно-историческим содержанием,

теоретическое раскрытие которого и совпадает с выработкой определений *понятия* стоимости»\*

Утверждая, что реальность дана непосредственно, Ильенков следует традиционной марксистской интерпретации Маркса. Я полагаю, что Ильенков хочет сказать, что метод Маркса в «Капитале» основан на так называемом доконцептуальном опыте. В этом предположении можно увидеть аналогии с гуссерлианской и постгуссерлианской феноменологией, а также с позитивистским эмпиризмом, например, с ранней карнаповской теорией так называемых протокольных высказываний. Избегая того, что они называли метафизикой, ранние логические позитивисты отстаивали протокольные высказывания как средство поддержки вывода от непосредственного опыта к науке как непрерывной цепи рассуждения. Опираясь на ошибочное — что можно доказать — прочтение «Трактата» Витгенштейна, Карнап и другие приняли так называемый эмпирический критерий осмысленности, согласно которому высказывание осмысленно тогда и только тогда, когда оно основано на наблюдаемых фактах. Эта попытка была затем оставлена в связи с возражением Нейрата, что протоколов в карнаповском смысле не существует.

Ранние логические позитивисты придерживались того, что можно назвать научным эмпиризмом. Интерпретируя Маркса, Ильенков опирается на некоторую форму этого подхода. Но можно показать, что научный эмпиризм несовместим с практикой Маркса. Маркс не эмпирик ни в каком общепринятом смысле этого слова. Хотя в позиции Маркса есть сильная эмпирическая составляющая, его нельзя и не следует истолковывать ни в каком общепринятом смысле этого термина. Скорее, он следует Канту и Гегелю, утверждая, что нам нужен категориальный каркас, чтобы усвоить то, что не дано и не может быть дано непосредственно. Ниже я еще вернусь к этому моменту.

Ильенков рассматривает теорию стоимости Маркса как решение конкретного противоречия, восходящего в конечном счете к различению потребительской и меновой стоимости. Это различие играет центральную роль в том, что Ильенков называет «тайной» «Капитала». Он утверждает, что диалекти-

---

Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 243—244.

ческий материализм решает (или разрешает) это противоречие тем, что сводится к конкретному описанию, другими словами, следуя движению самой реальности. Получается, что для Маркса, как и для Гегеля, хоть Ильенков этого и не говорит, внешнее противоречие, в данном случае противоречие между двумя основными формами стоимости, коренится в самом предмете. С этой точки зрения, диалектика есть не более, чем внутренние противоречия реальности, и метод Маркса материалистический в том смысле, что он занимается объективным противоречием. Но поскольку Гегель очевидным образом претендует на то же самое, различие между Марксом и Гегелем надо объяснить, а не просто утверждать.

Ильенков заинтересован в демонстрации превосходства материализма, известной философской концепции, восходящей еще к античной философии.

Он обосновывает различие между идеализмом и материализмом, различая взгляды Маркса и Гегеля. Согласно Ильенкову, для Гегеля реальность — не субстанция, а скорее развивающийся субъект. Сходным образом Ильенков предполагает, что Маркс демонстрирует внутреннее противоречие через материалистическую диалектику, которая в «Капитале» принимает экономическую форму.

Этот тезис исходит из того, что Ильенков утверждает, но ни доказывает, ни пытается доказать, что существует непосредственный доступ к реальности, в данном случае к экономической реальности, существующей за понятиями или, скорее, до них. Можно было бы указать, вслед за Лукачем, что только марксизм позволяет нам прорвать занавес идеологической иллюзии и овладеть социальной истиной. Ильенков рассуждает иначе. Его точка зрения, которая кажется не до конца ясной, исходит, по-видимому, либо из непосредственной интуиции того, что есть (точка зрения, обсуждавшаяся еще со времен Платона — философы способны «видеть» реальность), либо, возможно, на пресловутой теории отражения, к которой прибегает Ильенков, утверждая, что экономические теории «Капитала» отражают реальность объективно и независимо от их теоретической интерпретации. Однако никто еще не придумал аргумента, который показал бы, что мы действительно интуитивно или как-то еще постигаем реальность такой, какова она есть. И никто еще не показал, как отразить независимый от сознания мир на уровне сознания. И наконец, следуя Гегелю, Маркс отрицает претензии непосредственного эмпиризма,

опираясь на категориальную реконструкцию. Я еще вернусь к этому пункту.

### *Идеализм, материализм и диалектическая логика*

Ильенков развивает свой подход в важном сборнике эссе, озаглавленном «Диалектическая логика. Очерки истории и теории» (1974). Здесь он отстаивает подход Маркса в терминах гегелевского понимания логики. Его изложение является широким, подробным и интересным, намного превосходящим знакомые нам марксистские попытки просто дискредитировать немарксистские подходы.

Ильенков следует мнению Ленина, что понимание «Капитала» Маркса требует понимания «Логики» Гегеля. Он принимает убеждение Ленина, что Маркс объединил логику, научную диалектику и материалистическую теорию познания так же, как и его тезис, что единственным шагом далее Гегеля является материализм.

Ильенков, предполагающий пресловутую теорию отражения, считает, что логика является научной, если она отражает, а потому воспроизводит в форме понятий независимый от сознания внешний объект. «В общем и целом наш “предмет” — мышление, и диалектическая Логика имеет своей целью развернуть его научное изображение в тех необходимых моментах и притом в той необходимой последовательности, которые несколько не зависят ни от воли нашей, ни от сознания»\*

На подходе Ильенкова к различию между материализмом и идеализмом сказался его взгляд на роль Спинозы. Последний был важен для таких советских марксистов, как Аксельрод\*\* и

Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974. С. 4–5. «Логика обязана показать, как развивается мышление, если оно научно, если оно отражает, т. е. воспроизводит в понятиях существующий вне и независимо от сознания и воли предмет...» / (Там же).

См.: Akselrod (Ortodoks), L. I. Spinoza and Materialism // Spinoza in Soviet Philosophy, selected and translated / by George L. Kline. New York: Humanities Press, 1952. P. 61–89. A translation of 'Spinoza imaterializm,' Krasnayanov. 1925. No. 7 P. 144–168. Spinoza and Materialism // Red Virgin Soil. 1925. No 7. P. 144–168.

Деборин\*, так же, как и для французского марксиста Альтюссера. Альтюссер утверждает, что Гегель историзировал Спинозу. Ильенков выдвигает другой аргумент в двух частях. Во-первых, Спиноза увидел, что привычный картезианский дуализм можно преодолеть с помощью более глубокого монизма. Во-вторых, Маркс и Энгельс опирались на эту идею, которую они первые вполне поняли в своем диалектическом материализме.

Ильенков следует за Энгельсом и другими марксистами, утверждая, что Гегель не сумел постичь внешний мир, который можно верно постичь только через диалектический материализм. Гегель показал, что идеализм терпит поражение, потому что понятия раскрывают нам подлинную природу вещей. Согласно Ильенкову, Гегель, которого особенно интересовало тождество субъекта и объекта, не мог перейти от понятий к миру через теорию тождества, которая у Шеллинга и Гегеля оставляла реальность вне ее.

Ильенков сопоставляет свой взгляд на Гегеля, который предположительно никогда не покидает сферы мышления, а потому подчиняется ложному богу, со своим взглядом на Маркса как постигающего реальность вне сознания. Гегель некритически начинает не с природы, а с мышления. Маркс превосходит Гегеля тем, что постигает противоречия в современном обществе. Согласно Ильенкову, противоречия трудовой теории стоимости — не противоречия в мысли, а реальные противоречия в объекте.

Этот аргумент представляет собой вариацию на тему метафизического реализма. Он опирается на ключевое предположение, которое никогда не было доказано, что на самом деле возможно постичь независимый от сознания мир таким, каков он есть. Маркс, напротив, как и Гегель, опирается на понятия, имеющие целью познать то, что дано в восприятии, но не таким, каково оно само по себе. Мы не знаем и не можем знать, что понятия говорят нам о том, каков мир на самом деле. Самое большее, мы можем знать, что наши теории о мире не опровергаются опытом. Мы не знаем также, что какая-либо теория,

---

\* Deborin A. M. *Spinoza's World-View // Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays, selected and translated, and with an introduction / by George L. Kline. London: Routledge and Paul. 1952. P. 90—119. A translation of 'Mirovozzreniye Spinozy,' Vestnik kommunisticheskoi akademii. 1927. Bk. 20. P. 5—29.*

такая, как трудовая теория стоимости, отражает то, каков мир. Это было бы возможно, только если бы мы могли каким-то образом найти доступ к реальности независимо от теории о ней, чтобы сравнить теорию и ее предмет.

### *Диалектический материализм и марксистский конструктивизм*

Теперь я очень кратко рассмотрю конструктивизм, важный как альтернатива известных подходов к знанию, основанных на интуиции, каузальных теориях восприятия и т. д. Диалектический материализм, претендующий, через посредство теории на отражение, на знание реальности, принадлежит к длинному ряду современных философских попыток — ни одна из которых не была успешной — показать, что мы знаем независимый от сознания мир таким, каков он есть. Немецкий идеализм, напротив, предъявляет совсем другие, гораздо более слабые претензии. Он отказывается от метафизического реализма во имя эмпирического реализма, ограничивая наши претензии знанием только того, что мы можем в каком-то смысле «построить».

Начиная с Канта, немецкий идеализм является в широком смысле конструктивистским. Конструктивизм — современная альтернатива всякого рода эмпиризму. Марксизм со времени Энгельса представляет Маркса как особого рода эмпирика, несовместимого с идеализмом, фактически как отрицание идеализма. Этот подход к Марксу основан на понимании Энгельсом отношения Маркса к Гегелю. Согласно Энгельсу, Маркс отказывается от идеализма, идеологии и философии во имя материализма, истины и науки. В своей самой общей форме этот подход заранее исключает понимание вклада Маркса в конструктивизм на том основании, что конструктивизм — идеалистическое учение. С этой точки зрения, Маркс принадлежит не к идеализму и, может быть, даже вообще не принадлежит к философской традиции.

Кант, Фихте и Гегель в общем следовали конструктивистскому подходу к познанию. Дело обстоит сложнее в отношении Шеллинга, который был особым случаем. Марксистский конструктивизм испытал сильное влияние гегельянского подхода. Маркс и Гегель разделяют глубоко исторический конструктивистский подход к социальным явлениям и к истории. Гегель ограничивает претензии на знание тем, что дано в осознанном

восприятию через взаимодействие субъекта, который познает, и объекта, который познают. Согласно Гегелю, знание разворачивается в экспериментальном процессе, в котором путем проб и ошибок субъект формирует понятия, адекватные для постижения содержания опыта. Понятия, составляющие теорию объекта, проверяются сопоставлением с последующим опытом и совершенствуются относительно этого опыта в продолжающемся процессе познания.

В том, что я называю марксистским конструктивизмом, проявляется «антропологический» подход к познанию. Марксистский конструктивизм основан на представлении о человеке-субъекте как деятельном, буквально как о деятельности, которое Маркс перенял от Фихте и которое он развил до анализа современного ему промышленного общества. Согласно Марксу, своими действиями люди производят товары, общественные отношения и капитализм так же, как и переход к коммунизму, т. е. человеческую историю, в которой полное развитие людей как личностей станет в принципе возможным.

Марксов конструктивизм связан с определенной теорией познания. Он предполагает, что мы можем познать общественный мир, потому что на самом деле мы его строим. Конструктивизм, опирающийся на квазигегельянский, категориальный подход к капитализму, по существу отличается от пресловутой теории познания как отражения\*. Он также сильно отличается — и на деле несовместим с ним — от редукционистского тезиса о сводимости сознания к материальным отношениям, лежащего в основе понятия идеологии, изложенного в «Немецкой идеологии», который, вероятно, был придуман Энгельсом.

В «Капитале» Маркс упоминает мимоходом об убеждении Вико, что человеческая история отличается от природы тем, что мы создали первую, в отличие от второй. Маркс, как и Вико, полагает, что люди в буквальном смысле «делают» историю. Он полагает так же, как и Вико, что мы можем знать только то, что мы делаем, согласно Марксу, воссоздавая это как категориальный каркас на уровне сознания. Если ранее нет объекта, подлежащего познанию, то его и нельзя воссоздать. В от-

---

\* Теория познания как отражение, введенная в марксизм Энгельсом, восходит по крайней мере к греческой философии. Она упоминается Платоном в «Государстве», где Сократ говорит о зеркале, которым можно водить по сторонам, чтобы в нем отражались различные вещи.



личие от кантовского, марксово конструирование не априорно. Оно имеет место на апостериорном и социальном уровнях, в контексте взаимодействия между людьми и между людьми и природой.

Маркс, отмечающий, что то, что мы стремимся воспроизвести, существует независимо вне сознания как предпосылка, не постигает и не претендует на постижение мира, независимого от сознания, или даже социальной реальности, таких, каковы они есть. Марксизм, напротив, часто претендует на это от имени Маркса. Однако эта претензия, похожая на претензию знать вещь в себе, недоказуема так же, как и невозможна. Если бы социальный контекст был на самом деле полностью «прозрачным» для сознания, тогда мы действительно могли бы на надежных основаниях претендовать не только на то, что мы строим эту реальность действиями людей в социальном контексте, и на то, что мы достоверно воссоздаем ее в процессе познания на уровне сознания, а следовательно, знаем ее такой, какова она есть.

Однако даже при самой милосердной интерпретации марксизм не имеет оснований претендовать на постижение социального мира таким, каков он есть, по крайней мере по двум причинам. Во-первых, ни Маркс, ни кто-либо другой не может постичь более того, что на каждый данный момент предстает нам в опыте. И каждая претензия на знание о мире всегда должна допускать позднейшую модификацию. Во-вторых, Маркс предлагает одну из ряда возможных концептуальных «реконструкций» социального мира. По крайней мере имплицитно всегда существует разница, которая не может быть ни измерена, ни как-либо иаче оценена, между тем, что мы переживаем в опыте, и социальным миром таким, каков он есть вне сознания. Поскольку мы не можем с уверенностью утверждать, что воспринимаем его таким, каков он есть сам по себе, мы не можем также с уверенностью утверждать, что способны воссоздать его таким, каков он сам по себе, но лишь таким, каким он дан нам в опыте. Думать иначе — значит смешивать субъективное с объективным, то, что мы стремимся познать, с тем, что есть. В предельном случае может иногда казаться, что предмет, который мы хотим познать, отражается идеально как в зеркале, как если бы он был всего лишь априорной конструкцией. Но поскольку мы не можем претендовать на знание мира, каков он есть, мы не можем знать, что это имеет место.

## *Заключение: гегельянский марксизм Ильенкова и конструктивизм Маркса*

В ретроспективе гегельянский марксизм Ильенкова интересен по трем причинам. Во-первых, в сложной ситуации советского марксизма Ильенков оказался новатором в том, что сформулировал марксистскую теорию, основанную на знании текстов, в соответствии с лучшими стандартами философской дискуссии. Во-вторых, он распространил гегельянский марксизм, который такой влиятельный философ, как Лукач, сформулировал в контексте традиции немецкого идеализма, на гегелевскую логику. В-третьих, он продвинул наше понимание того, как именно Маркс опирался на логику Гегеля, формулируя свой анализ современного промышленного общества.

Отношение Маркса к Гегелю прошло ряд последовательных этапов в зависимости от его интересов в данное время. Как минимум, можно выделить четыре разных фазы: i. Последовательно гегельянский подход к античной философии природы в диссертации Маркса. ii. Самая ранняя критика Марксом предполагаемого принятия Гегелем существующего политического положения в «Философии права». iii. Критика Маркса, в основном направленная на «Феноменологию» Гегеля, с фейербахианской точки зрения в «Парижских рукописях». iv. Последующее критическое усвоение Марксом гегельянского подхода к логике при разработке им реконструкции и критики капитализма в «Grundrisse» и в «Капитале».

Маркс предполагает, что Гегель подставляет движения мысли на место движения реальности, предположение, которое Ильенков и поколения других марксистов воспринимают как указание на фундаментальное различие материализма и идеализма. Что такое «идеализм»? Что такое «материализм»? Если «материализм» означает, что природа предшествует сознанию, то, поскольку никакой идеалист, вообще никакой, никогда этого не отрицал, все идеалисты — материалисты. А поскольку Маркс использует гегельянский подход, реконструируя содержание опыта, в конечном счете нет никакой определенной разницы между этими позициями, кроме разницы между двумя крупными философами. Безусловно, Маркс — не Гегель, и было бы неправильно говорить, что они придерживаются одной и той же позиции. Ключевой момент здесь состоит в том, есть ли в различии между ними что-либо сверх различия между лю-

быми двумя крупными мыслителями. Поскольку марксов материализм и гегельянский идеализм оба опираются на конструктивистский подход, я прихожу к выводу, что оба они принадлежат к общей философской тенденции, известной как немецкий идеализм.

Д. Бэххёрст

## Ильенковский Гегель

1. В этой статье рассматривается место Гегеля в наследии русского философа Эвальда Ильенкова (1924–1979). Ильенков был значимой фигурой в привлечении молодых ученых в советскую философскую культуру после Сталина. В начале 50-х гг. он был одним из молодых ученых, создавших убедительные работы, сосредоточенные на методе Маркса. Ильенков защитил свою кандидатскую диссертацию «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”» в Московском государственном университете (МГУ) в сентябре 1953 г. Александр Зиновьев также в МГУ защитил диссертацию на подобную тему в следующем году. Ильенков и Зиновьев оказали серьезное влияние на интеллектуальный климат советской философии в середине 1900-х гг. Оба вели семинары в МГУ, и то, чему они учили, и как они учили, находилось в прямом противостоянии с окостенелой догмой, какой стала марксистская философия при Сталине. По словам Владислава Лекторского, который сам в то время был студентом-выпускником в семинаре Ильенкова, «Это было как бы открытием нового мира»\*\*

---

Лекторский В. А. О прошлом и настоящем (беседа с Л. Н. Митрохиным) // Философия, познание, культура. М.: Канон+, 2012. С. 328.

Однако на представителей «старого мира» это не произвело большого впечатления, и вскоре у Ильенкова начались неприятности. В 1954 г. ему и другому младшему представителю философского факультета МГУ, Валентину Ивановичу Коровикову, предложили организовать дискуссию о природе философии на кафедре истории зарубежной философии. Для нее они написали ряд тезисов по философии, доказывая прежде всего, что предметом философии является мышление. Тезисы Ильенкова—Коровикова мгновенно породили ожесточенные споры. Они были восприняты как противоречащие ортодоксальному в то время взгляду, согласно которому предметом философии являются всеобщие законы бытия (охватывающие природу, общество и мышление), как утверждающие приоритет эпистемологии перед онтологией, подрывая тем самым ленинскую «теорию отражения» и отрицая исторический материализм как предмет философии. На заседаниях Ученого совета философского факультета Ильенков и Коровиков подверглись суровой критике, и весной 1955 г. они были уволены из МГУ за «гегельянство»\*. Коровиков сменил профессию и стал журналистом. Ильенков, к счастью, уже получил назначение в Институт философии, где и оставался до конца своей карьеры. По крайней мере на какое-то время этот институт стал для него более благоприятной средой. Однако несмотря на более либеральный климат послесталинской оттепели и поддержку таких авторитетных философов, как Б. М. Кедров и М. М. Розенталь, трудности Ильенкова не закончились. В 1956 г. ему было отказано в публикации книги, основанной на его диссертации, и этот запрет был снят только в 1960 г., — чтобы избежать унижения от ее публикации итальянским издателем Фельтринелли, до этого напечатавшим «Доктор Живаго»\*\*. И те работы, кото-

---

Новохатько А. Г. Об Э. В. Ильенкове / предисл. ред. // Ильенков Э. В. Дialeктика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. С. 5.

Ильенков Э. В. Дialeктика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Наука, 1960. Английский перевод был опубликован издательством «Прогресс» в 1982 г. Вариант 1960 г. был сокращен и реструктурирован, чтобы сделать его более приемлемым для официальных кругов. Более полный вариант рукописи в конце концов появился в 1997 г. под названием «Дialeктика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». Лекторский описывает обстоятельства публикации 1960 г. в своей работе «Статьи Эвальда Васильевича Ильенкова об идеальном» (см. его книгу:

не ему удавалось опубликовать, продолжали вызывать споры. Хорошим примером может послужить его статья 1962 г. «Идеальное», появившаяся во втором томе поворотной пятитомной Философской энциклопедии»\*. Защита Ильенковым объективности идеальных явлений, и соответственно, отрицание им того, что сферу мышления можно свести к функционированию мозга — были встречены с удивлением, так же как его работа методе Маркса, они разъярили ортодоксов и вдохновили молодое поколение, и чем больше они добивались второго, тем олее достигали первого\*\*

Влияние Ильенкова было несомненным. Многие новаторские фигуры поздней советской философии либо были его студентами, либо формировали свои взгляды в диалоге с ним или в оппозиции к нему. Как сказал В. С. Библер, «все мы вышли из ильенковской шинели»\*\*\* Карьера Ильенкова продолжалась в общем, так же, как началась. Хотя его достижения признавались его сторонниками и почитателями, в 1965 г. он получил премию Чернышевского, его книги переводились издательством «Прогресс», статьи публиковались в «Вопросах философии» и «Коммунисте», — он оставался мишенью идеологических обвинений. Как сказал Коровиков, «за одну и ту же работу награждают медалью Академии, и объявляют “извратителем марксизма”»\*\*\*\* Обвинения достигли максимума в середине 1970-х гг., когда Ильенков был уже совершенно измотан. Его поздним работам, многие из которых имеют популярный характер

---

Философия, познание, культура. С. 283). Новохатько дает несколько иную версию в «Об Э. В. Ильенкове». С. 4. Он не упоминает о роли, которую сыграла перспектива итальянского издания для публикации русского оригинала, хотя и отдает должное итальянским издателям, отложившим выпуск своего издания до появления книги в России.

\* Ильенков Э. В. Идеальное / Философская энциклопедия. Т. С. 436—439.

\*\* Лекторский В. А. Статьи Эвальда Васильевича Ильенкова об идеализме. С. 284—285.

\*\*\* Лекторский приводит это замечание в «О прошлом и настоящем» указывая автора. В личной беседе он сказал мне, что это слова Библиера.

\*\*\*\* Коровиков В. И. Начало и первый погром // Философия не кончается

тер и полемичны по стилю, недостает глубины и творческого характера ранних его произведений. Через десять лет после его смерти его старый друг Коровиков писал: «Большие и малые погромы отнимали у Эвальда Васильевича много сил, времени, творческой энергии, порой доводили до отчаяния. Он мог бы сделать для нашей духовной жизни, философской мысли значительно больше, если бы не постоянные притеснения, обвинения бдительных идеологических охранников»<sup>\*</sup> И он не одинок в такой оценке. Подобную же картину рисуют Михайлов, Мареев, Новохатько и я<sup>\*\*</sup> Но не все видят вещи одинаково. Борис Кагарлицкий, например, сообщает, что «в шестидесятые, и еще более в семидесятые годы в нашей стране наблюдалось некоторое ускорение диалектической философской мысли», и признает центральную роль в этом Ильенкова. Однако он продолжает: «Позже, по мнению многих философов, Э. Ильенков (sic!) не последовал за своими собственными выводами, но вместо этого попытался примирить свою диалектику с официальными схемами, смягчая ее критический смысл отрицания действительности»<sup>\*\*\*</sup> Говоря резко, Кагарлицкий, или по крайней мере его источники, противопоставляет интерпретации Ильенкова как творческой силы, задавленной и измученной непрерывным идеологическим подавлением образ Ильенкова, лишь недолго противостоявшего официальной, но по существу отказавшегося от независимости своей мысли<sup>\*\*\*\*</sup> Кто прав?

---

Коровиков В. И. Начало и первый погром // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: кн. 2 / ред. В. А. Лекторский. М.: РОССПЭН, 1998. С. 478. (Впервые опубли. // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 65–68.)

См.: Михайлов Ф. Т. Слово об Ильенкове // Философия не кончается... Кн. 2. С. 443–459 (Впервые опубли. // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 56–64; Новохатько А. Г. Феномен Ильенкова // Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 5–16; Мареев С. Встреча с философом Э. В. Ильенковым. М.: Знание, 1994; Bakhurst D. Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) and «Lessons from Ilyenkov» // Communication Review. 1995. № 1(2). P. 155–178.

Boris Kagarlitsky. The Thinking Reed: Intellectuals and the Soviet State From 1917 to the Present (London: Verso, 1989), 273.

\*\*\*\* Михайлов подтверждает, что некоторые современники Ильенкова критиковали его в этом духе (хотя сам Михайлов с этим, конечно, не согла-

Я хочу предположить, что пониманию вклада Ильенкова и для взвешенной оценки его наследия следует подумать о его отношении к Гегелю. Многие из наиболее интересных мыслей Ильенкова вдохновлены Гегелем, и именно они спровоцировали его критиков и стоили ему и Коровикову работы в МГУ. Более того, Гегель вдохновил не только ильенковское понимание философии, но и его понимание роли и миссии философа, а это проливает свет на то, каким видел Ильенков самого себя и свое положение в конце жизни. Во всяком случае, я постараюсь это аргументировать.

2. Может показаться странным, что цельность человека другие или он сам могли измерить его прочтением Гегеля. Однако с того времени, когда русская интеллигенция стала интересоваться Гегелем в 1830—1840-х гг., истолкование идей Гегеля было нагружено некоторого рода нравственным значением, как будто они были зеркалом, в котором отражается истинное лицо человека. Герцен замечательно описывает это:

«Нет параграфа во всех трех частях “Логики”, в двух “Эстетики”, “Энциклопедии” и пр., который бы не был взят отчаянными спорами нескольких ночей. Люди, любившие друг друга, расходились на целые недели, не согласившись в определении “перехватывающего духа”, принимали за обиды мнения об “абсолютной личности и о ее по себе бытии” Все ничтожнейшие брошюры, ...где только упоминалось о Гегеле, выписывались, зачитывались до дыр, до пятен, до падения листов в несколько дней»\*

Гегель был важен, конечно, потому, что его евроцентрическая философия наглядно ставила проблему: в чем судьба России — в ее «вестернизации» или в верности своему собственному уникальному характеру? Поначалу уверенность Гегеля в том, что все разумное действительно, давало западникам аргумент, позволявший им примириться с гнетущей действительностью русской жизни при царизме — какой бы противной разуму ни казалась российская действительность, во всей ее гоголев-

---

сен). «Но и при жизни, и после смерти говорили и плохое. Например, что он не очень храбрый человек, что панически боялся репрессивного аппарата, что поэтому не всегда писал то, что думал» («Слово об Ильенкове» // Философия не кончается... С. 449; Вопросы философии, 1990, № 2. С. 59).

\* Герцен А. И. Былое и думы. Собр. соч.: в 30 т. Т. 9. С. 18.



ской жути, в конце концов она процветет в форме европейского национального государства. Но, конечно, вскоре разглагольствования о примирении с действительностью сменились разговорами о революции, когда гегелевская диалектика прочитывалась как утверждение творческой силы отрицания. Для славянофилов, напротив, внимание Гегеля к свободе и разуму выступало как некоторая форма рационального индивидуализма, противившаяся всем ценностям русской души. Россия должна, утверждали они, отвергнуть гегелевскую концепцию истории и остаться особым миром.

Позднее, в XIX в., когда русские радикалы обратились к марксизму, истолкование Гегеля снова стало предметом страстных споров, когда революционная интеллигенция мучилась вопросом о том, до какой степени гегельянские идеи являются интегральной частью подлинно марксистской позиции. Этот вопрос занимал Ленина в предреволюционные годы, о чем свидетельствуют его «Философские тетради» 1914 г., в которых содержатся конспекты некоторых работ Гегеля, особенно «Логика логики»<sup>\*</sup>

И после революции, в середине 1920-х гг., роль Гегеля снова была поставлена под сомнение в ходе страстной дискуссии между двумя школами советских марксистов: «диалектикам» во главе с А. М. Дебориным, доказывавшими, что материалистическая философия, применяющая принципы диалектики, почерпнутые в конечном счете у Гегеля, является существенной частью научного мировоззрения, и «механистами», позитивистскими философами, утверждавшими, что естественные науки могут сами о себе позаботиться.

Не то чтобы механисты были враждебны к Гегелю как таковому. Против чего они возражали, так это против кодификации диалектики в виде абстрактной схемы. Любовь Аксельрод писал: «Диалектический метод должен быть орудием познания действительности, но диалектика не навязывается действительности, не предписывает своих формальных законов объективной действительности, а наоборот, в самой действительности вскрывает эти законы. И сам Гегель, несмотря на сво

---

<sup>\*</sup> Остается спорным вопрос о том, представляют ли, и в какой степени Ленинские заметки о Гегеле отход от его позиций в «Материализме и эмпириокритицизме» (1909) с его уничтожающими оценками философии Гегеля.

абсолютный идеализм, несравненно более эмпиричен, чем «ортодоксальный» и «воинствующий» «диалектический материалист Деборин»\*, для которого «благодаря универсальности закона диалектики, является возможность говорить обо всем, ничего не зная, говорить в абстрактных терминах, придавая ученую видимость полной бессодержательности»\*\*

В 1929 г. механисты были побеждены деборинцами, которые сами в скором времени были вытеснены группой молодых партийных активистов, как считается, поддержанных самим Сталиным. Это новое поколение призывало к «большевизации» философии; взяв власть, они возглавили кодификацию диалектического материализма в нечто гораздо более жесткое, чем все, предлагавшееся Дебориным. Их концепция была отражена с ужасающей простотой в позорной 4-й главе «Краткого курса истории ВКП(б)», опубликованного в 1938 г.\*\*\*

Можно было бы предположить, что больше нечего сказать о восприятии Гегеля в тот период и что следующая глава начинается с Ильенкова и других, пытавшихся возродить материалистическую диалектику в 1950-х и 1960-х гг. Но мы не должны забывать о Николае Бухарине, который в 1937 г. в Лубянской тюрьме, ожидая несомненной смерти, работал над (среди прочего) «Философскими арабесками» — трактатом по марксистской философии, продуманно составленным и элегантно написанным. Одной из главных целей Бухарина в этой работе было поладить с «великой сокровищницей мысли», которой является гегелевская диалектика\*\*\*\* В тюремных работах Бухарина есть нечто удивительное, но и нечто странное, ибо как можно было подумать, что его отчаянное положение, как и отчаянное положение его страны, требовали этого — оправдания материалистической диалектики? В конце концов, Бухарин писал

Аксельрод Л. (Ортодокс). «Ответ на “Наши разногласия” А. Деборина» // Красная новь, 1927 № 5. С. 148. Существует полезный веб-сайт, посвященный жизни и творчеству Аксельрод, на котором представлены ряд русских текстов, некоторые в английских переводах: <http://sovlit.org/lia/index.html> (последнее обращение 7 марта 2013).

\*\* Там же. С. 159.

\*\*\* Комментарий к ней см.: Bakhurst. *Consciousness and Revolution*. P. 95—99 в его книге: *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (New York: Vintage, 1961. P. 122).

\*\*\*\* Бухарин Н. И. *Философские арабески*. Гл. XV.

эту книгу не для препровождения времени в своем заключении. Он считал сохранение этого трактата более важным, чем собственное выживание, призывая Сталина: «Не дай ей пропасть! Пожалей...! ...Не меня, мою работу!»\* В своей сильной статье «С Гегелем к спасению: другой процесс Бухарина» Джохен Хеллбек (Jochen Hellbeck) высказывает предположение, что в этой книге Бухарин как бы проходит другой суд: продолжительный процесс самовопрошания и попытку преобразовать себя как мыслителя и революционного деятеля\*\* Хеллбек доказывает, что Гегель сыграл немалую роль в том, почему Бухарин почувствовал, что ему надо это пережить. Во-первых, в 1922 г. в своем «Завещании» Ленин, как известно, характеризуя Бухарина как «ценнейшего и крупнейшего теоретика партии», в то же время назвал его недиалектическим мыслителем\*\*\* Это не необоснованная критика: в течение 1920-х гг. Бухарин был союзником механистов. Через 15 лет после ленинской оценки Бухарин стремился показать, что теперь он понимает значение диалектики, тем самым утверждая свою верность ленинскому видению. Во-вторых, предпринимая этот свой другой процесс, Бухарин исходил из видения истории и исторической деятельности, источником которого был Гегель. Бухарин не мог мыслить не в терминах единой всемирной истории. Он не мог не заботиться о месте России, и о своем собственном месте в этой истории. И не мог перестать пытаться осмыслить, унифицировать, упорядочивать, синтезировать, рационализировать. Чего он не мог видеть — это того, что знаменитая характеристика Марксом и Энгельсом буржуазной эпохи как такой, в которой все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, с ужасающей иронией приложима теперь к обстоятель-

---

Процитировано: Jochen Hellbeck. With Hegel to Salvation: Bukharin's Other Trial // Representations. 2009. № 107 (1). P. 76. Сам И. Хеллбек цитирует Стивена Козна (Stephen Cohen). (Bukharin Nikolai. Philosophical Arabesques (tr. R. Clarke. New York: Monthly Review Press, 2005). P. 160.)

Там же. P. 78.

...Бухарин не только ценнейший и крупнейший теоретик партии, он также законно считается любимцем всей партии, но его теоретические воззрения очень с большим сомнением могут быть отнесены к вполне марксистским, ибо в нем есть нечто схоластическое (он никогда не учился и, думаю, никогда не понимал вполне диалектики)» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 345).

ствам, в которых находился он сам. Уверенность Бухарина в рациональности истории и в своем месте в ней восходит в конечном счете к Гегелю.

3. Обратимся теперь к Ильенкову. Как мы видели, позиция, выдвинутая в тезисах Ильенкова—Коровикова, состояла в том, что философия есть теория мышления («наука о мышлении»). Согласно этому взгляду, основным предметом философии является логика, но не в узком смысле символической логики, но логика как исследование природы и возможностей фундаментальных форм мышления, категорий и понятий, движения мысли и управляющих ими норм. Поскольку она есть логика содержания, а не просто формы, ее трактовка эволюции форм мышления и природы рассуждения и аргументации включает вопросы о том, что философы сейчас называли бы вопросами об истоках нормативности. Это служит обоснованием понимания философии как тождества логики, диалектики и теории познания. Это знаменитое отождествление высказал Ленин в своих «Философских тетрадах»\*, но признание его Ильенковым есть не просто формальное выражение лояльности Ленину. Нет, Ильенков видит в этом глубокое влияние наследия Гегеля, которое Ленин понимал.

Чтобы понять, как Ильенков истолковывал эту мысль, я предлагаю рассмотреть его книгу 1974 г. «Диалектическая логика»\*\*. Согласно Кагарлицкому, или, скорее, его неназванным источникам, движение Ильенкова назад уже началось: здесь начинается примирение Ильенкова с советской догмой\*\*\*. Я не считаю эту оценку справедливой. Книга представляет собой попытку связать содержание ряда прежних работ Ильенкова в последовательное изложение возникновения только что очерченного понимания логики (включая несколько ранее опубликованных работ, в том числе знаменитый очерк 1962 г. об идеале). В ходе этого мы встречаемся с характерно почти-

---

Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 301.

\*\* Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1974, 2-е изд., с доп. матер., 1984. Английский перевод опубликован изд-вом Прогресс в 1977. (Тождество логики, теории познания и диалектики рассматривается в гл. 9.)

\*\*\* Кагарлицкий пишет: «С этой точки зрения, его книга “Диалектическая логика” уже была шагом назад» (The Thinking Reed. P. 273).

тельными высказываниями об основателях марксизма, но итоговая картина сводится к утверждению концепции философии, которую Ильенков вместе с Коровиковым высказали за двадцать лет до того. Поэтому очень поверхностно изображать «Диалектическую логику» как попытку примирения с догмами официальной советской философии.

Всеобъемлющий вопрос, мотивирующий исследование Ильенковым проблемы отношения мысли к действительности, — как может мысль иметь отношение к миру? Ильенков стремится превзойти философские концепции, понимающие отношение между разумом и действительностью как отношение между «двумя мирами» — внутренним миром мыслей и опыта, с одной стороны, и внешним миром предметов, с другой стороны. Такие концепции, естественно, занимаются прокладыванием философских мостов, пытаюсь показать, как относятся друг к другу эти два мира, метафизически и эпистемически. (Каково отношение мысли материи? Как возможно знание?) В моих прежних работах я имел тенденцию изображать это как проблему преодоления картезианских оппозиций, и хотя это и не неверно, этим не признавалась ключевая роль, сыгранная кантовской философией в германской традиции, определившей понимание Ильенковым своего проекта\*

Знаменитая позиция Канта состояла в том, что наше восприятие мира существенным образом структурируется априорными формами интуиции (пространством и временем) и мысли (категориями). Мир, каким мы его воспринимаем в опыте, происходит из единства чувствительности и понимания, единства, делающего возможным объективное познание независимо существующего мира, но достижение Канта ограничено. Это является следствием его взгляда, согласно которому мы не можем представить себе или даже помыслить мир таким, каков он есть вне всякого отношения к опыту. Отсюда его знаменитый тезис: «Вещи в себе непознаваемы». В результате Кант тоже оказы-

---

См., например, мою работу: Activity, Consciousness and Communication (Деятельность, сознание и коммуникация) // Cole M., Engestrom Y. and Vasquez O. (eds). Mind, Culture and Activity. Seminal Papers from the Laboratory of Comparative Human Cognition. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 147–163. Трактовка, данная в «Consciousness and Revolution». P. 200–212 (Сознание и революция. P. 200–212), лучше, но предлагает слишком односторонний взгляд на кантианские позиции.

вается говорящим о двух мирах, на этот раз «феноменальном» и «ноуменальном», мире опыта и мире «в себе», и его философия оставляет человеческие существа странным образом раздвоенными. Мы — обитатели феноменального мира, и как таковые мы — природные существа, подчиненные законам природы, но свобода и разумность — аспекты поуменального, или «умопостигаемого» мира. Как это высказал Аллен Вуд: «Таким образом, действия, которые мы рассматриваем как естественно обусловленные в мире кажимостей, могут рассматриваться как трансцендентально свободные относительно их ноуменальной причины. Когда мы думаем о себе как о кажимостях, мы детерминированы, но когда мы думаем о себе как о нравственных деятелях, мы переносимся в умопостигаемый мир, в котором мы трансцендентально свободны»

В ответ на эту кантианскую картину Ильенков извлекает из Гегеля следующие идеи:

1. Мы должны историцизовать категории. Фундаментальные формы мышления не даны нам априори, они реализуются исторически в общественном сознании.

2. Орудием общественного сознания является не только язык, но и действие: мысль воплощается не только в высказываниях, но и в результатах деятельности человека:

Мышление, о котором говорил Гегель, раскрывается в делах человека столь же очевидно, как и в словах... *поступки* человека, а стало быть, и результаты этих поступков, вещи, которые ими создаются, не только можно, но и нужно рассматривать как *проявления его мышления*, как акты опредмечивания его мысли, замыслов, планов, сознательных намерений.

Следовательно, мышление реализуется в культуре и в очеловеченной среде, в том, что Маркс называл “неорганическим телом человека” Это антипсихологический взгляд на мышление, с точки зрения которого “все колоссальное предметное тело цивилизации” предстает как “мышление в его инобытии”

3. Мы должны понимать способность индивидов к мышлению не как данную, а как возникающую через присвоение, или интернализацию, тех способов мышления, которые воплощаются в практике общества, составляющей общественное со-

---

\* Wood Allen W. Kantian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2008). P. 135.

знание. Отдельные люди приобретают разумные способности — становятся личностями, разумными деятелями, благодаря Bildung\*

4. Мы должны признать, что все способы мыслительной деятельности (mindedness) проникнуты концептуальностью: мысль присутствует в восприятии (интуиции), воображении, разумной деятельности и в воплощенной деятельности (embodied coping)\*\* Более того, мир никоим образом не чужд концептуальности: объективная реальность мыслима. Мир, как мы его мыслим, как мы его чувственно воспринимаем, и каков он есть, — это один и тот же мир, а именно, реальный мир\*\*\* То есть не существует пропасти между мышлением и миром, внутренне присущей самой идее мышления\*\*\*\*. Мысль может быть едина с миром. Именно в этом смысле Ильенков принимает идею тождества мышления и бытия и следует за Гегелем, отвергая идею Канта о вещи в себе.

5. Мы должны признать, что противоречие является центральным понятием для понимания движения мысли. Возможны «объективные противоречия» в том смысле, что обстоя-

\* Это составляет основу ильенковского понятия социокультурных предпосылок (mind) — взгляда, который я обсуждал во многих своих работах, см. например: *Consciousness and Revolution*. Гл. 6–7, а также: *Strong Culturalism* // David Martel Johnson and Christina Erneling (eds.). *The Mind as a Scientific Object: Between Brain and Culture*. New York: Oxford University Press, 2005. P. 413–431. Ильенков принял эту точку зрения, чтобы поддержать гуманный взгляд на образование (см. его: *Школа должна учить мыслить*. М.; Воронеж: МОДЕК, 2002), полностью переведенную на английский: *Ilyenkov on Education* // *Studies in East European Thought*. 2005. 57 (3). P. 261–275. Алекс Козулин высказывает интересный, хотя и несколько скептический взгляд на советский гуманизм в образовании (с обсуждением взглядов Ильенкова), см.: *Psychology in Utopia* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984), ch. 7 Я обсуждаю ильенковскую философию образования: *Ilyenkov on Education* // *Studies in East European Thought*. 2005. 57 (3). P. 261–275. Мою собственную попытку развить социоисторическую концепцию сознания (mind) в ее отношении к образованию см. в моей книге: *The Formation of Reason* (Oxford: Wiley; Blackwell, 2011).

\*\* Диалектическая логика. С. 131–132.

\*\*\* Там же. С. 160.

тельства могут загонять мысль в дилеммы и антиномии, разрешить которые можно только изменяя реальность.

6. Эмпирические понятия функционируют или должны функционировать не просто как средства отождествления однородных явлений в силу их общих характеристик, но как орудия выражения сущности рассматриваемого явления, понятого в его исторической конкретности. «Конкретная универсалия» выражает существо предмета, понятого как саморазвивающаяся цельность, все компоненты которой объединены единством происхождения\*

4. Ильенков охватывает все это. Более того, он открыто отвергает как поверхностные критические высказывания о том, что философия Гегеля мистагогична\*\*, что она «логизирует» реальность или овеществляет логические формы. Напротив, диалектика схватывает эволюцию форм мышления, которые мы соотносим с реальностью, благодаря чему реальность открывается нам, так что мы достигаем самосознания как мыслящие существа, осознающие свою способность охватить мир в мысли. Основная проблема с философией Гегеля, говорит нам Ильенков, состоит в том, что она рисует мышление как самоопределяющий творческий принцип, а материальный мир — как его выражение. Тем самым оно отказывает себе в объяснении происхождения самой мысли\*\*\* Чтобы исправить этот аспект философии Гегеля, нам нужно натурализировать гегелевскую концепцию мышления так, чтобы по-новому понять мышление, как один из аспектов существования воплощенных, природных существ. Ильенков рассматривает эту поправку, скорее, как незначительное исправление, чем как полномасштабную инверсию. Он всячески подчеркивает, что Гегель, как говорит нам

---

Диалектическая логика. С. 256. Последние две главы посвящены соответственно противоречию и универсалиям. В работах Ильенкова о диалектике абстрактного и конкретного есть гораздо больше мыслей на эти темы, обсуждаемые в кн.: Bakhurst. *Consciousness and Revolution*, ch. 5.

\*\* Мистагог — «у древних греков, наставник в таинствах; ...теперь же так называют лиц, важничающих пустыми тайнами» (Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Чудинов А. Н., 1910). Примеч. перев.

\*\*\* Диалектическая логика. С. 173.



Ленин в его конспекте «Лекций по истории философии», подошел «вплотную к материализму»\*

Чтобы внести необходимое исправление, Ильенков предлагает свою философию идеального, вдохновленную Марксом, — не только Марксом «Рукописей» 1844 г., влияние которых очевидно, но и зрелым Марксом «Капитала», чья трудовая теория стоимости иллюстрирует один из случаев происхождения идеальной формы (стоимости) из материальной деятельности (труда). Суть ильенковской трактовки идеального, под которым он имеет в виду область мышления (в общих чертах понимаемого как в 1 и 2 выше) состоит в том, что идеальное существует объективно в формах жизнедеятельности человека. Как он говорит, Гегель учит нас, что:

Вот эти-то до, вне и совершенно независимо от индивидуальной психики, то есть вполне стихийно, возникающие формы организации общественной (коллективно осуществляемой) жизнедеятельности людей, так или иначе вещественно зафиксированные в языке, в ритуально узаконенных обычаях и правах, и далее, как «организация некоторого государства» со всеми его вещественными атрибутами и органами охраны традиционных форм жизни, и противостоят индивиду (физическому телу индивида с его мозгом, печенью, сердцем, руками, прочими органами) как “в себе и для себя” организованное целое, как нечто “идеальное”, внутри которого все единичные вещи получают иное значение и играют иную роль, нежели “сами по себе”, то есть вне этого целого. Поэтому-то “идеальное” определение любой вещи, или же определение любой вещи как “исчезающего” момента в движении “идеального мира”, и совпадает у Гегеля с ролью и значением этой вещи в составе общественно-человеческой культуры, в контексте социально организованной человеческой жизнедеятельности, а не в единичном сознании отдельного лица, которое рассматривается тут как нечто производное от «всеобщего духа»\*\*

---

Ленин В. И. Указ соч. С. 250.

\*\* Ильенков Э. В. Диалектика идеального // Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 229–274; Логос. 2009. № 1. С. 6–62. Этот пассаж помещен также: The Concept of the Ideal // The Ideal in Human Activity. P. 263–264.

Чтобы превратить эту картину в материалистическую, надо только признать, что опредмечивание человеческой деятельности есть источник природы и возможности мышления, на уровне как вида, так и индивида. Именно это является исходным источником нормативности, а поскольку наша свобода состоит в способности реагировать на нормы, мы должны понимать эту свободу как проявляющуюся в жизнедеятельности воплощенных материальных существ, или «мыслящих тел», как любил говорить Ильенков. Приспособление к философии Гегеля предвосхищено Мефистотелем Гёте и его\* знаменитой поправкой к Писанию: в начале было не слово, логос, а дело — «Im Anfang war die Tat»\*\* При этом остается смысл, в котором каждый разум выводится из всеобщего духа, в том смысле, что каждый индивид становится мыслящим существом только через приобщение к практике, поддерживающей область идеального, но всеобщий дух не имеет реальности, независимой от этой практики.

Если мы правильно проведем это исправление, мы сможем сказать, что логические формы — это не выражение мыслей, мыслящих сами себя, а «всеобщие формы развития действительности вне мышления»\*\*\*: «вседиалектические схемы и категории, выявленные в мышлении Гегелем, представляют собою отраженные коллективным сознанием человечества универсальные формы и законы развития внешнего, вне и независимо от мышления существующего реального мира»\*\*\*\* Это значит, что область мышления есть средство, которым люди видят мир, которым мир раскрывается им или по крайней мере может раскрыться им, если обстоятельства допустят его истинное восприятие. Когда дела идут правильно, мысль охватывает действительность, какова она есть.

Эта поправка не Мефистофеля, а Фауста (или Бэкхёрст имеет в виду Гёте?). — Д. Л.

\*\* Одно интересное, но позабытое эссе Ильенкова об отношении Гегеля к Марксу — «Гегель и “отчуждение”», опубликованное в: «Философия и культура», с. 141—152. В нем Ильенков говорит о Марксе, освободившем себя от идеи опредмечивания абсолютного духа в пользу идеи отчуждения практической деятельности человека в форме ее продуктов (с. 147—148).

\*\*\* Диалектическая логика. С. 128.

\*\*\*\* Там же. С. 183.

Хотя в «Диалектической логике» есть места, где Ильенков критикует Гегеля в более обычной манере, уважение, которое он проявляет к нему в ключевых главах этой работы, не оставляет сомнений в том, что Гегель во взглядах Ильенкова занимает центральное место\*. Так что мысль о том, что эта работа представляет собой начало компромисса с ортодоксией, представляется мне глубоко ошибочной. Стоит отметить, что возникший недавно интерес к Гегелю и англо-американской философской традиции только подчеркивает продолжающуюся актуальность ильенковской трактовки Гегеля. Теренс Пинкард (Terence Pinkard), например, представляет всю посткантианскую традицию в германской философии как попытку справиться с тем, что он называет «кантианским парадоксом». Это парадокс природы нормативности. Для Канта я свободен в той мере, в какой я согласую мои действия с нормами, которые я себе даю. Но чтобы мое принятие их было разумным, оно должно основываться на разумных основаниях, но тогда получается, что мое принятие норм обусловлено чем-то вне меня самого, а именно убедительностью этих оснований, а потому я не сам себя определяю, но несвободен. Согласно Пинкарду (и другим), Марксово решение этого парадокса зависит от признания социальности разума. Мы свободны в той мере, в какой согласуем наши действия с нормами, которые даем себе сами: источник нормативности кроется в нашем взаимном признании друг друга в качестве источников нормативного авторитета. Эта дискуссия имеет место на той же территории, что и ильенковское обсуждение проблемы идеального, которое, как мы видели, использует понятие коллективной человеческой деятельности при ответе на вопрос о том, как возможна сфера мысли, т. е. сфера нормативного. Можно спорить о том, как отнесся бы Ильенков к постановке этой проблемы Пинкардом, и тем более о том, принял ли бы он его интерпретацию ее решения Гегелем, но нет сомнения, что их подходы могли бы вступить в

---

Критика Гегеля Ильенковым сдержанна. Например, он никогда не заходит так далеко, как Бухарин, который при всей своей симпатии к Гегелю пишет, что Гегель заменил «мир действительности, материальный мир, игрой... (self-motivated) идей», и говорит о «замене мира действительности, предметного мира, игрой самодвижущихся понятий, против панлогистической тарбарщины объективного идеализма, приведенного в грандиозную универсальную систему» (Философские арабески. Гл. V «Об опосредованном знании»).

диалог, а это наводит на мысль, что в «Диалектической логике» не только сохраняются некоторые из более творческих тем ранних работ Ильенкова, но и сохраняются, не теряя философского интереса\*

5. Я обосновывал тезис, что Гегель стоит в самом центре позиций Ильенкова в «Диалектической логике» и что прочтение Гегеля Ильенковым привлекательно. Идеи Гегеля привлекаются им для примирения мысли (mind) и мира, индивида и общества, разума (reason) и природы. Здесь нет места великой философии истории, определяющей разум как «субстанцию», «благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие»\*\*, но нет здесь места и энгельсовской метафизике природы. Вместо них внимание философии обращается на деятельность — повседневную деятельность — воплощенных субъектов у себя дома и в среде, получающей ценность, смысл и нормативную значимость благодаря своей коллективной деятельности. Конечно, за основателями марксизма признается разработка этой точки зрения (что, по крайней мере в случае Маркса, оправдано), по мере надобности, им — на словах — воздается должное, но по сути это «совершенно нормальная философия», как мог бы сказать мой ментор Феликс Михайлов. Но этим, конечно же, история не кончается. Дело в том, что некоторые работы Ильенкова после «Диалектической логики» производят впечатление близости к официальному советскому марксизму-ленинизму не только своей риторикой, но и выбором темы. Этого нельзя сказать о его большой статье «Проблема идеального», опубликованной посмертно в «Вопросах философии», в которой Ильенков возвращается к своим прежним взглядам на идеальное, вступая в диалог (или, точнее, в конфронтацию) с советскими взглядами на философию мышления\*\*\* Но это верно для его последней

---

Pinkard Terrence. German Philosophy 1760—1860: The legacy of idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Обсуждение этой темы см. в моей работе: Freedom and Second Nature in The Formation of Reason. Activity, Culture, and Mind. 2012. 19:2. P. 184—185.

\*\* Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Соч. Т. VIII. М.; Л., 1935. С. 10.

\*\*\* Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии, 1979. № 6. С. 145—158; № 7 С. 128—140. Перепечатано как «Диалектика идеального» // Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984. С. 8—77; Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 229—270.

книги «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма» и для ряда статей того же времени\* В этих работах Ильенков отводит центральное место вкладу Ленина, защищая его позицию в «Материализме и эмпириокритицизме» с ее критикой русского эмпириокритицизма и высоко оценивая проницательность ленинских замечаний в его «Философских тетрадах», особенно его понимание Гегеля. Важно, что для Ильенкова философские взгляды Ленина представляют собой последовательное, единое целое. Он не усматривает никакого расхождения между ленинской критикой Богданова в 1909 г., его замечаниями о Гегеле или его выступлении 1922 г. «О значении воинствующего материализма». Суть позиции Ильенкова состоит в том, что Ленин был неизменно прав\*\*

Позвольте мне процитировать из заключения «Ленинской диалектики»:

«Ленин взамен разрушаемой им махистской концепции познания дает изложение диалектики как подлинной теории познания и логики Маркса и Энгельса. В этом преимущества ленинской критики махизма перед плехановской.

Ту же линию продолжают «Философские тетради»»...

Поэтому и ныне остается «Материализм и эмпириокритицизм» актуальнейшим произведением марксизма в области философии, где до сих пор проходит передний край войны

\* Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980; англ. пер. *Leninist Dialectics and the Metaphysics of Positivism*. London: New Park, 1982. Английский вариант перепечатан в «The Ideal in Human Activity» под названием «Reflections on Lenin's Book 'Materialism and Empirio-Criticism'». Р. 285—391. Некоторые из упомянутых статей (например: Материализм воинствующий — значит диалектический) были включены как дополнения в издание 1984 г. «Диалектической логики» (с. 286—304). Если я правильно понял издание 1974 г., эти дополнения несут ущерб духу оригинального текста.

\*\* Лекторский (О прошлом и настоящем. С. 337) замечает, что во время обсуждения тезисов Ильенкова и Коровикова А. С. Арсеньев (смело) доказывал, что «Материализм и эмпириокритицизм» надо рассматривать как незрелую работу по сравнению с «Тетрадами» (и потому, если тезисы расходятся с теорией отражения, то тем хуже для нее), поэтому то, что Ильенков в своих последних работах занимает противоположную позицию (как и Бухарин), говорит о многом.

Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980. С. 170.

марксизма-ленинизма за материалистическую диалектику, за логику и теорию познания современного научного, умного, диалектического материализма, воинствующего материализма, без которого и ныне нет и быть не может марксистско-ленинского мировоззрения.

Революция есть революция, происходит ли она в социально-политическом «организме» огромной страны или в «организме» современного развивающегося естествознания. Логика революционного мышления, логика революции и там, и тут одна и та же. И называется эта логика материалистической диалектикой.

Этому и учит прежде всего «Материализм и эмпириокритицизм», если читать его в свете всей последующей истории политического и интеллектуального развития в России и всего международного революционного движения рабочего класса. История ясно показала, куда вел и ведет путь Ленина, а куда — кривые дорожки пересмотра принципов логики революции с точки зрения позитивизма\*

Отсюда можно заключить, что, поскольку такие пассажи, похоже, ясно говорят в пользу интерпретации Кагарлицким траектории карьеры Ильенкова, спор между нами может идти не столько о том, скомпрометировал ли Ильенков свои философские принципы, сколько о том, когда он это сделал.

Но я считаю, что нам нужно детализированное понимание положения Ильенкова. В моем предшествующем обсуждении этого материала я доказывал, что хотя Ильенков, несомненно, был неправ в своей некритической реконструкции Ленина как философа, в его последних работах есть искупающие это моменты. Да, Ильенков игнорировал тот факт, что как бы ни оценивать взгляды Ленина, — его манера заниматься философией, при которой аргументы расцветаются ругательствами и поношениями, способствовала созданию той самой философской «культуры», против которой выступал Ильенков и которая в конце концов поглотила его. При этом, однако, «Ленинская диалектика» не лишена философского интереса — она включает, например, обширное обсуждение взглядов Богданова, и в ней содержится прогрессивный подтекст, а именно, признание того, что позитивизм восторжествовал в современной советской интеллектуальной жизни, так же как сциентизм и технократия —

в советской политической культуре. Неудивительно, что эта мысль должна была быть скрыта под слоем ортодоксии\* Более того, я думаю, что такое сочувственное прочтение может быть поддержано моими размышлениями о «Диалектической логике», поскольку в первой из приведенных выше цитат ясно, что Ильенков пытается защитить апелляцией к авторитету Ленина именно свою излюбленную концепцию логики как единства философии мышления, диалектики и теории познания — тот самый тезис, который они защищали вместе с Коровиковым. Я не хочу, однако, заниматься апологией Ильенкова. Моя задача — понять положение Ильенкова к концу его жизни. Для этого, мне кажется, полезно будет подумать о параллелях между Ильенковым и заключенным Бухариным, работающим над «Философскими арабесками»\*\* В середине 1970-х гг. Ильенков испытал кризис, менее ужасный, чем кошмар, постигший Бухарина, но который тем не менее оказал на него сокрушительное воздействие. Сектор Института философии, в котором он работал (сектор диалектического материализма), руководимый в то время Лекторским (который стал его заведующим в 1969 г.), оказался мишенью злобной идеологической критики\*\*\* Книга сотрудников сектора, в которую должна была войти новая работа Ильенкова об идеальном, подверглась нападкам на Ученом совете института и не рекомендована к публикации. Ильенков тяжело воспринял это. Его реакцией было, как

---

Михайлов одобрил мое прочтение книги Ильенкова; см.: Слово об Ильенкове. С. 448.

В нижеследующем я сосредоточиваюсь на параллелях между тем, как их соответствующие положения побудили их обратиться к тем предметам, к которым они обратились, а не на параллелях между их философскими взглядами. Последний вопрос, однако, заслуживает рассмотрения. Можно отметить замечательное сходство между позициями, к которым пришел Бухарин в «Философских арабесках», и некоторыми ключевыми идеями Ильенкова.

См.: Лекторский В. А. Статьи Эвальда Васильевича Ильенкова. С. 286. В своей книге «О прошлом и настоящем» (с. 360—361) Лекторский упоминает, что одним из самых крикливых критиков его сектора была бывшая сотрудница КГБ Е. Д. Модржинская. Выясняется, что это та Елена Модржинская, которая была ведущим экспертом КГБ по Великобритании в 1940 г., написавшим хорошо известный отчет о деятельности «кембриджской пятерки» шпионов, хотя Лекторский узнал об этом только недавно. См.: Nigel West and Olga Tsarev, *Triplex: Secrets of the Cambridge Spies*. New Haven, CT, Yale University Press, 2009. P. 313 ff.

я думаю, подвергнуть себя такому же внутреннему «судебному процессу», как Бухарин. Как и у Бухарина, ответом Ильенкова была попытка подтвердить свой статус революционного мыслителя, защитника живой традиции марксистской мысли. И опять-таки как Бухарин, он стремился прежде всего подтвердить свою верность Ленину — «отцу» русского марксизма\*

Существенно также, что, хотя Гегелева философия истории не имела реального места в философии Ильенкова, он, опять-таки подобно Бухарину, рассматривал собственное положение во всемирно-исторических терминах. Ильенков во многих отношениях был более скромной фигурой, чем Бухарин, и я не думаю, что его особенно волновала мысль о своем наследии, о своем вкладе в историю. Но я думаю, что Ильенков должен был задавать себе некоторые трудные вопросы о том, что было достигнуто с тех жарких дней, когда они с Коровиковым взялись переделать советскую философию и, как свидетельствует Коровиков, «научить студентов мыслить» самим\*\* И с ответами на эти вопросы жить было трудно. Бухарин мог считать себя унесенным невероятно мощными историческими силами, которые хотя и могли выбросить его на скалы, должны были продолжить свое течение и сформировать нечто прекрасное и радостное\*\*\* Ильенков, напротив, вряд ли мог испытывать подобный оптимизм. В расцвете сил он видел свою миссию в развитии критической, гуманистической формы марксизма и многое из того, что он нашел у Гегеля, использовал для этой цели. Но после советского вторжения в Чехословакию в августе 1968 г. проект установления «социализма с человеческим лицом» оказался в серьезной опасности. Ильенков был не только глубоко разочарован событиями; его положение в академическом мире ухудшилось. После Пражской весны интеллектуалы находились под особым прицелом как потенциальные

---

В «Consciousness and Revolution», ch. 4, я обсуждаю различные возможные интерпретации ленинской философии (различая ее возможное «консервативное» и «радикальное» истолкование) и исследую природу его влияния на Ильенкова.

Коровиков В. И. Начало и первый погром // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 66.

\*\*\* Бухарин заканчивает «Философские арабески» словами: «Новые мировые вопросы назревают, как вопросы мировой победы социализма и его молодой жизнерадостной культуры».



угрозы, и Ильенков был признан основным представителем советской версии марксистского гуманизма. Какое-то время его поддерживало руководство Института философии, сначала В. П. Копнин, бывший директор в 1968—1970 гг., затем Кедров, который руководил институтом в 1973—1974 гг. Но в 1974 г. руководство перешло к Б. С. Украинцеву, и климат заметно ухудшился. Как замечает Коровиков, Ильенков ушел из этого мира, когда импульс истории ушел из советского проекта и русское общество стало полностью застойным, используя метафору, которой стали характеризовать этот период. Убила Ильенкова, согласно его другу, «антидуховная» атмосфера, из которой весь кислород был высосан карьеристами, циниками и мелкими бюрократами. В таком мире уже невозможно было определять себя как момент в разворачивании великого исторического проекта. История учила, что идея истории, как в типичном случае ее понимали марксисты-гегельянцы, не имеет отношения к действительности. Первой реакцией Ильенкова была попытка противостоять этому уроку и постараться продолжить осмысленную деятельность, но эту позицию оказалось невозможно занимать долго.

М. Денн

## **Рецепция философской концепции А. Ф. Лосева на Западе в конце XX в. и начале XXI в.**

У меня нет необходимости представлять здесь список публикаций о Лосеве и переводов его текстов, изданных на Западе. Такая работа уже проделана, она доступна всем на сайте Библиотеки «Дом Лосева». Это интересная ретроспективная статья Е. А. Тахо-Годи «Наследие Лосева и современная зарубежная славистика» (см. <http://www.humanitatis.info/16%20almanax/16alm.taxo-godi.htm>).

Мое выступление выйдет также и за рамки только истории философии. Лучше сказать, что речь будет идти одновременно о философии и об истории философии, скажем, от философии к истории философии, а от философии истории к философии, тем более что это соответствует направлению, которое мы в последнее время придаем своей научной работе.

Однако в качестве вступления обратимся к уже упомянутой статье Е. Тахо-Годи, чтобы добавить к списку публикаций о Лосеве некоторые новые более поздние работы, появившиеся после публикации этой статьи и свидетельствующие о некоторых изменениях в настоящем положении лосевских исследований на Западе. Мы постараемся сделать философские выводы из этих изменений. Прежде всего мы коснемся того, что происходит именно во Франции, то есть в стране,

где я работаю. Мы увидим, в какой степени роль и значение творчества А. Ф. Лосева для развития гуманитарных наук во Франции соответствует общему положению в Западной Европе и в США.

Мы согласны с Е. А. Тахо-Годи, когда она пишет о проблемах, связанных с переводом лосевских текстов, в том, что такие переводы встречаются редко и что если говорить именно о нерусских читателях, в творчестве Лосева внимание акцентируется на том, что интересует западных славистов, а именно филология, литература, искусство, история искусства и история культуры, а не наука и философия. Однако хотя такое восприятие творчества Лосева действительно было только частичным, оно все же смогло дать знание о Лосеве широкому читателю еще в 30-е гг., и правда, интересно напомнить о том, что в английской прессе тогда же сообщалось о его аресте. Е. А. Тахо-Годи отмечает также тот факт, что в последнее время западные слависты стали интересоваться и философией музыки Лосева (М. Бристигер в Италии, А. Вермайер в Германии, М. Узелац в Сербии) и что под влиянием русской эмиграции (начиная с первой до последней волны) распространились, не только на русском языке, некоторые богословские и философские идеи Лосева. Именно это нас и будет интересовать: не то, что имело хождение среди русских эмигрантов или в русских изданиях («Вестник РХД» и «Символ» во Франции, «Новый журнал» в США), а то, что было доступно западным исследователям, и соответственно то, как интерес к Лосеву появился в интеллектуальной среде и какие последствия это имело и имеет особенно сейчас в развитии гуманитарных наук на Западе. Для этого, по нашему мнению, надо прежде всего уловить, что из лосевских текстов было переведено, что о нем было написано, что произошло вокруг лосевского творчества и имело заметное влияние на исследования западных специалистов. Предоставленный Е. Тахо-Годи материал уже дает об этом некоторое представление.

Факт, что «Диалектика мифа» была издана еще в 1994 г. в немецком переводе (Гамбург, Феликс Майнер Ферлаг, пер. Elke Kirsten, изд. А. Хаардт\*), что в 1998 г. появился ее

---

Необходимо упомянуть здесь работу профессора Университета в Бохуме Александра Хаардта «Husserl in Russland», частично посвященную восприятию Лосевым идей немецкой феноменологии. См. также: Денн М. Husserl-Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie, Paris: l'Harmattan, 1998). Об издании немецкого перевода «Диалектики мифа», см.: Гаардт А. (Примеч. 31.

перевод (М. Куэляром) на испанский язык (в Колумбии), а в 2000 г. — на венгерский (в Будапеште), что в 2003 г. она была переведена на болгарский (проф. Димитровым) и что в том же году появился в изд. «Routledge» ее английский перевод (проф. Университета Огайо В. Марченко) и, наконец, в 2006 г. эта же книга была издана в японском переводе (проф. Ф. Осука)\*, свидетельствует о том, что в разных странах не только западной Европы, но и Америки и Азии, слависты отвечают, через такие переводы, на какие-то запросы и ожидания интеллектуальной среды. Именно «*Диалектика мифа*» стала главным предметом исследований Аннетты Жубара, в монографии, опубликованной в 2000 г. в Германии (Herrassowitz Verlag, в Висбадене), «*Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext "Russischer Philosophie"*», и предметом внимания парижского Соловьевского общества (руководителем которого является Б. Маршадье), в котором в 2007—2008 гг. «*Диалектике мифа*» была посвящена целая серия выступлений. Можно, наконец, сослаться также на недавно изданную в Польше книгу Павла Рожека «*Rozwinięte imię magiczne. Dialektyka mitu Alekseja Fiedorowicza Łosiewa*».

Такие публикации и события касаются не только славистов, а более широкой среды специалистов, не обязательно владеющих русским языком, но обязательно обращающихся к русской культуре с любопытством и научным интересом. Среди них прежде всего философы, но есть и богословы, искусствоведы, политологи, и даже математики или физики. С одной стороны, это благоприятствует распространению некоторых элементов русской культуры и русской философии, остававшихся до сих пор достоянием исключительно русскоговорящих, но, с дру-

---

Лосев А. Die Dialektik des Mythos, Hamburg, 1994. С. 206), где речь идет о немецком переводе «Диалектики мифа» как о «величайшем провале в истории издательства». Однако можно здесь увидеть и хорошую сторону: именно трудности перевода задели и активизировали западную исследовательскую мысль. В частности, А. Хаардт ставит интересный вопрос (допускает ли Лосев иронию в связи с «мифологизацией теории относительности»?), который, по всей вероятности, как раз и связан со стиливой многослойностью лосевских текстов, не допускающей их прямого — одно в одно — понимания.

См. статью: Тахо-Годи Е. А. Наследие Лосева и современная зарубежная славистика // <http://www.humanitatis.info/16%20almanax/16alm.taxo-godi.htm>).

гой стороны — именно научный интерес этих разных не обязательно русскоговорящих специалистов определяет выбор тем и предметов исследований. В этом деле слависты являются только посредниками, хранителями культуры, но важен не сам факт перевода, а то, что именно переведено и становится тем самым предметом изучения. Интересно заметить, что в последние десятилетия у западных славистов, особенно в академической и университетской среде, ситуация с переводами изменилась: стали признаваться недостатки переводов в области гуманитарных наук, и процесс улучшения переводов философских текстов стал развиваться параллельно с интересом к процессу реабилитации некоторых важных фигур русской культуры. Именно в рамки таких перемен в общей ситуации входят и переводы текстов Лосева, и интерес к некоторым аспектам его творчества. Внимание западных специалистов привлекает то, что отличается своей новизной, неожиданностью с тем, что одновременно открывает неизвестные стороны русской культуры и может привнести новые данные в гуманитарные исследования на Западе. Интерес к «*Диалектике мифа*» также включается в эту схему: он становится все более и более широким, т. к. изложенные в «*Диалектике мифа*» идеи открывают новые перспективы и могут играть роль в развитии гуманитарных наук.

В особом интересе, который возбуждает «*Диалектика мифа*» в научных сообществах, немалую роль играет то обстоятельство, что лосевское понимание мифа отличается от обычного истолкования этого концепта на Западе. Я подчеркну два пункта, которые привлекают внимание исследователей не только в области истории философии, но в области эпистемологии и логики, в качестве обоснования разных видов историчности и нового типа междисциплинарности. Я могла бы ограничиться ссылкой на два из моих уже опубликованных текстов, отражающих мои выступления на конференции в Лионе, состоявшейся в 1999 г., и на семинаре о Лосеве, который я вела в Бордо в 2001 г.\* Но к этим двум работам необходимо добавить, что уже

---

Vitesse de la parole et déploiement du discours: de la "Glorification du Nom" à un fondement de temporalité. Modernités russes 2. Université Jean Moulin Lyon, 3, 2000. P. 221—242; La «Mythologie absolue» chez Alexis Losev. Recherche d'un mythe fondateur et justificateur de la spécificité culturelle et historique de la Russie. Université M. de Montaigne Bordeaux 3, Eidôlon, mars 2002, 61. P. 203—221.



Сидят: А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев, М. Ф. Овсянников.  
Стоят: В. В. Соколов, А. Г. Спиркин



В. А. Садовничий, А. А. Зиновьев, О. М. Зиновьева, Л. Н. Митрохин,  
В. А. Лекторский, В. С. Стёпин, А. А. Гусейнов



В. Копнин, Р. Рихта (Прага), И. Т. Фролов, Ю. С. Мелешенко, Б. М. Кедров



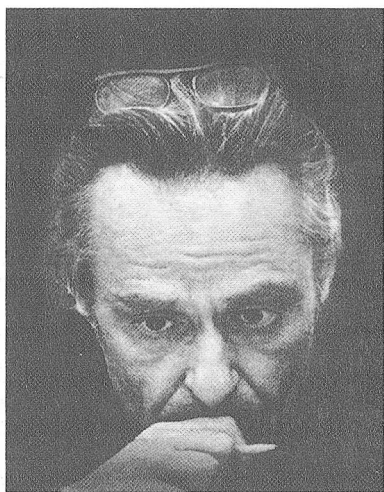
М. М. Бахтин



Н. Ф. Овчинников, И. В. Кузнецов, Б. М. Кедров, М. Э. Омеляновский

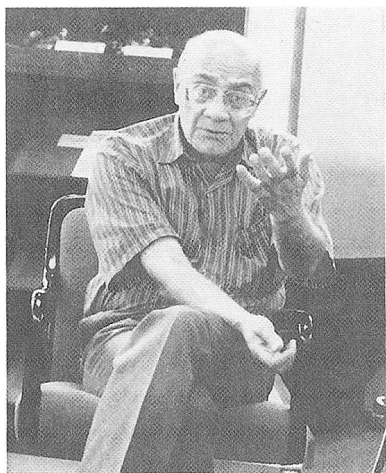


С. Л. Рубинштейн

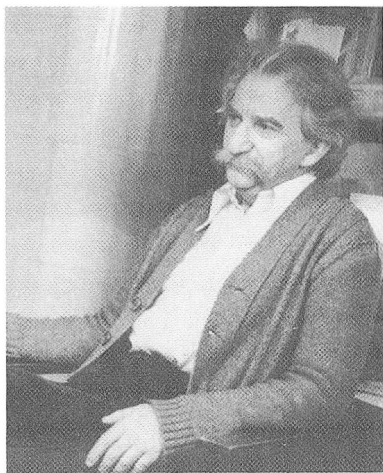


Э. В. Ильенков





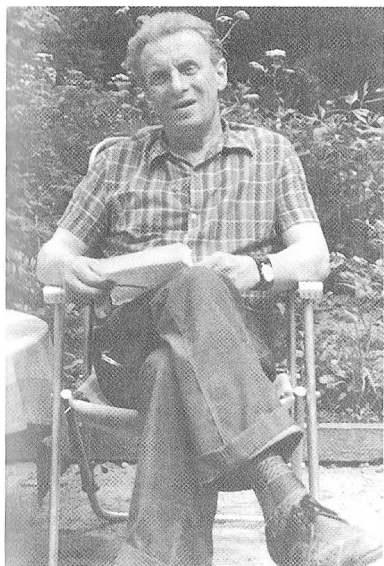
М. К. Мамардашвили



Ю. М. Лотман



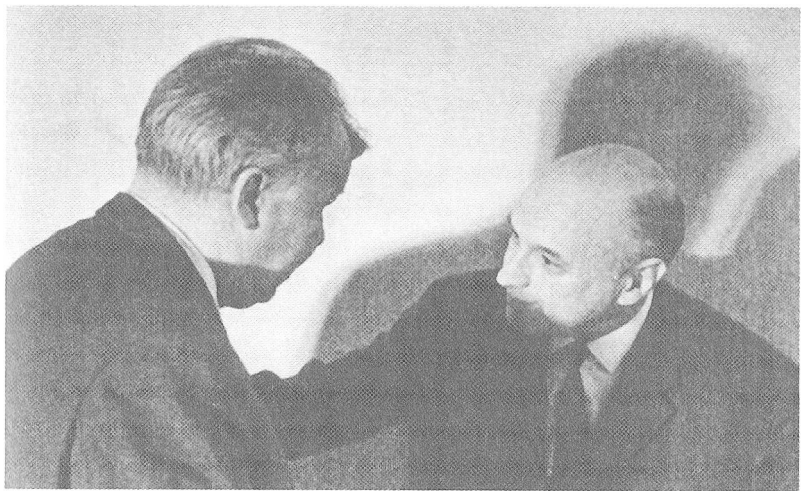
Г. П. Щедровицкий и В. П. Зинченко



В. С. Библер



Т. И. Ойзерман



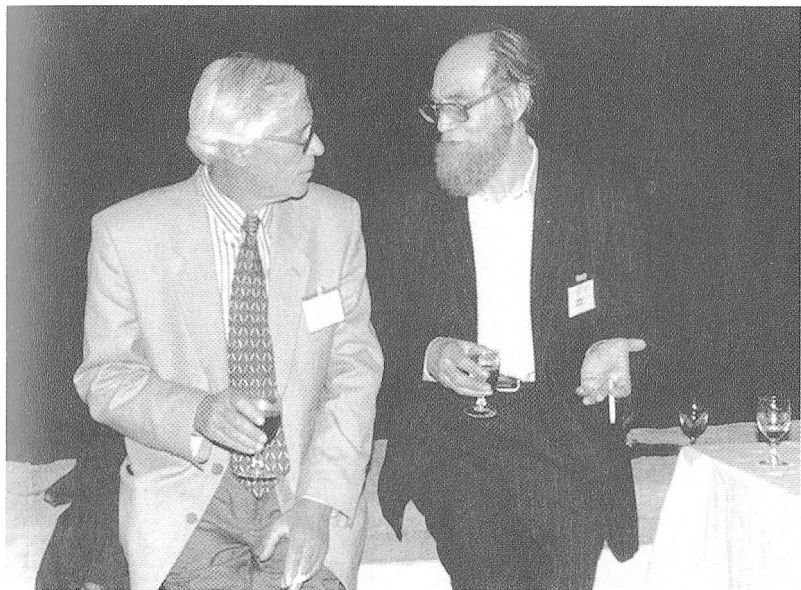
М. А. Лифшиц и А. Т. Твардовский



Г. С. Батищев с учениками



Ученый Совет Института философии РАН



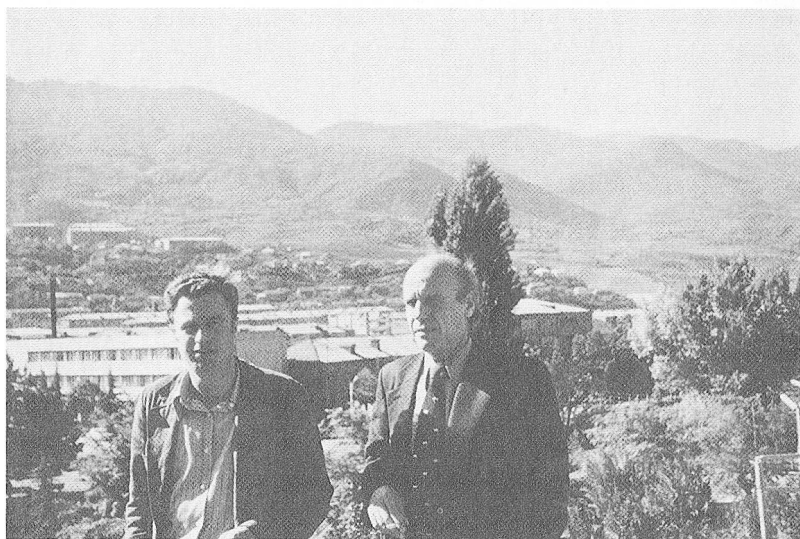
В. Н. Садовский и В. А. Смирнов



М. Ф. Овсянников, В. Ф. Асмус, В. В. Соколов



М.К. Петров



Б. Г. Юдин, Э. Г. Юдин

три года в рамках франко-русского философского семинара (в Париже, Москве и Бордо) мы ведем работу с исследователями из разных областей знания (философии, искусствознания, эпистемологии, когнитивных наук, психолингвистики, биологии, биоэтики). Нас собрал вместе именно общий интерес к произведениям русских философов, среди которых А. Ф. Лосев занимает особое место.

Первый пункт, который я хотела подчеркнуть, касается понятия мифа и специфического значения, которое Лосев ему придает. Второй касается различия между «абсолютной мифологией» и «относительной мифологией» и самого определения этих разных типов мифологии. Интересно заметить, что, с одной стороны, через свое определение мифа Лосев, полемизируя с Э. Кассирером, продвигает понятие, само по себе совсем чуждое западному сознанию, и что, с другой стороны, посредством отличия «абсолютной мифологии» от «относительной мифологии» он придает современным западным исследователям именно то, чего до сих пор не хватало, чтобы обосновать тот новый подход к действительности, который сейчас требуется в гуманитарных науках. Я имею в виду, что Лосев дает возможность конкретно понять, как разные подходы к действительности могут сосуществовать в их разновидности и противоположности, в то время, как продолжает действовать какой-то высший принцип, их объемлющий, превышающий и сглаживающий их разницу. И далее, как могут сосуществовать разные типы логики или эпистемологии (классические, с претензией на универсальность, и — генерические, локальные). По нашему мнению, актуальность лосевского понимания мифа и связанных с ним абсолютной и относительной мифологий в том, что, наряду с культурно обусловленными определениями мифа, существует и другое определение, которое на высшем уровне, может быть, является тем, что Лосев характеризует как «живое субъект-объектное взаимодействие» (само определение мифа у Лосева), — это и открывает коммуникативный горизонт высшего уровня. Идея о том, что так называемая «коммуникативная версия исихазма» (Л. Гоготишвили) является не только горизонтом социокультурно-религиозного общения, но может стать горизонтом и «научного взаимодействия», оказывается результатом некоего синтеза влияний, т. е. влияния, которое Лосевские идеи могут иметь на Западе, и влияния, которое, напротив, могут оказать современные западные исследователи, заинтересованные работой с русскими философами, на

само истолкование лосевских идей. В таком контексте и с такой точки зрения, обосновывающей соответствующий тип «научного взаимодействия», называемый западными исследователями также «коллективной интимностью науки» (А.-Ф. Шмид, М. Ж. Пинсарт), открываются одновременно новые перспективы не только для сопоставления разных миропониманий, но также и для осмысления нового типа отношений к наукам, не только к гуманитарным, но к наукам вообще, включая и физику, математику, биологию, биоэтику, искусствоведение, а в конечном итоге включая и саму междисциплинарность, и выходя тем самым к методологии науки вообще.

Сейчас настал момент, когда влияние Лосева на Западе начинает быть эффективным. Об этом свидетельствует интерес некоторых математиков (С. Динер, Ж.-М. Кантор), таких историков математики и науки, как известный специалист по истории русской науки Л. Грэхам. К числу таких специалистов можно сейчас добавить, например, во Франции, А.-Ф. Шмид и исследовательский коллектив, образовавшийся на основе не-философии и нестандартной философии (или квантики) Франсуа Ларюэля. Происходящее во Франции откликается в публикациях и научных событиях, происходящих в других странах Западной Европы и Северной Америки. Сошлемся на уже упомянутую монографию А. Жубары\* и на конференцию в Колумбусе (США, Огайо, 2002), где собрались многие исследователи из России и некоторые, занимающиеся Лосевым на Западе (материал конференции вышел частично впервые в 2004 г. в журнале «*Studies in East-european thought*», и вторично в 2005 г. в «*Russian Studies in Philosophy*»). Но тогда еще не было речи (или почти не было) о влиянии лосевских идей на развитие гуманитарных наук на Западе. Речь шла только о реабилитации Лосева в контексте русской культуры и о его месте в развитии философии и гуманитарных наук в России. Р. Берд (США) выступил с докладом о Лосеве, Шпете и герменевтической традиции в России; К. Эмерсон (США) о Бахтине и Лосеве; В. Марченко о «мифе», «логосе» и абсолютной мифологии, А. Жубара (Германия) о лосевской философии мифа и лосевской критике советского общества; я сама сделала доклад о гуссерлианской

---

Jubara Annett. Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im kontext «Russischer Philosophie». Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2000)



феноменологии в лосевской философии. К такому типу подхода к творчеству Лосева можно добавить исследования: В. Хеллеман (университет Торонто) — о В. Соловьеве и Лосеве; Ф. Николопулос (Критский университет в Греции) — о теории мифа у Лосева; Л. Кижевик (Польша) — о Лосеве, византийской традиции и учении об имени Божьем\*. Сейчас из-за расширяющегося интереса к некоторым аспектам лосевского творчества речь уже может идти о влиянии лосевских идей на Западе, это касается таких лосевских идей, которые привносят в западную философию, в западные науки или в западную методологию наук специфические черты, произрастающие из самой русской культурной традиции и ее восточно-христианских и византийских истоков.

Другой темой творчества Лосева, привлечшей интерес западных философов и исследователей, является феноменология. В этой области тоже возможно указать на два пункта. Во-первых, интерес к лосевскому восприятию феноменологии связан с тем, чтобы точнее представить в его общем плане то новое направление феноменологии, которое развивалось в России в 1910 и 1920 гг. не только Лосевым, но и Г. Г. Шпетом и другими. Во-вторых, возникает интерес к оригинальности именно лосевского истолкования и к тому, что это может привнести в развитие гуманитарных наук на Западе. Во всех отношениях пионером здесь можно считать Александра Хаардта. Еще в 1993 г. в Вильхельм Финк Ферлаг издается на немецком языке в Мюнхене его монография о Гуссерле в России (*Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev*), где он развивает именно эти два аспекта. В книге подчеркиваются существующие у Лосева связи между феноменологией и музыкой, переход Лосева к феноменологии имени и его интерес к имяславию. Несколько лет спустя в своей книге о философии мифа у А. Лосева, Аннетт Жубара часто будет ссылаться на А. Хаардта и на роль феноменологии (как и диалектики) в развертывании так называемой абсолютной мифологии. Дело в том, что феноменологический подход открывает путь к пониманию места, занимаемого именем, и больше того, Именем Божиим, в иерархии разных форм проявления бытия (среди которых находятся и число, и миф,

---

Palamas. Bułgakov. Łosiew. Rozważania o religii. imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka. Warszawa: Scholar, 2010).



и художественная форма). Сам Хаардт прежде всего интересовался лосевской теорией искусства, другие исследователи ориентировали изучение Лосева на язык и на византийские и средневековые истоки философии Лосева (М. Хагемейстер, Х. Куссе, Г. Каприев, Г. Шталь). С нашей стороны, во Франции, мы включили представление философского пути Лосева в общее изучение влияния Гуссерля и Хайдеггера в России\*. Это позволило нам не только показать специфичность лосевского подхода в рамках появления и развития гуссерлианской феноменологии в России, но также указать на место, занимаемое у Лосева темой конституирования внешнего мира, на возможность определять разные формы «присутствия» в мире, разные модусы «прибывания» (и другие формы историчности или «культурности»), а, следовательно, на релятивизацию классического параллелизма между историей Запада и историей Бытия. В итоге это позволило выйти и на разницу или дополнительную культурных горизонтов России и Запада в рамках более обширной истории Бытия.

Таким образом, обращение к лосевскому творчеству с точки зрения феноменологии ведет нас туда же, куда может вести, как мы уже видели, и проблема мифа с введением различия абсолютной и относительной мифологий, а именно — к вопросу о возможности со-существования разных модусов Бытия (знания) в рамках общего культурного интеллектуального горизонта. А в связи с этим мы подходим и к проблемам, являющимся сейчас актуальными в гуманитарных науках: к проблеме новых форм эпистемологии (генерических, а не универсальных), к проблеме возможности со-существования универсальной и генерической эпистемологии, к проблеме «коллективной интимности наук».

Мы достигли момента, когда влияние феноменологии на Россию возвращается назад на Запад посредством творчества, появлению которого феноменология способствовала. В таком контексте изучающие Лосева на Западе больше не имеют целью только открытие западным исследователям новых, до сих пор оставшихся неизвестными аспектов русской культуры. Можно сказать, что исследование русской философии сейчас играет особую роль в современном развитии гуманитарных

---

\* Husserl—Heidegger. Influence de leur oeuvre en Russie. Paris: L'Harmattan, 1998).

наук, и это касается не только Запада и не только России, образуя рамки широкого горизонта, включающего в себя разнообразность и дополняемость.

В этом смысле пионером был Джордж Клайн в США, когда на упомянутой выше конференции о Лосеве, организованной Д. Скенланом и В. Марченко в Колумбусе (Огайо) он представил Лосева уже не в узких рамках только русской философии, но и как самостоятельного мыслителя, подчеркнув сложность, парадоксальность и новизну его мысли и придав ей более обширное значение, соответствующее ожиданиям западных специалистов, желающих обновить и развить гуманитарные науки. В 2008 г. на конференции в Бордо, которую мы посвятили творчеству Лосева в контексте европейской культуры, такая тенденция была еще заметнее. Среди докладчиков из зарубежья (западных стран и Японии), мы можем назвать некоторых, посвятивших свои выступления актуальности и оригинальности лосевской мысли в контексте современных гуманитарных наук, и особенно теории семантики (Х. Куссе, Германия), теории языка (Ф. Осука, Япония и К. Гидини, Италия), теории знака (Н. Фраппе, Франция), теории символа (И. Данилова, Швеция), теории музыки (М. Узелац, Сербия). Со своей стороны, опираясь на последние публикации Л. Гоготишвили, В. Троицкого и Е. Тахо-Годи, я попыталась на этой конференции подчеркнуть то, что еще в изучении Лосева может быть сегодня предметом исследований в области философии, философии математики и литературы.

О таком направлении развития свидетельствуют также те новые исследования, которые в рамках диссертационных работ ведут наши аспиранты, опираясь на те своеобразные стороны лосевской мысли, которые мы уже подчеркнули: синтез разных философских течений, разных культурных традиций, разных отношений к мифу, к языку, к слову и вообще к наукам. О. Кобенко написала по-французски и защитила недавно в Париже (Школа высших практических учений) диссертацию о неоплатонизме в творчестве Лосева; М. Джурджевич написала по-испански работу о философии имени и защитила ее в Барселоне (под руководством Х. Маристани); в Квебеке Ирина Баркова собирается защитить диссертацию об употреблении диалектики и феноменологии в «Философии имени» (под руководством Ж.-Г. Мёнье и опять на французском языке). Это значит, что, хотя до сих пор нет французского перевода важных философ-

ских текстов Лосева — таких, как «*Диалектика мифа*» или «*Философия имени*», — о них все-таки пишут и говорят.

Актуальность лосевских идей на Западе в областях философии, гуманитарных наук и общей методологии доказывает также тот факт, что философская мысль Лосева представлена в англоязычных «*Философской энциклопедии*» (изд. Routledge) и в «*Биографическом словаре философов XX века*» — обе публикации относятся к 1996 г., а также в десяти томной «*Философской энциклопедии*», изданной в 2006 г. К этому надо добавить французские и немецкие книги по истории русской философии, которые были изданы раньше, но которые получают сегодня новое прочтение и освещение: немецкие истории русской философии Геердта, Даама, Штедке (1980-е гг.) и французские истории русской философии Н. Лосского и В. Зеньковского (1950-е гг.). Последние работы представляют еще один специфический интерес: они позволяют открыть в сегодняшнем новом научном контексте актуальность истолкования философов русской эмиграции. К французским переводам можно еще добавить статью Ж. Клайна о «Философии в Советском Союзе вокруг 1930 г.» («*La philosophie en Union Soviétique autour de 1930*»), опубликованную в многотомной «*Истории русской литературы*»\*, где в т. ч. представлена и лосевская философия этого времени.

В своей ретроспективе изучения наследия А. Ф. Лосева в зарубежной славистике Е. Тахо-Годи указывает на то, что некоторые аспекты творчества Лосева — такие, как исследования античности и классическо-филологические работы — остались вне внимания западных специалистов. Это, конечно, подтверждает тот факт, что зарубежные слависты, как мы уже сказали, работают — особенно когда дело касается лосевских учений — не для себя, а больше играют роль посредников, хранителей и переводчиков для специалистов других областей знания. Но мы решили ограничиться в докладе наследием А. Лосева в области философии гуманитарных наук и общей методологии науки, так что разговор о филологии выходит за рамки нашей работы.

---

\* История русской литературы: Т. 3. XX в. Париж, 1990. С. 259–263.

# **Проблема деятельности в философии, методологии и науках о человеке**

**В. А. Лекторский**

## **Деятельностные концепции в советской философии, когнитивная наука и современный конструктивизм**

Мне неоднократно приходилось говорить и писать о деятельностном подходе, который был весьма популярен в отечественной философии и психологии в 60—80-е гг., а потом был отчасти забыт, отчасти раскритикован, в т. ч. и некоторыми его бывшими адептами. Мне кажется, что есть смысл попытаться понять в современном контексте некоторые особенности тех деятельностных идей и концепций, которые были популярны в то время в нашей стране как в философии, так и в некоторых науках о человеке — между философией и этими науками в то время существовала довольно сильная связь. Необходимость такого «нового прочтения» этих философских и методологических идей связана в числе прочего с тремя обстоятельствами.

Во-первых, сегодня в когнитивной науке весьма популярны концепции «телесно-воплощенного» и «энактивированного» познания, исходящие из неразрывной связи познания, действия и предметных форм культуры. Существует два варианта этого подхода. Один из них связан с идеями Ф. Варелы и его сторонников, второй — с идеями американского

философа Э. Кларка. Ф. Варела в числе прочего опирается на работы французского феноменолога М. Мерло-Понти\*, Э. Кларк отталкивается от экологической теории восприятия Дж. Гибсона и в то же время ссылается на идеи Л. Выготского и советскую школу культурно-исторической деятельности психологии\*\* Наш известный специалист в когнитивной психологии Б. М. Величковский в одной из последних своих книг пишет о необходимости «возврата к деятельностному подходу»\*\*\*

Во-вторых, среди ряда наших философов, психологов, специалистов в области гуманитарных наук стали популярными сегодня разного рода конструктивистские теории (радикальный эпистемологический конструктивизм, социальный конструкционизм и др.), претендующие на более адекватную интерпретацию тех феноменов, с которыми имел дело в свое время деятельностный подход. Есть смысл разобраться в том, какое отношение имеет современный конструктивизм к деятельностному подходу.

В-третьих, сегодня в психологии и других науках о человеке деятельностный и культурно-исторический подход к пониманию психики успешно разрабатывается в ряде стран. Я имею в виду, например, концепцию известного финского психолога Ю. Энгештрема, который создал оригинальную теорию с опорой на ряд идей нашего психолога А. Леонтьева и советского философа Э. Ильенкова\*\*\*\*

Я попробую проанализировать основные идеи, которые были высказаны отечественными философами в связи с разработкой этого подхода, попытаюсь понять их смысл тогда и сегодня.

\* Varela F., Thomson E., Rosh E. The Embodied Mind: Cambridge (MA), 1992.

Clark A. Being There: Putting Brain, Body and World Together Again. Cambridge (MA), 1997 See especially. P. 45.

\*\*\* Величковский Б. М. Когнитивная наука. Основы психологии познания. М., 2006. Т. 2. С 370.

\*\*\*\* Engestrom Y. Developmental Work Research. Expanding Activity Theory in Practice. Berlin, 2005.

*Ранний вариант деятельностного подхода  
в советской философии и психологии:*

*С. Л. Рубинштейн*

Известный советский/российский философ и психолог С. Л. Рубинштейн сформулировал принцип единства сознания и деятельности в известной работе «Проблемы психологии в трудах Карла Маркса», опубликованной в 1934 г. В этой работе со ссылками на ранние работы К. Маркса он утверждает в противовес идее интроспективной психологии о непосредственности психики (непосредственный опыт как предмет психологии) положение об объективной опосредствованности сознания. Речь идет об опосредствовании сознания деятельностью. «...Открывается подлинная возможность как бы просвечивать сознание человека через его деятельность, в которой сознание формируется и раскрывается»\* С. Л. Рубинштейн обращает внимание на принципиальное положение, развитое в ранних работах Маркса, согласно которому в созданном им предметном мире человек не просто удваивает себя, не просто ставит перед собой своеобразное зеркало, в котором он отражается, а впервые себя созидает. Именно это имеет в виду Маркс, когда пишет о том, что практика должна быть понята как «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменение»\*\* Исходя из этих философских принципов, С. Л. Рубинштейн развертывает психологическую концепцию, согласно которой психологический субъект формируется в процессе собственной деятельности, а психические процессы опосредуются культурными объективациями. Эта концепция легла в основание конкретных психологических, в т. ч. экспериментальных, исследований.

В 1969 г. была найдена до этого неизвестная статья С. Л. Рубинштейна «Принцип творческой самостоятельности», опубликованная в 1922 г. в Одессе. Никаких ссылок на Маркса и марксизм в статье не содержится. С. Л. Рубинштейн дает критику философского реализма вообще и материализма в частности (так же, как и субъективного идеализма). И в то же время

---

Рубинштейн С. Л. Проблемы психологии в трудах Карла Маркса // Советская психотехника. 1934. № 1. С. 8.

\*\* Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1974. Т. 42. С. 262.

в этой статье уже содержится основная идея будущей деятельностной концепции автора. При этом в развертывании этой идеи С. Л. Рубинштейн формулирует ряд таких положений, которые не получили у него развития на стадии рецепции Маркса. Основная идея философа сформулирована в работе 1922 г. как принцип творческой самостоятельности.

Поразительное совпадение основной идеи статьи 1922 г. с тем, что С. Л. Рубинштейн формулировал впоследствии как принцип единства сознания и деятельности, критика им в этой работе Канта и субъективного идеализма побуждали к интерпретации этой статьи как к резкому отходу автора от первоначально усвоенного им неокантианства и как самостоятельной разработки тех идей, которые были весьма близки к сходным идеям Маркса. В действительности в данном тексте С. Л. Рубинштейн в целом находится под влиянием марбургского варианта немецкого неокантианства, которое было не столько кантианством, сколько неохегельянством и даже отчасти гегельянством. Маркс, как известно, вырос из немецкой философии и во многом унаследовал и ее проблематику, и даже некоторые решения. Можно полагать, что именно это обстоятельство позволило С. Л. Рубинштейну впоследствии легко ассимилировать марксизм и заложить основы психологической теории деятельности.

Идея единства сознания и деятельности оказала большое влияние на отечественную психологию. Правда, в 60-е гг. XX в. другой выдающийся представитель советской психологии А. Н. Леонтьев сформулировал свое понимание деятельностного подхода в виде «Психологической теории деятельности». Последняя в ряде важных отношений противостояла позиции С. Л. Рубинштейна (в советской психологии этого времени были и другие деятельностные концепции, например, в работах П. Я. Гальперина, В. В. Давыдова и др.). Я не буду анализировать деятельностные концепции в советской психологии, т. к. это тема самостоятельного исследования. Меня в данной статье интересуют философские разработки деятельностного подхода и принципа деятельности. В этой связи хочу только заметить, что сам принцип единства сознания и деятельности как философский не был четко сформулирован С. Л. Рубинштейном, а в поздних своих работах («Человек и мир») он стал критиковать универсализацию деятельностного подхода и подчеркивал, что деятельность не может вытеснить созерцания, которое с его точки зрения есть не менее важный способ отношения челове-

ка к миру, чем деятельность\* (некоторые наши исследователи полагают даже, что в поздние годы С. Л. Рубинштейн отказался от деятельностного подхода).

### *Общие характеристики деятельностного подхода в советской философии*

В этой связи я хочу сформулировать свое понимание деятельностного подхода, как он был понят в философии и науках о человеке в XX в.

Смысл этого подхода был в попытке снятия резкой оппозиции субъективного и объективного, «внешнего» и «внутреннего» мира, оппозиции, из которой исходила по сути дела вся европейская философия, психология и другие науки о человеке на протяжении нескольких столетий после Декарта. Принятие этой оппозиции определяло понимание как субъективности, так и внешнего мира, то есть влияло на исследовательские программы в науке, особенно в науках о человеке. XX в. — это многочисленные попытки снятия указанной оппозиции в разных философских концепциях, включая прагматизм, феноменологию Мерло-Понти и Сартра, философию позднего Витгенштейна. Во всех этих концепциях (хотя они весьма различны) деятельность понимается как своеобразный посредник между человеком с его «внутренним» миром и миром объектов, других людей, произведений культуры. В известном смысле все эти концепции можно считать деятельностными. В Советском Союзе понимание человека и деятельности разрабатывалось прежде всего в рамках традиции немецкой философии: не только Маркса, но и Фихте, Гегеля (и даже, как можно увидеть на примере С. Л. Рубинштейна, немецкого неокантианства). Важно, однако, подчеркнуть, что и ряд западных философов, и советские философы, разрабатывавшие деятельностный подход, имели дело с одной и той же проблемой и поэтому результаты их разработок можно сопоставлять. Что же касается деятельностных концепций советских психологов, то они, как я уже говорил, включены в развитие мировой психологической мысли.



Хочу заметить, что деятельностный подход в нашей стране принимался в штыки официальной советской философией. По многим причинам. Во-первых, потому, что его подозревали в отходе от теории отражения и философского материализма. Во-вторых, потому, что подчеркивание человеческой творческой активности, ее свободы воспринималось официальными лицами как покушение на руководящую роль партии и направляющую роль марксистско-ленинской идеологии. Советских сторонников деятельностного подхода подозревали в близости к возникшей в 60-е гг. в Югославии философской группе «Праксис», претендовавшей на возврат к аутентичным взглядам Маркса и на гуманистическую трактовку марксизма. Эта группа считалась в Советском Союзе ревизионистской.

В этой связи скажу сразу об отношении деятельностного подхода в советской философии и идей группы «Праксис». В ряде отношений между теми и другими существовало сходство. Оно было обусловлено прежде всего тем фактом, что и советские сторонники деятельностного подхода, и югославские философы из группы «Праксис» исходили из одних и тех же идей — идей Маркса (особенно выраженных в его ранних работах). Были и определенные личные связи: например, с одним из лидеров «Праксиса» М. Марковичем, который часто приезжал в Советский Союз. Однако были и существенные различия. Философы «Праксиса» в основном были заняты социальной критикой (бюрократического социализма в СССР, авторитарных явлений в Югославии, общества потребления на Западе, отчуждения во всем мире и т. д.). Советские философы не имели таких возможностей для социальной критики, хотя были настроены весьма критически по отношению к той социальной реальности, которая их окружала. Они тоже исследовали проблематику отчуждения (например, в известной статье Э. В. Ильенкова)\*, тоже анализировали проблематику гуманизма (об этом много писал, например, Г. С. Батищев)\*\* но их интерес был связан прежде всего с изучением самой структуры деятельности и с методологическими проблемами наук о человеке, а также нау-

---

Ilyenkov E. Marx and the West. «Marx and the Western World». L., 1967  
Перепечатано на русском языке как «Маркс и западный мир» // Вопросы философии. 1988. № 10.

Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969.

ки вообще. Отсюда тесная связь наших сторонников деятельностного подхода с психологией (Э. В. Ильенков, Г. П. Щедровицкий), с педагогикой (Г. С. Батищев), с историей естествознания (В. С. Степин, И. С. Алексеев). Наконец, югославские философы группы «Праксис» считали, что принятие в качестве исходного философского положения тезиса о практическом отношении человека к миру снимает противоположность материализма и идеализма. Никто из отечественных сторонников деятельностного подхода не отказывался от материализма, хотя критики упрекали их именно в этом и хотя их понимание материализма действительно отличалось от примитивного его понимания, разделявшегося официальной философией.

### *Основные варианты деятельностного подхода в советской философии 60–80-х гг.*

Деятельность и деятельностный подход стали одной из центральных проблем для нового движения в советской философии, начиная с 60-х гг. прошлого века.

Я связываю это прежде всего с работами Э. В. Ильенкова, в частности, с его известной статьей «Идеальное», опубликованной в «Философской энциклопедии» в 1962 г., а затем в статье «Проблема идеального», опубликованной в двух номерах журнала «Вопросы философии» уже после смерти автора в 1979 г. Эти статьи были восприняты нашей официальной философией как величайшая ересь. Автор обосновывал положение о том, что идеальное существует прежде всего в формах коллективной человеческой деятельности, т. е. вне головы отдельного индивида как деятельная форма вещи вне самой вещи. Субъективный мир возникает на основе включения индивида в эту деятельность. Внешняя реальность дана человеку через деятельность и в формах этой деятельности. И человеческая свобода, и нормы жизни возникают именно в деятельности и через нее.

«Идеальная форма — это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. “Идеальность” сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего “внешнего воплощения”, не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся-

ся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно — формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется)»\*

Человек «...смотрит с самого начала на “природу” (на материю) как на материал, в котором “воплощаются” его цели, и как на “средство” осуществления своих целей. Поэтому-то он и видит в природе прежде всего то, что “годится” на эту роль, то, что играет и может играть роль средства осуществления его целей, то есть то, что так или иначе уже вовлечено им в процесс целесообразной деятельности.

Так, на звездное небо он обращает свое внимание вначале исключительно как на “естественные часы, календарь и компас”, как на орудия и инструменты своей жизнедеятельности и замечает их “естественные” свойства и закономерности лишь постольку, поскольку эти естественные свойства и закономерности суть свойства и закономерности того материала, в котором выполняется его деятельность и с которым он поэтому вынужден считаться как с совершенно объективным (никак от его воли и сознания не зависящим) компонентом своей деятельности.

Но именно по той же причине он принимает результаты своей преобразующей деятельности (положенные им самим формы и отношения вещей) за формы и отношения вещей самих-по-себе»\*\*

Вопросы, связанные с пониманием того, что такое сознание, субъективный мир, мир языковых значений, норм и категорий мышления были поняты Э. В. Ильенковым в связи с человеческой деятельностью.

Те отечественные психологи, которые продолжали традиции культурно-исторической школы Л. С. Выготского (А. Н. Леонтьев, В. В. Давыдов и др.), приняли позицию Э. В. Ильенкова. Более того, я полагаю, что именно разработки Э. В. Ильенковым деятельностной проблематики повлияли на создание А. Н. Леонтьевым в начале 70-х гг. его известной психологической теории деятельности. Поэтому когда известный советский философ М. А. Лифшиц, близкий к Э. В. Ильенкову, но

Ильенков Э. В. Проблема идеального. Цит. по: Эвальд Васильевич Ильенков. М., 2008. С. 212–213.

Там же. С. 211.

категорически не принимавший деятельностный подход во всех его вариантах, писал о том, что на идеи Ильенкова относительно деятельности плохо повлияли отечественные психологи, он совершенно не прав. Думаю, что влияние было, скорее, обратным.

В этой связи я хочу обратить специальное внимание на то, как идеи Э. В. Ильенкова относительно деятельности влияли не только на теоретические представления отечественных психологов, но даже на их экспериментальную практику.

Я имею в виду знаменитую работу наших психологов по воспитанию слепоглухих детей, по формированию у них полноценной человеческой психики. Э. В. Ильенков включился в эту работу: для него это было своеобразной проверкой его философских идей. В экспериментально-практической работе психологов было показано, что усвоение предметного значения слов языка может произойти у такого ребенка только в том случае, если соответствующий предмет включен в коллективную деятельность. Первоначально это так называемая совместно-разделенная деятельность ребенка с взрослым человеком, т. к. именно зафиксированные в коллективной деятельности способы обращения с предметом выделяют в нем соответствующие объективные свойства. Деятельность предметна, зависит от объективных характеристик предмета. Вместе с тем она выделяет в предмете то, что важно и нужно для деятельности. Поэтому попытки обучения ребенка языку посредством простого соотнесения знаков языка с самими по себе предметами не давали результата. В данном случае хорошо видно, что общение включено в деятельность, является его неотъемлемым компонентом: вне отношений с другим человеком деятельность невозможна. Особую роль в этом процессе играют специальные предметы. Это вещи, созданные самим человеком: ложки, чашки, ботинки, одежда и т. д. Это не просто вещи, а способы межличностной коммуникации. Для Э. В. Ильенкова случай с слепоглухими детьми не какой-то особенный и специфический (хотя специфики там достаточно), а своеобразный «жесточкий эксперимент» самой природы, позволяющий как бы «в чистом виде» наблюдать особенности человеческой деятельности и ее роль в формировании психики, сознания, личности\*

Важную роль в разработке деятельностной проблематики как философско-антропологической играли работы Г. С. Батищева. Многие советские авторы в 70-е гг. видели именно в работах Г. С. Батищева наиболее яркое выражение философии деятельностного подхода. В статье «Деятельная сущность человека», опубликованной в 1969 г., он осуществил развернутое исследование структуры деятельности, взаимоотношения в ней опредмечивания и распредмечивания (их единство и составляет деятельность, как он подчеркивал в это время), отношение опредмечивания и отчуждения, трансформации внешней реальности (субъектно-объектные отношения) и межчеловеческих (субъектно-субъектных) отношений. Г. С. Батищев специально анализировал творческий характер деятельности, ее открытость, выход за пределы существующих стереотипов, ее связь с критической социальной установкой, внутренне связанную с ней свободу\* специфические особенности культурных объективаций деятельности («произведений»).

«Человеческая действительность, которая есть также и действительность человека как субъекта, возникает только как выходящая за границы природы — как особенное царство, где *созидаются принципиально новые возможности*, выступающие для непосредственной природы как таковой, как *невозможности*, т. е. где совершается *т в о р ч е с т в о*. Человеческая предметная деятельность как раз и есть процесс, в котором субстанциальность природы *творчески* “достраивается” до невозможного в самой природе и одновременно осваивается как природная»\*\*

Г. С. Батищев много писал о предметном характере деятельности. «Деятельность, — отмечает Г. С. Батищев, — есть способность человека вести себя не в соответствии с организацией своего тела, не в качестве раба “специфики” своего организма, а в соответствии со специфической логикой каждого специфического предмета; другими словами — быть “верным” не “себе”, а миру предметов, каковы они в себе, и в этой верности имманентной предметам их собственной логике впервые быть

---

Анализ Г. С. Батищевым «революционно-критической деятельности» вызывал особое неудовольствие официальных идеологов Советского Союза (в частности, М. А. Суслова).

\*\* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 89.

подлинным образом *самим собой*; быть не телом наряду с прочими телами, не конечной вещью среди прочих конечных вещей, а предметно-деятельностным “существом”, деятелем. [...] Присущая предметной деятельности активность происходит и развивается не из собственной “видовой” специфики организма как конечной вещи, а из освоения предметов такими, каковы они в себе, каковы их меры и сущности»\*

Но в дальнейшем отношение Г. С. Батищева к деятельностному подходу начинает серьезно меняться. Если вначале он подчеркивал единство деятельности и общения («Сущность человека есть деятельность как тождество активности и общения...»\*\*), то затем стал противопоставлять два компонента деятельности — субъектно-объектные и субъектно-субъектные отношения, отдав приоритет последним, а впоследствии (в 80-е гг.) он начал писать о границах деятельностного подхода, о существовании вне-деятельностных слоев сознания (интуиция, эмпатия, бессознательное и др.), о необходимости дополнения деятельности «глубинным общением» как наиболее адекватным отношением к Универсуму: «деятельность не есть единственно возможный, универсальный *способ бытия* человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром»\*\*\*

Это связано с его отходом от марксизма (Г. С. Батищев даже написал неопубликованную работу с критикой марксовых «Тезисов о Фейербахе»)\*\*\*\*

Своеобразную разработку деятельностный подход получил в отечественных работах по методологии науки. В этих работах деятельность изучалась прежде всего в ее субъектно-объектном аспекте.

В. С. Степин разработал в 70-е гг. своеобразную философскую концепцию научной теории на основе анализа строения и динамики теории в физике. Он специально исследовал роль такого своеобразного вида деятельности, как научный экспери-

Там же. С. 82.

Там же. С. 96.

\*\*\* Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 24–25.

\*\*\*\* См.: Хамидов А. А. Путь открытий как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева // Генрих Степанович Батищев. М., 2009. С. 75–76.

мент, и выяснил взаимоотношение экспериментальных действий с формальными и содержательными операциями в процессе построения и развития научной теории, связь картин мира и научных онтологий с этими операциями. Оригинальность концепции В. С. Степина была в демонстрации того, что в естественных науках теория строится не гипотетико-дедуктивным способом (как полагали многие специалисты в этой области в СССР и на Западе), а при посредстве генетически-конструктивного метода, который предполагает мысленное экспериментирование с идеальными объектами. Автор обосновывал идею об операциональном смысле и конструктивном обосновании теоретических схем\*

В этой связи В. С. Степин обсуждал вопрос о том, какое отношение к человеческой деятельности имеет наблюдение тех объектов (например, Луна, планеты, звезды в астрономии), на которые человек непосредственно не может воздействовать. Его позиция состояла, во-первых, в том, что при астрономических наблюдениях имеет место некоторая аналогия приборной ситуации, когда взаимодействие одного объекта с другим используется в качестве некоего естественного эксперимента\*\*, во-вторых, в том, что деятельность выделяет из бесконечного набора актуальных и потенциальных признаков объекта только ограниченный подкласс этих признаков\*\*\*

В. С. Степин спорил по этому вопросу с другим отечественным специалистом в области философии науки — И. С. Алексеевым. Согласно последнему, любые наблюдаемые объекты вне деятельности не существуют. У И. С. Алексеева мир не состоит из стационарных объектов, обладающих актуальными свойствами. Он, скорее, набор потенциальных возможностей, лишь часть из которых может реализоваться. Деятельность осуществляет те возможности, которые в природе самой по себе реализоваться не могут. В этом смысле деятельность создает свои объекты. Деятельность можно рассматривать как первичную субстанцию\*\*\*\*

Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2002.

\*\* Степин В. С. В мире теоретических идей // Философия не кончается. Из истории отечественной философии. XX век. 1960–1980-е годы. С. 662.

\*\*\* Там же. С. 663.

\*\*\*\* Там же.

Свою позицию, исходящую из понимания деятельности как субстанции, И. С. Алексеев назвал «субъективным материализмом». Ее сегодня мы по праву можем считать конструктивистской.

Особую роль в разработке деятельностного подхода в нашей стране играли идеи философа и методолога Г. П. Щедровицкого. Он начал (в 60-е гг.) с проекта деятельностной теории мышления, которая исходила из того, что мышление было понято как деятельность в двух плоскостях: порождения содержания и движения в знаковой форме. Содержание генерируется при помощи операций предметно-практического сопоставления, а затем происходит оперирование с самой формой. Все операции были разложены на составляющие, при этом набор операций был предположен конечным\* Г. П. Щедровицкий и группа его последователей изучали конкретные образцы мышления и взаимодействовали с психологами и специалистами в области педагогики, предлагая конкретные рекомендации. Затем (в 70-е гг.) Г. П. Щедровицкий построил общую теорию коллективной деятельности. Деятельность, по Г. П. Щедровицкому, — это коллективная система, включающая цели деятельности, средства ее осуществления, нормы, разделение позиций участников. Задача методолога, по Г. П. Щедровицкому, — проектирование разного рода организованностей в виде разных систем деятельности: в науке, в образовании, в обществе. Проблемы сознания, идеального, личности лежали вне сферы интересов так понятой теории деятельности. Г. П. Щедровицкий и его группа установили тесные связи с рядом областей практической жизни. Из такого понимания деятельности выросли так называемые организационно-деятельностные игры, которые успешно развиваются до настоящего времени.

Г. П. Щедровицкий испытал влияние К. Маркса, Гегеля и организационной теории А. А. Богданова и создал своеобразный технократический вариант деятельностного подхода (принципиально отличающийся от того, что имело место у Э. В. Ильенкова и Г. С. Батищева). Для Г. П. Щедровицкого деятельность — это саморазвивающаяся субстанция. Индивид захватывается этой субстанцией и только в той мере, в какой он занимает определенное функциональное место в деятельности,

---

\* Щедровицкий Г. П. Избранные труды. М., 1995. С. 34—49, 590—630.



он может стать человеком\* Индивид, его субъективность, его личность не интересуют Г. П. Щедровицкого. Его понимание деятельности принципиально бессубъектно.

В советской философии 60–80-х гг. прошлого столетия были и другие влиятельные концепции деятельности, созданные, например, такими философами, как Э. Г. Юдин\*\* В. С. Швырев\*\*\*, В. А. Лекторский\*\*\*\*, М. А. Розов\*\*\*\*\* и др. Они имели между собою нечто общее, но в то же время серьезно друг от друга отличались и полемизировали друг с другом и с теми концепциями, о которых я писал выше.

Я хочу обратить внимание на то, что эти разногласия были не случайны, т. к. касаются реальных проблем. Я считаю, что это именно те проблемы, с решением которых связана современная разработка деятельностного подхода в науках о человеке.

### *Деятельностный подход в современной эпистемологии и когнитивных науках*

Прежде всего это понимание основного тезиса этого подхода: мир дан человеку в формах его деятельности. Означает ли это, что объективный мир — это что-то вроде кантовской вещи в себе, а человек может иметь дело только с тем, что он сам сотворил, построил (это по сути дела тезис философского конструктивизма)?

Мне представляется, что сторонники И. С. Алексеева и Г. П. Щедровицкого положительно отвечают на этот вопрос. Такому пониманию противостоит другое, отстаивавшееся, например, Э. В. Ильенковым и ранним Г. С. Батищевым с опорой на соответствующие высказывания К. Маркса: деятельность человека всегда предметна и притом осуществляется не в соответствии с особенностями организации человеческого тела, а

Щедровицкий Г. П. Избранные труды. С. 570.

\*\* Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1976.

\*\*\* Швырев В. С. О деятельностном подходе к истолкованию «феномена человека» // Вопросы философии. 2001. № 2.

\*\*\*\* Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. См. также: Деятельность: теория, методология, проблемы / под ред. В. А. Лекторского. М., 1990.

\*\*\*\*\* Розов М. А. Теория социальных эстафет. М., 2009.

в соответствии с специфической логикой каждого специфического предмета — в этом и состоит «универсальность» человека, отличающая его от всех других живых существ.

Популярный сегодня в когнитивной науке «телесно-ориентированный подход» противостоит философскому конструктивизму, ибо исходит из того, что любое познающее и действующее существо имеет дело с самым реальным миром. Вместе с тем с точки зрения «телесного подхода» деятельность выделяет в мире те его особенности, которые существенны именно для того или иного типа познающих существ, а это выделение зависит от размеров и других особенностей тела познающего и от его потребностей. Поэтому нужно различать физический мир и окружающий мир, а внутри последнего следует выделять разные «под-миры» или типы реальности (это одна из основных идей Дж. Гибсона, существенно повлиявшего на формирование концепции «телесно-ориентированного подхода»)\* Например, реальность, воспринимаемая человеком и летучей мышью, не одна и та же (об этом написал Т. Нагель в нашу мевшей статье)\*\* Кажалось бы, «телесно-ориентированный подход» как современная форма деятельностного подхода и утверждение об «универсальном» отношении человека к миру противоречат друг другу. В действительности это кажущееся противоречие. Отношение человека к миру не ограничивается особенностями его тела и его потребностями: он как бы «выходит» за свои телесные границы и создает мир искусственных предметов и пытается понять отношение различных миров и «под-миров» в их собственной специфике. Это одна из идей популярного сегодня «расширенного» понимания познания (Э. Кларк, Р. Уилсон и др.)\*\*\*

Другая проблема — взаимоотношение созерцания и деятельности. Я уже писал в этом тексте, что такие основоположники деятельностного подхода в советской философии, как С. Л. Рубинштейн и Г. С. Батищев, в конце жизни противопоставили деятельность и созерцание, подчеркивая несводимость второго к первому. В этом пункте действительно имеется определенная

---

Gibson J. An ecological approach to visual perception. Boston, 1979.

Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // The Mind's I / ed. by D. Hofstadter and D. Dennett. N. Y., 1982.

\*\*\* Wilson R. Boundaries of the Mind. The Individual in the Fragile Sciences. Cognition. Cambridge, 2004.

сложность. Если деятельность есть трансформация реальности, то познание есть постижение ее такой, какова она есть. Поэтому нельзя отождествить деятельность и познание (что пытаются делать сегодня некоторые теоретики когнитивной науки, в частности, Ф. Варела). Однако важно иметь в виду, что познание исходно вплетено в деятельность, ибо именно последняя связывает познающий субъект и познаваемый объект и выделяет существенные особенности последнего. Если восприятие понимать как простой результат переработки мозгом той информации, которая получается в результате воздействия внешнего мира на пассивного субъекта, то неизбежны выводы, подобные концепции «методологического солипсизма», которая была предложена в свое время Дж. Фодором как методология когнитивной науки\*. В рамках деятельностного понимания возникает новая концепция восприятия, отказывающаяся от многих идей, связанных с его классической трактовкой в философии и психологии. Речь идет, в частности, о том, что восприятие — это не простой результат переработки информации, а непрерывный процесс ее извлечения из мира, поэтому восприятие не «дается» и не конструируется, а «берется» с помощью предметных действий (Дж. Гибсон, У. Нейссер\*\* и др.).

Наконец, еще одна проблема: взаимоотношение деятельности и общения. О том, что общение не есть деятельность, что нельзя субъектно-субъектное отношение свести к отношению субъектно-объектному, писали противники деятельностного подхода в психологии, в частности Б. Ф. Ломов, а в философском плане С. Л. Рубинштейн и Г. С. Батищев. В самом деле, отношение к другому субъекту не есть отношение к неодушевленному предмету. Если я воспринимаю другого как внешнюю реальность, то одновременно сознаю, что и он воспринимает меня таким же образом. А это значит, что в само мое восприятие другого человека включено сознание восприятия меня другим. Но почему деятельность нужно понимать только как трансформацию неодушевленных вещей? Деятельность — это изменение реальностей разного типа, в т. ч. и реальности межчеловеческих отношений. А это может быть достигнуто и с по-

---

\* Fodor J. Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology // Behavioral and Brain Sciences. 1980. Vol. 3, P. 63—110.

\*\* Neisser U. Cognition and Reality. N. Y., 1976.

мощью коммуникации. Поэтому коммуникация — это, конечно, деятельность, хотя особого рода. Вместе с тем важно иметь в виду, что познавательное и деятельное отношение человека к миру изначально предполагает коммуникацию, ибо человек имеет дело с миром лишь через посредство особого рода предметов, сделанных другими людьми. Пользование такими предметами необходимо включает общение с другими (я писал об этом в данном тексте в связи с проблемой психического развития слепоглухонемых детей). И наконец, любой акт коммуникации имеет смысл только в рамках более широкой системы деятельности. Разрабатываемые сегодня концепции «расширенного познания» и «расширенного сознания» имеют дело именно с этой проблематикой\*

Сегодня у нас среди ряда философов, психологов, культурологов пользуются популярностью разные конструктивистские концепции, особенно так называемый социальный конструкционизм (К. Герген\*\* и др.) и связанный с ним нарративный подход в философии и психологии\*\*\*. Некоторые наши философы считают, что именно в конструктивизме более адекватно выражено то, что остается ценным в деятельном подходе. Однако я считаю, что социальный конструкционизм, во-первых, противостоит деятельностному подходу и, во-вторых, не может быть перспективной методологией в науках о человеке.

Дело в том, что с точки зрения социальных конструкционистов при исследовании психики, сознания, человеческой личности мы имеем дело не с реальными предметами, а лишь с конструкциями двоякого рода. Во-первых, это продукты социальных взаимодействий, разного рода коммуникаций, имеющих культурно-исторический характер. Во-вторых, сам исследователь вместе с тем, кого он исследует, строит изучаемый предмет, который вне этого процесса не существует. То, что принимается за познание, в действительности таковым не является. Психолог или социолог, с этой точки зрения, являются в действительности не исследователями, не учеными, а участниками в создании определенных социальных отношений, некоей

Clark A., Chalmers D. The Extended Mind // Analysis. 1998. Vol. 58. P. 7—19.

\*\* Gergen K. Realities and Relationships: Soundings in Social Constructionism. Cambridge (MA), 1994.

\*\*\* Narrative Psychology / ed. by T. Sarbin. N. Y., 1986.

эфемерной социальной реальности, о которой можно говорить лишь в условном смысле, ибо она существует только в рамках конструктивной деятельности. С этой точки зрения, в социальной психологии, например, эксперимент как способ получения объективного знания невозможен, потому что экспериментатор и объект его экспериментов (другой человек) вступают друг с другом в коммуникационное взаимодействие, в ходе которого объект исследования принципиально изменяется. Поэтому с этой точки зрения бессмысленно говорить и о научной теории при изучении человека.

В социальном конструкционизме есть нечто, что роднит его с культурно-историческим деятельностным подходом: идея о том, что психика, сознание, личность являются продуктом социальных взаимодействий и коммуникаций и имеют культурно-исторический характер. Сторонники этой концепции ссылаются в этой связи на Л. С. Выготского и М. М. Бахтина и заявляют о том, что именно социальный конструкционизм является современным развитием идей последних. Между тем тезис о том, что исследователь имеет дело не с познанием чего-то реально существующего, а создает исследуемую реальность, принципиально отличает его от деятельностного подхода как он был понят в советской философии и психологии. В действительности любая конструкция предполагает реальность, в которой она осуществляется и которую она выявляет и пытается трансформировать. С другой стороны, реальность выявляется, актуализируется для субъекта только через его конструктивную деятельность.

Сконструированность не обязательно означает нереальности того, что построено. Если «Я», личность, идентичность — это социальные конструкции, из этого вовсе не следует их нереальность. И стол, за которым я сижу, тоже построен, сконструирован. Однако он не перестает от этого существовать. Можно сказать, что все социальные институты есть продукт человеческой деятельности, т. е. в некотором смысле конструкции. Но из этого не следует их нереальность. Человек вообще создает такие предметы (как материальные, так и идеальные), которые как бы выходят из-под его контроля и начинают жить вполне самостоятельной реальной жизнью. Это и социальные институты — и поэтому можно и нужно изучать их структуры, строить о них теории. Это и субъективный мир человека — предмет психологических исследований как теоретических, так и экспериментальных. Это мир идеальных продуктов челове-

ского творчества, развивающийся по своим особым законам, хотя и в рамках человеческой деятельности, как об этом писал Э. В. Ильенков. Эти идеальные предметы до такой степени отделяются от породившего, сконструировавшего их творца, что сегодня многие считают бессмысленным ставить вопрос об их авторстве\*

Я думаю, что развитие современной философии, психологии и когнитивной науки вновь делают актуальным разработку проблематики деятельности и деятельностного подхода. То, что было сделано в этом отношении в отечественной философии, может быть интересным сегодня. Это означает не то, что во второй половине XX в. в советской философии были найдены ответы на вопросы, которые сегодня интересуют исследователей познания и сознания, а только то, что плодотворность ряда идей, высказанных и обоснованных в то время, может быть заново осмыслена в современном контексте.

---

См.: Лекторский В. А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии и науке // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М., 2009.

П. Г. Щедровицкий

## **Деятельностные подходы в советской философии и психологии в 60—80-е гг. прошлого столетия**

Постановка в качестве предмета рассмотрения на нашей конференции деятельностных подходов в философии и психологии 60—80-х гг. не случайна. Так же не случайно включение в перечень двадцати российских философов второй половины XX в. С. Л. Рубинштейна, а в перечень томов первой половины века — тома, посвященного философской психологии. К. А. Свасьян говорит\* о «психологизации Маркса» в работах 60-х гг. Я бы в плане ограниченной полемики обращал внимание на «философизацию психологии» (и более широко — психологической проблематики в целом) как на важнейшую черту и характеристику установок как отдельных мыслителей этой эпохи, так и проблемного поля русской философии второй половины XX в. в целом.

Даже в своих крайних вариантах, таких, как психологическая теория А. Н. Леонтьева или использование теоретико-деятельностного аппарата в сфере описания учебного процесса и дидактики, как это делал В. В. Давыдов, мы видим отчетливое при-

---

См.: Свасьян К. А. Философия в СССР: общий взгляд — в настоящей книге.

сутствие философской постановки вопросов и философской проблематизации.

Эту ориентацию российской философии можно, конечно, объяснить чисто внутренними причинами. И в 30-е, и в 60-е гг. для философского ума, не желающего вступить в конфликт со своей совестью, как уже говорили вчера, оставалось не так много областей применения. «Порядочный человек» должен заниматься гносеологией или эпистемологией — цитирует В. М. Межуев\* анонимного участника диалогов того периода. Порядокный человек должен заниматься педагогикой и психологией; так мог бы, наверное, сказать и П. И. Блонский, и Л. С. Выготский, и С. Л. Рубинштейн, и П. Я. Гальперин, и В. В. Давыдов, и в определенные периоды своего творчества В. С. Библер и Г. П. Щедровицкий. Педагогика, несмотря на постоянные гонения и преследования, о которых большинство собравшихся хорошо знают, в определенные периоды оставалась зоной без колючей проволоки, относительно свободной областью творческих поисков как в практической, так и в теоретической плоскости.

Можно расширить эту ситуационную трактовку и обратиться к более широкой философской традиции, которая в своих различных ветвях рассматривала педагогику как практику философии, и еще уже как практику философского идеализма. Именно так высказывался на сей счет П. Наторп\*\*, один из учителей С. Л. Рубинштейна. Так видел одно из основных предназначений философии Дж. Дьюи. Воспитание и образование следующего поколения, без сомнения, является одной из ключевых проблем и тем философского осмысления, точкой, в которой практические задачи обучения встречаются и переплетаются не только с проблемами педагогической герменевтики и педагогической эпистемологии, но с фундаментальными вопросами философской антропологии.

Для России значение этой темы было в некотором роде всегда преувеличено. Сфера педагогики как сфера воспитания и образования «человека с большой буквы» как в XVIII и XIX в.,

См.: Межуев В. М. От философии периода оттепели к философии периода застоя — в настоящей книге.

\*\* См., в частности: Наторп П. Философия как основа педагогики / пер. с нем., предисл. Г. Г. Шпета. М., 1910. Перепеч.: Наторп П. Избранные работы. С. 297—383.



так и (тем более!) в веке XX оставалась одной из центральных тем общественного дискурса, как бы концентрируя на себе те вопросы, которые не могли быть поставлены, а главное — не могли быть решены в других областях. Я говорю сейчас о вопросах общественного развития в целом, возможность решения которых российское сознание гораздо чаще, чем западное, видело именно в сфере воспитания и образования.

Тем более не случайным кажется проникновение именно в эту сферу представлений о деятельности в ее различных трактовках. В европейской традиции представления о человеческом действии и деятельности имеют очень большую традицию. В своей статье 2006 г. «Наследие деятельностного подхода и современность»\* В. А. Лекторский подчеркивает, что «К. Маркс предложил лишь один из вариантов деятельностного подхода, который в нашей стране в силу конкретных исторических обстоятельств был интерпретирован как единственно существующий. Уже Фихте стал развивать идею о том, что субъект определяет себя лишь через деятельность объективации, через создание такого предмета, который внешне противостоит субъекту и вместе с тем является единственно возможным способом конструирования самого субъекта. Созидание не-Я это, по Фихте, не просто опредмечивание Я, не просто его удвоение, а превращение его из неопределенного в определенного, фактически его появление. Ибо лишь через объективацию Я может рефлексивно отнестись к себе, что является необходимым условием его существования». В данной статье В. А. Лекторский, на мой взгляд, достаточно убедительно указывает на то, что деятельностный подход и деятельностные представления являются лейтмотивом европейских философских размышлений от Гегеля и Фихте, через неокантианские и неофихтеанские направления конца XIX — начала XX в. к философии позднего Витгенштейна, франкфуртской школы, Сартра, а также операционализму Бриджмена и Пиаже.

Продолжая эту линию рассуждений, я бы обратил внимание на экспансию деятельностного подхода и деятельностных представлений в XX в. в такие области, как социология и экономика. Достаточно назвать такие имена, как М. Вебер, Э. Дюркгейм,

---

Лекторский В. А. Наследие деятельностного подхода и современность. Электронный ресурс // Ситуация в России. Общественно-политический портал. Май, 2006. № 3 (39). URL: <http://www.situation.ru/>

Дж. Г. Мид и Т. Парсонс в социологической традиции, а также вспомнить австрийскую политэкономическую школу в целом и работы Л. Мизеса, в частности, который еще в 1940 г. в своем трактате о человеческой деятельности утверждал, что в основе экономики лежит праксеология или общая теория деятельности\* Эти параллели можно, конечно, объяснить влиянием Гегеля и Маркса, что несомненно. Но, на мой взгляд, гораздо продуктивнее рассмотреть экспансию деятельностных представлений в философии и различных социально-гуманитарных направлениях как более общую пан-европейскую и мировую тенденцию, связанную с формированием новой онтологии, опирающейся на общие представления о деятельности и мышлении.

Рассматривая вклад российской философско-психологической мысли в формирование онтологии деятельности, нельзя пройти мимо работ С. Л. Рубинштейна и Л. С. Выготского 20-х и 30-х гг. Говоря очень грубо, в этих работах уже были заложены многие линии проблематизации, которые, как пружина, разворачивались всю вторую половину века, в частности, на тех дискуссиях представителей различных российских деятельностных школ, которые я застал в середине 80-х гг. Уже в работах, написанных в 1916—1918 гг. («О философской системе Г. Когена»\*\*), а также в работе 1922 г. «Принцип творческой самостоятельности» Рубинштейн формулирует ряд основополагающих принципов, которые являются прямым продолжением размышлений марбургской школы. В соответствии с ними «субъект не стоит за своими деяниями, не в них выражается и проявляется; ...субъект существует в них, ...определяясь своими деяниями, этим самоопределяется»\*\*\* Гораздо более известная в позднейший период программная работа «Проблема психологии в трудах Карла Маркса», написанная в 1933 г., является, на мой взгляд, одной из первых интерпре-

---

Мизес Л. Человеческая деятельность: Трактат по экономической теории. М.: Экономика, 2000. 878 с.

\*\* Рубинштейн С. Л. О философской системе Г. Когена (1917—1918) // Историко-философский ежегодник. 1992. М., 1994. С. 230—259. Перепеч.: Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003. С. 428—451.

\*\*\* Рубинштейн С. Л. Принцип творческой самостоятельности // Вопросы психологии. 1986. № 4. С. 106.

таций только что изданных в 1932 г. «Экономико-философских рукописей 1844 года». Используя ранние тексты Маркса для расширенного обоснования нового подхода к построению психологии и психотехники (сама статья опубликована в журнале «Советская психотехника» в 1934 г.), Рубинштейн безусловно играет «на повышение». В частности, Рубинштейн пишет: «...итак, человек не гегелевский самопорождающийся субъект; если мое сознание формируется в моей деятельности через продукты этой деятельности, оно объективно формируется через продукты общественной деятельности. Мое сознание в своей внутренней сущности опосредовано объективными связями, которые устанавливаются в общественной практике и в которые я включаюсь, вхожу каждым актом своей деятельности, практической и теоретической. Каждый акт моей деятельности и я сам в нем через него тысячами нитей вплетен, многообразными связями включен в объективные образования исторически сложившейся культуры, и мое сознание насквозь опосредовано ими...»\* И далее: «...Язык служит тем планом, на котором я фиксирую отражаемое мною бытие и проецирую мои операции. Таким образом, идеальный план включается между непосредственно наличной ситуацией, которую я познаю, и операцией или действием, которым я изменяю мир. В связи с этим неизбежно иной оказывается сама структура действия. Возникновение опосредующего идеального плана высвобождает действие из исключительной зависимости от непосредственно наличной ситуации. Человек перестает быть рабом непосредственной наличной ситуации; действия его, становясь опосредованными, могут определяться не только стимуляцией, исходящей из непосредственно наличной ситуации, но целями и задачами, лежащими за ее пределами; они становятся избирательными, целевыми и волевыми; именно эти черты характеризуют деятельность человека в его специфических отличиях от поведения животных»\*\*

Практически в том же направлении и в те же годы параллельно размышляет Л. С. Выготский. В работе «История развития высших психических функций», написанной в 1931 г., и еще бо-

---

\* Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1973. С. 27

Там же. С. 28–29.

лее выпукло в работе «Мышление и речь» (1934), Выготский подчеркивает, что переход от низших психических функций к высшим, сознательная регуляция человеком своего поведения связана с опосредованным характером последних. На пути меж воздействующим «стимулом», исходящим из ситуации действия, и специфически человеческой реакцией на нее лежит знак, а еще точнее совокупность знаковых систем, имеющих культурно-исторический характер. Знаковое опосредование действия, определяемое, с одной стороны, историей и культурой, а с другой стороны, интересубъективными взаимодействиями с другими людьми, в частности между ребенком и взрослым в процессах обучения, носит основополагающий характер. Формы общения между людьми определяют специфически человеческий способ существования в отличие от поведения животного. В частности, Выготский пишет: «Всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва — социальном, потом — психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка как категория интрапсихическая»\*

Эти цитаты важны не только в контексте сопоставления с работами 60–70-х гг., к чему мы перейдем далее, но и в сравнении с теми работами, которые разрабатывались параллельно в 20–30-е гг. Не лишне будет напомнить, что в этот момент директором Института психологии стал К. Н. Корнилов, подход которого к программе построения марксистской психологии основывался на чрезвычайно плоских рефлексологических представлениях. Многим психологам — соратникам Г. И. Челпанова — пришлось бежать из Института и искать себе работу где угодно. Именно эти вульгарные направления, про которые, я думаю, многие просто не слышали, являлись реальной доминантой программы построения психологической науки победившего пролетариата. Как рассказывали мне старожилы Института психологии, одной из первых закрыли лабораторию интроспекции. Два выпускника рабфака, приглашенные на работу Корниловым и проверяющие по его просьбе работу различных подразделений Института на соответствие марксизму, после долгих выяснений, чем же занимается лаборатория, ведут

следующий диалог: «Слушай Вася, а у тебя есть интроспекция? Нет. И у меня нет. Так что надо эту лабораторию закрыть».

Не менее важной линией, развитие которой необходимо учитывать при анализе данной проблематики, является характерное для 20-х гг. отождествление деятельности и «труда». На пример, если читать работы П. П. Блонского по трудовому воспитанию\*, то бросается в глаза буквально текстуальное совпадение некоторых рассуждений с уже приведенными цитатами из С. Л. Рубинштейна и Л. С. Выготского, где на месте термина «деятельность» стоит слово «труд». Аналогичные оговорки то и дело встречаются в этот период также и в работах С. Л. Рубинштейна, Л. С. Выготского. «Труд» в данном контексте характеризуется теми же признаками, что и деятельность: целенаправленность, наличие культурно закреплённых орудий или средств и способов их употребления, коллективный характер, историчность и т. д. Не секрет, что движение НОТ в СССР в тот период было чрезвычайно мощным; именно оно в пандан к европейским тенденциям предъявляло ряд требований к социальным наукам, и прежде всего к психологии. Не случайно, как я уже говорил, работа С. Л. Рубинштейна была опубликована именно в журнале «Советская психотехника»; психотехнические исследования были одним из важных компонентов общей методологии НОТ.

Однако уже в середине 30-х гг. деятельность ЦИТ (Центрального института труда) подвергается критике, прикладные науки о труде обвиняют в идеализме. Закрываются все лаборатории по промышленной психотехнике и психофизиологии труда, свертывается работа ЦИТа и его местных филиалов (их в конце 20-х было более 10). В 1939 г. основателя и бессменного руководителя ЦИТ А. К. Гастева расстреливают.

Термин «труд» постепенно теряет то почти сакральное значение, которое он имел в первое постреволюционное десятилетие; однако часть важных смыслов как бы перетекает в формирующееся понятие деятельности. И понятие «деятельность» как бы вбирает в себя два разных поля смыслов: труда и индивидуального действия. Фактически можно сказать, что действие отдельного человека, деятельность коллектива (включая связи кооперации и коммуникации) и общественно-

---

Блонский П. П. Трудовая школа // Блонский П. П. Избранные педагогические и психологические сочинения: в 2 т. М.: Педагогика, 1979. Т. 1. С. 86–164.

историческая практика человечества начинают описываться одной схемой/понятием. Это одна из причин, которая затрудняет сегодня перевод российских работ, выполненных в традиции деятельностного подхода, на английский язык. Возникающие здесь сложности, в частности, отмечал В. В. Давыдов, указывая, что английское слово *activity* — «активность», не в полной мере отражает содержание понятия «деятельность». Последнее в большей степени схватывается в немецких терминах *Tätigkeit* — «деятельность» и *Handlung* — «поступок».

Во всех случаях хотелось бы подчеркнуть, что работы С. Л. Рубинштейна и Л. С. Выготского, а также незаслуженно отодвинутые на второй план работы П. П. Блонского в 20-е и 30-е гг. подняли планку психологических, а вслед за этим и психолого-педагогических исследований на недостижимую высоту. Этому не помешали ни борьба с «педологическими извращениями», ни шельмование Л. С. Выготского с середины 30-х гг., которое развернулось, слава Богу, уже после его смерти. Если эта задача была решена за счет переинтерпретации Маркса, в т. ч. его «психологизации», то нужно, наверное, сказать им за это спасибо. При этом, как я отметил выше, уже в этих работах были заложены основные линии развития представлений, которые мы наблюдаем в 60–80-е гг. Назовем некоторые из них.

Во-первых, это линия анализа связи мышления и деятельности. Именно в этой линии я бы расположил работы П. Гальперина, которые, начавшись с постулирования необходимости вернуть в деятельность предметное, операционное содержание, привели его к проблематике формирования идеального образа будущего действия, понятию ориентировки и развернутым представлениям об ориентировочной деятельности. В этом контексте стоит назвать также анализ и экспериментальную критику в работах Л. Ф. Обухова представлений Пиаже о развитии мышления дошкольника. На большом эмпирическом материале П. Я. Гальперин и его ученики развивали представления о мыслительном управлении деятельностью. В работах, посвященных третьему типу ориентировки, было показано, в частности, что возможность самостоятельно строить действие опирается на конструктивное представление о его объекте. (Экспериментально эта линия началась с работ Н. С. Пантинной\*.) Здесь же надо упомянуть работы В. С. Би-

---

См., в частности: Пантина Н. С. Формирование двигательного навыка письма в зависимости от типа ориентировки в задании // Вопросы психологии. 1957. № 4. С. 117–132.

блера, В. В. Давыдова и Г. П. Щедровицкого, посвященные роли рефлексии и мышления в планировании и осуществлении деятельности.

Во-вторых, это линия исследования коллективной деятельности, кооперации и коммуникации, включая процессы понимания. В этой линии я бы расположил работы В. В. Давыдова, который стал строить психологическую теорию коллективной деятельности, опираясь на переосмысление Д. Б. Эльконин-ным понятия интериоризации. Сам Д. Б. Эльконин утверждал, что он восстанавливает понятие интериоризации, которое ввел Л. С. Выготский. Д. Б. Эльконин противопоставил понимание интериоризации как присвоения отдельным человеком форм коллективной деятельности и социального взаимодействия гальперинскому пониманию интериоризации как переноса внешне осуществляемой ориентировки будущего действия во внутренний план. «Главный момент, — пишет Д. Б. Эльконин в своих записных книжках, — что предметное действие [должно рассматриваться] как единица социального взаимодействия. Оно содержит внутреннее противоречие: 1) оно человеческое, через него отношение к обществу и к природе человека и 2) оно материальное и через него отношение к природе вещей»\*. Эта идея была реализована в периодизации психического развития ребенка и в идеях коллективно распределенной деятельности. В последние годы В. В. Давыдов подчеркивал, что в процессах коммуникации участники постоянно обсуждают задачи и проблемы друг с другом, учатся менять позиции и смотреть на себя глазами других, вырабатывая тем самым качества рефлексивности. Роль коммуникации также активно разрабатывалась в работах В. С. Библера и Г. П. Щедровицкого.

В-третьих, это линия, связанная с проблемой включения человека в деятельность, формирования личностного смысла и личности. В работах А. Н. Леонтьева получили новые определения понятия мотива и цели, что позволило выразить понятие смысла как отношение мотива и цели, и тем самым измерить смысл степенью их совпадения. На основе этих понятий вторично было намечено дополнительное различие понятий деятельности, действия и операции. Другая важная линия этих

---

Эльконин Д. Б. Избранные психологические труды. М.: Педагогика, 1989. С. 488.

исследований состояла в изучении процессов становления мотивов, приобретения и утраты задач и деятельностью в целом личностного смысла.

В-четвертых, это линия рассмотрения проблемы субъекта, поступка и нравственного выбора. Здесь стоит назвать работу С. Л. Рубинштейна «Человек и мир» и работы его ученицы К. А. Абульхановой-Славской. Эту же линию, на мой взгляд, также активно развивал В. С. Библер. С его точки зрения, деятельность человека, сколько бы она ни обращалась на внешний мир, всегда по своему характеру должна пониматься как «самоустремленность», как следствие — несовпадение субъекта с самим собой. Благодаря этой изначальной отстраненности предметной деятельности от действующего индивида и одновременно благодаря ее изначальной самоустремленности формируется индивид, свободный по отношению к собственной деятельности. В этом пространстве, по мнению В. С. Библиера, находится разум и свободная воля.

Ну и наконец, хотел бы указать на развитие деятельностных представлений в работах Г. П. Щедровицкого, в которых в той или иной форме находит свое отражение и проблематика рефлексии и мышления, и проблематика коммуникации. На последних этапах своего творчества Г. П. Щедровицкий ввел представления о коллективной мыследеятельности как единстве процессов мышления, рефлексии и понимания, коммуникации и действия.

Еще раз хочу подчеркнуть основные выводы. В конце XIX — начале XX в. деятельностный подход и опирающиеся на него представления о деятельности все больше и больше укореняются в философии и специальных дисциплинах: психологии, социологии, экономике. Постепенно формируется новая картина мира (онтология), опирающаяся на все более детализированные представления о деятельности и мыследеятельности.

Развитие отечественной философии и психологии в XX в. идет по тем же направлениям. Преимущественный упор на психологические и психолого-педагогические разработки, характерный для России в этот период, обусловлен спецификой социокультурной ситуации в стране, но при этом может трактоваться как своеобразная «специализация» русских исследований в более широком поле работ, ведущихся во всем мире.

Работы второй половины XX в. стоят на плечах тех, кто развивал деятельностный подход в 20-е и 30-е гг., прежде всего С. Л. Рубинштейна, Л. С. Выготского и П. П. Блонского, кото-



рые наметили основы нередукционистского подхода к пониманию человека и процессов его развития. Они выиграли борьбу за интерпретацию Маркса у адептов «марксистской психологии», тем самым заложив платформу дальнейших исследований. Работы 60—70-х гг. разворачивались по нескольким основным линиям, проясняя и детализируя отдельные проблемные зоны, из которых в качестве центральных я бы выделил исследования отношений между деятельностью, мышлением и рефлексией, деятельностью и коммуникацией, проблематику включения человека в деятельность и проблематику развития.

**Д. Бэкхёрст**

## **Деятельность и рождение личности**

Почти тридцать лет тому назад я оказался в Москве на стажировке. Моим научным планом было исследование философской культуры СССР. Я был откомандирован в Московский университет, однако мой наставник работал в другом учреждении. Это был Феликс Трофимович Михайлов. Мы с Феликсом уже познакомились и подружились за два года до этого\* Михайлов обещал помочь в моих занятиях, и он стал моим проводником, моим экскурсоводом по загадочному миру советской философии. В течение этого года я провел много счастливых часов, обсуждая философию с Феликсом и его друзьями, которым он меня представил, в т. ч. Владимиром Библером, Анатолием Арсеньевым, Василием Давыдовым и Владиславом Лекторским.

Когда я вернулся на родину, в Англию, я решил сосредоточить мои исследования на произведениях Эвальда Васильевича Ильенкова. Я пришел к этому решению по разным причинам. Прежде всего, интеллектуальное богатство наследия Ильенкова. Я заинтересовался советской философией как философ, не как советолог, и мне хотелось посвятить свои труды

---

Я рассказываю историю моей дружбы с Михайловым в моей статье «Еще раз о “Загадке Человеческого Я”» // Вопросы философии, 2010. №. 8. С. 88—96.

по-настоящему глубоким мыслителям, философам с большой буквы, у которых я мог учиться. В то же время я чувствовал, что нельзя понять и оценить мысль Ильенкова, не понимая всей истории советской философии. Несмотря на то, что самые оригинальные и творческие произведения Ильенкова были написаны во время хрущевской «оттепели», невозможно понять значение этих подлинных философских текстов, не понимая судьбу советской философии при Сталине. Тем более несколько тем в произведениях Ильенкова отражали проблематику постреволюционного периода, в особенности социокультурную психологию Льва Выготского и его последователей, с одной стороны, и пламенные полемике между диалектическими и механистическими фракциями в советском марксизме — с другой. К тому же траектория карьеры Ильенкова после создания его замечательных ранних произведений отражает дух застоя брежневского периода. Следовательно, личность и творчество Ильенкова является призмой, в которой сконцентрирована вся история советской философии от начала и до конца.

Последней причиной, по которой я решил сосредоточиться на творчестве Ильенкова, было то, что в центре его мысли лежит понятие деятельности, а мои разговоры с Михайловым убедили меня, что именно это понятие было ключом к пониманию уникального характера советского марксизма. Именно по этим причинам я пришел к Ильенкову, и после нескольких лет я опубликовал книгу, *«Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy»* («Сознание и Революция в советской философии»)\*

Одна особенность философии Ильенкова, которой я немедленно заинтересовался, состояла в тезисе об общественной сущности человеческой психики, разума, личности. Как он неоднократно указывал в своих работах, субъектом мышления оказывается «индивид в сплетении общественных отношений,

---

\* D. Bakhurst. *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Modern European Philosophy Series. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1991. К сожалению, книга не издавалась на русском языке. Я помню, как шутил Лекторский: «Дэвид, было время, когда мы не могли бы издать твою книгу — она является слишком антисоветской. Теперь, к сожалению, мы уже не можем издать ее — она является слишком просоветской». В любом случае, если вы захотите прочитать ее, придется это сделать на английском языке.

общественно-определенный индивид, все формы жизнедеятельности которого даны не природой, а историей, процессом становления человеческой культуры»<sup>\*</sup> Согласно этому представлению, сознание и воля индивида — не свойства его биологической природы. Они появляются в ребенке в ходе воспитания и образования. При рождении ребенок имеет чисто животный способ существования, и его психика — психика животного. Он становится человеком, самосознающим субъектом мышления, поскольку он входит в человеческую культуру и усваивает ее. Поэтому течение человеческой жизни включает в себя существенный момент преобразования или трансформации, — момент, когда «индивид впервые и становится человеком, становится представителем “рода”, в то время как до этого он был лишь представителем биологического вида»<sup>\*\*</sup> Мы назовем такую позицию «трансформационным представлением» развития человека. Имеется в виду, что человеческий ребенок рождается как чистое животное и становится человеком, становится существом, способным к рациональному мышлению и свободе воли, постольку поскольку он включен в духовную культуру человечества. В моей статье я проанализирую это понятие, чтобы определить, возможно ли его обосновать.

В философии Ильенкова трансформационное представление следует из его подхода к «проблеме идеального». Ильенков утверждает, что идеальное понимается только в его отношении к человеческой деятельности. Идеальность нельзя найти ни в естественном мире самом по себе, ни в платоническом царстве вне естественного мира: идеальное существует в форме, которую естественный мир приобретает через человеческую деятельность. Идеальное — это человеческая деятельность, «воплощенная» или «овеществленная» в естественном мире. Ильенков пишет, что «“Идеальность” — это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью... Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней “форму существования”, идеальную

---

<sup>\*</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1974. С. 207–208.

<sup>\*\*</sup> Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984. С. 68.

форму»\* Таким образом, ребенок после рождения оказывается не в чисто физической среде. Он брошен в мир значений, смыслов, норм, правил, традиций, методов, ценностей, короче говоря, в идеальное царство человеческой культуры. И в отличие от животного, которое способно ориентироваться в окружающей среде благодаря формам жизнедеятельности, закодированным в его ДНК, ребенок по своей биологической природе не в состоянии ориентироваться в своей среде, т. е. в идеальном мире человеческой культуры. Такую способность он должен приобрести через воспитание и образование, потому что (как пишет Ильенков) «здесь речь идет не о корректировании готовых схем поведения, а об усвоении таких способов жизнедеятельности, которые не имеют вообще никакого отношения к биологически необходимым формам реакции его организма на вещи и ситуации»\*\*. Царство идеального является миром свободы и творчества. Им управляют его собственные законы эволюции — культурной эволюции, и ребенок становится жителем такого мира только в той мере, в которой ему дана возможность ориентироваться в нем, только в той мере, в какой он становится человеком, субъектом мышления и воли. При этом ребенок достигает новой формы существования: способ бытия не ограничен требованиями естественной окружающей среды, но открыт к миру, к всеобщему, к бесконечному, к идеальному.

Ильенковское изложение таких идей кажется оригинальным, даже уникальным, но подобные взгляды поддерживали в своих работах многие мыслители российской традиции, в т. ч. А. Н. Леонтьев и другие философы и психологи, защищающие «деятельностный подход» (многие из них были последователями Выготского). Более того, можно сказать, что мысль о том, что ребенок приобретает психические способности через приобщение к культуре, является одной из самых важных тем в советских традициях философии и психологии. Но необходимо заметить, что некоторые значительные западные мыслители также защищают трансформационную концепцию. Полезно рассмотреть идеи Ильенкова в этом более широком контексте.

Позвольте мне выдвинуть три примера параллельных аргументов в западной философии. Во-первых, разные выдающиеся философы XX в. утверждали, что никакое существо не могло

---

Там же. С. 51.

Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. С. 66.

бы приобрести того типа психики, который имеет человек, если бы оно не было общественным существом. В основе такого мнения лежит утверждение, что мышление и речь, процессы рассуждения и осмысленные действия разумных существ являются способами деятельности, которыми управляют нормы. Ими управляют рациональные причины. В любом мыслительном процессе переход от одной мысли до другой должен управляться нормами, касающимися того, что приходится заключать в свете ощущения и существующих представлений и верований субъекта. Мы понимаем, объясняем и предсказываем мысли и действия людей, именно обращаясь к таким рациональным рассмотрениям. Деятельность субъекта мышления происходит «в царстве разумности», и стандарты, регулирующие эту деятельность, чрезвычайно нормативны по своему характеру, но такие нормативные стандарты вряд ли возникают сами по себе. Они должны быть созданы и поддержаны. Отдельный человек не может этого сделать — не получится. Он не может придерживаться стандартов, которые он сам устанавливает для себя (как объяснял Витгенштейн, это было бы, как будто правая рука человека подарила деньги левой руке)\* Но люди могут предписывать нормы друг другу. Следовательно, там, где существуют мышление и речь, там должно быть сообщество, и таким образом существо с человеческой психикой обязано быть общественным существом. Такие заключения можно найти в работах Дональда Дэвидсона (который приписывает их Витгенштейну) и Роберта Брандома (который приписывает их Гегелю)\*\* Здесь наблюдаются существенные параллели с идеями Ильенкова в его произведениях о проблеме идеального, где он представляет человеческую деятельность как основной источник нормативности. Несмотря на то, что Брандом и Дэвидсон говорят не об «овеществленной» деятельности, а о роли деятельности в конституции нормативности, их теории, как и ильенковская, являются основанием трансформационного представления о человеческом развитии. Быть субъектом мышления — значит подчиняться нормам. Если нормы могут существовать только в

---

\* Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford, Blackwell, 1953. § 268.

\*\* См.: Davidson D. The Second Person // Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Oxford University Press. 2001; Brandom R. Making It Explicit. Cambridge; MA: Harvard University Press, 1994.

контексте человеческой культуры, то ребенок становится субъектом мышления только посредством инициирования в духовную культуру человечества, царство идеального. Такое инициирование является ключевым образовательным моментом.

Вторым примером сторонника трансформационного представления о развитии человека является философ Джон Макдауэлл, герой моей недавно изданной книги «*The Formation of Reason*» («Рождение разума»)\* Хотя Макдауэлл не защищает такой антропоцентрической теории нормативности, которую выдвигают Брандом и Дэвидсон, он тем не менее настоятельно утверждает, что источники развития человеческой психики чрезвычайно социальны по своему характеру. Как Брандом и Дэвидсон, Макдауэлл полагает, что отличительный характер человеческой психики находится в ее чувствительности к рациональным причинам. Но такая чувствительность не рождается, а становится в ходе развития и образования ребенка (Макдауэлл не может найти подходящий термин в английском языке, поэтому он использует немецкое слово «*Bildung*», которое имеет схожую этимологию с российским словом «образование»). По Макдауэллу, чувствительность к рациональным причинам требует концептуальных способностей, которые развиваются в ребенке только после освоения им родного языка. Макдауэлл предлагает более широкую концепцию языка по сравнению со многими аналитическими философами. Человеческий язык оказывается не только «орудием коммуникации» или «средством выражения мысли». Язык, скорее, «воплощение разумности» или «сохранение традиции человеческого размышления». Овладеть языком — значит войти в концепцию мира, в мировоззрение. Осваивая язык, ребенок переживает глубокое преобразование. Он приобретает «вторую природу» и становится существом «другого метафизического вида», «жителем в царстве разумности». Макдауэлл пишет: «Бессмысленно предположить, что человеческое существо могло бы родиться жителем в царстве разумности. Человек не настолько талантлив. Он рождается как чистое животное и становится человеком в ходе его взросления». Макдауэлл описывает «*Bildung*» как процесс «появления сознания, становление способностей мыслить и действовать умышленно»\*\*

---

Bakhurst D. *The Formation of Reason*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.

McDowell J. *Mind and World* (Психика и мир). Cambridge, MA: Harvard University Press. P. 125—126.

Третий пример трансформационного представления можно найти в работах британских философов образования, современников Ильенкова. Например, Майкл Оукшот утверждает, что человек — «житель мира интеллигибилий» (т. е. мира понятий)\* Такой мир состоит не из вещей, а значений, смыслов\*\* Люди не рождаются жителями мира понятий, поскольку «понятия нужно усваивать». Ребенок должен усваивать «интеллектуальное и моральное наследие человечества» через инициирование в то, что «Дильтей назвал *die gestige Welt*»\*<sup>c</sup> (или, по Ильенкову, «духовная культура человечества»). Это возможно сделать только через воспитание и образование. «Войти в мир понятий — значит стать человеком, и иметь способность двигаться свободно в пределах мира понятий — значит быть человеком. Человек — это существо, которое имеет “исторический”, а не “естественный” способ существования», как пишет Оукшот\*\*\*\*

Поэтому Оукшот — так же, как и Ильенков — приписывает огромную важность образованию. Образование оказывается «эмансипацией от простого “факта бытия”, освобождением от случайностей условий рождения, от тирании сегодняшнего момента, и от рабства текущих условий. Только на базе образования рождается индивидуальность, которая позволяет человеку принять участие в моральном и интеллектуальном приключении, которое представляет из себя человеческая жизнь»\*\*\*\*\* Хотя сам Оукшот остановился буквально в шаге от вывода о том, что посвящение в культуру суть то же самое, что и обретение разума, эту мысль активно развивали его последователи, в частности видный представитель философии образования Ричард Питерс\*\*\*\*\*

---

Oakeshott M. The Voice of Liberal Learning (Голос либерального образования). Indianapolis: Liberty Press, 2001. С. 63.

\*\* Там же. С. 65.

\*\*\* Там же. С. 37

\*\*\*\* Там же. С. 103.

\*\*\*\*\* Там же. С. 104.

Peters R. S. Education as Initiation (Воспитание как инициация) // Curren R. (ed.). Philosophy of Education: An Anthology (Философия образования. Антология). Oxford: Blackwell, 2003.



Предположение о том, что существует близость между Ильенковым и Оукшотом может показаться невероятным. С политической точки зрения, они совершенно противоположны. Ильенков — марксист, Оукшот — консерватор. Но оба критикуют формы политической авторитарности, и оба защищают высокую культуру образования против бюрократизма, сциентизма и чиновничьего мировоззрения. И для обоих цель образования состоит в том, чтобы создать автономных, всесторонне развитых людей, способных думать и действовать свободно и осознанно.

На мой взгляд, полезно начать диалог между такими мыслителями, как Ильенков и Оукшот или Макдауэлл. В условиях Советского Союза философия Ильенкова естественно сосредоточилась на вопросе о природе истинного марксизма. Сегодня это не самый актуальный вопрос. Но если мы отложим подобные вопросы и сопоставим идеи Ильенкова с работами таких мыслителей, как Оукшот и Макдауэлл, мы сможем достигнуть лучшего понимания их соответствующих теорий.

Конечно, между такими мыслителями бывают принципиальные разногласия. В отличие от Ильенкова, Оукшот и Макдауэлл сосредоточены на языке, на речи. Оукшот сравнивает культуру с беседой, разговором — это его любимая метафора. Соответственно быть приобщенным к культуре означает для него быть приглашенным принять участие в разговоре человечества, узнать, как отличить различные «голоса», и понять, как они выражаются в различных текстах, которые они производят. Короче говоря, научиться участвовать в разговоре, даже в качестве слушателя. И как мы уже видели, Макдауэлл утверждает, что усвоение ребенком его родного языка играет выдающуюся роль в развитии его психики. Цитируя Х.-Г. Гадамэра, Макдауэлл утверждает, что «естественный язык — т. е. вид языка, который человек схватывает — оказывается складом традиций, складом исторически накопленной мудрости о том, что имеет место»<sup>\*</sup> Когда человек усваивает язык, он освобождает себя от чистого животного способа жизни и становится настоящим субъектом, тем, кто относится к миру, а не просто к естественной окружающей среде.

Ильенков, конечно, меньше интересуется языком. Он больше интересуется воплощением идеальности в вещах и нелинг-

вистических формах практики. Для него становление психики зависит меньше от появления первых слов ребенка и больше от его участия в простой человеческой деятельности, например, в приобретении навыков пользоваться ложкой при еде (один из любимых примеров Ильенкова)\* В такой деятельности ребенок должен подчинить движения его тела идеальной форме, воплощенной в вещи, и при этом он начинает действовать в мире смыслов, ориентироваться в царстве идеального. Согласно Ильенкову, мы только тогда поймем, как возможен сам язык, если мы сначала поймем подобное долингвистическое взаимодействие с идеализированной действительностью. Философия Ильенкова особенно интересна, потому что он имеет столь богатое представление о человеческом мире — мире, в котором идеальность воплощена в самой форме окружающей среды, благодаря человеческой деятельности. Важно и его понимание того, как ребенок развивается, становясь субъектом мышления постольку, поскольку он узнает, как ориентировать себя в таком человеческом мире. Это оригинальная тема, которая редко встречается в аналитической философии.

Теперь я хочу обсудить возражение против трансформационного представления, выдвинутого немецким философом Себастьяном Рёдлом\*\* (Есть сходства, однако, между критикой Рёдла и обсуждениями в пределах российской традиции типа критического анализа Рубинштейном теории Леонтьева\*\*\* или критики Батищевым понятия деятельности\*\*\*\*.) В книге «*The Formation of Reason*» я защищаю трансформационное представление, особенно то, как оно выражается в работах Макдауэлла, хотя я также обращаюсь к понятиям Ильенкова. Как мы видели, согласно этому представлению, ребенок рождается чем-то меньшим, нежели человек, и становится человеком в

\* Ильенков Е. В. Школа должна учить мыслить. М., 2002. С. 99.

\*\* Rödl S. Education and Autonomy (Образование и автономия), доклад, сделанный на церемонии открытия Центра философии образования. Институт образования, Лондон, 10 мая 2012 г.

\*\*\* Обсуждалось в работе Э. Ильенкова «Школа должна учить мыслить». М., 2002. С. 62–70.

\*\*\*\* См. материалы симпозиума, приведенные в книге под редакцией В. А. Лекторского: Lektorsky V. A. (ed.). Activity: Theories, Methodology, and Problems (Деятельность: теория, методология, проблемы). Orlando, FL, Helsinki, Moscow: Paul Deutsch, 1990.

силу инициирования в человеческую культуру. В этом процессе ребенок, как говорят, приобретает «вторую природу», становясь существом «метафизического нового вида». Рёдл задает вопрос о том, имеет ли это представление смысл? Как возможно, что существо приобретает новую природу? Как возможно, что существо преобразуется из одного метафизического вида в другой? Что могло вызвать такие невероятные изменения? Ильенков и другие иногда говорят, что как будто причина преобразования находится вне самого ребенка; т. е., что ребенок становится человеком только с помощью деятельности других, которые приводят ребенка в культуру, приобщают его к общественной деятельности, и таким образом превращают его в субъект, как будто ребенок был одной из вещей, которые (как пишет Ильенков), «вовлеченные в социальный процесс, ...обретают новую идеальную форму». Однако совершенно неясно, как, действуя на существо, которое не имеет способности мыслить, мы могли бы превратить его в субъект мышления. Дело в том, что субъект мышления является существом, способным к самоопределению, к самосозиданию. Поэтому парадоксально представить способность к самосозиданию как что-то, что может быть наложено на существо. Самосозидающие существа не сделаны, не произведены. Нет. Мы должны представить развитие ребенка с самого начала как процесс самоопределения, процесс, в котором он становится собой, процесс, в котором он стремится становиться тем, кто он уже есть, говоря несколько диалектически, это процесс, в котором он реализует возможность самосозидания, которая всегда находится внутри его. Но если развитие ребенка оказывается саморазвитием, если он является причиной своего собственного становления, — мы должны представить те преобразования, которые он переживает, как происходящие из его собственной природы\* Таким образом, неправильно говорить, что ребенок приобретает «вторую природу» или становится существом нового типа. Лучше сказать, что ребенок рождается человеком, рождается

---

Ильенков иногда готов это признать: «Значит, хитрость заключается вовсе не в том, чтобы заштамповать в индивидууме умение действовать по заученной схеме, умение включать ее по заранее заданному “признаку” ее применимости, а в том, чтобы поставить ребенка в такую ситуацию, внутри которой он вынужден был бы действовать сам как “самость”, как субъект». Школа должна учить мыслить. С. 69.

личностью, рождается субъектом мышления, обладая сознанием и волей; т. е. лучше говорить, что человеческий ребенок оказывается существом того вида, в котором разум растет и выражается, поскольку он входит в царство идеального.

Можно заподозрить, что возражение Рёдла — не более чем схоластический спор. Мы можем утверждать, либо (1) что ребенок рождается человеком, субъектом мышления, но должен приобрести способность формулировать и выражать свои мысли, либо (2) что ребенок не рождается, но становится человеком, субъектом мышления. Казалось бы, какая разница? На самом деле разница существенная. Во-первых, слова «личность» и «человек» имеют нравственное значение. В моральных контекстах обычно утверждается, что человек обладает правами, имеет обязанности, пользуется должным уважением со стороны других людей, и все на основе того факта, что он является человеком. Таким образом, имеет значение, оказывается ли младенец «человеком» или нет (помните, что согласно Ильенкову младенец не член человеческого «рода»). Во-вторых, идея того, что сознание является социальным продуктом, предлагает слишком инструментальное представление отношения между родителями и их детьми, воспитателями и их учениками. Чиновник мог бы спросить: каких людей система образования должна произвести? Но родители не инженеры. Они не могут взаимодействовать с детьми как с объектами, которые им нужно превратить из животного в человека. Скорее, они стремятся создать условия, в которых их дети могут стать собой — условия, которые обеспечат их самоопределение. Как бы ни замечна была разница между младенцем и взрослым, уместная метафора заключается в понятии роста, а не метаморфозы.

Кажется, что трансформационная концепция является единственной альтернативой натуралистическому понятию, согласно которому сознание и воля являются врожденными способностями ребенка, которые развиваются благодаря собственной биологической логике. Как известно, Ильенков был резким критиком последней концепции\*. Он думал, что они приводят к узкому натурализму, который представляет все богатство человеческого разума как не что иное, чем функционирование мозга. Соответственно он выступал против концепций образования, которые утверждают, что интеллектуальное

---

\* Например: Школа должна учить мыслить. С. 72—77.

развитие ребенка определено генетикой, что талант — биологический дар. Согласно Ильенкову, такие мнения безответственны. Воспитатели должны брать на себя ответственность, чтобы создать социальные условия для всестороннего развития каждого ребенка, а не обвинять генетику в недостатках этого развития.

Однако в действительности нам не надо выбирать между трансформационной концепцией и натурализмом биологического редукциониста. Существует другая возможность. Согласно Рёдлу, ребенок рождается человеком не потому, что его сознание оказывается врожденной биологической функцией его мозга, но в результате того, как он относится к другим людям с первого момента своей жизни. С первого взгляда друг на друга мать и ребенок находятся в общении. Они объединены фундаментальной межсубъективностью. Тем более, что развитие младенца мотивировано фундаментальным желанием быть одним из нас, быть человеком. Он хочет ходить и говорить, чтобы быть одним из человеческого рода — одним из ходячих, одним из говорящих. Ребенок желает участвовать в «родовом бытии», используя известное выражение Маркса. Он хочет быть существом, которое знает себя как один из вида, один из рода. Рёдл дает хороший пример непосредственной игры, в которой во время обеда отец без всякой причины неожиданно касается лбом стола. Немедленно его сын-младенец подражает ему, и они оба начинают весело смеяться. Отец и сын объединены простой абсурдной игрой. Такая игра является очень человеческой, включая в себя момент взаимного признания между существами того же самого вида, того же самого рода.

Рёдл ожидает, что в конечном счете я соглашусь с его критикой. Он замечает, что, хотя я защищаю трансформационную концепцию, я немедленно должен включить в нее многие из явлений, которые он подчеркивает: межсубъективность, общение, родовое бытие. Он считает, что мне будет легче понять такие явления, если я не буду начинать с трансформационного представления. Это, как он мог бы меня упрекнуть, урок, который я усвоил бы от Феликса Михайлова, если бы я слушал более тщательно то, что он мне преподавал. Потому что Михайлов всегда понимал ребенка как существо самоопределяющееся, самосозидающее, которое выражает свою субъективность только через общение с другими людьми. Это было

темой многих из наших обсуждений\*, но эта тема не так заметна в моих собственных произведениях.

Я надеюсь, мой текст демонстрирует, что произведения Ильенкова о проблеме идеального, особенно его понимание становления человека, являются столь же актуальными сегодня, как они были пятьдесят лет тому назад. Философский контекст сегодня другой, но вопросы об источниках нормативности и формирования разума остаются реальными проблемами. Действительно, теперь существует большая возможность плодотворного диалога между российской и англо-американской философией. Российская традиция больше не трудится над вопросами об истинном марксизме, и англо-американская традиция является гораздо более интеллектуально открытой, поскольку границы между так называемыми аналитическими и континентальными традициями разбиваются, и возникает новый интерес к немецким философам (особенно Гегелю), которые так сильно повлияли на российское мышление. Только грустно, что Михайлов и Ильенков уже не с нами, чтобы участвовать в нашей беседе.

---

См.: Social Being and The Human Essence (Общественное бытие и человеческая сущность) // Studies in East European Thought. 1995. Vol. 47.

В. М. Розин

## Концепция деятельности и мыследеятельности Г. П. Щедровицкого

В ежегоднике «Системные исследования» за 1987 г. была опубликована важная статья Г. П. Щедровицкого «Схема мыследеятельности — системно-структурное строение, смысл и содержание», которую сегодня относят к позднему периоду творчества создателя «Московского методологического кружка» (ММК). В этой статье Щедровицкий, с одной стороны, подводил итог предыдущей работы ММК, а с другой — заявлял новый поворот, состоящий в переходе от изучения и разработки мышления и деятельности (соответственно, построения «теории мышления» и «теории деятельности») к объяснению и анализу новой реальности — *мыследеятельности*. Здесь же вводилось графическое изображение схемы\*

Заканчивая статью, Щедровицкий пишет следующее: «По нашему мнению, схема МД («мыследеятельности» — В. Р.) несет в себе совокупность принципов, определяющих правильный подход к исследованию всех явлений, связанных с мышлением и

---

\* Щедровицкий Г. П. Схема мыследеятельности — системно-структурное строение, смысл и содержание // Г. П. Щедровицкий. Избранные труды. М., 1995. С. 285.



- 1 — пояс мышления;  
 2 — пояс мысли-коммуникации;  
 3 — пояс мыследействия.

### *Основная схема мыследеятельности*

деятельностью. Прежде всего, она утверждает органическую связь всякого действия и всякой деятельности с подготавливающими их мыслительными и коммуникативно-смысловыми процессами. С этой точки зрения, сами выражения “деятельность” и “действие”, если оставить в стороне определение их через схемы воспроизводства, выступают как выражения чрезвычайно сильных идеализаций, чрезмерных редукций и упрощений, которым в реальности могут соответствовать только крайне редкие искусственно созданные и экзотические случаи. В реальном мире общественной жизни деятельность и действие могут и должны существовать только вместе с мышлением и коммуникацией. Отсюда и само выражение “мыследеятельность”, которое больше соответствует реальности и потому должно заменить и вытеснить “деятельность” как при исследованиях, так и в практической организации»\*

Но почему, спрашивается, *схема* мыследеятельности, а не просто, скажем, новое понятие или модель? И зачем понадобилось создавать такого кентавра, соединяя мышление с дея-

\* Там же. С. 297–298.



тельностью (невольно вспоминается марксистское понятие «жизнедеятельность»)\*, вроде бы в философской и психологической традиции изучения они всегда рассматривались порознь? Щедровицкий апеллирует к тому, что в первой программе ММК «объявлялось — и на этом ставился акцент, — что мышление будет рассматриваться не по содержанию движущихся в нем знаний, а именно как деятельность», но что реально «научная теория мышления и знаний и научная теория деятельности начали развиваться в совершенно разных направлениях, каждая — на базе своих особых схем и, по сути дела, не взаимодействуя друг с другом»\*\* Объясняя же роль схем, он в самом начале статьи пишет, что еще с первой программы «основной целью и задачей методологических разработок в этих областях стало создание схем, изображающих целостные и полные *теоретические единицы мышления, знания и деятельности*. Это смещение сознательно фиксируемых целей и задач (построения теории мышления, представленного как деятельность. — В. Р.) легко понять, если припомнить, что научное исследование (и при этом оно в первую очередь отличается от других видов анализа) требует в качестве своего неперемного условия и предпосылки выделения из общего “смыслового облака” понимающей и мыслительной работы идеальных объектов мысли и фиксации их в материале знаковых схем»\*\*\*

Чтобы сегодня понять эти утверждения, стоит кратко остановиться на истории изучения мышления и деятельности в ММК. Вероятно, первое естественно-научное образование Щедровицкого, да и общий дух эпохи (речь идет о конце 50-х,

---

«Вот Василий Васильевич Давыдов, мой научный руководитель, — вспоминает в лекциях “Введение в синтаксис и семантику графического языка СМД-подхода” Петр Щедровицкий, — он всегда очень сильно возмущался. Вот учил он немецкий язык, Георгий Петрович, и нравилось ему составлять конструктивы из слов. “Поэтому нет, чтобы сказать «мыслительная деятельность», как мы по-русски говорим, он говорит — мыследеятельность — вот так немцы говорят. А такого объекта нет” Георгий Петрович ему говорил: “Ну как так нет? Вася, приезжай на игру, там она есть. А у тебя ее нет, так и не было” <...> Поэтому объект либо реальный, либо проектируемый, то есть создаваемый». (Шестой семестр, лекция 33 в общем цикле; Москва, АНХ, 23 апреля 2010 года).

\*\* Там же. С. 282.

\*\*\* Там же. С. 281.

начале 60-х гг.), предопределили его отношение к мышлению. Марксистская идея историзма сохраняется, но изучение мышления понимается в значительной мере как исследование по образцу естественной науки. Формулируются тезисы, что логика — эмпирическая наука, а мышление — это процесс и мыслительная деятельность, которые подлежат моделированию и теоретическому описанию. Одновременно речь шла о логике, но понималась она более широко, чем просто правила истинных рассуждений и умозаключений.

«По существу, — вспоминал Щедровицкий в 1962 г., — в то время понятия логики и методологии не различались, это были практически синонимы. — Собственно, это естественно, потому что А. А. Зиновьев и все остальные исходили из гегелевского и ленинского положения о тождестве логики, теории познания и диалектики, или методологии. И поэтому, так сказать, вполне естественно, что в то время для нас методология была логикой, логика была методологией, и три названных момента: 1) деятельность, 2) генетизм и 3) совпадение деятельности с моментами содержания давали поначалу совершенно новую концепцию логики, а именно — содержательно-генетической логики»\*

Понятен и дрейф в изучении законов развития мышления и деятельностьная трактовка мышления. Здесь прежде всего сказалось, конечно, влияние марксизма и связанного с ним социально-инженерного подхода. Но может возникнуть естественный вопрос: а почему для построения содержательной логики необходимо было исследовать мышление, да еще в развитии? Но ведь была программа Бэкона—Декарта, утверждавшего, что главная наука — это наука о мышлении и что

---

\* Щедровицкий Г. Из истории ММК (1952—1961) // Щедровицкий Г. П. Московский методологический кружок: развитие идей и подходов. (Из архива Г. П. Щедровицкого. Т. 8. Вып. 1.) М., 2004. С. 257

«Итак, надо было обсуждать функции и назначение логики и надо было отвечать на вопрос, что такое логика. Мы были молоды и самоуверенны, поэтому... Логика? Хорошо, ответим на вопрос, что “отражает” логика. И вот в этих условиях было сделано *фундаментальное допущение* (это нечто более серьезное и фундаментальное, нежели просто гипотеза), что логика фиксирует, выявляет законы, правила и принципы человеческого мышления. Или иначе: логика отражает мышление и фиксирует его принципы и правила» (На досках. Публичные лекции по философии Г. П. Щедровицкого. ШКП. М., 2004. С. 91).

именно последняя позволит построить методы. Был марксизм с его требованием основать социальное действие на изучении законов исторического развития; в частном случае реформирования мышления это требование выливается в задачу изучения законов исторического развития мышления и построение на их основе новой логики. Был Л. С. Выготский, который в работе «Исторический смысл психологического кризиса (методологические исследования)» доказывал, что психология должна быть реформирована на основе естественно-научного подхода.

Правда, у Выготского речь идет о психологии, а не о логике, но не мыслит ли Щедровицкий сходно с создателем советской психологии? Он тоже доказывает, что логика должна быть эмпирической наукой, тоже убежден, что идеалом науки является естествознание, тоже исходит из прагматической установки (во главу угла он ставит требования педагогики и прикладной методологии), тоже как марксист уверен, что реформирование мышления предполагает выявление законов его исторического развития. По сути, содержательная логика в проекте Щедровицкого — это марксистский вариант прикладной инженерии в области мышления.

Под влиянием работ Выготского, а также Ф. Соссюра мышление в этот период трактуется Щедровицким и *семиотически*: он утверждает, что мышление представляет собой замещение объектов знаками и действия со знаками, позволяющие раскрывать и создавать содержание мысли и решать задачи.

Но одно дело методологическая программа — другое реальная работа. Как я старался показать на первых «Чтениях», посвященных памяти Щедровицкого, хотя при создании схем и понятий содержательно-генетической логики представители ММК субъективно руководствовались поиском истины и желанием понять природу мышления, однако объективно (т. е. как это сегодня видится в реконструкции) решающее значение имели, с одной стороны, способы организации коллективной работы — жесткая критика, рефлексия, обсуждения, совместное решение определенных задач и т. п., с другой — возможность реализовать ценностные и методологические установки основных участников кружка (естественно-научный подход, деятельностный подход, семиотический, исторический и др.). Данный способ организации работы и мышления в настоящее время вполне может быть соотнесен с идеями *диалога, коммуникации и коллективной мыследеятельности*. Но в тот период он так, конечно, не осознавался.

Почему же в середине 60-х гг. Щедровицкий со товарищи (Б. Сазонов, В. Костеловский, А. Москаева, Н. Алексеев, И. Ладенко, В. Розин, О. Генисаретский и др.) перешли к исследованию деятельности и построению уже не «теории мышления», чем они занимались в предыдущие годы, а «теории деятельности»? Здесь было несколько обстоятельств. Первое можно назвать *эпистемологическим*. Прежде всего, сказала неудача с попытками категориально представить мышление как процесс. Но эта неудача одновременно обернулась важным приобретением, с одной стороны, в том плане, что стали понятны некоторые детерминанты мышления, а именно роль *средств, задачи, процедур, объекта*, с другой — в том отношении, что проведенное исследование позволило сменить категорию (не процесс, а структура). К выдвижению на первый план деятельности вел также анализ механизмов мышления и развития знаний.

Второе обстоятельство, существенно повлиявшее на смену представлений о реальности, можно назвать ситуационно-мировоззренческим. Дело в том, что участники ММК по отношению к себе и другим специалистам отстаивали активную марксистскую, нормативную позицию. На этом фоне происходит смена характера их деятельности. Практически прекратив исследование мышления, как оно было заявлено в первой программе, Щедровицкий осуществляет методологическую экспансию в духе Выготского в нескольких областях: языкознании, педагогике, науковедении, дизайне, психологии. Те, кому удалось видеть эту работу, вероятно, запомнили блестящие выступления и доклады Щедровицкого во второй половине 60-х и в 70-е гг. Как правило, его выступления были построены по следующему сценарию. Анализировалась познавательная ситуация в соответствующей дисциплине. Подвергались острой критике подходы и способы мыслительной работы, характерные для этой дисциплины, и утверждалось, что она находится в глубоком кризисе. Затем предлагалась новая картина дисциплины и намечалась программа ее перестройки и дальнейшего развития.

При этом всегда осуществлялся методологический поворот: от предметной позиции Щедровицкий переходил к анализу мышления, деятельности, понятий, ситуаций и прочее. Например, от исследования психики, чем занимается психолог, к анализу того, как психолог мыслит и работает, какими понятиями пользуется, какие идеалы науки исповедует, какие задачи ре-

шает психологическая наука и что это такое и т. д. и т. п. Щедровицкий не только заставлял своих слушателей обсуждать не свойственные им разнородные реалии (процедуры мышления, понятия, идеалы, ценности, ситуацию в дисциплине и прочее, назовем их «рефлексивными содержаниями»), но и предлагал новый синтез этих содержаний, новое их понимание. В процессе анализа ситуации в дисциплине и синтеза обсуждаемых рефлексивных содержаний происходила реализация указанных выше ценностей и установок — исторического и деятельностного подхода, идеи развития, естественно-научного идеала, социотехнического отношения к действительности и т. д. Иначе говоря, научный предмет заново задавался именно с опорой на эти ценности и установки.

Но почему, спрашивается, «дисциплинарии» (ученые, инженеры, специалисты народного хозяйства) должны были следовать за Щедровицким, вместо своих объектов изучения переключаться на незнакомые им реалии, принимать предлагаемый синтез? Понятно, что одного обаяния Георгия Петровича здесь было недостаточно. Необходимо было подкрепить осуществляемую экспансию указанием на саму реальность. Однако посмотрим, какие к ней предъявлялись требования. Во-первых, новая реальность должна была переключать сознание дисциплинария со своего предмета на рефлекссию его мышления (работы). Во-вторых, нужно было, чтобы эта новая реальность позволяла реализовать перечисленные ценности и установки содержательно-генетической логики. В-третьих, переключала на разнородные рефлексивные содержания. В-четвертых, склоняла к новому пониманию и синтезу этих содержаний.

Если вспомнить, что мышление в содержательно-генетической логике уже было связано с деятельностью, что деятельность понималась, еще со времен Выготского и Рубинштейна, одновременно и как изучаемая реальность, и как деятельность исследователя, и как практика, преобразующая реальность, что после Гегеля и Фихте деятельность получила эпистемологическое истолкование (в ней порождались феномены сознания, понятия, знания), то опознание (полагание) Щедровицким новой реальности как деятельности вряд ли может удивить. Постепенно деятельность стала пониматься как особая реальность, во-первых, позволяющая развивать предметное мышление (в науке, инженерии, проектировании), во-вторых, переносить знания, полученные при изучении одних типов мышления, на другие типы мышления.

А как теперь должна была пониматься работа самого Щедровицкого и членов его семинара, ведь вместо исследования мышления они перешли к проектам развития научных предметов и дисциплин? Вот здесь и выходит на свет идея методологии как *программа исследования и перестройки деятельности*, включая мышление как частный случай деятельности. Именно на этом этапе начиная со второй половины 60-х гг. Щедровицкий идентифицирует себя уже «методолога», а свою дисциплину называет методологией.

В отношении мышления новшеством было не только сведение мышления к деятельности, не менее существенным было то, что под мышлением участники Московского методологического кружка (ММК) стали понимать *не столько изучение мышления, сколько собственную мыслительную работу*. Об этом очень верно в книге, посвященной Щедровицкому, пишет Б. В. Сазонов.

«Принципиально новые возможности открылись по мере понимания, что развитие деятельности и мышления происходит не только и не столько посредством их логико-теоретического анализа на материале чужих передовых, прежде всего научных образцов, сколько в процессах и благодаря самой методологической работе. Центральное место в этих процессах заняли процедуры взаимной критики и проблематизации работы участников Кружка, взаимной критической рефлексии взаимной работы»\*

По-новому понимаемое мышление теперь получает название «методологическое мышление», причем Щедровицкий считает его исходной и основной формой мышления, предшествующей даже научному мышлению. Объясняя в 1971 г. на лекциях, что такое методология, Щедровицкий пишет:

«Методология как раз и возникает потому, что мы обращаем внимание на сами возможности действия и начинаем их формировать <...> Утверждается, что *существует особое, методологическое мышление*, которое движется не только в картинах объектов и протекающих в них процессов, но одновременно и во втором пространстве — *пространстве самой*

---

Сазонов Б. В. Понятия «проблема» и процессы проблематизации в ММК как ключевые для понимания методологического мышления // Георгий Петрович Щедровицкий (Философия России второй половины XX в.). М., 2010. С. 227.

*деятельности, соотнося друг с другом эти пространства и устанавливая между ними особые отношения»\**

В этом смысле, говоря, что в результате построения «теории деятельности» Щедровицкий «потерял» мышление\*\* я ошибался. Да, он долго сводил мышление к деятельности, но, конституируя и развертывая методологическое мышление и одновременно рефлексировав его, по сути, строил новую концепцию мышления. Другое дело, что осознать до конца этот момент Щедровицкий не мог, т. к. считал: мышление существует независимо от мыслящего, индивид к нему присоединяется или нет. И одновременно понимал, что это не так, что мышление создается самим мыслящим. Стоит вернуться и к проблеме расхождения путей изучения мышления и деятельности. В рамках методологического мышления они как раз сходились. Не означает ли тогда данная проблема признания других типов мышления, как имеющих право на существование, несмотря на методологическую экспансию?

Анализ показывает, что первоначально методологическое мышление под влиянием деятельностного истолкования концептуализировалось как **вид проектирования**. Проектный подход оказал большое влияние на Щедровицкого, тем более что марксистское мироощущение предполагало какую-то технологию, позволяющую замыслить и создавать будущее. Проектирование и выглядело такой технологией; исследователи с методологической ориентацией думали, что на ее основе они могут реформировать существующие научные дисциплины и другие общественные практики.

В начале 80-х гг., обсуждая особенности методологической работы, Щедровицкий пишет, что «продукты и результаты методологической работы в своей основной массе — это не знания, проверяемые на истинность, а проекты, проектные схемы и предписания. И это неизбежный вывод, — поясняет Щедро-

Щедровицкий Г. Знак и деятельность. М., 2005. С. 58.

При таком понимании методологии получалось, что разработка и изучение деятельности одновременно должна решать и задачу разработки мышления, ведь реализация методологического мышления предполагает, по Щедровицкому, также анализ и контроль за процедурами методологического мышления.

Розин В. М. Построение теории мышления — «синяя птица» Г. П. Щедровицкого // Георгий Петрович Щедровицкий. С. 102—106.

вицкий, — как только мы отказываемся от слишком узкой, чисто познавательной установки, принимаем тезис К. Маркса о революционно-критическом, преобразующем характере человеческой деятельности»\*

Именно проектный подход выдвигает на первый план методологические схемы. С их помощью методологи схематизировали предметы, подлежащие перестройке, конструировали новые объекты, призванные задавать новые предметы, осуществляли преобразования деятельности и мышления, позволявшие снять проблемы и удовлетворить требования относительно реформируемой предметной области.

На схемах же разворачивается и конституируется **методологическое мышление**. Действительно, поскольку выдвигается требование превратить схемы в своего рода модели (сделать их соответствующими действительности), методологи начинают формулировать правила и принципы работы со схемами, что, в конечном счете, вылилось в построение онтологии деятельности и системно-структурной логики. «Каждая из этих схем, — пишет Щедровицкий, проектируя на схемах предмет изучения человека, — требует для своего развертывания особо-методического аппарата системно-структурного анализа. Различие между ними распространяется буквально на все — на принципы анализа и обработки эмпирических данных, на порядок рассмотрения частей модели и относящихся к ним свойств, на схемы конструирования разных “сущностей”, превращающих эти схемы в идеальные объекты, на схемы связи и объединения свойств, относящихся к разным слоям описания объекта, и т. п.

Особое место среди всех возникающих здесь методологических проблем занимают проблемы *определения границ* предмета изучения и включенного в него идеального объекта. Они содержат два аспекта: 1) определение структурных границ объекта на самой графически представленной схеме и 2) задание того набора свойств, который превращает эту схему в форму выражения идеального объекта и конституирует ту действительность изучения, законы которой мы ищем»\*\*

---

\* Щедровицкий Г. П. Принципы и общая схема методологической организации системно-структурных исследований и разработок. С. 96.

Щедровицкий Г. П. Человек как предмет исследования // Избранные труды. С. 376—377.



Схемы в этом исследовании интерпретируются двояко: в *онтологии теории деятельности* и в *системно-структурной онтологии*. С помощью схем, изображающих, с одной стороны, структурную модель человека, с другой — сложившиеся подходы и предметы его изучения, Щедровицкий задает (проектирует) поле методологически ориентированных исследований и подходов. Этот шаг можно интерпретировать как создание в теории деятельности конкретных идеальных объектов, позволяющих разрешить исследовательскую проблему. Он дает возможность Щедровицкому сделать второй шаг, а именно перейти к изучению созданной идеальной действительности, т. е. начать анализ соответствующих связей, элементов, подсистем деятельности. При этом онтологические представления (принципы) теории деятельности и системно-структурного анализа позволяют следить за логической правильностью рассуждений и построений. Другими словами, методологическое мышление конституировалось в полноценное мышление, имеющее свою логику и онтологию (теорию деятельности).

Таким образом, изучение мышления все же сохранялось, но понималось оно совершенно иначе, чем на первом этапе при изучении мышления. Сохранялось оно, прежде всего, в силу требования обратной связи. Например, как ставит вопрос о методологических схемах Щедровицкий в статье 1966 г. «Заметки о мышлении по схемам двойного знания». Мы строим схемы, конструируя их на основе имеющихся у нас других схем, а также различных методологических соображений. При этом, говорит Щедровицкий, чтобы добиться целостного изображения изучаемой эмпирической реальности, устанавливаем между используемыми для конструирования элементарными схемами определенные связи. Но нельзя ограничиться простым полаганием существования в объекте тех зависимостей, отношений и связей, которые представлены на изображении. Нужно построить эту структуру и тем самым показать и доказать, что «зависимостям, отношениям и связям, представленным в схеме, действительно соответствуют особые зависимости, отношения или связи в самом объекте»\*. В свою очередь, необходимое условие построения таких структур, соглашается Щедровицкий, — проведение *исследования*.

---

Щедровицкий Г. П. Заметки о мышлении по схемам двойного знания // Избранные труды. М., 1995. С. 475.

Но, спрашивается, исследование чего, какое? Мышления, которое сложилось в культуре? Но оно как раз методологов не устраивало по разным основаниям. Остается тогда мышление самих методологов — *методологическое мышление*. Но что означает тогда «изучать», если методолог это мышление и порождает в своем творчестве? Не замыкается ли в этом случае все на личность самого методолога, подобно демиургу творит реальность и «сам себя мыслит»? Иногда Щедровицкий так и говорит.

«Осуществляется полный отказ от описания внешнего объекта. На передний план выходит рефлексия, а смысл идеи состоит в том, чтобы деятельно творить новый мыследеятельный мир и вовремя его фиксировать, — и это для того, чтобы снова творить и снова отражать, и чтобы снова более точно творить. Поэтому фактически идет не изучение внешнего объекта, а непрерывный анализ и осознание опыта своей работы»

«Система методологической работы создается для того, чтобы развивать все совокупное мышление и совокупную деятельность человечества <...> напряжение, разрыв или проблема в мыследеятельности не определяют еще однозначно задачу мыследеятельности; во многом задача определяется используемыми нами средствами, а средства есть результат нашей “испорченности”, нашего индивидуального вклада в историю, и именно они определяют, каким образом и за счет каких конструкций будет преодолен и снят тот или иной набор затруднений, разрывов и проблем в деятельности»\*\*

Итак, источником построения методологических схем, на основе которых создаются и онтологические представления, утверждает Щедровицкий, является не столько внешняя реальность, сколько филиация его собственных представлений. Однако Щедровицкий понимает, что претензии на познание предполагают специальные процедуры, позволяющие утверждать, что построенные методологические схемы являются не просто игрой ума методолога, а именно *моделями и знаниями*.

---

Щедровицкий Г. П. Методологическая организация сферы психологии // Вопросы методологии. 1997 № 1–2. С. 124.

\*\* Щедровицкий Г. П. Принципы и общая схема методологической организации системно-структурных исследований и разработок // Там же. С. 112.

ми в отношении действительности. Мы хотим, говорит Щедровицкий, чтобы методологические схемы «соответствовали изучаемому объекту, но опосредованно — через *научный предмет*»\*

Как можно здесь понять фразу — «но опосредованно — через научный предмет»? Думаю, так. Да, деятельность — это в первую очередь собственные способы работы Щедровицкого, но нужно, чтобы они соответствовали изучаемому объекту. Выход указал еще Маркс, утверждая, что его прогноз о смене капиталистической формации на социалистическую построен со всей строгостью точной науки, что за ним стоит закон исторического развития общества. Сходно мыслит и Щедровицкий: чтобы наши собственные способы анализа и изображения изучаемого объекта были ему адекватны, говорит он, нужно эти способы подчинить норме научной деятельности (которую Щедровицкий называет «научным предметом», содержащим такие эпистемологические единицы, как «проблемы», «задачи», «онтология», «модели», «факты», «знания», «методики», «средства выражения»\*\*). Щедровицкий уверен, что исследование, соответствующее этой норме, позволяет схватить сущность изучаемого объекта, законы его формирования.

Щедровицкий показывает, что методологическое мышление разворачивается под влиянием ряда факторов: рефлексии, «испорченности» методолога (т. е. наличных его способностей и представлений), коллективной методологической работы и коммуникации с другими, собственно деятельности конструктивного типа, в которой большую роль играют схемы и проекты, наконец, вызовов времени (и проблем), на которые методолог пытается ответить\*\*\*. В совокупности эти представления и можно считать *второй концептуализацией мышления*. В нее входит и особый принцип, позволяющий считать конституирование методологического мышления одним из способов его изучения и изучения мышления вообще. В одной из своих работ он пишет: «*методология складывалась раньше, а наука появлялась и оформлялась внутри нее*, по сути дела,

---

Щедровицкий Г. П. Исходные представления и категориальные средства теории деятельности // Щедровицкий Г. П. Избранные труды. С. 245.

\*\* Там же. С. 246.

См. подробнее: Розин В. М. Научные исследования и схемы в Московском методологическом кружке. М., 2011. С. 175—66.

как специфическая организация некоторых частей методологии»\*

По Щедровицкому, получается, что научное мышление (как, впрочем, и все остальные виды мышления) рождается из методологического мышления, в каком-то смысле родственного ему. Это утверждение можно понять двояко: и как реальное участие методологии в конституировании других форм мышления, но и как *основание для отождествления методологического мышления с другими типами мышления*. В этом втором случае изучение методологического мышления действительно можно было понимать как изучение мышления как такового, в т. ч. мышления, бывшего в истории. Но что тогда означает изучение (исследование) методологического мышления, ведь методологи его сами конституируют? Ответ, как мы видели, был такой: изучение методологического мышления отчасти совпадает с его рефлексией.

Вернемся теперь к обсуждению схемы мыследеятельности. Как я показываю в своих работах, следуя за Щедровицким, схемы, с одной стороны, позволяют разрешить проблемную ситуацию (проблемы) за счет конституирования новой реальности (в данном случае, ориентированной на построение идеальных объектов науки\*\*), с другой — задают новое видение и способы работы\*\*\* Какие же проблемы были разрешены на основе

\* Щедровицкий Г. П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и системодейтельного подходов // Щедровицкий Г. П. Избранные труды. М., 1995. С. 151.

\*\* Намечаемая Щедровицким логика становления новой схемы примерно такая. Сначала в реальной работе складываются и формулируются проблемы («проблемная ситуация»). Новая схема, говорит Щедровицкий, «должна снять и выразить в себе “смысловое облако” реальной работы, чтобы стать средством разрешения проблемной ситуации». Следующий этап — отнесение схемы с закрепленными на ней смыслами в парадигматическую систему деятельности, что предполагает уже выделение в теории деятельности новых значений, знаний и понятий. А затем, если схеме приписывается статус самостоятельной реальности, то говорят «о появлении *идеального объекта*, который может стать *объектом исследования* и соответственно этому — фокусом и ядром научного предмета и предметом собственно научных исследований». (Схема мыследеятельности: строение, смысл, содержание. С. 285–286.)

\*\*\* Розин В. М. Введение в схемологию: схемы в философии, культуре, науке, проектировании. М., 2011.

схемы мыследеятельности? Щедровицкий, о чем я говорил в начале статьи, указывает на «совершенно очевидный разрыв между схемами мышления и знаний, с одной стороны, и схемами деятельности, — с другой»\*. Это первая проблема. Вторая была связана с необходимостью понять, как работать с методологическими схемами, а также каким образом они между собой связаны. По сути, речь шла о «логике» работы со схемами и конфигурировании построенных схем в единую методологическую теорию.

Но были еще по меньшей мере две проблемы. Щедровицкий чувствовал, что трактовка развития деятельности только за счет рефлексии и имманентных механизмов воспроизводства деятельности неудовлетворительна, он искал внешние источники развития. Именно в этих поисках он вышел на идею коммуникации.

Действительно, в практике оргдеятельностных игр было осознано, что методологическое мышление конституируется и разворачивается под влиянием **коммуникации** (проблематизации и критики, диалога и рефлексии различных подходов и позиций, непонимания — понимания, коллективного мышления и т. п.). По сути, в ММК так было всегда, но осознание этой детерминации произошло только в ОДИ, при столкновении разных игровых групп. Хотя методологи сценарировали игры и старались в ходе игры управлять игровой стихией (навязывая ее участникам методологические схемы, логику мышления, общую организацию), тем не менее и самим организаторам игр приходилось менять заранее сценарированное поведение, вступать в диалог с ее участниками, частично поступаться собственными принципами.

К тому же ряд методологов отказались следовать общим методологическим нормам и сценариям игр, которые вначале задавал или утверждал сам Щедровицкий. Они стали создавать и предъявлять как не менее эффективные и обоснованные свои собственные методологические нормы и сценарии игры. Здесь возникала еще одна, четвертая, проблема: что делать в этой ситуации, ведь нарушался важный методологический принцип — требование следовать норме, предъявляемой Щедровицким. Интересно, что на сей раз конфликт разрешился нетрадици-

---

Щедровицкий Г. П. Схема мыследеятельности — системно-структурное строение, смысл и содержание. С. 282.

онно: не путем вытеснения нарушителя в «другую комнату», т. е. отрицания любого способа мышления, отличающегося от закрепленного и охраняемого руководителем ММК. Было признано право участников игр и семинаров на свою точку зрения, которая затем, однако, *должна была вводиться в общее поле коммуникации и там совместно прорабатываться*. Примерно в таком контексте и возникло понятие «мысли-коммуникации», потянувшее за собой необходимость очередного пересмотра методологической реальности. Одновременно это понятие обещало новое решение проблемы развития: не только за счет рефлексии, но и коммуникации, которая должна была размыкать онтологию деятельности, создавать возможность выхода за ее пределы.

Отвечая на указанные четыре проблемы, Щедровицкий и вводит схему и понятие мыследеятельности. Осознавая указанные три детерминации и составляющие методологического мышления (проектную, мыслительную и коммуникационную), Щедровицкий, во-первых, был вынужден развести деятельность, мышление и коммуникацию, во-вторых, понял, что понятие «деятельность» не может выступать основанием методологии, поскольку не схватывает вторую и третью составляющую, в-третьих, он вводит (полагает) новое основание методологии — **мыследеятельность**, содержащее три составляющие («пояса» мыследеятельности).

Первый пояс, «мыследействие» представлял собой обобщение и объективацию проектной составляющей методологического мышления, второй — «чистое мышление» — объективацию мыслительной составляющей, третий, «мысли-коммуникации» — коммуникационной составляющей методологического мышления. При этом мышление понималось как подсистема в схеме мыследеятельности. Почему новая реальность была названа мыследеятельностью? Вероятно, потому, что в ОДИ, с одной стороны, решались познавательные задачи, т. е. осуществлялось мышление, с другой — происходило программирование и организация мышления всех участников игры, что по традиции понималось как деятельность. Тем самым был сделан важный шаг — задана новая рамка для изучения мышления и указан его контекст.

В этой третьей концепции мышления, где последнее выступает в качестве подсистемы мыследеятельности, схемы приобретают еще большее значение. На них не только разворачивается методологическое проектирование и исследование,

осуществляется коммуникация, но именно методологические схемы связывают все эти три важные процедуры и тем самым (по материалу) пояса мыследеятельности.



Однако задание трех слоев мыследеятельности и графическое их изображение было только первым шагом построения схемы и реальности мыследеятельности. Вспомним, что пишет Щедровицкий: «...нельзя ограничиться простым полаганием существования в объекте тех зависимостей, отношений и связей, которые представлены на изображении. Нужно построить эту структуру и тем самым показать и доказать, что зависимостям, отношениям и связям, представленным в схеме, действительно соответствуют особые зависимости, отношения или связи в самом объекте»<sup>\*</sup>; при этом, поясняет он, нужно отнести схему с закрепленными на ней смыслами в парадигматическую систему деятельности, что предполагает уже выделение в теории деятельности новых значений, знаний и понятий. Одновременно, поскольку деятельность в категориальном отношении представляет собой систему, Щедровицкий пишет следующее: «Анализ чистых и автономных процессов мыслительной коммуникации, понимания, рефлексии, мышления и мыследеятельности, как это делалось обычно до сих пор, не может привести к успеху. Эффективным здесь может быть только специфический системный анализ целого, при котором все названные выше процессы рассматриваются как частичные и образующие подсистемы мыследеятельности»<sup>\*\*</sup>.

Но если парадигматической системой для мыследеятельности выступает теория деятельности и системный подход, то получается, что мыследеятельность вроде бы опять сводит-

---

<sup>\*</sup> Щедровицкий Г. П. Схема мыследеятельности — системно-структурное строение, смысл и содержание. С. 286.

<sup>\*\*</sup> Там же. С. 298.

ся к деятельности, а ведь сам Щедровицкий отрицает правомерность такого сведения, говоря, что понимание реальности как деятельности — это «чрезмерная редукция и упрощение». К тому же, подчеркивает Щедровицкий, основная функция мыследеятельности не онтологическая (т. е. изображение объекта), а *методологическая*.

«Наконец, схема мыследеятельности должна рассматриваться не как схема-модель какой-либо реальной системы, а как схема идеальной сущности, предназначенная служить теоретическим основанием для выведения из нее различных других схем: с одной стороны, моделирующих различные конкретные системы мыследеятельности, а с другой, — удовлетворяющих названным выше принципам»\*

Что действительно вполне логично, если подумать, что одна из проблем, стоявших перед ММК, — необходимость установить связи между методологическими схемами. Но посмотрим, как все-таки Щедровицкий объективирует схему мыследеятельности, понятийно трактуя ее единицы и связи. Другими словами, как он отвечает на вопрос: что собой представляют и как связаны между собой чистое мышление, мысль-коммуникация и мыследействие.

Первый ответ Щедровицкого, как я уже говорил, такой: все три пояса мыследеятельности являются подсистемами и связаны системными отношениями. Поэтому, в частности, *мыследействие*, *мысль*-коммуникация.

Второй ответ касается трактовки коммуникации. Если коммуникация двусторонняя, если не только методолог *носитель истины*, но и предметник, к которому методолог обращается, настойчиво рекомендуя мыслить так, а не иначе, то в этом случае ни о какой логике мышления говорить не приходится; кроме того, теория деятельности оказывается под вопросом. Поэтому Щедровицкий, вероятно, сам того не осознавая, редуцирует двустороннюю коммуникацию к односторонней; последняя, кстати, хорошо была разработана в его предыдущих теоретико-деятельностных исследованиях. Аргументирует Щедровицкий подобное сведение необходимостью упрощения, что, по М. Фуко, есть построение дискурса, скрывающего истинное положение дел.



«Точно так же, — пишет Щедровицкий, — для упрощения процедур идеализации и словесных пояснений на схеме мыследеятельности фиксируется не двусторонний диалог, а только односторонняя передача текста сообщения и за счет этого поляризуются функции участников диалога: один выступает как *мыслящий в процессе коммуникации*, а второй — только как понимающий»\*

Третий ответ, но, правда, непоследовательный — *не деятельность, а действие*. В статье Щедровицкий то говорит «деятельность», то «действие», и это, вероятно, не случайно. Если на место деятельности как *принципа реальности* становится мыследеятельность, то возникают сложности с употреблением понятия деятельность: оно уже не может пониматься как реальность, но может указывать на конкретные виды деятельности, которые Щедровицкий начинает называть действиями.

Четвертый ответ показывает, что, действительно, понятие мыследеятельности вводится, в частности, для того, чтобы развести методологическое мышление с другими видами мышления. Для характеристики последних Щедровицкий обращается к авторитету Аристотеля.

«В зависимости от всех других поясов МД пояс М (т. е. мышления. — В. Р.) имеет свои *строгие правила образования и преобразования единиц выражения* и законы, причем достаточно монизированные; — это все то, что Аристотель называл словом “логос”, — все собственно логические правила образования и преобразования знаковых форм рассуждений, все математические оперативные системы, все формальные и формализованные фрагменты научных теорий, все научно-предметные “законы” и “закономерности”, все схемы идеальных объектов, детерминирующих процесс М, все онтологические схемы и картины, все категории, алгоритмы и другие формы операционализации процессов М»\*\*

Очевидно, и методологическое мышление представляет собой «логос», но в данном случае нужно было бы все же объяснить, чем методологическое мышление отличается от всех остальных видов мышления, поскольку методологи претен-

---

Щедровицкий Г. П. Схема мыследеятельности — системно-структурное строение, смысл и содержание. С. 288.

\*\* Там же. С. 289.

довали на их нормирование. Но должна быть еще одна трактовка — не категориальная, а по содержанию самих предметов мышления, мыслекоммуникации и мыследействия\* Строя схемы, пишет Щедровицкий, мы должны соотноситься: «во-первых, с общими методологическими и логическими принципами анализа системных иерархизированных объектов (см. первый и четвертый ответы. — В. Р.), во-вторых, с той картиной видения объекта, который задается выбранной нами практической и инженерной работой (в данном случае, это работа, направленная на разрешение четырех выше указанных проблем. — В. Р.), в-третьих, с отношениями между предметными содержаниями объединяемых нами моделей (именно об этом я и говорю, как о том, что еще отсутствует. — В. Р.)»\*\*

Как же связаны по предметному содержанию коммуникация, мышление и мыследействие? Прямого ответа в статье о схеме мыследеятельности мы не находим, но косвенный можно увидеть в другой работе Щедровицкого. «Деятельность, — пишет он, — существует только в тех границах, которые полагает ей мыслящее сознание»\*\*\*. При этом, подчеркивает Щедровицкий, методолог не просто описывает деятельность и мышление, но и самоопределяется относительно их.

«Способы работы со схемами в традиционном мышлении, — пишет Щедровицкий, — принципиально отличаются от способов работы в содержательно-генетической теории мышления <...> А именно: схемы знаний содержательно-генетической логики и теории мышления **вставляют процесс понимания и интерпретации внутрь самой схемы**, кардинальным образом меняя способы работы со схемами <...> И именно за счет такой прорисовки, — пишет Щедровицкий, — я могу формализовать свою работу, свое мышление, свою мыследеятельность, сделать их объектом и применять к ней следующую мыследеятельность. Т. е. я фиксирую в ней не только объект, но и свою

---

\* При этом категориальное истолкование и предметный анализ должны соотноситься друг с другом, в частности, последний корректироваться категориями. В свою очередь категории, не разрушая основные предметные смыслы и отношения, должны организовывать их по-новому.

Щедровицкий Г. П. Человек как предмет исследования. С. 387.

ОДИ — 1... М., 2006. С. 683.

собственную работу и превращаю ее в объект своей мысли и мыследействования»\* (подчеркивание наше. — В. Р.).

Как это можно понять? А так, что фактически речь идет не о мышлении вообще, не о конкретных видах мышления (научном, инженерном, проектном, художественном и пр.), а только о *методологическом мышлении*, для которого характерны, во-первых, *совпадение деятельности и мышления* (в методологическом проекте будущая деятельность задается мыслью методолога), во-вторых, *рефлексия и контроль за собственным мышлением* (как следствие «вставление понимания и интерпретации внутрь схем»), в-третьих, *имманентные механизмы развития* (поэтому-то нужна рефлексивная процедура применения к мыследеятельности следующей мыследеятельности). А чтобы различать, что делает методолог и что при этом возникает в объекте (как объект) в результате его деятельности и мышления, вводится различие двух планов методологического анализа — *оргдеятельностный* (описывающий и организующий деятельность самого методолога) и *объектно-онтологический* (характеризующий то, что возникает в объекте в результате методологической деятельности).

«И теперь, — разъясняет Щедровицкий, — я должен сказать, что, следовательно, эта схема имеет рефлексивный характер, т. е. свертывает в себе рефлексю. Причем она рефлексю помещает в объект дальнейшей мысли. А дальше эта схема начинает выступать в двух функциях: объектно-онтологической и оргдеятельностной. И она впервые дает основания для развития методологического мышления, методологической работы за счет самого этого трюка, осуществляемого при изображении»\*\*

Можно предположить, что и другие схемы мыследеятельности («шага развития», «управления» и т. д.) построены в той же логике: они, с одной стороны, описывают и организуют мышление и деятельность методолога, а с другой — выступают схемами той реальности (деятельности, мышления, их объектов), которая задается методологом и относится уже не к себе, а вовне и к другим, с третьей стороны, в той или иной мере со-

---

\* Щедровицкий Г. П. Понимание и интерпретация схемы знания // Методология: вчера, сегодня, завтра: в 3 т. М., 2005. Т. 1. С. 15, 18.

\*\* Там же. С. 19.

держат в себе процедуры понимания и интерпретации (это одна из форм самоопределения и самоконтроля методолога).

Но ведь, как я говорил, Щедровицкий хотел выйти к анализу других типов мышления, а не только методологического мышления. И не только, у него была интенция, правда, не очень артикулированная, на размыкание теории деятельности, на поиск других, внешних источников развития деятельности и мышления. Почему в этом случае Щедровицкий снова обращается к системному подходу, который, по его же утверждению, строится в рамках методологии и теории деятельности?

А потому, что таким образом Щедровицкий получает возможность на схемах конструировать новые типы деятельности, и считать, что у него есть правила подобного конструирования. Они задаются системно-структурными категориями, скоординированными с теоретико-деятельностными понятиями. Например, при построении в ходе рефлексии новых деятельностей категория «организованность» так и вводится, чтобы объяснить и рефлекссию, и разворачивание (кооперацию) на ее основе деятельности.

«Естественно, — пишет Щедровицкий, — что рефлексия интересует нас прежде всего с точки зрения *метода развертывания схем деятельности*, т. е. формальных правил, управляющих конструированием, или, при другой интерпретации, — изображением механизмов и закономерностей естественного развития деятельности<...> Для того чтобы две деятельности — рефлектируемая и рефлектирующая — могли вступить в кооперацию друг с другом как равноправные и лежащие как бы наряду, нужно, чтобы между ними установились те или иные *собственно кооперативные связи деятельности* и были выработаны соответствующие им *организованности* материала. Это могут быть собственно “практические” или инженерно-методические производственные связи передачи продуктов одной деятельности в качестве исходного материала или средств в другую деятельность; это могут быть собственно теоретические, идеальные связи объединения и интеграции средств деятельности, объектов, знаний и т. п. при обслуживании какой-либо третьей деятельности»\*

Здесь, как мы видим, скоординированы между собой и соответственно взаимно определены (выстроены) представления об *организованности материала* (практической, методической, инженерной или научной), *рефлексии* и *кооперации деятельности*. Это пример, но он иллюстрирует общую логику работы Щедровицкого. В результате подобной *самоорганизации методологии* и методологического мышления складывается *онтология деятельности*. Поскольку, однако, Щедровицкий трактует основные единицы и связи мыследеятельности в той же логике и онтологии, мы вынуждены прийти к выводу, что схема мыследеятельности задает не новую онтологию, а ту же самую деятельностьную онтологию, но ориентированную на решение вышеуказанных проблем. Однако в рамках онтологии деятельности они, как я стараюсь показать в своих работах, принципиально решены быть не могут.

В заключение обращаю внимание на несколько моментов.

- Методологическое мышление не исчерпывает собой остальных видов мышления. Да, методолог стремится поднять методологическую культуру, сделав других «дисциплинариев» своего рода методологами (другое дело, что из этого получается; редко то, что замышляется). Но эта работа не отменяет другие виды мышления, которые требуется анализировать и методологически обустривать.

«Панметодология» Щедровицкого, принципы деятельности и мыследеятельности (социотехнического отношения, естественно-научного подхода, развития, рефлексии и др.) связаны с определенным типом *социальности*, который я лично принимаю только частично. Выстраиваемая мною «методология с ограниченной ответственностью», ориентированная на гуманитарный и культурологический подходы, обусловлена другим типом социальности.

- В схеме мыследеятельности просматриваются две разные интенции, порождающие противоречия. Одна — на принципы панметодологии, теории деятельности и системный подход в варианте ММК. Другой — на размыкание теории деятельности, двунаправленную коммуникацию, современную социальность.

- Концепцию мыследеятельности все же лучше понимать как методологическую программу, ориентированную на методологическое мышление, чем новую онтологию.

# Диалог, полилог, коммуникация

Н. С. Автономова

## Между «голосом» и «кодом»: встречи и столкновения в коммуникативном пространстве

*За понятиями — персонажи*

Сразу раскрою кавычки в заглавии: за «голосом» и «кодом» стоят фигуры Бахтина и Лотмана. В известном смысле они отличны от всех тех персонажей, о которых шла речь ранее в этой книге. Оба они совершенно не нуждаются в том, чтобы кто-то доказывал их роль за пределами отечественной мысли, поднимал их, так сказать, на «мировой уровень», чтобы наградить их тем самым своего рода знаком качества. Мне не известен ни один российский мыслитель — будь то историк, философ, психолог, чья известность в мире была бы соизмерима с международной славой того же Бахтина, о котором написаны тысячи работ на многих языках мира. Конечно, безвестность подчас несправедлива, однако слава может породить свои опасности, и не всегда она — благо.

Мне доводилось читать спецкурсы по рецепции Бахтина, особенно во Франции — философам, филологам, психологам. Главная особенность творческой судьбы Бахтина и его рецепции в России, как я ее вижу, — это разрыв между первым основным периодом творчества (1920-е гг.) и периодом переоткрытия (1960-е гг.): в

период оттепели его концепция диалога стала символом гуманизма, а его концепция карнавала — символом возможности протеста в любых заданных условиях. В постсоветский период (с конца 1980—1990-е гг.) Бахтин стал восприниматься как символ духовного возрождения, выхода из эпохи догматизма, и одновременно как методологическое средство построения нового мышления в гуманитаристике. Антропологи, культурологи и даже эпистемологи стали широко — и, на мой взгляд, даже слишком широко — использовать ряд его тезисов (таких, как «субъект-субъектное» мышление, «большое время» и «праздник возрождения»), которые с упоением обращались против всякого теоретического мышления, как имеющего субъект-объектную структуру. И в этом были свои опасности. Постепенно фигура Бахтина — и в России, и в других странах — стала подвергаться невероятным интерпретативным расширениям и вместе с тем становилась предметом все более внимательно-го критического взгляда.

Что касается французской рецепции Бахтина, первой и наиболее яркой в Европе, то она, как мы знаем, была ввезена в Европу, а потом и в целый свет, молодой и умной болгаркой Юлией Кристевой. Обладая удивительным чутьем на современность, она вписала это никому тогда во Франции не известное явление в контекст интересных ей самой и французским интеллектуалам того времени течений мысли — марксизма Альтюссера, психоанализа Лакана, истории науки Башляра. При этом Кристева не всегда ссылалась на эти имена, но их легко восстановить по тем ключевым понятиям и терминам, которыми она описывала Бахтина в своих наиболее известных публикациях\*. Об этом говорится, в частности, в моей книге «Открытая структура: Якобсон — Бахтин — Лотман — Гаспаров» (2009)\*\*

Как известно, изучать рецепцию невозможно без исследования переводов. А потому я также специально занималась переводами Бахтина на французский язык. Среди моих студенток в Швейцарии была Дельфин Юзер (из рода потомков Герцена), которая писала дипломную работу под руководством профес-

---

Кристева Ю. Разрушение поэтики // Кристева Ю. Избранные труды. М., 2004; она же. Слово, диалог и роман // Кристева Ю. Избранные труды. М., 2004.

\*\* Автономова Н. С. Открытая структура: Якобсон — Бахтин — Лотман — Гаспаров. М., 2009.

сора Патрика Серию. В ней она анализировала те многочисленные текстовые и понятийные деформации, которые происходили в процессе перевода работ Бахтина на французский язык\* Например, русское слово «слово» (*mot* по-французски) — в 1970-е гг. нередко переводилось как «дискурс» (*discours*). И это вызывало энтузиазм при мысли о том, насколько современен Бахтин новым веяниям «анализа дискурса». Трудно даже представить себе, сколько идеологических и концептуальных сдвигов во французской рецепции Бахтина возникло в результате одной только этой неточности\*\* Или вот еще пример, тоже из личной практики: один из преподавателей, который считал себя специалистом по Бахтину, но по-русски не читал (такое иногда бывает), был потрясен моим замечанием о том, что у Бахтина вообще нет слова и понятия «транслингвистика» (так во французских переводах звучит «металингвистика»), а слова и понятия «метаязык» и «металингвистика», по-видимому, привлекли внимание Бахтина под влиянием недавно появившегося тогда в России перевода Карнапа. Нужды нет говорить здесь подробно о том, что ассоциации, связанные с приставками «транс» или же «мета», порождают серьезные смысловые расхождения в прочтении бахтинской концепции. И это лишь отдельные примеры среди десятков других.

Невольно задумаешься: а стоит ли вообще иметь такую международную известность — в качестве глашатая анализа дискурса или первопроходца транслингвистики? Или же, к примеру, в качестве автора такой концепции карнавала, которая — особенно в 1980-е гг. — широко использовалась на Западе и по всему свету применительно к любым «девиантным»

---

Ср.: Huser D. (*Mémoire*). *Réception en France de l'œuvre de Bakhtine-Volochinov «Marxisme et théorie du langage»*. Le décalage spatio-temporel des contextes scientifiques se reflète-t-il dans la traduction française? Lausanne, 2001.

\*\* Однако в истории культуры приходят моменты работы над ошибками. Так, новое двуязычное издание «Марксизма и философии языка», где таких неточностей было особенно много, подготовили и опубликовали Патрик Серию и Инна Тылковски-Ареева. См.: Volosinov V. N. *Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*. Limoges, 2010. В данном издании единственным автором текста выступает В. Н. Волошинов, однако вопрос об авторстве данной работы представляется мне научно неразрешимым, и потому я пользуюсь двойным обозначением авторства — Бахтин / Волошинов.



и «субверсивным» социальным, гендерным, расовым группам, будь то транссексуалы, феминистки или бунтующие студенты? Все это лишний раз подтверждало известный тезис: чем менее четко определено понятие, тем шире оказывается потенциальная сфера его применения. Быть может, лучше было бы ждать своего часа, приглушив до поры до времени такие рискованные рецепции? Но ведь у Бахтина все равно не было выбора. И к тому же многие с этим не согласятся: пусть переводы — неточные или ложные, пусть трактовки — тенденциозные, зато они куда-то нас ведут и от чего-то надоевшего и догматичного уводят.

Отмечу здесь (и этот момент опять-таки отличен от всех уже упоминавшихся ситуаций известности того или иного персонажа внутри страны при относительном дефиците его признания за рубежом), что первая серьезная биография Бахтина была написана американцами — М. Холквистом и К. Кларк, а российские исследователи подключились к международным дискуссиям о Бахтине далеко не сразу. Поначалу эти встречи и столкновения национальных, языковых, коммуникативных традиций порождали взаимонепонимания и обиды, но постепенно стали выстраиваться новые балансы сил в международном исследовательском пространстве. Период безграничного растаскивания Бахтина по всем мыслимым и немыслимым контекстам пошел на спад, а на первый план вышла кропотливая работа с текстами; ее взяла на себя группа российских исследователей, которым мы обязаны ныне уже завершившейся публикацией издания «Собрания сочинений» Бахтина\*. И всем в мире стало понятно, что писать о Бахтине компетентно можно, лишь читая по-русски и, в частности, изучая вновь опубликованные архивные материалы и соответствующие исследовательские изыскания.

На фоне бурной рецепции Бахтина история рецепции Лотмана, хотя и он был довольно широко известен за рубежом, кажется вялой. Во всяком случае, за рубежом не нашлось человека, который смог бы рассказать о нем ярко тогда, когда он был невыездной, показав, в частности, в чем его отличие от формалистов, во Франции, например, уже известных, а когда он впервые выехал за границу, повсюду в Европе уже

---

Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2000–2012.

заявлял о своих притязаниях постструктурализм. В советское время Лотмана и его коллег, представителей структурализма и семиотики, обвиняли в механицизме, формализме, дегуманизации. В поздние годы жизни, когда Лотман впервые получил возможность зарубежных поездок, структуралистские концепции, казалось, никого уже не интересовали, сменившись более «продвинутыми» вариантами теории литературы и культуры. В 1990-е гг. Лотман стал интересовать исследователей — как западных, так и российских — главным образом тем, как и почему он «отходил от структурализма». Именно в этом плане стали трактовать книжечку «Культура и взрыв», надиктованную больным Лотманом\*. А когда в начале 1990-х гг. поток постструктуралистских идей хлынул и в Россию (преимущественно это были французские концепции), идея структуры, так или иначе ориентированная на научность, фактически уже была «сдана в архив». Подобные трактовки мне не близки: я предпочитаю помнить о том, что «постструктуралистское» внимание к динамике есть и в ранних статьях Лотмана, а «структуралистская» ориентация на науку и объективность присутствует и в поздних; и тем и другим он мне дорог.

### *Публичные реверансы*

Вернемся к реальным или потенциальным взаимодействиям наших главных фигур. При совершенно необъятной мировой бахтиниане и солидном количестве работ о Лотмане, сопоставлению концепций Бахтина и Лотмана уделялось до сих пор мало внимания. Существуют работы, в которых показано влияние бахтинско-волошиновских идей на московско-тартускую семиотику\*\* и некоторые другие аспекты воздействия Бахтина на

---

Лотман Ю. М. Культура и взрыв (1992) // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001.

\*\* Ср., в частности: Иванов Вяч. Вс. Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики / Учен. записки Тарт. гос. ун-та, 1973. Вып. 308. Труды по знаковым системам VI. С. 5—44; перепечатана // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1996. № 3. С. 5—58 с современным послесловием. (С. 59—67); Titunik I. R. M. M. Baxtin (The Baxtin School) and Soviet Semiotics // Dispositio. 1976. Vol. 1. P. 327—338; Тороп П. Тартуская школа как школа // Лотмановский сборник. Вып. 1. М., 1995. С. 223—235;

мысль Лотмана\* Они принадлежат, как правило, литературоведам, историкам культуры; философов среди них практически нет, и это досадное упущение, т. к. сопоставительный анализ подходов Бахтина и Лотмана к проблемам гуманитарного познания затрагивает самые острые вопросы современных дискуссий в методологии и эпистемологии науки.

О Бахтине и Лотмане либо вообще не говорят, либо рассматривают их вместе как представителей общей и единой линии, которую один начинает, а другой — конкретизирует\*\* Представляется, однако, что тематическое единство между ними существует, но позиции радикально различны. Для того, чтобы прояснить эти моменты, присмотримся еще раз к некоторым элементам (фрагментам) их наследия. От нас самих зависит, останется ли оно мертвым грузом или войдет в современные дискуссии. Такая направленность внимания позволяет разглядеть за конкретными отношениями двух моих персонажей проблемные напряжения, связанные с судьбой структурно-семиотических исследований в России: они эхом отдаются и в современных спорах о перспективах гуманитарного познания. Я думаю, что представляемые этими персонажами мыслительные тенденции, которые подчас выглядят черно-белыми, соотносятся гораздо сложнее и тоньше, а как именно — мы пока еще плохо понимаем.

Типологически отношения между этими фигурами чем-то сходны с отношениями экзистенциализма и структурализма, гуманизма и так называемого теоретического антигуманизма, «человека» и «науки» во французских дискуссиях 1960—1970 гг. В интеллектуальной истории Франции XX в. это был ярчайший

Гржибек П. Бахтинская семиотика и московско-тартуская школа // Там же. С. 240—259.

Егоров Б. Ф. Бахтин и Лотман // Он же. Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана. М., 1999. С. 243—258; Reid A. Who is Lotman and Why is Bakhtin Saying Those Nasty Things About Him // Discours social=Social Discourse. 1990. Vol. 3. № 1—2. P. 325—338; Mandelker A. Semiotizing the Sphere: Organicist Theory in Lotman, Bakhtin and Vernadsky // PMLA. 1994. Vol. 109. P. 385—396; Bethea D. M. Bakhtinian Prosaics Versus Lotmanian «Poetic Thinking»: the Code and its Relation to Literary Biography // Slavic and East European Journal. 1997. Vol. 41. № 1. P. 1—15 и др.

\*\* Эта позиция развернуто представлена, например, в монографии И. Т. Касавина: Касавин И. Т. Текст. Дискурс. Контекст. М., 2008.

эпизод битвы титанов — Сартра и Леви-Стросса, который прогремел мощно, но закончился довольно быстро, не оставив в культуре достаточно интенсивной концептуальной проработки. А произошло это потому, что обсуждение важнейших вопросов эпистемологии и социальной философии, которые при этом рвались на первый план, было превращено — в соответствии с некоторыми традициями французской интеллектуальной жизни — в идеологический карнавал, в персонификацию позиций, воплощенных двумя протагонистами. При этом историю, европейское сознание воплощал Сартр, а структуру, «сознание дикаря» — Леви-Стросс, и эта поспешная идеологическая возгонка приглушила научную, теоретическую проблематику, которая не вмещалась в предложенные термины. Следствия этой нехватки и поныне заметны в наших нынешних разговорах о науке и гуманизме, в дискуссиях между сторонниками гуманизма, трансгуманизма и т. д. Хочется думать, что Лотман и Бахтин не поддались бы подобной идеологизации хотя бы потому, что Лотман владел одновременно и полюсом истории (по образованию, интересам и ряду публикаций), и полюсом структуры, а Бахтин вообще бог весть чем только не владел... Впрочем, разве они не получили свою порцию идеологической обработки и на родной земле, и за ее пределами?

Хотя позиции моих персонажей обозначены в заглавии словами «голос» и «код», но это не элементы моего метаязыка. Это собственные слова и понятия Бахтина, причем не вообще, а в частности — применительно к его характеристике своей и лотмановской позиций. Стало быть, для нас сейчас это опознавательные знаки подходов, которые некогда брутально противопоставлялись, а в наши дни, напротив, нередко трактуются как демонстрация общих тенденций коммуникативной сферы. Как уже было сказано, мне интереснее было бы почувствовать силовые линии, пересекающие все проблемное поле, уловить более тонкие следы взаимодействий, позволяющие видеть единство и в том, что представляется несоизмеримым, и наблюдать различия в том, что чуть ли не сливается в общее пятно. Словом, мне хотелось бы построить такое дифференцированное изображение и такое понятие, которые бы схватывали не только естественное взаимодействие по притяжению, но и парадоксальное взаимодействие по отталкиванию, причем в истории культуры, как известно, последнее может играть определяющую роль.

Вглядимся пристальнее в концептуальные позиции моих героев. Начнем с того, что обмен мнениями между Бахтиным и Лотманом в советскую эпоху был похож на публичный обмен реверансами. Так, когда редакция «Нового мира» (1970) попросила Бахтина рассказать о наиболее интересных явлениях в современном литературоведении, Бахтин упомянул Лотмана наряду с другими серьезными литературоведами — как в прошлом (Потебня, Веселовский), так и в современности (Тынянов, Томашевский, Эйхенбаум, Гуковский). Лотман (вместе с выпуском Трудов по знаковым системам) был назван в числе «больших явлений» наряду с Н. Конрадом и Д. Лихачевым.

В свою очередь, и Лотман в ответах на анкету «Вопросов литературы» (1967) дал список имен, в котором ключевые фигуры полностью совпадали с теми, кого назвал Бахтин (это Тынянов, Гуковский, Эйхенбаум, Томашевский), а в числе выдающихся явлений, предназначенных для широкой публикации и для включения в хрестоматии, Лотман назвал книгу «Творчество Франсуа Рабле» Бахтина\* (наряду с книгой Вяч. Иванова и В. Топорова «Славянские языковые моделирующие семиотические системы»).

Однако за общими фигурами политеса скрыта полемическая и конфликтная основа взаимоотношения данных концепций. Напомню, что в советской философии приличные люди старались друг друга не критиковать, опасаясь слишком чутких ушей и возможных оргвыводов. А потому элементы более искренних оценок прорывались у Бахтина во фрагментах из записей, а у Лотмана — в письмах, не предназначавшихся для печати\*\*. Сразу отмечу, что систематическое сопоставление целостных программ Бахтина и Лотмана не входит здесь в мою задачу: я пытаюсь лишь в общем очертить и сопоставить фрагменты коммуникативной ткани, в которой участвуют оба персонажа — очно или заочно, прямо или опосредованно. Анализ текстовой ткани (этимологически «текст» и есть «ткань») подчас проясняет больше, чем развернутые декларации.

Полное название книги: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965; См.: Лотман Ю. М. Ответы на анкету «Вопросов литературы» (1967) // Он же. Воспитание души. СПб., 2003. С. 91–92.

\*\* См.: Лотман Ю. М. Письма. 1940–1993. М., 1997.

## Непубличные мнения (Бахтин о Лотмане)

Обратимся теперь непосредственно к высказываниям Бахтина о «голосе» и «коде». При жизни Бахтина они были опубликованы под рубриками — «Из записей 1970–71 гг.» и «К методологии гуманитарных наук» (как теперь выяснилось, они печатались по рукописям, не правленным самим Бахтиным), а в нынешнем «Собрании сочинений» были включены в рубрику «Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов» (Тетради 1, 2, 4 и «Разрозненные листы»). Все эти фрагменты состоят из назывных предложений и представляют собой наброски для дальнейшего развертывания.

Вот главная цитата из «рабочих тетрадей» Бахтина, в которой собраны воедино большинство его замечаний к Лотману и структуралистам:

«Мое отношение к структурализму. Против замыкания в текст. Механические категории: “оппозиция”, “смена кодов” Последовательная формализация и деперсонализация: все отношения носят логический (в широком смысле слова) характер, Я же во всем слышу *голоса* (курсив автора. — Н. А.) и диалогические отношения между ними»\*

Или еще:

«Семиотика занята преимущественно передачей готового сообщения с помощью готового кода. В живой же речи сообщение, строго говоря, впервые создается в процессе передачи и никакого кода, в сущности, нет»\*\*

И наконец:

«Контекст и код. Контекст потенциально незавершим, код должен быть завершимым. Код — только техническое средство информации, он не имеет познавательного творческого значения. Код — нарочито установленный, умерщвленный контекст»\*\*\*

Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов. Разрозненные листы // Собрание сочинений: в 7 т. М., 2005. Т. 6. С. 434. Ср. также сходные мысли // Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов. Тетрадь 2 // Там же. С. 394.

\*\* Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов. Тетрадь 1 // Он же. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. С. 380.

\*\*\* Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов. Тетрадь 4 // Он же. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. С. 431.

В этих трех высказываниях антиномия проводится по разным уровням — код и голос, код и живое сообщение, код и контекст. При этом в коде, по мысли Бахтина, воплощено все негативно нагруженное: код есть «техническое средство» для готового содержания, то, что не имеет никакого «познавательного и творческого значения». «Познание» и «творчество» возможны лишь на стороне голоса, высказывания, живой речи.

Критики уже неоднократно обращали внимание на однобокость такой трактовки творчества Лотмана, который проявлял большое внимание к внекодовым ситуациям и к творческой роли кодов, о чем будет сказано дальше. Правда, Б. Ф. Егоров, друг и коллега Лотмана, известный исследователь его творчества, в своей более поздней работе вообще не хочет замечать эту бахтинскую критику и предпочитает считать все эти бахтинские замечания «весьма деликатными», хотя и упрощающими картину\* Но если Б. Ф. Егоров сглаживает все различия, то С. Г. Бочаров, можно сказать, усиливает все, что отличает Лотмана, т. е. в той терминологии, которой мы здесь пользуемся, — разрыв между «кодом» и «голосом». По мнению Бочарова, для Бахтина не существует такой терминологии, которая могла бы охватить все гуманитарные науки\*\*: так, попытка представить все гуманитарные дисциплины как «знаковые системы» — неправомерна. Этой унифицирующей тенденции Бочаров противопоставляет собственный язык Бахтина — как уникальный голос, как особый «личный язык, совсем не язык направления и школы»\*\*\* И вообще главным в Бахтине Бочаров считает даже не его концепцию, но то, что он ставит самого себя как проблему: «"Ядро" его неуловимо в наши интерпретационные сети. Бахтин — проблема в том самом собственном его, бахтинском, смысле — он так себя поставил (оставил по отношению к нам — в большей степени, нежели нам оставил "концепцию")»\*\*\*\* Можно сказать, что в такой интерпретации Бахтин оказывается самым экзистенциальным экзистенциалистом — среди всех возможных и невозможных.

\* Егоров Б. Ф. Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана. С. 244.

\*\* Бочаров С. Г. Событие бытия. М. М. Бахтин и мы в дни его столетия // Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 503—520.

\*\*\* Там же. С. 516.

\*\*\*\* Там же. С. 519.

*От непубличного к публичному (Лотман о Бахтине)*

А теперь изменим направление взгляда — посмотрим на Бахтина со стороны Лотмана. Несомненно, что к Бахтину Лотман всегда относился с глубоким уважением. Можно сказать, что он пересекался с ним в некоторых своих творческих пристрастиях, например, в подчеркнутом интересе к поступкам и вообще — к ответственному человеческому поведению. В письмах Лотмана мы находим свидетельства того, как он старался организовать переезд Бахтина в Тарту\*, участвовал в сборе денег для посылки Бахтину\*\*, всячески содействовал публикации текстов Бахтина и статей о нем, хотя, по его собственному признанию, далеко не все удавалось сделать...\*\*\* И публично, повторяю, он никогда с Бахтиным не спорил, хотя в личных высказываниях он был подчас более открыт.

Приведу одно из высказываний Лотмана о Бахтине, взятых из опубликованной переписки (при этом отмечу, что речь шла о Тынянове, а Бахтин присутствовал при этом лишь в качестве аналогии, хотя и очень весомой): «В научном отношении Тынянов, в определенном смысле, подобен Бахтину, — пишет Лотман, — конкретные идеи часто ложные, а концепции предвзятые (Пушкин — Тютчев\*\*\*\* — выдумка, подогнанная “под идею”, “Безымянная любовь”\*\*\*\*\* — вершина бездоказательности и ложной выдумки и пр.). Но (это “но” подчеркнуто автором снизу!! — общая направленность *исключительно плодотворна и оплодотворяюща*» (курсив мой. — Н. А.).

Наверное, через сравнение с Тыняновым, причем в письме близкому другу, Лотман говорит здесь о Бахтине нечто из того, что он никогда не позволил бы себе сказать вслух и публично. Однако обращаю ваше внимание на то, что нужно быть Лот-

Лотман Ю. М. Письма. М., 1997. С. 512–513.

Там же. С. 235.

\*\*\* Там же. С. 255, 522, 682.

Комментарий Б. Ф. Егорова: подразумевается статья Тынянова «Пушкин и Тютчев» (1923), в которой автор пытается доказать далекость и чуждость Тютчева Пушкину. См.: Лотман Ю. М. Письма. С. 333.

\*\*\*\*\* Комментарий Б. Ф. Егорова: «Безымянная любовь» — так по заглавию статьи Тынянова Лотман называет гипотезу о тайной любви Пушкина к жене Карамзина. См.: Там же. С. 333.



маном, чтобы от критики («бездоказательность», «ложные выводы» — прямо отнесенной, напомним, к Тынянову) уверенной рукой перебросить мост к высочайшей похвале — «он все же был гениален», давал «огромный» творческий импульс, общая направленность его мысли «исключительно плодотворна и оплодотворяюща»...\*

Задним числом возникает ощущение, что многое в концептуальном отношении Лотмана к Бахтину практически реализует эту характеристику Тынянова/или Бахтина: а именно, он воспринимал творческий импульс, оплодотворяющую динамику, но оставлял в стороне то, что считал вымышленным, недоказанным, предвзятым. Это видно, например, по докладу Лотмана о Бахтине, сделанному в Университете Фридриха Шиллера в Йене в 1983 г.\*\* В начертанной Лотманом картине дела обстоят так: Бахтин высказывает прозорливые догадки, формулирует их в размытом и неопределенном языке, дальнейшее развитие науки уточняет эти догадки, а благодарные наследники помнят, кому они обязаны первым толчком мысли. Главной темой доклада Лотмана, напомним, была роль идей Бахтина в развитии современной семиотики. Лотман называет здесь три бахтинских импульса, вдохновивших современную науку: это толчок к разработке динамического представления о характере языкового знака\*\*\*; это идея диалогизма (по этому поводу Лотман отмечает размытость и неопределенность этого понятия — подобно тому, как в других своих работах он отмечает

---

Лотман Ю. М. Письма.

Lotman Ju. Bachtin — sein Erbe und aktuelle Probleme der Semiotik // Roman und Gesellschaft. Internationales Michail Bachtin-Colloquium. Friedrich-Schiller-Universität. Jena, 1984; рус. пер.: Наследие Бахтина и актуальные проблемы семиотики // Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 147—156.

\*\*\* Важно отметить, что такое представление вовсе не было характерно для ранней рецепции Соссюра в России, но ярко проявилось в книге Бахтина/Волошинова «Марксизм и философия языка». С этим тезисом в основном соглашается и В. Алпатов в книге «Волошинов, Бахтин и лингвистика» (М., 2005): Бахтин, как полагает исследователь, говорил о Соссюре то, что не было актуально в то время, когда это говорилось, т. е. в 1920-е гг., однако через несколько десятилетий бахтинско-волошиновская критика оказалась на гребне актуальности в таких отраслях знания о языке, как лингвистика речи, лингвистика высказывания, в разных направлениях коммуникативной лингвистики и др.

неопределенность понятий «карнавал» и «народная смеховая культура»); это, наконец, «гениальное прозрение» Бахтина, его тезис о художественной коммуникации как центральной проблеме современной науки.

При этом, как мы видим, Лотман постоянно пытается перевести бахтинскую проблематику на свой язык, сформулировать ее в терминах, которые ему близки. Так, на месте бахтинской полифонии у Лотмана появляется «многоязычие» или же сложная игра подсистем в структуре; на месте диалогов (например, в романах Достоевского и в бахтинских изысканиях по их поводу) — «конфликтующие системы или даже такие типы упорядоченностей», которые Лотман называет «диалогическими структурами»\* т. е. это совсем не бахтинский диалог. Попробуем проследить за тем, как Лотман проясняет бахтинское понятие диалога с позиций того, что в преамбуле к докладу он называет новым этапом научного развития. Здесь мы увидим как раз то, в чем можно видеть «столкновения, которые обращиваются встречами», и наоборот. Так, научное содержание понятия «диалог» Лотман связывает, во-первых, с открытием необходимости более чем одного (двух или нескольких) каналов связи для создания новой информации; во-вторых, с анализом межполушарной асимметрии головного мозга как особого диалогического механизма; в-третьих, с изучением функционирования семиотических систем, ориентированных на чужое слово (примером такой системы он считает, в частности, отношения матери и младенца).

Если этот перечень продолжить, то мы увидим, например, что бахтинский «карнавал» выступает в концептуальном языке Лотмана как вторжение динамических структур в сакральный мир\*\* тогда как бахтинские «амбивалентности» трактуются как культурно-семиотический феномен, свидетельствующий о смягчении прежних оппозиций и готовности системы к переходу в «динамическое состояние»\*\*\* При этом Лотман позволяет себе открыто критиковать только эпигонов Бахтина (например, за неоправданно расширительное толкование карнаваль-

---

Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001. С. 289.

\*\* Там же. С. 660.

\*\*\* Там же. С. 552.

ной традиции\*). И тут Лотман решительно возражает против неточностей в понимании народной смеховой культуры: ведь смех не всегда отменяет страх, как то полагал Бахтин, а подчас напротив — его подразумевает\*\*, и что языческие элементы в западноевропейском карнавале и аналогичных русских обрядах подчас существенно различаются, что, к сожалению, не учитывается даже специалистами\*\*\*, и др. Но самое главное для Лотмана в том, что именно Бахтин проложил нам путь к изучению системы, способной порождать новые тексты. Возникает впечатление, что Бахтин был для Лотмана силой, побуждающей его к продвижению по собственному пути, даже если это продвижение происходило по логике отталкивания. Кстати, способность восхищаться бездоказательным (в цитированном выше отрывке о Тынянове/Бахтине) — это почти художественная эмоция, но недаром Лотман говорил о роли художественной коммуникации в современной науке как о прозрении Бахтина.

В целом все это создает особый рисунок отношений. Возникает впечатление, что Бахтин все время стремится остаться в стороне, тогда как Лотман включает, вписывает Бахтина во все значимые отношения; Бахтин притягивает его к себе. Разумеется, от формалистов Бахтин отличен: они исходят из атомов, чтобы добраться до целостности, тогда как для Бахтина нерасчленимая целостность есть некая исходная данность. Однако во всех остальных принципиальных отношениях Бахтин у Лотмана всегда выступает рука об руку со значимыми другими, а не сам по себе. Так, вместе с Проппом, Тыняновым, Якобсоном он преодолевает семиотические идеи Женевской (соссюровской) школы и одновременно продолжает их; вместе с Л. П. Якубинским, Е. Д. Поливановым или Я. Мукаржовским — создает традицию диалогического мышления и др.

При этом Лотман расширяет понятие диалога: поначалу он трактует его (так сказать) банально — как попеременную направленность «передачи» и «приема» сообщения, причем мы должны здесь учесть, что если между общающимися нет различия, то диалог бессмыслен, а если нет сходства, то он невозможен. Лотман видит диалог также в отношениях между различными по структуре языками (это вербальные и невербальные

---

Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 324.

\*\* Там же. С. 684.

\*\*\* Там же. С. 692.

языки, языки кино\*, театра, литературы, музыки) и даже в знаковом обмене между животными (разумеется, концептуальные коннотации этих утверждений совершенно не бахтинские).

Однако лотмановское расширение диалога не безгранично, оно натывается на собственный предел: так, нигде у Лотмана мы не встретим диалога равновеликих, равнозначимых индивидов. И тем более — у него совершенно невозможны бахтинские «голоса», подобно тому, как у Бахтина нет и не может быть «кодов», разве что в сугубо негативном критическом смысле. При этом в трактовке диалога у Лотмана нигде нет акцента на уникальном и незавершенном как ценности в себе; тем более у Лотмана нет того, что роднит Бахтина с Аверинцевым и его концепцией символа — упоения «теплотой сплывающей тайны» и новыми надеждами на симвонологию как «инонауку». Сам этот термин, по-видимому, взятый Бахтиным из статьи Аверинцева о символе в «Краткой литературной энциклопедии» (в архивах Бахтина был обнаружен подробный конспект этой статьи), имел потом в философии большое будущее, во всяком случае, у тех, кому «наука», как таковая, казалась безвозвратно опорощенной. Напротив, Лотман, кажется, никогда и нигде не говорил об «ино-науке», но зато говорил об «инокультуре»: для него различие языков и культур — безусловный и исходный факт любого познания человека.

В строе своих идей Лотман во многом далек от Бахтина; однако это не мешает ему, как уже было показано, отдавать Бахтину должное, ценить и уважать его. Об этом Лотман говорит, например (причем не только риторично, но, видимо, и вполне искренне), в завершении своего Йенского доклада: «...мы должны говорить не только о том, как мы воспринимаем Бахтина, но также и о том, как сами выглядим в его глазах. Хотелось бы, чтобы мы, изучая Бахтина, оказались достойны того, что он написал»\*\*

---

У Лотмана есть интересные примеры использования бахтинского понятия чужой речи и понятия «полифонических структур» в анализе кино, в частности, фильмов А. Вайды. См.: Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., 1998. С. 660.

\*\* Таков опубликованный перевод с немецкой стенограммы доклада (Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. С. 156). Махлин приводит этот фрагмент в собственном переводе: перед лицом бахтинского наследия (Erbe) дело «не в том, как *мы* видим Бахтина, а в том, как *он* нас

*Встречи / Столкновения?*

Как уже говорилось, та бахтинская характеристика Лотмана и его Школы, с которой мы начали, не вполне соответствовала своему прообразу. Даже если допустить, что такая картина, поляризовавшая, с одной стороны, коды, а с другой, незавершенности и открытости, в ранний период становления тартуского структурализма имела место, все равно она не оставалась неизменной. То, что мы знаем о Лотмане, показывает динамику его творческого пути, постоянное апробирование новых приемов, обращение к все более сложным объектам. Так, в предисловии к польскому переводу биографии Пушкина (на русском языке она была опубликована в 1980 г.) Лотман пишет, что его основной замысел — в том, чтобы «показать человеческий, личностный (от: личное, личность) элемент в семиотике как науке» И это, как я считаю, новый момент на том пути, по которому он уже шел.

Важный аспект исследования связан с анализом процессов, происходящих на границах пространства культуры, с изучением семиозиса как знаковой деятельности. По Лотману, граница, отделяющая семиозис от внесемиотической реальности, — пористая, проницаемая. Этот обмен с внесемиотической сферой служит постоянным источником динамики семиотического пространства; в силу «незамкнутости системы»<sup>\*\*</sup> происходит своего рода «вечное движение», вторжение одних элементов и вытеснение других. При этом незамкнутость не приводит к хаосу, этому препятствует собственная динамика системы. Эта идея незамкнутости, как я ее вижу, идет в направлении некоторых бахтинских интуиций, хотя и воплощается в другом материале.

Самая высокая точка продвижения Лотмана по этому пути — это, в моих терминах, мысль об «открытой структуре», однако Лотман говорит в данном случае не о «структуре», а об «открытой модели» описания культурного мира, представленного

---

видит» (Lotman J. Bachtin: sein Erbe und aktuelle Probleme der Semiotik // Internationale Michail-Bachtin-Colloquium. Jena, 1984. S. 40).

\* Цит. по: Bethea D. M. Bakhtinian Prosaics Versus Lotmanian «Poetic Thinking»: the Code and its Relation to Literary Biography // Slavic and East European Journal. 1997 Vol. 41. № 1. P. 6.

\*\* Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Он же. Семиосфера. СПб., 2001. С. 102.

многими языками и многими культурами: «Если традиционно семиотический процесс был обращен к пространству одного языка и представлял замкнутую модель, то теперь, видимо, наступает время принципиально *открытой модели* (курсив мой. — Н. А.). Окно культурного мира никогда не затворяется»<sup>\*</sup> В этом фрагменте представлена отдельная огромная тема, которую мы не можем здесь рассматривать подробно. У Лотмана мы видим, по сути, своеобразное единство мысли об *открытой структуре* и одновременно мысли о *переводе* как механизме ее динамики (что предполагает наличие более чем одного языка и их взаимодействие в процессе культурной коммуникации). Тезис об открытой структуре и о переводе созкстенсивны, они обуславливают и обосновывают друг друга, так что всякий итог становится новым началом. При этом и само понимание кода у Лотмана, как можно заметить, становится иным. Собственно говоря, операциональной единицей становится уже не код, но «код плюс его история»<sup>\*\*</sup> Структура без истории, «структура без памяти» вполне могла бы обеспечить полную идентичность передаваемого и принимаемого, но это был бы не содержательный разговор, а обмен командами. Идея незавершенности, так или иначе, входит в концептуальный регистр лотмановской мысли...

Спрашивается: а что же Бахтин? Стал ли он в итоге этого заочного взаимодействия хотя бы в чем-то иным? Скажем, более артикулированным — там, где незавершенность его мысли не принципиальна, но связана с недоделками, с недостаточной проработкой тех или иных тезисов? Как мы знаем, Бахтин разделял эти виды незавершенности в собственном творчестве. Есть исследователи (среди которых уважаемый мной Д. Бетеа), которые ответили бы на этот вопрос, скорее, отрицательно: Бахтин остался там, где и стоял, — в упоении ситуацией незавершенности и незавершимости. Однако в результате анализа эволюции бахтинских трактовок соотношения языка и речи, стабилизационных и динамических процессов в культуре складывается несколько иное впечатление. Можно полагать, что Бахтин тоже сделал, пусть небольшой, но свой «шаг на-

---

Лотман Ю. М. Тезисы к семиотике русской культуры (Программа отдела русской культуры Института мировой культуры МГУ) // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 416.

<sup>\*\*</sup> Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 15.

встречу» или, по крайней мере, шаг в направлении структуралистской концептуализации, ранее абсолютно ему чуждой. Это проявляется, например, в изменении трактовки языка и речи между работами 1920-х гг. и работами и записями 1960—1970-х гг. Если в 1920-е гг., в частности, в «Марксизме и философии языка», не признаются ни «реальное существование» языка, ни теоретическая дихотомия «языка» и «речи», и все внимание сосредоточено на единой динамике высказывания как некоей расплавленной стихии, то в 1960—1970-е гг. не только «язык» и «речь», но также «вещь» и «личность», «овеществление» и «персонификация» становятся в бахтинской системе концептуализации осмысленными и даже опорными. При этом Бахтин подчеркивает (!) важное культурное значение процессов «монологизации», т. е. естественного стирания в диалоге «чужого слова»<sup>\*</sup> Эти перечисленные выше категории Бахтин называет «пределами» — пределами мысли и практики или, иначе, «типами отношения», между которыми существуют отношения дополнительности.

В Лотмане — и с этим, наверное, согласится большинство исследователей при всем различии их позиций — главным было стремление строить науку, забота о научности гуманитарного знания. Сейчас этот тезис звучит несколько архаично, как напоминание о далеком прошлом, но на деле это вовсе не архаика. Если лет тридцать назад могло показаться, и на Западе и в России, что структурно-семиотические исследования завершились, и надежды исследователей обратились на постструктурализм и постмодернизм, идущие им на смену, то теперь, когда наступает закат постмодерна, возникает новая потребность, которая ставит во главу угла уже не любовование хаосом, но реактуализацию структуры со всеми теми трансформациями, которые она может претерпеть в современную эпоху. И потому нам так важно сейчас проанализировать содержательный состав наших культурных архивов и выбрать в них те ресурсы, которые могут поддержать нас на этом переломе.

Но, замечу, и Бахтин — даже в том ограниченном аспекте, в каком он был здесь представлен, Бахтин как антагонист структурализма — парадоксальным образом присутствует в этой продуктивной динамике. Считаться пророком структурализ-

---

Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов. Тетрадь 4 // Он же. М., 2002. Т. 6. С. 425.

ма и семиотики, каковым его нередко видели на Западе, ему явно не хотелось. Но он не мог помешать себе быть тем, кем он был: человеком с удивительным чутьем на новое. Размышляя в очередной раз над влиянием Бахтина, поздний Лотман пришел к выводу, что влияние это осуществляется постоянно, но не через какие-то конкретные концепты и рецепты, но через его общее воздействие на культуру, на философское сознание. Так, говоря о влиянии Бахтина на современное искусство (на драматургию и кино, не говоря уже о непосредственных театрализациях романов Достоевского), Лотман подчеркивал, что это воздействие осуществляется «через перестройку философского сознания нашего современника»<sup>\*</sup> Иначе говоря, уже одним своим присутствием — при условии, что мы уже научились освобождать форму его присутствия от очередной канонизации — Бахтин умел давать импульс более широкому движению культуры. И при этом даже тому в культуре, что сам он вполне мог считать лично себе чуждым.

Наверное, в этом фрагменте общей концептуальной картины рано ставить все точки над *i*. Да это и не так важно. Важнее, что оба наших героя — будь то по притяжению или по отталкиванию друг от друга — внесли свой вклад в ту динамику мыслительных тенденций, в которой однозначно-догматических детерминаций, к счастью, вообще не бывает.

---

Лотман Ю. М. Язык театра // Он же. Об искусстве. СПб., 1998. С. 604.



В. А. Малахов

**«А что, если все только начинается?»  
О мировоззренческом смысле темы  
общения в обсуждениях 70—80-х гг.**

Привлекающая сегодня к себе все больший интерес история философии позднего советского периода сталкивает нас с замечательным парадоксом: с одной стороны, произошедший с тех пор эпохальный сдвиг придает только что упомянутому периоду черты «далековатости» в гораздо большей степени, чем это могло бы произойти за многие десятилетия более спокойного, внутренне последовательного развития. С другой — ключевые обстоятельства того времени еще не изгладились из памяти человеческой, а многие его действующие лица живут и здравствуют и поныне, порой давая собственные, уже сегодняшние интерпретации своей тогдашней деятельности.

Вопреки обычным ожиданиям, степень загадочности, присущей описанному историко-философскому феномену «близкого далекого», со временем лишь возрастает: все больше является поводов задать себе недоуменный вопрос: да о чем же на самом-то деле думали, о чем спорили все эти, такие знакомые, люди? Далее начинается то, что я бы назвал процессом *раз-знакомления*: стершиеся из памяти неповторимые черты личности и ее воззрений исподволь заменяются, в случае несложившегося их понимания, некими стандартными характеристиками, ничего не говорящими

ни уму, ни сердцу. Нет, разумеется, ничего проще, нежели определить Ильенкова как позднего советского неогегельянца или о Лосеве сказать, что он был выдающимся русским религиозным мыслителем, — все верно, господа! Быть может, внимания и размышления заслуживает как раз то, что остается — живет и умирает — за рамками подобных правильных определений?

Во всяком случае, людям, начинавшим свой профессиональный путь в ту эпоху, еще помнится, что к философии тогда многие относились истово; необходимость преодолевать всевозможные сложности и соблазны, связанные с выбором столь необычной жизненной стези, лишь усиливала у тех, кто действительно обладал подобным призванием, чувство приверженности ему. Исходя из безальтернативных в большинстве случаев условий тогдашней интеллектуальной ситуации (заданная образованием односторонне марксистская ориентация; слабое знание языков; практическое отсутствие контактов с зарубежными коллегами и т. д.), представители советского философского сообщества все же достаточно интенсивно общались друг с другом, внимательно читали и обдумывали не только труды Маркса, но и доступную им мировую философскую классику. В бездорожье «межпарадигмальности» (со все еще марксистской закваской), в усиливающемся концептуальном хаосе наиболее самостоятельные из них пытались прокладывать свой путь. Примечательно, что по большому счету такие попытки не оказывались бесплодными: не столь уж редко за ними ощутил реальный мыслительный опыт. Предательскую роль играл, однако, сам язык тогдашнего советского философского дискурса: территория ненайденного, недосказанного либо заведомо неадекватного слова. Таким образом, содержание этого дискурса явно нуждается — и со временем все более будет нуждаться — в бережном, внимательном *переводе*, переводе не только на языки других народов мира, но и на более общезначимый профессиональный философский язык. Итак, о чем же, действительно, говорили и спорили, вокруг чего подчас с таким азартом ломали копья философы тех лет?

Проблема, которая непосредственно интересует меня в этой связи, — то, каким образом входил в круг размышлений философов позднего советского времени конституирующий сюжет общения — как известно, один из главнейших для всей мировой философии последнего столетия. Разумеется, я смогу затронуть лишь несколько моментов этой объемной темы, еще требующей исследования разностороннего и подробного. Уди-

вительным — но ведь философия генетически связана с феноменом удивления — представляется то, что варясь, казалось бы, в собственном партикулярном котле и двигаясь по траекториям мысли, предопределенным кризисом советской идеологии и внутренними обстоятельствами жизни в СССР, отечественные философы тех лет (я имею в виду таких разных людей, как Г. С. Батищев, В. С. Библер, М. С. Каган) выходят в итоге на осмысление принципиальных проблем, встававших к тому времени и перед их западными коллегами, возделывавшими, так сказать, совершенно иное дискурсивное поле. Мне уже приходилось говорить и писать о поразительных в этом отношении фактах «переклички» Г. С. Батищева и Э. Левинаса\* (особенно рельефно выступающих на фоне полемики Батищева с М. М. Бахтиным\*\*); наблюдения такого рода легко можно было бы продолжить.

Вступая в пространство разговора о Другом, всякий раз поновому возникавшего и осуществлявшегося в отечественной культуре, я, безусловно, не могу не отдать должное работам таких исследователей, как В. П. Визгин\*\*\*, В. Л. Махлин\*\*\*\* и др., потрудившихся над пониманием этой темы больше и лучше, чем этого можно ожидать от моих скромных усилий. Некоторым оправданием собственных притязаний я считал бы то, что для философского поколения и философской среды, к которым я имею удовольствие принадлежать, «сдвиг к Другому» имел особое формообразующее значение; соответственно смысловой ландшафт упомянутой проблематики также раскрывался перед нами в некотором особом ракурсе, который я и хотел бы здесь представить.

В названии моей статьи упоминается «мировоззренческий смысл» темы общения. Обращение к такой по сегодняшним

См.: Малахов В. А. Парадигма общения в философском творчестве Г. С. Батищева // Генрих Степанович Батищев / под ред. В. А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2009. С. 305—309.

См.: Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 123—141.

См.: Визгин В. П. На пути к Другому. От школы подозрения к философии доверия. М., 2004.

См., например: Махлин В. Л. Я и Другой (истоки философии «диалога» XX века). СПб., 1995.

меркам уже несколько старомодной терминологии — не дань ностальгии; просто для нас, чье духовное и философское формирование приходилось на 60—70-е гг., — да и, подозреваю, для всего мыслящего и чувствующего общества тех лет, — очаги зарождающегося интереса к общению и обновленного понимания его жизнестроительного смысла оказались буквально «встроенными» в наше восприятие мира того времени, широко распахнувшего свои горизонты мира времен уже не оттепели, но весны — хочется сказать, последней весны в истории той нашей, ныне канувшей в небытие, большой страны.

Обычный оптический эффект любой весны — распахнутость кругозора. В резком контрасте с предшествующей зимней скованностью и прикованностью вдруг ощущаешь себя на просторе, где перед тобой открываются разные пути и пьянит сама возможность идти по любому из них за горизонт. Могу засвидетельствовать, что преобладающее настроение времен моей юности было именно таково: мы жили в мире распахивающихся далее, вдруг становящихся доступными перспектив, в предвкушении еще не читанных книг, еще не слышанной музыки, «невозможных», непредставимых ранее идей и мыслей. Не случайно столь многие люди нашего и близких к нашему поколений становились туристами — туристами в старом советском смысле этого слова; мы вообще любили путешествия, физические и духовные, по возможным философским мирам в том числе. Свобода как возможность Иного — вот что тогда манило нас, засидевшихся в советском заповеднике, и острая новизна этого намечающегося поворота к Иному еще заслоняла от нас его конкретный облик, не говоря уже о наших обязательствах, нашей ответственности перед ним. Должен добавить, что это ощущение новизны свободного мира и открытости Иного, по моим наблюдениям, было весьма далеко от поверхностного бодрчества. Дух времени делал ощущение неизбывного трагизма бытия необходимым элементом тогдашней романтики. Ромео, Джульетта — и тьма; мы понимали, что это красиво — и правда. Сама обращенность к Другому, при всей ее чудесности, ощущалась как радостная саморастрата; к тому же о Другом тех лет как таковом прежде всего нужно сказать, что был он, по сравнению со стальной мощью дышащей нам в спину «посюсторонности», неуловим, онтологически хрупок. Мало кто из нас читал к тому времени Макса Шелера, Николая Гартмана, тем более Эмманюэля Левинаса, которые могли бы нам кое-что прояснить на этот счет. Однако слова знаменитого героя

Сент-Экзюпери «Все прекрасное — эфемерно» знали все. И с волнением читая у того же автора о «роскоши» человеческого общения, мы, смею сказать, хорошо понимали и риск, и красоту, и конечную обреченность такого предприятия — быть в этом мире друг с другом.

Не удивительно, что те, кто в то время становился в нашей стране философом, искали философское обоснование нравственно-мировоззренческой и жизнестроительной роли общения прежде всего в трудах молодого Маркса. И там это действительно можно было найти. Тем не менее официальная марксистская доктрина позднего советского периода сама была образцово монологична и проповедовала образцовый монолизм. Почти без преувеличения можно сказать, что в парадных философских текстах той поры слово «человек» вообще не предполагало множественного числа. Если иметь в виду не идеологические, а собственно философские опоры этого монолизма, то едва ли не наиболее надежной и эффективной из них следовало бы, на мой взгляд, признать знаменитый принцип деятельности, бурные дискуссии вокруг которого, как известно, не утихали на протяжении десятилетий.

Не обходили подобные дискуссии стороной и киевское философское сообщество, среди членов которого были такие глубокие знатоки деятельностной проблематики, как — я рад случаю назвать здесь эти имена — Михаил Александрович Булатов, Вадим Петрович Иванов, Сергей Борисович Крымский. И вот, будучи и сам в какой-то мере причастен к обсуждению соответствующего круга проблем, думаю, что имею основания утверждать: всякий серьезный философский разговор об общении, всякая попытка рассмотреть его как основополагающую человеческую реальность предполагали в те годы для нас (быть может, иначе было у тех, кто отправлялся непосредственно от Бахтина) необходимость считаться с мощной методологической инерцией упомянутого принципа деятельности, преодолевать которую было совсем не легко. Дело заключалось даже не только в «обычных» трудностях перехода от одного предельного основания мысли к другому: сама деятельностная картина бытия, как можно убедиться из ее последовательного продумывания, обладает слишком развитым, слишком укорененным в европейской мыслительной традиции потенциалом самообоснования, чтобы не оказывать, я бы сказал, эшелонированное сопротивление любым посягательствам на ее монопольное положение там, где однажды она была положена в основу философского размыш-

ления. В литературе того времени мы можем наблюдать сотни характерных примеров, когда в обсуждение проблем общения, так же как и проблем культуры, нравственности и т. п., даже независимо от сознательной методологической увязки такого обсуждения с принципом деятельности, уже изначально на более глубоком уровне была заложена своеобразная деятельностная рубрикация бытия. Естественно, что подобная установка вела к представлению общения, равно как и других существенных аспектов человеческой действительности, в качестве очередной провинции «мира деятельности», где так или иначе правят бал вездесущие начала «опредмечивания» и «распредмечивания», где царит диалектика «непосредственного» и «опосредованного», «цели», «средства» и «результата», где человеческий субъект «активно преобразует» ту или иную предметную среду, воплощает те или иные идеалы, развивает свои сущностные силы, преодолевая любые заранее установленные для него масштабы, — и в конечном итоге остается *один*.

Разумеется, следует учесть, что в дискуссиях вокруг понятия деятельности зачастую преобладала своеобразная конструктивистская установка\*: в упомянутое понятие вводились определенные смысловые блоки, которые, с одной стороны, легитимировали его в контексте «материалистического понимания истории», с другой — делали, как предполагалось, более многосторонними и содержательными возможности его применения как объяснительного принципа в различных конкретных отраслях. Так, вполне убедительно для многих приверженцев принципа деятельности выглядело включение в «конструкт» деятельности представления о «наличных формах культуры»\*\* о субъект-субъектных отношениях\*\*\* и т. п. — чем не пример

См., например, показательное в этом смысле название одного из выступлений в дискуссии о деятельности 1990 г.: Касавин И. Т. Определять деятельность в контексте исследовательской задачи // Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 177 Сходные в своей существенной направленности мотивы см. и у другого участника той дискуссии: Швырев В. С. Серьезная концептуальная проблема, а не схоластическое теоретизирование // Там же. С. 259.

\*\* Швырев В. С. Проблемы разработки понятия деятельности как философской категории // Там же. С. 12.

\*\*\* См., например: Сагатовский В. Н. Категориальный контекст деятельностного подхода // Там же. С. 78—80; Швырев В. С. Деятельность — открытая система // Там же. С. 162. Ср. также: Батищев Г. С. Деятельностная

функционирования трезвой философской рациональности на рубеже методологизма и идеологии! Однако по большому счету понятие деятельности от такого его «обогащения» попросту размывалось, утрачивало свою внутреннюю упругость. Между тем подобное теоретическое «размывание» проблемы не может заменить собой ее принципиальное решение — особенно принимая во внимание *реальный онтологический смысл самой идеи деятельности*, как она представлена в истории европейской, а затем и мировой философии, духовной культуры и цивилизации.

Повторюсь: говорить о подобных сюжетах по существу следовало бы долго, подробно, вникая в детали. В данном случае места для этого нет; впрочем, у пишущего эти строки уже была возможность высказать свои соображения более обстоятельно\*

Как известно, помимо и сверх эмпирических предметов и теоретических конструктов в философии искони с самых разных позиций обсуждается проблематика *идей* и характера свойственной им реальности. Как бы то ни было, идея деятельности фиксирует чрезвычайно стойкую структуру человеческого самоосуществления, находящую многообразное, «протеистичное», но при этом достаточно легко опознаваемое воплощение в исторической реальности. Структура эта достаточно устойчива для того, чтобы правомерность «конструктивистских» отклонений от нее могла быть поставлена под сомнение. Вместе с тем она, эта структура, как показывает тот же исторический опыт, обладает способностью время от времени сочетаться, а то и сплавляться воедино с другими формообразованиями того же ранга, конденсируемыми человеческой мыслью и находящими воплощение в социокультурной конкретике.

Так вот, главное, что в контексте данного рассуждения позволяет утверждать относительно идеи деятельности учет стоящей

сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 93—103; Каган М. С. Человеческая деятельность. (Опыт системного анализа). М.: Политиздат, 1974. С. 45—47, 80—90.

См., например: Малахов В. А. Уязвимость любви. Киев: Дух і літера, 2005. С. 109—117; Его же: Парадигма общения в философском творчестве Г. С. Батищева // Генрих Степанович Батищев / под ред. В. А. Лекторского. С. 265—276.

за ней смысловой и фактической реальности человеческого самоосуществления, — это именно ее сущностный *монологизм*. Развиваясь на основе ключевого для европейского Нового времени импульса самоутверждения через самоопосредование, деятельностная рубрикация бытия, с одной стороны, редуцирует окружающую субъекта действительность до уровня «предметной среды» его целенаправленной активности, а то и попросту набора ее подручных средств — где тут место для Другого? С другой — навязывает самому субъекту императив нескончаемого самоутверждения как единственно возможного и достойного способа бытия: быть — значит притязать на бытие, добиваться бытия, *conatus essendi*! При ближайшем рассмотрении, впрочем, упомянутое самоутверждение, как таковое, оказывается процессом вполне обезличенным, воссоздающим лишь анонимное «давление бытия на самое себя»\* — давление, для которого сам субъект в своем навязчивом своецентризме выступает не более чем передаточным звеном. Пресловутая «обратная связь»\*\* деятельной субъективности с преобразовываемой ею реальностью предстает в таком ракурсе как безжалостная онтологическая ловушка: чем более активно субъект утверждает свои властные полномочия в мире предметов-средств, тем в большую он попадает зависимость от стихий «объемлющего... бытия», «открытость»\*\*\* которому задана ему чисто онтологически, без какого бы то ни было нравственного выбора. Да и какой может быть нравственный выбор там, где нет места для самой нравственности — где нет Другого, нет, стало быть, этики и любви, а свобода сводится, в конечном счете, даже не просто к необходимости, а к фатуму маниакального самоутверждения.

Должен сказать, что давление этого деятельностного *perpetuum mobile*, вытесняющего из человеческого мира инаковость, любовь и свободу, с некоторых пор стало нас, живущих чувствами и надеждами своего времени, ощутимо угнетать. Понятно, что «открытие» парадигмы общения в полноте ее жизненного и духовного смысла становилось в этих условиях вол-

---

Левінас Е. Між нами Дослідження думки-про-іншого. Київ: Дух і літера; Задруга, 1999. С. 2.

\*\* Швырев В. С. Деятельность — открытая система // Деятельность: теории, методология, проблемы. С. 164.

\*\*\* Там же. С. 161—163.



нующим философским событием. Обращение к этой парадигме с необходимостью приобретало характер взрывной и радикальный. «Разрыв с порядком бытия» — если бы мы слышали тогда эту формулу Левинаса относительно способа возникновения этики, мы бы наверняка с энтузиазмом ее приняли.

А вот знаменитая книга М. М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского» поначалу не вызвала у нас (ближайшим образом имею в виду киевскую философскую молодежь тех лет) особого духовного отклика. Лично меня несколько разочаровывал ее акцентированный методологизм (каюсь, по-настоящему Бахтина я оценил лишь после выхода в 1979 г. «Эстетики словесного творчества»<sup>\*</sup>). Тексты, которые действительно стимулировали тогдашний поворот к парадигме и проблематике общения — это, как мне помнится и представляется, опубликованные в начале 70-х гг. в «Новом мире» письма А. А. Ухтомского<sup>\*\*</sup>, монография В. С. Библера «Мышление как творчество»<sup>\*\*\*</sup>, находившая в те годы путь к читателю неоконченная работа С. Л. Рубинштейна «Человек и мир»<sup>\*\*\*\*</sup>, а также разбросанные по самым неожиданным изданиям и местам публикации Г. С. Батищева, которые мои друзья и я старались не пропускать (ради справедливости добавлю: как старались не пропускать работы А. Ф. Лосева, С. С. Аверинцева, М. К. Мамардашвили...).

Ныне я заново просмотрел опубликованные в 1990 г. материалы дискуссии о деятельности — и поразился живучести давнишнего предпочтения: что поделаешь, мне и сегодня сообщения Генриха Батищева, отстаивавшего на той дискуссии свою идею «глубинного общения», представляются наиболее глубокими и основательными. Известно, однако, что в исторической «борьбе идей» обычно побеждают не наиболее глубокие и основательные точки зрения, а те, которые созвучны очередному «зову времени», — что ж, тем больше поводов не забывать об альтернативных господствующим векторам нынешней современности размышлениях Батищева о глубинном

См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.

См.: Ухтомский А. А. Письма // Новый мир. 1973. № 1. С. 251–266.

См.: Библер В. С. Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). М.: Политиздат, 1975. 399 с.

<sup>\*\*\*\*</sup> См.: Рубинштейн С. Л. Человек и мир // Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. 2-е изд. М.: Педагогика, 1976. С. 253–381.

характере человеческого общения, о его «запороговых» уровнях, о бескорыстии и самоотверженности, о человекосозидающем смысле устремленности к высшим ценностям бытия... Думается, память о подобных «несовременных» размышлениях по-особому важна для самой же нашей современности: чтобы ее хваленая поверхностность не оказалась совсем уж поверхностной. Полемичные относительно ключевых интенций дня сегодняшнего, несомненно, в гораздо большей степени, чем относительно времени своего появления, тексты Батищева предоставляют нашему молодому современнику, по меньшей мере, великолепную возможность для самопроверки, а достаточно ли сознательно избрано направление, по которому мы сегодня идем?

На протяжении своего творческого пути Батищев то и дело вступал в безоглядную полемику с людьми, в той или иной степени близкими ему по основным идейным устремлениям — с М. М. Бахтиным, Э. В. Ильенковым, В. С. Библером, — да и с самим собой, имея в виду ранние свои работы, где была, в частности, ярко представлена деятельностная концепция человеческого бытия\*. О критическом разборе Г. С. Батищевым «диалогизма» М. М. Бахтина\*\* можно, по-видимому, сказать, что независимо от степени обоснованности батищевской критики, такое размежевание было внутренне необходимо Батищеву как теоретика «глубинного общения». По существу, оно выявило, актуализировало в позднесоветском культурном контексте принципиальный водораздел диалогической мысли последнего столетия — водораздел между «симметрией» и «асимметрией» в общении, взаимностью и предпочтением Другого, релятивностью или «разжижением» ценностных предпочтений — и утверждением «ценностной вертикали», преобразующей диалог в сопричастность. Водораздел этот, как нетрудно убедиться, затрагивает и принципиальные основания так называемой коммуникативной философии и этики, столь

---

См., например: Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. С. 24—25.

\*\* См.: Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 123—141.

успешно развивавшейся на протяжении ряда десятилетий К.-О. Апелем, Ю. Хабермасом и их последователями.

Достаточно значимое для всей европейской философии диалога различие возможных направлений мысли фиксирует, на мой взгляд, и ощутимое расхождение позиций Г. С. Батищева и В. С. Библера. Помню, как в одном разговоре, относящемся к середине 80-х гг., Генрих Степанович говорил о том, что библеровская проблематика вообще далека для него, т. к. не затрагивает реальной междусубъектности. Действительно, если обратиться к работе, которая принесла В. С. Библеру всесоюзную известность, его монографии «Мышление как творчество», то развитая там «*диалогическая схема творческого... мышления*»\* по существу представляет собой предельно выразительный образец *диалога без общения*, чисто «мысленного» диалога в «палате ума» любого творчески мыслящего человека — диалога, вовсе не предполагающего экзистенциальное различие участвующих в нем субъектов. В этой связи невозможно не вспомнить категорическую констатацию Левинаса: «...“Я” в качестве другого не есть Другой... Инаковость “я”, принимающего себя за другого... это лишь игра Самотождественного; отвержение “я” собой как раз и является одним из модусов самоидентификации “я”»\*\* Случайно ли, что в традиции европейской «философии диалога» (которую в данном случае поддерживает и Левинас) образы *alter ego* и действительного Иного, как правило, принципиально различаются?

Закljučить, впрочем, я хотел бы упоминанием о характерной черте, как раз сближающей Батищева и Библера, — о свойственном как тому, так и другому интересе к новизне, к *моменту начала*. Дело в том, что в рамках упомянутой выше деятельностью «порождающей модели» человеческого бытия, с ее нескончаемым спиралеобразным движением самопреобразования через самовоспроизведение никакого обретения нового начала в принципе быть не может — речь может идти лишь о поглощении все новых и новых содержаний все той же равной себе актуальностью самовоспроизводящейся деятельности. Однако мировосприятие того времени, как я уже гово-

---

Библер В. С. Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). С. 44.

\*\* Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 76.

рил, с необходимостью делало нас восприимчивыми к новизне мира — и к его будущему. Весенняя распахнутость тогдашнего «внутримирового бытия» придавала особую остроту предощущению трагичности его судеб — а это предощущение наползало на нас отовсюду: помимо (или во главе?) всего прочего, выражение «глобальная проблематика» шаг за шагом уже обретало для нас реальность. Ко времени нашего знакомства с первыми проблесками философии общения 70–80-х гг. в нашем (говоря опять-таки о своей профессиональной среде) отношении к миру уже прочно укоренились начатки некой финалистской озабоченности, более настраивающей не на ожидание дня грядущего, а на заботу о том — на защиту того, что есть и открывается сегодня. На этом фоне не могла оставаться незамеченной и не прочувствованной та своеобразная обращенность в будущее, которая именно философии общения (в широком смысле слова) и оказалась свойственна. Подлинная встреча с Иным, Инаковым всегда одаривает человека чем-то, что характеризуется сущностной новизной, невыводимостью из глубин его собственного «я» или имманентных тенденций его субъективной активности. Другими словами, она одаривает его перспективой «чистого будущего» (Э. Левинас) — будущего, свободного от деятельностных экспектаций человеческой самости, всегда так или иначе укорененных в состоявшемся прошлом\*

В этом смысле показательно, что уже монография В. С. Библера 1975 г. имела подобный «футурологический» аспект, не только декларируемый (чего в обществе, на словах еще не отказавшемся от идеи построения коммунизма, как раз хватало с избытком), а конститутивный. Тогдашние читатели философской литературы могут припомнить, насколько это было необычно — вроде бы «серьезная» монография, посвященная, в общем-то, историко-научной проблематике, завершается каким-то «началом будущего спора» \*\* Дело, однако, в том, что для рассуждения в ключе самоутверждающейся «диалогики» это было естественно — предоставить собеседникам и оппонентам право на незавершенное, непредрешенное будущее. Позже, когда В. С. Библер выскажет свои красивые соображения о «произведении культуры» как «мире впервые» и

---

См., например: Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 39, 60–70.

\*\* Библер В. С. Мышление как творчество. С. 397.

«кануне бытия»\*, об идее начала как «коренной идее всей культуры нашего времени»\*\*, — в его философскую патетику понимания «накануне» (когда «мысль понимается накануне мысли, бытие — накануне бытия... культура — накануне культуры»\*\*\*) также окажется «встроенной», правда, на мой взгляд, не без некоторой вычурности — диалогическая презумпция актуальности будущего.

Еще более убедительно и уж, во всяком случае, по-человечески внятно упомянутая обращенность в будущее и связанная с ней восприимчивость к новизне и свежести мира прочитываются у Г. С. Батищева. Помимо общего стиля его мышления и всего отношения к жизни, в этой связи необходимо говорить и о его глубоком интересе к ценностям «сокровенного детства»\*\*\*\*, в которое он всматривался с поистине философским удивлением и любопытством, как в «слабо разведанную страну»\*\*\*\*\*, и о его увлечении педагогикой, и о постоянной настроенности на диалог с думающими молодыми людьми, в отношениях с которыми он очень старался быть не ментором, а бережным собеседником...

Разумеется, во всем обращенном к тогдашней молодежи способе поведения Батищева ошутим был и некий вызов, точнее говоря, призыв или, может быть, усвоение: не терять духовной бодрости, веры в светлые и высокие начала бытия. Однажды в беседе, в ответ на очередные сетования своих молодых друзей, в которых доминировали темы конца и упадка,

\* Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. С. 290, 402.

\*\* Там же. С. 375.

\*\* Там же. С. 10.

См.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 38—44. Добавлю, что среди киевских философов недавнего времени подобный глубокий интерес к антропологии детства несомненно проявлял В. Г. Табачковский (см.: Табачковский В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». Київ: Вид. ПАРАПАН, 2005. С. 282—300). Он хотел посвятить этой теме особую книгу — помешала смерть.

Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 38. Замечательно, что отсылки к «стране детства» с ее «богатейшим потенциалом» Батищев готов был находить даже в социальной теории К. Маркса (см.: Там же. С. 369).

он вдруг резко и задорно возразил: «Вот опять вы о том же... А что, если все в мире только начинается?» Эту его реплику я запомнил навсегда.

А и вправду — что если так? Не труднее ли, не ответственнее ли, уж не говоря о том, что глубже и радостнее становится от такого сознания жизнь?

...Где-то у П. Рикера сказано о необходимости «извлечь на свет будущее нашего прошлого»<sup>\*</sup> Суть дела, очевидно, не просто в том, чтобы лучше понять само прошлое, хотя это и очень важно. Наверное, и не в том, чтобы по-хозяйски сохранить про запас для какого-нибудь «завтра» то, что не удалось реализовать «вчера». Постигать и хранить в памяти уходящие в историю упования на будущее важно, быть может, прежде всего для нашей собственной человечности — ведь в них, этих надеждах и тревогах, бьется живой пульс человеческого бытия. Спектр выработанных в поздний советский период отношений к будущему и вариантов их философского осмысления в значительной мере был связан с актуализацией темы общения. Указанием на мировоззренческий аспект этой связи мне и хотелось бы завершить это свое рассуждение.

---

<sup>\*</sup> Цит. по: Бьянки Э. Лексикон внутренней жизни. Киев: Дух і літера, 2010. С. 97.

М. Е. Соболева

**Философия М. М. Бахтина  
как феномен культуры  
(М. Бахтин и дискуссии вокруг  
его идей в философии России  
второй половины XX в.)**

Вторая половина XX в. представляет собой с точки зрения истории России неоднородный феномен. Поворотным событием, как известно, явилась «перестройка», знаменовавшая собой политико-экономический и культурно-логический перерыв исторической постепенности. Соответственно отличается отношение к Бахтину в СССР и в России. Говорить о «рецепции» его идей в советское время практически невозможно: она носила преимущественно латентный характер\* Исключения представляют собой заметка Вяч. Вс. Иванова «Значение идей о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики»\*\* и

---

\* Примером может служить книга Г. С. Батищева «Диалектика творчества», законченная в 1981 г. и депонированная в ИНИОН АН СССР в 1984 г.

\*\* Иванов Вяч. Вс. Значение идей о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Труды по знаковым системам. Ученые записки Тартуского университета. Тарту, 1973. Т. VI. С. 5—44.

юбилейный сборник, посвященный 75-летию со дня рождения и 50-летию научно-педагогической деятельности Бахтина\* Однако можно говорить о том, что начиная с 60-х гг. работы Бахтина постепенно начинают входить в круг публичного чтения. Так, переиздается его работа «Проблемы поэтики Достоевского» (1963 г., 1974 г. и 1979 г.), выходит книга «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965 г.) и сборники статей «Вопросы литературы и эстетики» (1975 г.), «Эстетика словесного творчества» (1979 г.) с примечаниями С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова, и «Литературно-критические статьи» (1986 г.).

Ситуация резко меняется с начала 90-х гг. С 1990 г. по 2004 г. выходит пять томов «Бахтинского сборника». С 1992 г. начинает функционировать периодическое издание, посвященное исследованию творчества Бахтина, «Диалог. Карнавал. Хронотоп» (к 2008 г. вышло уже 42 выпуска). Издается двухтомник «Бахтин М. М.: pro et contra»\*\* публикуется сборник «М. М. Бахтин как философ»\*\*\* Помимо перечисленных изданий появилось несметное количество монографий и статей о нем, так что постепенно возникли термины бахтинистика, бахтиноведение и бахтинология\*\*\*\* Вместе с Морсоном можно говорить об «индустрии бахтиноведения»\*\*\*\*\* причем, как замечает Терри Иглтон, «индустрии не простой, а транснациональной, со всеми присущими ей атрибу-

Проблемы поэтики в истории литературы. К 75-летию со дня рождения и 50-летию научно-педагогической деятельности М. М. Бахтина. Саранск, 1973.

\*\* Бахтин М. М.: pro et contra. Творчество и наследие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры / сост., коммент. К. Г. Исупова. СПб., 2001, 2002: в 2 т.

М. М. Бахтин как философ / под ред. Л. А. Гоготишвили. М., 1992.

См.: Проблемы бахтинологии. СПб., 1991; С. В. Норенков. Бахтиноведение как особый тип гуманитарного мышления // Бахтин М. М. Эстетическое наследие и современность: в 2 ч. Саранск, 1992. Ч. 2. С. 133–145; Вахрушев В. Бахтиноведение — особый тип гуманитарного знания? // Вопросы литературы. М., 1997 № 1. С. 239–301; Васильев Н. В. Бахтинизм как историко-культурный феномен // М. М. Бахтин и время: IV Бахтинские научные чтения. Саранск, 20–21 ноября 1997 г. Саранск, 1998. С. 10–12.

\*\*\*\*\* Morson G. S. The Bakhtin Industry // Slavic and East European Journal. 1986. Vol. 30. № 1. P. 86.



тами»\* включая постоянно действующую международную конференцию (к настоящему времени прошло уже 15 встреч).

В такой ситуации рассуждать о «дискуссиях вокруг бахтинских идей» необычайно сложно. Сошлюсь снова на Иглтона, который справедливо отмечает, что «космополитическое сообщество ученых, многие из которых посвятили текстам Бахтина всю свою жизнь, до сих пор не может прийти к согласию относительно трактовки его наследия; каждый пытается экспроприировать мэтра и поставить его идеи на службу собственным интересам. Кто он: марксист, неокантианец, религиозный гуманист, теоретик дискурса, литературный критик, этический мыслитель, философский антрополог — или все это вместе взятое?» (Там же). Для того чтобы облегчить свою задачу, я буду говорить не о «дискуссии» по поводу идей Бахтина, а об их рецепции. На основе такого анализа я попытаюсь прояснить значение феномена Бахтина в период перехода от позднесоветской к постсоветской философии.

Замечу, что рецепция идей может проходить в нескольких формах, например, в виде экзегезы или изложения текста, сопровождающегося его объяснением. Она может также проходить в виде развития авторской концепции или в виде использования некоторых идей того или иного автора для разработки исследователем собственной концепции. Наконец, возможно и просто заимствование отдельных концептов, а не собственно целостной теории. Как мне кажется, освоение наследия Бахтина происходит в основном по последнему типу. Множество бахтинских терминов, таких, как диалогизм, дву- и многоголосие, многоязычие, хронотоп, амбивалентность, полифония, «большое время» вошли в лексикон современной литературной критики, теории литературы и философии культуры. При этом они, как правило, изменили свою семантику, сохранив лишь форму, и иногда указание на первоначальную принадлежность Бахтину (нередко для того, чтобы ссылкой на авторитет придать больший вес собственным изысканиям). Случай, когда термины стали чем-то вроде «крылатых выражений», можно рассматривать в целом как их инструментализацию, включение

---

Иглтон Т. Вместить в себя многообразие: слово Бахтина и слово о Бахтине // Русский журнал. 2007 (URL: <http://www.russ.ru/avtory/Iglton-Terri>).

их порой в несвойственный им контекст и придание им новых значений.

Более интересной, на мой взгляд, представляется ситуация, когда пытаются выявить заложенный в понятии потенциал, развивая его и основывая новую теорию. В качестве примера данного подхода может служить обращение к Бахтину со стороны В. С. Библера, Г. С. Батищева и М. Ю. Лотмана.

Так, центральное понятие философии В. С. Библера — это понятие диалога, на основе которого он стремился разработать идею новой логики, «диалогии», которая была бы не просто логикой научного мышления, а одновременно и логикой социально-исторического бытия человека. Свою теорию он изложил в книгах «Мышление как творчество» (1975 г.) и «От наукоучения к логике культуры» (1991 г.). Чтение этих книг ясно показывает, что одним из источников его теории являются работы Бахтина. Более того, он обнаружил в них фундамент, позволивший ему возвести здание собственной концепции. Его прочтение Бахтина сводится к следующему: «Бахтинская поэтика диалога (или — в другом осмыслении — поэтика культуры) это и есть, по сути дела, — *введение в логику* диалога, в диалогический разум, в *логику* культуры»

Как видим, понятие диалога оказалось своевременным и актуальным для развития философии во второй половине XX в., поскольку оно предоставляло возможности для нового способа мышления о мире в сравнении с диалектическим и историческим материализмом. Новаторство Библера в этом отношении заключалось в том, что он предложил *новый объект* философской рефлексии — бытие как культуру и *новую методологию* для философской рефлексии об этом объекте — диалогическую логику культуры как «диалог логик».

В его понятии культуры можно выделить прежде всего три онтологических измерения — это «форма одновременного бытия и общения людей различных — прошлых, настоящих и будущих — культур, форма диалога и взаимопорождения этих культур» (Библер. 1991: 289). Культура — это также «форма самодетерминации индивида в горизонте личности, форма самодетерминации нашей жизни, сознания, мышления» (Там же). И наконец, культура — это «*изобретение* “мира впервые”»

(Библер. 1991: 290). Этим онтологическим аспектам культуры можно поставить в соответствие три логических аспекта: «диалог логик», «трансдукция» как взаимопереход и взаимообоснование логик и «логика начала логики» (Библер. 1991: 291). Взаимоотношение между логическим и онтологическим уровнями в концепции Библера можно реконструировать следующим образом: «диалог логик» есть способ бытия культуры, а культура есть результат такого диалога; «трансдукция» есть способ взаимодействия культур, а каждая культура «способна жить и развиваться на грани культур» (Библер. 1991: 286); «начало логики» есть способ возникновения культуры как «произведения» (Библер. 1991: 10, с. 9), отражающего способ понимания мира.

Из этой схемы следует, что логика у Библера не только инструмент рефлексии, не только органон философского познания. Она, скорее, родственна гегелевской онто-логике в том смысле, что феномен культуры у него предстает как форма и одновременно результат понятия (или мышления). Ядро его подхода составляет таким образом модернизация гегелевской науки логики при помощи бахтинской идеи диалога. В этом смысле можно истолковать метафору Т. Б. Длугач о том, что «если Гегель был вечным оппонентом В. С., то Бахтин был его насущным собеседником»

В этом, однако, и состоит, на мой взгляд, существенное различие между идеями Бахтина и Библера. У Бахтина монологизм и диалогизм противопоставлены друг другу прежде всего как взаимоисключающие парадигмы познавательного отношения к миру. Причем первая — монологизм — это реальность, представленная западноевропейской теорией познания, а вторая — диалогизм — идеал самого Бахтина, еще не реализованный в философии, но выраженный, по его мнению, в литературе и прежде всего в творчестве Достоевского. Если монологизм ориентирован на философию сознания, то условием появления диалогизма является переключение внимания с сознания на язык. Тогда не субъект и не солипсически понятый человек мыслящий, а множественно понятый человек говорящий и действующий становится основным продуцентом знания. «Идея, — считает Бахтин, — это живое событие, разыгрывающееся в

точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний»\* Гегелевская идея тождества бытия и понятия оказывается у него полностью «снята». Место контакта человека с бытием — это место нарушения тождества.

Как видно, диалог в теории Библера выполняет иные функции, чем в теории Бахтина. Библер призывает домыслить идею диалога в ее всеобщности и видит «предельную» идею современной логики культуры в «общении»: «Логика общения — вот форма современного логического ответа на вопрос: “Что есть всеобщее?”» (Библер. 1991: 14). Согласно ему, с помощью понятия «диалог» философская логика культуры не только способна перейти в общую «теорию культуры», но и может обосновать «культуру логики» как нормативную «логику творчества логики». Тем самым он намечает новую форму социального взаимодействия в отличие от марксистской исторической диалектики.

Другим активным реципиентом бахтинских идей был Г. С. Батищев. Батищев видит свою задачу в «развитии» всей концепции диалектики *в целом*\*\* При этом он идет не путем детализации общих положений диалектического материализма на основе современного знания, а путем переосмысления его ключевых аспектов. Свою концепцию диалектики он называет «диалектикой творчества», что равносильно для него «творчеству самой диалектики», процессу «ее безусловного самокритического развития» (Батищев 1997: 29). Диалектику он понимает не как действие независимых от человека объективных законов развития природы и общества, напротив, ее единственным творцом, по его мнению, является субъект. Предложенное Батищевым «развитие самого способа развития» (Батищев. 1997: 31) состоит в понимании его как диалектики межсубъектного общения. В его концепции можно выделить три направления реконструкции диалектики: первое затрагивает межсубъектные отношения\*\*\* второе — понятие

---

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 6. М., 2002. С. 99.

Батищев С. Г. Введение в диалектику творчества. М., 1997 С. 29.

\*\*\* Термин «межсубъектные отношения» изобретен Батищевым в противовес термину «межсубъективные отношения» для того, чтобы подчеркнуть, что характер первых не сводится к их коммуникативной функции. Аналогично

субъекта и третье — отношения между субъектом и объектом. Я остановлюсь коротко на этих моментах.

Сущность новой диалектики составляют «межпарадигмальные», «гармонические», «полифонические» (замечу, что это термины Батищева, а не Бахтина) отношения между субъектами исторического творчества. Это диалектика взаимоотношений между частью и целым. Здесь часть — это субъект, обладающий целостностью, внутренней сосредоточенностью, собственной мерой и сущностью и «своей собственной бесконечной перспективой развития» (Батищев. 1997: 48). Целое — это «*непрерывно становящийся*, вновь и вновь устанавливаемый живой *синтез многих парадигм*» (Там же). Структуру такой диалектической системы составляет «логика полифонирования», а способ ее существования — диалогическое взаимодействие (Батищев. 1997: 45).

Батищев не скрывает, что идею диалектики как гармонического объединения саморазвивающихся субъектов, связанных друг с другом посредством конструктивного общения (диалога), он заимствует у Бахтина. Однако он критикует последнего за то, что «полифоническая идея не только не рассматривается М. М. Бахтиным как необходимое и насущно ценное развитие *диалектики становления*, т. е. как нечто, долженствующее концептуально “вписаться” в нее (освобожденную от гегелевского “монологизма”), но даже резко исключает все это». (Батищев. 1997: 50). Здесь он прав. Действительно, бахтинский полифонизм глубоко антидиалектичен, но поэтому, как мне кажется, он логически более последователен. Ведь гегелевская диалектика подразумевает единство и борьбу противоположностей и разрешение конфликтов за счет снятия тезиса и антитезиса на более высоком уровне синтеза. В таком случае нет места для реальной полифонии, для реального многоголосия. Поэтому развитие и представляется Бахтину как *сосуществование* и как *диалогическое*, а не диалектическое взаимодействие.

Можно сказать, что Батищев думает *вместе с* Бахтиным и одновременно *вопреки* ему. Это относится и к его понятию субъекта. Батищев отказывается как от марксистского понимания субъекта как продукта и проекции общественных отношений, так и от социологического сведения понятия субъекта

---

термин «субъектный» противопоставляется термину «субъективный» для того, чтобы выявить характер бытия субъектом.

к его ролевой функции в обществе. Субъект предстает у него как величина, обладающая содержательной глубиной и собственным неисчерпаемым потенциалом развития. Его сущность составляет «межсубъектность», понятая, однако, не в социально-психологическом ракурсе, а в *герменевтическом*. Субъект есть продукт *образования*, он наследник «*всей* многослойной и многомерной культурной истории, всех или многих ее формаций, образов жизни и парадигм» (Батищев. 1997: 52, ср. С. 58). Таким образом, внешние межсубъектные отношения входят во внутренний мир человека и составляют его сущность. Согласно Батищеву, другой человек входит в *онтологию* человеческого бытия (Батищев. 1997: 129). Диалектика и онтология творчества оказываются у него неразрывно связанными друг с другом, причем онтологически содержание творчества заключается в том, что благодаря ему происходит формирование духовной личности, способной впоследствии самой стать субъектом диалектики творчества, ее продуцентом.

Понимание Батищевым творчества как «строительства человека» (Батищев. 1997: 131) объясняет его критику так называемого деятельностного подхода\*. Процесс творчества несводим к его выражению в отделимых от него вещественных результатах, напротив, его ценность заключается прежде всего в *актуализации* бытия человека человеком, как существа, созданного миром культуры, и созидающего мир культуры. Сущность «объективной диалектики» творчества, следовательно, состоит в том, что предметная сторона творческой деятельности выражает внутреннюю свободу человека, его созидательный потенциал (об этом: Батищев. 1997: 171).

Обратим внимание на то, что свою межсубъектную онтологию человеческого бытия Батищев основывает на идеях С. Л. Рубинштейна и на идее диалогического разума М. М. Бахтина. Отдавая в данном случае предпочтение взглядам Рубинштейна, он критикует Бахтина за то, что «к, сожалению, М. М. Бахтин не поднимает также и *все человеческое бытие* на уровень такой “интерсубъективности”, сотканности живой встречей, событием, не высветляет его взаимным проникновением *всего* человеческого Я с другими» (Батищев. 1997: 129–130). Дан-

---

\* В. А. Лекторский предлагает сходную трактовку теории творческой эволюции Батищева. См. предисловие Лекторского к «Введению в диалектику творчества» Батищева (М., 1997).

ная критика представляется мне необоснованной, ведь у Бахтина диалогично не только внешнее, обращенное к другим, но и внутреннее, обращенное к самому себе, слово. Бахтинское слово имеет глубинную диалогическую структуру и представляет собой, в конечном счете, *отношение*. Оно способно существовать только в контексте — реального или идеального — вопроса и ответа. Поскольку сознание человека, по Бахтину, имеет языковую природу, то диалогичность составляет у него суть экзистенции человека.

Как и развитие первых двух, развитие Батищевым последнего направления диалектики, затрагивающего субъект-объектные отношения, не обходится без обращения к Бахтину. При этом мы снова слышим критический тон, который теперь касается теории карнавала последнего. Согласно Батищеву, «карнавально-раблезианские веяния» нацелены на то, «чтобы лишить человека объективно-диалектической универсальной смысловой перспективы, в которой могло бы развернуться его «абсолютное движение становления»» (Батищев. 1997: 50–51). Он воспринимает их как попытку человека опрокинуть «уровневую иерархию космоса ради присвоения себе бытия в центре Вселенной» (Батищев. 1997: 51). Несмотря на то что данная интерпретация совершенно не соответствует контексту бахтинских рассуждений, карнавал у которого есть прежде всего «лексический карнавал», механизм порождения новых смыслов и инструмент борьбы с монологизмом — тем не менее она играет важную роль для развития теории самого Батищева. Ему важно указать на ответственность человека за судьбу планеты и человеческой культуры на ней. Творчество в предметном отношении есть для него не покорение и присвоение природы, не ее «пантагрюэлизация», но *при-общение* к ней. Творческая деятельность должна изменить свой характер и из антропоцентричной превратиться в «полицентричную» (Батищев. 1997: 433). Человек должен превратиться из властелина природы в «наследника всей Вселенной» (там же, ср. С. 431), он должен занять подобающее ему место в космической эволюции с учетом «ценностных критериев» (Батищев. 1997: 29) своего присутствия в мире, признавая своеобразие объектного мира, его собственной меры и сущности. Творческая диалектика «знаменует собой не антропологизацию Вселенной, не навязывание ей своего ограниченного мерила, но расширение и обогащение разомкнутой человеческой сущности, приобщение ее ко все более универсальным содержаниям, исторический процесс ее

космизации» (Батищев. 1997: 289). Батищев занимает здесь позицию, близкую позиции русского космизма (К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский и др.) с его экологической этикой, признающей абсолютную самоценность природы и человека лишь как ее элемента.

Итак, философский смысл творчества, согласно Батищеву, состоит в понимании его как *отношения* (Батищев. 1997: 29), основанного на взаимности и устанавливающего сопричастность на всех возможных уровнях — уровне субъекта, межсубъектном уровне и уровне субъект-объектных взаимодействий. Сущность диалектики творчества как отношения выражает категория «общения», заимствованная у Бахтина и переосмысленная в том «глубинном»\* ключе, что онтологической предпосылкой диалогического общения выступает *общность* как *со-общность*, как признание полифонии смысловых центров, а цель общения как абсолютного движения становления заключается в *со-* и *при-общении* человека к самому себе, другому человеку и к природе. Таким образом, творчество у Батищева раскрывается в целом как гуманитарный феномен.

Примеры Библера и Батищева показывают, что обращение к творчеству Бахтина способствовало трансформации марксистско-ленинистского дискурса в направлении к общей теории культуры. На примере Ю. М. Лотмана можно показать, что становление структурной семиотики в СССР происходило на пути модернизации марксистской диалектики, в т. ч. за счет использования бахтинских идей. В своей программной статье «Литературоведение должно быть наукой» Лотман постулирует, что «методологической основой структурализма является диалектика»\*\*. Под диалектикой в данном случае понимается принцип объединения элементов в систему и изучение функционирования такой системы как в синхронном, так и в диахронном плане. Лотман пишет: «Исследователь не перечисляет “признаки”, а строит модель связей. Каждая структура — органическое единство элементов, построенных по данному системному типу, — в свою очередь, лишь элемент более сложного структурного единства, а ее собственные элементы — каждый

---

\* Термин самого Батищева: Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения (1987) // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 95—129.

\*\* Лотман Ю. М. Литературоведение должно быть наукой // Вопросы литературы. 1967. № 9.



в отдельности — могут быть рассмотрены как самостоятельные структуры». (Там же.) Системный подход он распространяет на осмысление отдельных художественных структур (произведений) как элементов более сложных единств, таких, как культура и история. Анализ по уровням он предлагает сочетать с временным анализом структур. Согласно ему, «знание предшествующих состояний является неизбежным условием успешного моделирования». «Следовательно, — заключает он, — структурализм не противник историзма». (Там же.)

Диалектический подход символизирует для Лотмана научный подход, ориентацию гуманитарного знания на идеалы строгой научности\*. При этом в его структурализме сохраняются характерные для марксистской диалектики принцип материализма и принцип развития, как *методологические основания*, позволяющие достигать объективное знание предмета. Материализм в структурализме означает, что знак предстает исходным элементом анализа, который позволяет проникнуть в структуру его значения. Материалистический структурализм может существовать, таким образом, только в виде семиотики. При этом знак не есть лишь форма, он двусторонен и способен порождать то или иное содержание в зависимости от контекста. Семиотика тогда может быть реализована лишь в форме динамичного функционального анализа, позволяющего перейти от эмпирической данности к идеальной структурности, к смылосодержанию. Понятая таким образом материалистическая диалектика как методология оказывается страховкой как от механистического, статичного материализма, так и от идеализма, в чем Лотман видит ее преимущества. Он пишет, например: «Идея — жизнь произведения, и она одинаково невозможна в разъятом анатомом теле и вне этого тела. Механицизм первого подхода и идеализм второго должны уступить место диалектике функционального анализа». (Там же.)

Основная задача семиотики, согласно Лотману, заключается в том, чтобы раскрыть значение знаковой системы как единство значимых элементов. Она отталкивается от формальных элементов с целью определения их содержательного значения

---

Ср. с точкой зрения М. Л. Гаспарова: Гаспаров М. Л., Лотман и марксизм // Новое литературное обозрение. 1996. № 19. С. 7–13 и Гаспаров М. Л. Ю. М. Лотман: наука и идеология // Лотман Ю. М. О поэтах и поэзии. СПб., 1996. С. 9–16.

с учетом того, что вырванные из системы элементы не могут иметь никакого значения. Значимыми элементами системы Лотман считает те из них, которые включены в систему оппозиций. Термин «оппозиция» он связывает с гегелевским принципом «единства противоположностей» и видит «глубокую диалектичность принципа оппозиций» в том, что «антитетичность понимается здесь как особая форма общности». (Там же.) Диалектический метод Лотмана сводится к раскрытию сущности элемента посредством анализа оппозиций, в которые он включен. Он раскрывает значение знаковой системы через сложную иерархию значимых элементов, построенных по правилам данной структуры.

Отстаиваемый Лотманом метод материалистической диалектики находится в противоречии с традиционным советским марксизмом, как минимум, по трем пунктам: во-первых, в нем исчезает принцип «борьбы противоположностей», при сохранении принципа их единства. Оппозиции здесь снимаются или нейтрализуются в рамках знаковой системы, гарантируя ее стабильность. Борьба оппозиций вела бы к уничтожению данной системы. Во-вторых, принцип историзма в марксизме означает, что культура есть следствие социально-экономических явлений своего времени. У Лотмана же, напротив, знаковая система — это «сложная функционирующая самонастраивающаяся система». (Там же.) В-третьих, методология Лотмана не монистична, а диалогична. Он считает, что «определенные стороны структуры раскрываются лишь тогда, когда мы смотрим на нее “глазами” структуры иного типа, переводим ее понятия на язык другой системы». (Там же.) Данный принцип можно рассматривать как чисто бахтинский. Не случайно в этой же методологической статье Бахтин упоминается как один из представителей традиции структурализма. В последующем, как известно, Лотман будет использовать целый ряд фигур, изобретенных Бахтиным, таких, как «память текста», «существование на границе», «многоголосие» культуры, «диалогическое сознание» и т. д. Причем эти фигуры не маргинальны для него, а образуют основные концепты его собственной теории.

Благодаря Лотману и Вяч. Вс. Иванову Бахтин войдет в семиотику, несмотря на то, что сам он был ее противником. По мнению последнего, например, «высказывание (речевое произведение) как целое входит в совершенно новую сферу речевого общения <...>, которая не поддается описанию и определению в

терминах и методах лингвистики и — шире — семиотики»<sup>\*</sup> Бахтин считает, что «семиотика занята преимущественно передачей готового сообщения с помощью готового кода. В живой же речи сообщение, строго говоря, впервые создается в процессе передачи, и никакого кода, в сущности, нет». (Там же. С. 371.)

Несомненно, что философия языка является важнейшей темой в творчестве Бахтина. Наука о языке представляется ему, однако, не как семиотика, а как «металингвистика», как философская теория диалога, которая не только рассматривала бы функционирование живого слова в процессе социального взаимодействия людей, но и рассматривала бы все философские проблемы через призму языка. Однако даже не будучи понятой адекватно авторским интенциям, философия языка Бахтина сыграла важную роль. В значительной мере благодаря его работам (разумеется, наряду с переоткрытыми работами Л. С. Выготского, С. Л. Рубинштейна, А. Н. Леонтьева, В. Н. Волошинова и др.) во второй половине XX в. в философии в России совершился своего рода «linguistic turn». В центре внимания оказались не только семиотика, но и лингвопрагматика, теория речевой деятельности, коммуникативная лингвистика, теория языковой личности, теория мышледеятельности, коммуникативная теория общества и др.

Как мне кажется, приведенные мной примеры — теории Библера, Батищева и Лотмана (не говоря о множестве других авторов) — помогают объяснить культурный феномен Бахтина в период перехода от позднесоветской к постсоветской философии. Очевидно, что трансформации советского марксистского дискурса во многом способствовало обращение к его работам. Их необычайная популярность связана прежде всего с тем, что они представляли собой резкий диссонанс по отношению к господствующему образу мысли. Отличалось все — методология бахтинских работ, а именно логически обоснованный запрет на монологичность мысли и возможность лишь одной-единственной истины. Отличалось бахтинское понимание места человека в истории, связанное с конкретизацией им сферы бытия как сферы поступка, что освобождает от мысли о фатализме объективно-исторических законов и подчеркивает роль личности. Отличалась бахтинская этика для слова и действия в

---

<sup>\*</sup> Бахтин М. М. Из записок 1970—1971 гг. // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 359.

форме диалогической коммуникации на основе взаимного признания плюралистичности способов бытия. Присущая философии Бахтина свобода действовала освобождающе на каждого, кто с ней сталкивался, и стимулировала развитие идей.

С практически-политической точки зрения, популярность Бахтина отчасти объясняется тем, что он воспринимался не как советский, а как русский философ. Так, М. К. Мамардашвили отметил «завоеванную и выстраданную» «экстерриториальность» положения Бахтина\* М. Л. Гаспаров считал, что хотя Бахтин и был порожден революционным временем, но «он не тянулся», а «отталкивался от него» в «солипсическую щель»\*\* У Бахтина было, перефразируя его собственные выражения, «алиби» в советском бытии, строгая позиция «вненаходимости» по отношению к нему. Таким образом, пример Бахтина один из многих, показывающий, что реформация советской философии произошла в т. ч. благодаря обращению к русской философии.

Наряду с другими исследователями как справедливо отмечает М. Л. Гаспаров, «органическая цельность бахтинского мировоззрения оказалась раздроблена на отдельные положения: о диалоге, о смеховой культуре и пр.»\*\*\*, и это можно рассматривать как нормальный процесс в сложившихся в то время условиях поиска выхода из кризиса, в котором находилась советская философия. Благодаря тому, что философия Бахтина сама была полицентрична, она обладала потенциалом множественного развития, что с ней и случилось. Она оказалась актуальной и конвертируемой. Теперь, в период реального многоголосья в философии приходит время для аутентичного изучения внутреннего состава наследия Бахтина.

Мамардашвили М. К. Если осмелиться быть (URL: <http://philosophy.ru/library/mmk/esly.html>).

\*\* Гаспаров М. Л. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина // Русская литература XX—XXI веков: проблемы теории и методологии изучения: Материалы Международ. научн. конф. М., 2004. С. 9.

\*\*\* Гаспаров М. Л. М. М. Бахтин в русской культуре XX века // Бахтин М. М.: pro et contra. Творчество и наследие М. Бахтина в контексте мировой культуры. СПб., 2002. Т. 2. С. 33—36, здесь. С. 35.

В. Л. Махлин

## Опоздавший разговор

### *Условия невозможности*

Нижеследующее — попытка обосновать тезис: *диалог* с «диалогизмом» М. М. Бахтина (1895—1975) в советский век не мог состояться, как не может он состояться и сегодня; всемирная известность этого русского мыслителя и ученого не должна вводить в заблуждение, уместнее говорить о всемирном недоразумении, в котором, однако, есть своя особая общественно-историческая *логика разрыва коммуникации*\*

Дело не только в том, что «известное известно немногим» (как сказано у Аристотеля); в случае Бахтина обилие интерпретаций не находится ни в каком нормальном соответствии с предметом интерпретаций; возможности «понимания», «коммуникации» и «диалога» в отношении этого теоретика понимания, коммуникации и диалога, как выясняется, с самого начала рецепции (в 1920-е и тем более в 1960-е гг.) были уже перекрыты, *настоящий разговор — исключен*. Границы (не)понимания обнажились в *постсовет-*

---

\* Подойти к этой теме я впервые попытался в предисловии к критической антологии: Махлин В. Л. Рукописи горят без огня // М. М. Бахтин («Философы России второй половины XX века») / под ред. В. Л. Махлина. М., 2010. С. 5—22.

ской ситуации, когда внешние ограничения отпали и «свобода» интерпретаций обнаружила то, что в советских условиях меньше бросалось в глаза, а именно — *несвободу* интерпретаторов (иногда и комментаторов) от тех самых предпосылок и предрассудков философского и научно-гуманитарного мышления, которые М. М. Бахтин оспорил за десятилетия до того, как его с энтузиазмом прочитали в СССР и на Западе в 1960—1980-е гг.

Как такое стало возможным? И почему — с Бахтиным (хотя, конечно, не с ним одним)? Откуда все же устойчивый интерес к его наследию даже сегодня, когда прежний бум сменился реакцией и ресентиментом, а еще больше — молчанием, так странно вдруг «совпавшим» в новом столетии с впечатлением от «философа-молчуна», каким Бахтин запомнился его опоздавшим на эпоху собеседникам?\*

Для того чтобы подойти к ответу на эти вопросы, есть резон прояснить *условия невозможности разговора* с несоветско-подсоветским философом в советский век. Ни отдельных работ, ни персональных концепций из огромной научно-критической литературы о М. М. Бахтине в их фактической данности мы здесь почти не будем касаться: «они не нужны компетентному читателю и бесполезны для некомпетентного»\*\* там, где важнее историко-систематическая и методологическая сторона дела. Нас здесь интересует, за редкими исключениями, «история рецепции без имен» (если позволительно так переформулировать известную искусствоведческую формулу Г. Вельфлина). В этой истории за последние пятьдесят лет (на взгляд авторитетной американской исследовательницы — за «первые сто лет»\*\*\*) Бахтин, как мне кажется, был открыт и сразу же упущен в силу каких-то совершенно объективных «условий

---

\* Выражение «философ-молчун» принадлежит известному литературоведу Л. П. Пинскому, приятельствовавшему и с М. М. Бахтиным, и с М. А. Лившицем. Ср. свидетельство другого собеседника: «Молчание М. М. Бахтина в последние годы его жизни — еще одна из его загадок, может быть, самая глубокая». — Бройтман С. Н. Две беседы с М. М. Бахтиным // Хронотоп: Межвузовский сборник. М.; Махачкала, 1990. С. 114.

\*\* Бахтин М. М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества (1924) // Он же. Собр. соч. Т. 1. М., 2003. С. 265.

\*\*\* Emerson Caryl. The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin. Princeton. New Jersey, 1997.

невозможности» *обоюдной, двусторонней* коммуникации (диалога). В этом стоит разобраться в свете основного герменевтического вопроса философии Нового времени — от Шлейермахера и Кьеркегора до Гадамера, от Шпета и Ухтомского до Бахтина. А именно: при каких условиях можно *разделить* (в смысле английского *share*) творческий опыт «другого» и стать соучастником-разновременником *современности* его мышления изнутри своей историчности, а при каких условиях это уже (или еще) невозможно?\*

### *Правда взаимоотношения*

Постулат бахтинского диалогизма (в котором еще отсутствует слово «диалог», зато присутствует фундаментальная идея) гласит:

Пусть я насквозь вижу данного человека, знаю и себя, но я должен овладеть *правдой нашего взаимоотношения, правдой единого и единственного события*, в котором мы участники...\*\*

В контексте научно-философской программы М. М. Бахтина начала 1920-х гг. это значит: меня и «другого» связывает особого рода взаимосвязь — событие, которое превышает и меня, и другого, в котором мы оба равноправные участники

---

\* Так, в частности, ставился вопрос Кьеркегором под углом зрения его проблемы возможности/невозможности быть причастным «разновременником» Христа в условиях буржуазно-христианского общества XIX в., см.: Кьеркегор С. Философские крохи, или Крупицы мудрости (1844) / пер. Д. А. Лунгиной; под ред. В. Л. Махлина. М., 2009. «Именно он, — писал Гадамер о Кьеркегоре, — обозначил истину христианского Евангелия как “одновременность” Для него подлинная задача бытия Христа состояла в том, чтобы снять в «одновременности» дистанцию с прошлым. То, что у Кьеркегора по теологическим причинам сформулировано в виде парадокса, на самом деле имеет силу для всякого нашего отношения к традиции и прошлому». См.: Гадамер Х.-Г. Что есть истина? // Логос. 1991. № 1. С. 36. (Перевод скорректирован в отношении принципиального для всякого герменевтико-диалогического» мышления слова и понятия *Gleichzeitigkeit* — «одновременность» или «со-временность».)

Бахтин М. М. К философии поступка (1921/1922) // Он же. Собр. соч. М., 2003. Т. 1. С. 20.

(и возможные собеседники) потому и постольку, поскольку мы *обоюднo другие* друг другу в «нашем взаимоотношении». Прежде, чем я и другой захотим (или не захотим) отнестись друг к другу в своем сознании и самосознании, мы оба как-то уже участвуем в «бытии-событии», в «едином и единственном событии бытия»: правда нашего взаимоотношения *уже дана до* всякого осознанного самоопределения и взаимоотношения, до всякого познавательного опредмечивания и до всякого прямого общения. Мерой этой данности в событии бытия является то, что в цитируемом фрагменте двадцатипятилетнего русского мыслителя называется «онтологически-событийной *разнозначностью*» (меня и другого)<sup>c</sup> Вот этой объективной, но не объектной разнозначностью — «отношением напряженной вненаходимости»<sup>\*\*</sup> — я и должен «овладеть» *больше чем теоретически*; в этом моя задача, или «заданность». Правда нашего взаимоотношения *больше* отвлеченно познанной истины, больше всякого бытия «в себе». Правда нашего взаимоотношения, — как скажет Бахтин полвека спустя, — это «*над-бытие*», ибо «*отношение шире мышления*»<sup>\*\*\*</sup>

Стать «ответственным», по Бахтину, значит суметь «приобщить» смысл помысленного и понятого *вот этой* реальной, «хронотопической» ситуации взаимоотношения с другим и другими — и постольку «овладеть» ситуацией, «правдой взаимоотношения». И точно так же молодой Бахтин толкует взаимоотношение между искусством и жизнью в своем первом печатном произведении (1919)<sup>\*\*\*\*</sup>, а начиная с 1930-х гг. и вплоть до рабочих записей 1960 — начала 1970-х к так и не осуществленным замыслам (в т. ч. для журнала «Вопросы философии») он переносит идею и постулат «правды взаимоотношения» на глобальную онтологически-событийную взаимосвязь эпох и культур, современников и современников в «большом времени» —

---

Там же. С. 67

Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности (1922/1923) // Он же. Собр. соч. М., 2003. Т. 1. С. 96.

\*\*\* Бахтин М. М. Из рабочих записей 60-х — 70-х годов // Он же. Собр. соч. М., 2002. Т. 6. С. 396, 435.

\*\*\*\* Бахтин М. М. Искусство и ответственность (1919) // Он же. Собр. соч. Т. 1. Цит. изд. С. 5—6.



взаимосвязь, условием возможности которой является принципиальная и безысходная «*взаимная вненаходимость*»\*

Об этом (как бы давно известном) стоит напомнить здесь для того, чтобы история рецепции бахтинской мысли предстала не как набор случайных мнений или интерпретаций, но как *тоже причастная* «большому времени». Что Бахтин, литературно выражаясь, «не наша дичь», — это было более или менее понятно с самого начала. Но вот что с ним следует по-настоящему считаться как с мыслителем и теоретиком гуманитарного познания; что даже модернизации (если угодно — «постмодернизации») бахтинских идей за последние полвека не только и не просто аберрации зрения и разума; что *онтологическо-событийную взаимную вненаходимость* между современностью и Бахтиным нужно принять всерьез как отношение, которое шире мышления; что, наконец, как заметил в свое время Ю. М. Лотман, не только *мы*, постсовременники, видим Бахтина, но *и он* нас тоже видит\*\*, — осознание этого стало или становится *проблемой* лишь в последнее время, после конца советского века и Нового времени (в России и на Западе).

Только теперь, когда слово «диалог» стерлось от употребления и скомпрометировано (подобно многим другим прежде значимым и перспективным символам научно-философского и общественно-политического сознания), после всех провозглашенных на Западе и совершившихся в нашей стране «концов» (включая, кажется, уже и «конец света») — диалогическое отношение напряженной вненаходимости едва ли не впервые может стать осмысленным вопросом, а бахтинский диалогизм получает шанс «раскавычаться», как бы выйти из текста в продолжающееся событие большого времени, в «над-

---

Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов // Он же. Собр. соч. Т. 6: С. 432. Ср. исходный пункт феноменологического описания *я другого*, с последующим переходом к эстетическому отношению «автора» и «героя» за полвека до этого: «Когда мы глядим друг на друга — два разных мира отражаются в зрачках наших глаз». — Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. Цит. изд. С. 104.

\*\* Lotman J. Bachtin: sein Erbe und aktuelle Probleme der Semiotik // Roman und Gesellschaft: Internationales Michail-Bachtin-Colloquium. Jena, 1984. S. 40. Русский перевод: «<...> мы должны говорить не только о том, как *мы* воспринимаем Бахтина, но также о том, как мы выглядим в его глазах. Лотман Ю. М. Наследие М. М. Бахтина и актуальные проблемы семиотики // Он же. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 156.

бытие», в котором решающим эпистемологическим критерием является не только предметная истина, но именно «правда взаимоотношения».

О каком же событии, о каком большом времени может идти речь в интересующем нас случае? Мыслима ли правда взаимоотношения там, где взаимная вненаходимость указывает, скорее, на необратимо распавшуюся связь времен?

### *Беззаконная комета*

В советский век Бахтин был как бы троянским конем *иного* или, если угодно, «беззаконной кометой» в кругу уже рассчитанных светил, традиций и языка понятий. Таким же, хотя и по-другому, он был воспринят на Западе. И таким он останется — как «неофициальное» коллективное переживание — в памяти поколения 60- и 70-х гг., включая тех, кто, думая, что поумнел за постсоветские десятилетия, изживает в себе эту память, отождествляя ее с наваждением и «совком». Фасцинация инаковости, исходившая от никому не известного, непонятно откуда явившегося в 1960-е гг. на свет исторического дня кандидата филологических наук из г. Саранска, утратила за последние два десятилетия прежнюю, *советскую неофициальную* остроту восприятия; «горизонт ожиданий» погас после 1991 г., и прежние притяжения и ожидания сменились отторжением и раздражением, но, конечно, не на собственную наивность, которая, впрочем, была далеко не только наивностью и, в этом смысле, тоже нуждается в переоткрытии, в «повторном понимании» (*Wiederverständnis*), как это называл инициатор *гуманитарной* эпистемологии В. Дильтей. Тем самым, однако, открылась граница между «известным», но уже не интересным, с одной стороны, и не известным, но вызывающим новый, повторный интерес — теперь у немногих — с другой стороны.

Это, вообще говоря, нормальный герменевтический парадокс едва ли не всякой истории рецепции: наследие такого-то автора становится «архивом эпохи»\* и тогда архив — в нашем случае это недавно завершенное «Собрание сочинений М. М. Бахтина» (1996–2012), за полтора десятилетия не удо-

---

Щедрина Т. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2011.

стоившееся ни одного серьезного отклика в филологическом или в философском сообществе\*, — архив автора и эпохи как бы вдруг выходит из текста, перерастает свои хронологические границы, по характерному выражению Бахтина — «выходит за себя».

*Понимание* отличается от того, что сегодня с легкостью неимоверной называют «интерпретацией» и «коммуникацией», именно тем, что взаимная вненаходимость, разные миры в зрачках наших глаз могут взаимообогащаться и взаимоизменяться, оставаясь собой же, но в то же время — гротескно «выходя за себя» (отмечалось не раз, что гадамеровское выражение, описывающее герменевтический диалог как «слияние горизонтов», не вполне удачно; но ведь дело не в словах)\*\* В противоположность этому, непонимание (хотя бы и «творческое») превращает другого в объект или, языком Бахтина, в понятийно определенную «безгласную вещь», в пределе — в «материал для оформления», как это откровенно и цинично (в духе исторического момента) называлось у русских формалистов вокруг 1917 г. Но, между прочим, когда большое (и тоже брошенное, подобно программным текстам) методологическое исследование Бахтина о «материальной эстетике» в русском и западном формализме (1924) было опубликовано полвека спустя, к нему вообще уже не было адекватного подступа, т. е. оно не могло войти в предметную дискуссию, ни тем более — в метапредметную правду взаимоотношения (разговор) и стать тем, чем оно было с самого начала и остается до сегодняшнего дня, — диалогом (а не просто спором) с овеществляющим сциентистским мышлением, которое уже в своем творческом, революционном начале, по словам Т. С. Элиота, предвосхищало свой конец и у нас, и на Западе, а именно — утрату предмета исследования, по выражению С. С. Аверинцева из его первой (и лучшей) статьи о Бахтине, — «гуманитария без человека»\*\*\*

---

За редкими исключениями цитирующие М. М. Бахтина (даже философы) ссылаются на советские издания 1970–1980-х гг., издания, которые были прочитаны внимательно и, можно сказать, пережиты как событие, хотя и почти «вслепую».

См. в этой связи: Бялостоцкий Д. Разговор как диалогика, прагматика и герменевтика: Бахтин, Рорти, Гадамер // М. М. Бахтин. Философия России второй половины XX века. Цит. изд. С. 126–142.

\*\*\* Ср.: «Верховный императив гуманитарного мышления, гласящий “увидеть, вникнуть, не исказить”, вытесняется покинувшим свои законные

В последние советские десятилетия Бахтин был троянским конем и охранной грамотой более или менее произвольных и «подрывных» интерпретаций и мнений, т. е. таким *разрешенным* «другим», которого можно было «понимать» в своем смысле, в меру знаний и таланта интерпретаторов, не выходя за пределы *своего* сознания, своих поисков «самоосвобождения» (как это называл М. К. Мамардашвили). Но эти поиски в большей или меньшей степени были естественным роковым образом ограничены конкретно-исторической реальностью сознания и мышления, которая у нашего автора называется то «средой сознания», то (в книге о Достоевском) «социальной атмосферой». Официальная «разрешенность» Бахтина имплицировала известную тактичность и политкорректность: публично критиковать его в позднесоветские времена было признаком дурного тона, а в научном плане — приметой анахронического образа мысли, как бы сросшегося с режимом, от которого уходило, как могло, все живое. Неофициальное общее чувство не ошибалось, но было в известном смысле «слепо». Для прояснения «правды взаимоотношения», для настоящего разговора не было почвы и повода ни в большом, ни в малом времени даже у живых и чутких собеседников\*

---

пределы императивом инженерно-устрояющего мышления <...>. Перед гуманитарией, как открытым вопрошанием человека о своей сущности, встает угроза потери своего предмета; дегуманизированная гуманитария, гуманитария без человека — довольно скверная шутка» — Аверинцев С. Личность и талант ученого (1976). Цит. по: М. М. Бахтин (Философия России второй половины XX века). Цит. изд. С. 97, 96.

\* В лучшем мемуарном свидетельстве о Бахтине его собеседник и душеприказчик, заговоривший о нем публично только после 1991 г., признается с самого начала: «То есть разговоров всяких было много, но больше вольно-рассеянных и мало существенных, плотных. Что, впрочем, было естественно: не было установки на значительные разговоры. <...> Мы, конечно, новые знакомцы, были начитанные и достаточно словесные. Но чувство, что нет ему среди нас собеседника, было. И на общении это сказывалось». Бочаров С. Г. Об одном разговоре и вокруг него // Он же. Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 472. Со своей стороны ситуацию «опоздавшего» разговора, исторического разрыва коммуникации, очень точно, но с характерной отстраненностью, обозначил М. К. Мамардашвили, когда его спросили в интервью о Бахтине. Это было время (1988), когда Бахтин вошел в моду даже в СМИ, а М. К. сказал: «Я понимаю, почему, например, у Бахтина не было учеников. И дело даже не в том, что он как ученый занимался такими предметами, ко-

*Невидимый миру смех*

Те же, кто был творчески наивен настолько, чтобы сметь свое суждение иметь, среди прочего, и о Бахтине, — в большинстве случаев были как бы либеральными наследниками революционной эпохи, постмарксистами и постформалистами (или структурно-семиотически-технократическими гибридами того и другого), по меткой характеристике С. С. Аверинцева, — «повзрослевшими персонажами все тех же бунтов, которые сменили со временем некоторые компоненты своего мировоззрения на противоположные, однако сохранили привычку к злободневности, нетерпимости и ораторской эмфазе, уже постольку являя Бахтину живой контраст»\*

Повзрослевшие, но не способные к подлинной «перемене ума» наследники тех, кто в 1920-е гг. сбросил таких, как Бахтин, с пресловутого корабля современности, сорок-пятьдесят лет спустя попытались превратить его идеи (в особенности концепцию диалога) в материал для собственного самоутверждения-самоосвобождения: все равно, делалось ли это в порядке осторожного творческого корректирования официального марксизма и во имя «культуры» (как в СССР), или во имя критики и разрушения «буржуазной» культуры с опорой на постмарксизм, постформализм, постфрейдизм и т. п. (как на Западе). Вот почему история рецепции бахтинского наследия дает такой богатый материал для подтверждения и понимания того, что Бахтин, перефразируя Гоголя, назвал в книге о Достоевском (1963) *«невидимым миру смехом»*\*\* Если бы Бахтин просто придумал античные жанры «серьезно-смехового» (как думают некоторые филологи), то и тогда это было бы герме-

---

торые просто очень трудно передать, поделиться с другими. Дело в том, что каждый из нас оказывается часто в ситуации, когда нужно что-то по своему опыту посоветовать — и вдруг такой совет невозможно дать. И вот по какой причине: то, что можно мне, нельзя ему. И у меня нет, следовательно, морального права на это. Думаю, Бахтин хорошо понимал эту ситуацию». Мармашвили М. Как я понимаю философию. М., 1991. С. 177

\* Аверинцев С. Михаил Бахтин: Ретроспектива и перспектива // Дружба народов. 1988. № 3. С. 12.

\*\* Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 6. С. 129 (примечание).

невтическим открытием, т. е. современным открытием одновременного в разновременном\*

В упомянутых «творческих» интерпретациях, интерпретаторы даже «не понимали, что не понимали» (как выразилась в разговоре американская коллега уже в «нулевые» годы). Но, конечно, непонимание тоже было в своем роде «пониманием»: оно было исторически мотивировано своим «само собой разумеющимся» — тем, что в сознании философа, ученого и всякого простого смертного не является, строго говоря, ни «сознанием», ни «бессознательным», но скорее тем, что Бахтин называет, на официальном языке своего времени, «отражением отражения»: то, что я утверждаю, отрицаю, принимаю, оцениваю и т. д., — характеризует не только объект или выражает высказывающегося субъекта, но и косвенно является исповеданием той социокультурной среды, того мира повседневной, как и научной, жизни, языком понятий и образом мыслей которой я высказываюсь и поступаю «от себя»\*\*

Когда в конце 1970-х гг. известный филолог М. Л. Гаспаров (1935–2005) попытался оспорить мнение, что Бахтин — наследник лучших русских традиций «XIX века», то этому популярному образу «классики» в официальном, а равно и в неофициальном сознании своих советских современников Га-

---

\* Если в СССР В. С. Библер увидел у Бахтина возможность «поэтики культуры» и превращения «другого» во всякий раз сызнова переигрываемую возможность творческого «Я», то «перебежавшая» из подсоветской зоны в по-новому предреволюционную Францию Ю. Кристева, тоже творчески, но в духе так называемого «мышления 68-го года» переосмыслила бахтинскую идею поэтики Достоевского (идею «радикально новой авторской позиции по отношению к изображаемому человеку») как благословенное революционное «разрушение поэтики», с сопутствующим этому концом человека и смертью автора. См.: Библер В. С. М. М. Бахтин, или Поэтика культуры (1983). М., 1991; Кристева Ю. Разрушение поэтики (1970) / пер. с франц. Г. К. Косикова // Михаил Бахтин: PRO ET CONTRA: Антология в двух томах / под ред. К. Г. Исупова. СПб., 2002. Т. II. С. 7–32. В лучшем советском отклике на книгу Бахтина о Рабле Л. М. Баткин тактично пытался, с одной стороны, защитить от Бахтина святое — Маркса и Гегеля, а с другой стороны — защитить от Бахтина так называемое личное начало. См.: Баткин Л. М. Смех Панурга и философия культуры (1967) // Михаил Бахтин: PRO ET CONTRA. Цит. изд. М., 2001. Т. I. С. 398–312.

\*\* Бахтин М. М. Проблема текста (1961) // Он же. Собр. соч. Т. 5. С. 320.

спаров эффектно, в духе нового старого «остранения», противопоставил противоположный, но тоже *образ* — «двадцатых годов». В новом споре «древних» и «новых», утверждал тогда Гаспаров, Бахтин не воплощение национально-консервативных традиций, а, наоборот, современник и соучастник советского революционного проекта «нового мира». (В точности таким, но с обратным оценочным знаком — «революционером в марксистском литературоведении» и идеологом «карнавальной революции» — Бахтина открыли на Западе в 1960-е гг.) В СССР в эпоху так называемого застоя Бахтин стал и оппонентом, и авторитетом для повзрослевших и все же исторически инфантильных новых левых и новых правых, которые в самой своей взаимной нетерпимости и риторической эмфазе являли собой узнаваемый «право-левацкий уклон», но, как сказано у Достоевского (о черте), «с другой рожею»\*

В «ино-научном» (по слову Аверинцева) плане советское сознание на стадии «пост», поменявшее некоторые элементы своего мировоззрения на противоположные, отрицало и должно было отрицать *диалог* как «правду взаимоотношения» с другим и с другими, понимая диалог привычным образом — как риторическую эмфазу, как воинствующий (сиречь «принципиальный») спор с таким «другим», который в лучшем случае по-бахтински выражаясь, «только есть, но ничего не значит». «Правда взаимоотношения» в этом кругозоре и в этой духовно-идеологической среде сознания, конечно, совершенно невысказана, разве что в качестве утопии наоборот — изживаемой в другом и за счет другого собственной дурной веры и дурной памяти. В (пост)марксизме, например, борьба с овеществлением не может в изменившихся исторических условиях не приводить к «культурному» внутреннему прятию овеществления и постольку — к «объективному» отрицанию диалога, воспроизводящему прежнюю нетерпимость «с другой рожею». Достаточно сравнить то, что М. К. Мамардашвили говорил о диалоге

---

Ср.: «1920-е годы в русской культуре — это социальная революция, культурная революция, новый класс, ощутивший себя носителем культуры; это программа “мы наш, мы новый мир построим” — построим такой расцвет мировой культуры, перед которым само собой померкнет все прежнее, и строить будем с самого начала и без оглядки на прошлые пробы; это Маяковский, Мейерхольд, Эйзенштейн и Марр». См.: Гаспаров М. Л. М. М. Бахтин в русской культуре XX века (1979) // Михаил Бахтин: PRO ET CONTRA. Цит. изд. Т. II. С. 33.

в 80-е гг., с тем, что говорил о диалоге, например, Франц Розенцвейг в 20-е гг., чтобы ощутить онтологически-событийную разноточность между началом прошлого века и его концом\*

Во всех случаях подмены «другого» его двойником в собственном сознании и самосознании — подмена эта, как известно, описана феноменологически и независимо друг от друга Бахтиным и Ухтомским в одни и те же 1920-е гг. с опорой на художественное видение Достоевского — путь к правде взаимоотношения в событии бытия неосознанно перекрыт тем, что на языке Гадамера называется «предрассудками», на языке Ухтомского — «доминантами», а на языке Бахтина — «другостью», «хронотопом», «внутренне убедительным словом»: все это само по себе еще не гарантирует реальную встречу с чужим опытом (современника или разновременника), но всегда является исповеданием как бы само собой разумеющегося, не субъективного, а, напротив, объективного (хотя и труднодоступного даже философской рефлексии) мира понятий, представлений и языка, в которых я — не только «я», потому что я сам в своей «самости» гротескно выхожу за себя, отражая или, точнее, преломляя в самом себе мир или мирок, существенно определивший мое мышление и так называемое самосознание\*\*

---

Ср.: Мамардашвили М.: «Разговор есть естественное явление, в котором ничего не происходит, а *текст* не есть естественное явление. Текст как бы существует в другом времени, и там что-то может произойти» (Мамардашвили М. Литературная критика как акт чтения (1984) // Он же. Как я понимаю философию. Цит. изд. С. 159); Розенцвейг Ф.: «В настоящем диалоге, в разговоре (im wirklichen Gespräch) всегда что-то происходит на самом деле; я заранее не знаю, что скажет мне другой; я не знаю даже, скажу ли сам что-нибудь. Может быть, другой произнесет первое слово, как это и бывает в настоящем разговоре в отличие от ненастоящего...» (Розенцвейг Ф. Новое мышление (1925) / пер. В. Л. Махлина // Философия культуры. М., ИНИОН, 1998. С. 18). В коротком разговоре с М. К. Мамардашвили в Пушкинском музее после его доклада о венском модерне, за месяц до внезапной смерти замечательного мыслителя (1990), я упомянул Ф. Розенцвейга, о котором М. К., в лучшем случае, что-то слышал; его, насколько я мог заметить, увлекал Л. Витгенштейн.

\*\* В традиции феноменолого-герменевтически-диалогического мышления, крупнейшим и единственным в своем роде представителем которого в России нужно признать М. М. Бахтина, исходным онтологически-событийным пунктом была *критика сознания* (см.: Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века (1965) // Он же. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 16), но, конечно, не в психоаналитическом, не в марксистском и не в деконструк-



Если, к примеру, вы утверждаете — как тот же М. Л. Гаспаров четверть века спустя после первого своего выпада, — что Бахтин был «философом», а не «исследователем», т. е. что он просто все выдумал о литературе, поскольку ведь философы, собственно, и занимаются *выдумками*, а не *наукой*<sup>\*</sup>, то нужно признать, что и на этот раз этот филолог тоже исповедовал истину — как и та филологическая аудитория, которая ему с удовольствием аплодировала в стенах МГУ. Подобное расхожее представление о «философии» способно вызвать дружный, поистине раблезианский взрыв хохота в современном философском сообществе; оно, это представление, не столько отражает предмет высказывания, сколько само является отражением анахронического взгляда на философию, популярного уже в советские времена среди филологов, историков, психологов и т. д., но не адекватного даже позапрошлому веку. Отражаясь в Бахтине, советское сознание отразило свой специфический мир жизни и свою неспособность к разговору, подобно тому как

---

тивистском направлении (которое Бахтин определял как «человекоборчество»); речь идет о критике не «против», а «за». Эта критика выходит за пределы «естественной установки», по терминологии Э. Гуссерля, и восходит к кантовской традиции. Ср. в курсе лекций Бахтина в своем кругу о «Критике чистого разума» осенью 1924 г.: «Нигилизм же хочет во что бы то ни стало отстоять *единство естественного субъекта* <...>. Гениальное дело Канта заключалось в разрушении э т о г о единства, потому что это только единство натурального субъекта». (См.: Лекции и выступления М. М. Бахтина в записях Л. В. Пумпянского 1923—1925 гг. // Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 1. С. 331). Поскольку советская «метафизика познания» основывалась в основном на рецепции Гегеля и не восприняла «критику познания» в кантовском понимании ее (см. об этом: Ballestrem K. Die sowjetische Erkenntnistheorie und ihr Verhältnis zu Hegel. Dordrecht, 1968. S. 2), то, отказавшись от абсолютного объективизма в понимании так называемого основного вопроса философии, она, в процессе «самоосвобождения», неизбежно должна была прийти от материалистически обобществленного идеализма к «культу личности», к идеализации субъекта и самосознания, но уже не «сверху», а «снизу». См. в этой связи: Ван дер Вельде Э. «Субъективизм нового типа», или Как обобществление субъекта привело к идеализации личности // Персональность: Язык философии в русско-немецком диалоге / под ред. Н. С. Плотникова и А. Хардта при участии В. И. Молчанова. М., 2007. С. 22—232.

Гаспаров М. Л. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина // Материалы международной научной конференции 10—11 ноября 2004 года. Русская литература XX—XXI века: Проблемы теории и методологии изучения. М., 2004. С. 8—10.

«бобки» у Достоевского (и в бахтинском понимании) не могут «ни умереть (т. е. очиститься от себя, подняться над собою), ни возродиться обновленными (т. е. принести плод)»\*

Отсюда современный (в особенности филологический) ресентимент: в советский век не столько философы, сколько филологи и историки культуры оказались (и у нас, и на Западе) наиболее чуткими и заинтересованными читателями Бахтина; но их возможности были уже ограничены особой, в своем роде действительно «железной» логикой истории, и сегодня эта логика как бы перевернулась и отомстила скорее «дуракам времени», по слову Шекспира, чем Бахтину (который, как известно, во время Великой Отечественной войны проанализировал «карнавальную» логику истории, хотя и мимоходом, в трагедиях Шекспира и в диалогической, как всегда, полемике с «механическим» пониманием истории как «вечного возвращения» у Ницше \*\*).

Сегодня, как никогда прежде, в известной бахтинской критике «филологизма» (начиная с Аристотеля) не могут не узнавать себя далеко не только филологи, не способные ни «умереть», ни «возродиться» в правде взаимоотношения со своим собственным научно-инонаучным прошлым. Для «герменевтически воспитанного» (по выражению Гадамера) историка мышления (в особенности научно-гуманитарного мышления) все более настоятельно встает вопрос о том, каким образом современное и, увы, довольно плачевное «нормальное» состояние гуманитарного знания связано с «революционной наукой» начала прошлого столетия, по словам молодого Хайдеггера, с «переворотом в философской постановке вопросов» и «кризисом философии как науки» в 1920-е гг.\*\*\*, а опоздавший на

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского (1963) // Он же. Собр. соч. Т. 6. С. 166. Из-за всех предрассудков интеллигентского сознания XIX в., которые, как ни парадоксально, воспроизвелись и еще усилились в советский век, идея «карнавала» совершенно не ассоциируется с «христианской культурой», ни с евангельским эпиграфом к «Братьям Карамазовым»: здесь граница советского интеллигентского понимания даже у С. С. Аверинцева, и как раз у Аверинцева. См.: Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин как философ / под ред. Л. А. Гоготишвили и П. С. Гуревича. М., 1992. С. 7–19.

\*\* См.: Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 5. С. 78, 85–89.

\*\*\* Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни (Кассельские доклады 1925 г.) / пер. А. В. Михайлова // 2 текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 139.

советский век разговор с Бахтиным — исторический разрыв коммуникации — с тем «взрывом» единства гуманитарно-филологического мышления в 1920-е гг., о котором в свое время писал С. С. Аверинцев в известной энциклопедической статье\*

### *Диалогизующий фон*

Основной методологический недостаток даже серьезных и продуктивных суждений, подходов и так называемых «блуждающих откровений» в истории рецепции наследия М. М. Бахтина — отсутствие того, что Бахтин называл либо по-гуссерлевски — «апперцептивным фоном» (восприятия и разумения), либо употребляя собственный термин, — «диалогизующим фоном». Ведь для того чтобы понять новое, неизвестное явление, мне нужен какой-то известный и устойчивый «фон» восприятия и разумения. С кем только не сравнивали Бахтина, к кому только не редуцировали его идеи, ограничиваясь овеществленно и филологизированно понятым «контекстом» и (якобы) «известными» аналогиями, текстуальностью и интертекстуальностью, тогда как правда взаимоотношения, диалог требует от исследователя погружения, так сказать, в «затекст» исторического опыта, в котором все живо и значимо, но при этом он должен сохранить дистанцию, взаимную вне-находимость («временное отстояние», по Гадамеру). В истории культуры и мышления дело не столько в «влияниях», сколько в *событии, участником которого* был русский мыслитель наряду со многими предшественниками и современниками, российскими и западноевропейскими\*\*. Только объективный диалогизующий фон этого события, т. е. конкретно-исторический

---

См.: Аверинцев С. С. Филология // Краткая литературная энциклопедия. Т. 7. М., 1972. Кн., 1979.

\*\* В последнее время в отечественной философской и научно-гуманитарной литературе можно заметить некоторый интерес к категории «событие», пусть даже этот интерес опоздал на советский век. См.: Событие и событийность / под ред. В. Марковича и В. Шмида. М., 2010; Фактичность и событие мысли (Сборник философских работ, посвященный 70-летию академика А. А. Михайлова) / под ред. Т. Щицовой и В. Фукса. Вильнюс, 2009; Событие и событийность / под ред. В. Марковича и В. Шмида. М., 2010.

*затекст*, может, как представляется, дать адекватный подступ к бахтинской мысли в ее понятной и объективной же уникальности и «внеаходимости».

Это общеевропейское поворотное *событие мышления*, nasledовавшее «постидаалистическому» повороту в философии XIX в., инициированному поздним Шеллингом\*, приходится на «столетнее десятилетие», по выражению писателя Е. Замятина, 1914—1923 гг.\*\* Речь идет о настоящей «смене парадигмы», но не в естественнонаучном, а в гуманитарном мышлении — событии, которое Г.-Г. Гадамер в своем опоздавшем на советский век обращении «К русским читателям», определил (ссылаясь на Гуссерля, Хайдеггера и «тех, кто учился у них») как «переход от мира науки к миру жизни» *в самом научном познании*\*\*\*. Немецкий историк философии М. Тойнниссен подробно проанализировал это магистральное событие в истории философии XX в. в известной книге «Другой» (1965)\*\*\*\* Для

См.: Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор (1941). СПб., 2002. Драма русской философии в советский век в значительной мере связана с тем, что это «и» между Марксом и Кьеркегором стало уже невозможным. См. также: Arendt H. What is Existential Philosophy (1946) // Arendt H. Essays in Understanding. 1930—1954. N. Y., 2005. P. 163—187

\*\* Замятин Е. О сегодняшнем и современном (1924) // Он же. Я боюсь: Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М., 1999. С. 101. Ср. с наблюдением Т. В. Адорно, который в 30-е и 40-е гг. вспоминал о «временах героического десятилетия, лет, обрамляющих Первую мировую войну». Адорно Т. В. Философия новой музыки. М., 2001. С. 45.

\*\*\* Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 6. Как мы знаем теперь из записанных на магнитофон бесед филолога В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным, последний в одиннадцать лет прочитал Достоевского, в четырнадцать — «Критику чистого разума» (по-русски и не открывал никогда), в восемнадцать — Кьеркегора, а вскоре и Германа Когена, а в известном письме к В. В. Кожинову (1962) Бахтин засвидетельствовал «определяющее влияние» Гуссерля и отчасти М. Шелера, с именем которого в первом издании книги о Достоевском он связывал начавшийся в 20-е гг. поворот от «монологизма». К этому нужно добавить вполне самостоятельно и амбивалентно воспринятого Дильтея и его школу.

\*\*\*\* Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965. «Социальная онтология современности», по Тойнниссену, — это новая «первая философия», которая возникла между 1917 и 1923 гг. и разви-

случая Бахтина существенно, что инициаторы «смены парадигмы» в философии в самый момент этой смены (во время и в первые годы после Первой мировой войны), как ретроспективно отмечал М. Бубер, часто не знали друг о друге, но одинаково исходили из критики как неокантианства, так и монологически понятой субъективности\*

Бахтин-философ выпадает из советского века постольку, поскольку в его случае понятие «двадцатые годы» имело и имеет совершенно иной апперцептивно-диалогизирующий фон и смысл, чем тот, который ассоциируется с марксизмом, формализмом, структурализмом и советской «культурной революцией» 1920-х гг.\*\*

Дело в том, что событие, о котором здесь речь, *в русской философии не произошло* — ни в советской «научно-материалистической», ни в несоветской «религиозно-идеалистической» философии. Поэтому у нас гораздо радикальнее, чем на Западе в конце Нового времени, произошел разрыв между философским и научно-гуманитарным мышлением — разрыв, относящейся к сфере не «столько «философии истории» (религиозно-идеалистической или атеистически-материалистической), сколько к «герменевтической фактичности» (Хайдеггер) или «исторической фактичности» (Бахтин) самого исторического опыта. Не случайно само слово «разговор», которое в советский век не вошло и не могло войти в русскую научно-философскую речь, как это произошло на Западе, начиная с «первооткрывателей» (Wiederentdecker) диалогиче-

---

валась в двух основных своих линиях: как «трансцендентальная» (Гуссерль, Хайдеггер, Сартр) и как «диалогическая» (Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, М. Бубер, Г. Марсель, Р. Гвардини и др.; в центре этой онтологии было теперь не «Я» идеализма, но, по терминологии раннего Бахтина, *я и другой* и «правда взаимоотношения» между ними. Русский мыслитель фактически соединяет обе эти линии.

Бубер М. К истории диалогического принципа (1962) // Махлин В. Л. Я и другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997 С. 227–231.

Ср. суждение историка А. Я. Гуревича: «Конечно, в 20-е годы Бахтин не мог не пройти школы марксизма. Но вряд ли он просто взял у Ленина учение о двух культурах, пролетарской и буржуазной». — Гуревич А. Я. «Гуманитарное знание не должно бояться неясностей и парадоксов». Интервью с А. Я. Гуревичем // *Arbor mundi*. Вып. 11. М., 2004. С. 216.

ского принципа» — Ф. Шлегеля и Ф. Шлейермахера, достаточно «осознанно» в обычном словоупотреблении отделяется от слова «диалог», и это показатель несовместимости в речевом мышлении и сознании «мира науки» и «мира жизни». В советский век философия, как могла, была и даже развивалась, но в основном в качестве и на службе «науки и техники». Философия, филология и история почти безнадежно разошлись, и «правда взаимоотношений» между ними гораздо меньше, чем на Западе (но и там тоже) препятствует взаимодействию между ними. Поэтому *гуманитарная* эпистемология остается проблемой и даже не всегда осознаваемой проблемой, хотя она у нас, можно сказать, *была*. Таково первое фундаментальное «условие невозможности» диалога с Бахтиным в советский век.

Второе такое условие невозможности, более «филологическое» и гораздо ближе к истории рецепции бахтинской мысли и у нас, и на Западе, но оно едва ли не в большей степени отражает и преломляет тот духовно-исторический и эпистемологический разрыв, о котором у нас здесь все время идет речь.

Бахтин начинал с проблемы «поступка» как «отношения» и «взаимоотношения» во всех областях культуры и жизни; с середины 1920-х гг. и до смерти в середине 1970-х гг. философ стал единственным в своем роде филологом и литературоведом путем переобращения, или перевода, своей исходной проблематики в область *речевого мышления и речевого сознания* — «высказывания», «слова», «философии языка», «поэтики» и т. п. Онтологическая и этико-религиозная проблема «единого и единственного события бытия» при этом не ушла, но перешла в другой способ высказывания, в другую «правду нашего взаимоотношения» Проблема «поступка» и этико-религиозный постулат «правды взаимоотношения», во всех сферах поступка, от эстетики до политики, обернулись тем же самым, но в другом — «лингвистическом», а точнее, «герменевтическом» — повороте или ключе. На официальном советском языке не советский, но подсоветский мыслитель вступил во взаимоотношения с новой современностью и в предлагаемых официальных обстоятельствах (менявшихся от десятилетия к десятилетию) включился в актуальные научно-гуманитарные дискуссии свое-

---

См. об этом (в контексте критики попперовской критики «историцизма»): Gadamer H.-G. *Platos Denken in Utopien* // Ders. *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Tübingen, 1991. S. 273.

го времени (в 1920-е — 1970-е гг.) о «продуктивной роли и социальной природе высказывания», о «реальной данности языковых явлений», о «речевом взаимодействии», о «понимании» и «диалоге», о «чужой речи» и «формах передачи чужой речи», о «жанрах речи», об «авторе» и «тексте», об «официальной» и «неофициальной» культуре или «идеологии»\*

«Единое и единственное событие бытия» — предмет «первой философии» нового типа — со второй половины 1920-х гг. стало менее «философским», но более «научным» и «филологическим» — и в этом своем качестве оно стало как бы неожиданно актуальным во второй половине XX в. Исходное «большое время» — проблема «нравственной философии», которая, согласно Бахтину, в христианстве была всегда, но в научной философии — еще никогда\*\*, — в советских условиях обернулось еще более глобальным, но «онтическим» (по слову раннего Хайдеггера) предметом исследования, который в подготовительных заметках к докладу об эпосе и романе 1941 г.) определяется как «*непрерывный и прерывистый* речевой поток от Горация до Джеймса Джойса»\*\*\* Соответственно постановка проблемы «второго сознания» в гуманитарных науках сделала М. М. Бахтина тем, кем он и был в русской научно-философской культуре с самого начала, — одним из создателей русской *гуманитарной эпистемологии* XX в.\*\*\*\*

На таком апперцептивно-диалогизирующем фоне, как представляется, снова и по-новому (в порядке «повторного пони-

---

Уже в 1920-е гг., в полемике, с одной стороны, с марксистским и формалистическим «материализмом», с другой стороны — с «платонизмом варваров» (Хайдеггер) философской традиции Нового времени, Бахтин, наряду со Шпетом (и в полемике с ним) разработал русскую философскую герменевтику — основное научно-гуманитарное событие наших «двадцатых годов». См. об этом: Николаев Н. И. М. М. Бахтин, Невельская школа философии и культурная ситуация 1920-х годов // Бахтинский сборник-V / под ред. В. Л. Махлина. М., 2004. С. 268—272 (раздел «Философская герменевтика: Г. Г. Шпет и М. М. Бахтин»). См. также: Махлин В. Л. Тайна филологов // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания / под ред. В. А. Лекторского, Л. А. Микешинной, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М., 2005. С. 187—220.

Бахтин М. М. К философии поступка. Цит. изд. С. 68.

Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 3. М., 2012. С. 557

Подробнее об этом см.: Махлин В. Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. М., 2009.

мания») можно оценить подмеченное С. С. Аверинцевым еще в советские времена «твердое самостояние и самоуважение ума, который знает, что одно дело — учиться у своего времени, и совсем иное — щепкой кружиться по водоворотам на поверхности своего времени»\*

\* \* \*

Советская рецепция бахтинского «диалогизма» в еще большей степени, чем рецепция на Западе была в общем и целом «письмами без адреса». За первые постсоветские десятилетия она, с одной стороны — исчерпала себя и выродилась, с другой стороны — по-настоящему началась, и это по одной и той же причине: *адресат заговорил*. В эпоху «смерти автора» *событие* автора, понятое как выходение автора за пределы «натурального субъекта», возвращается сегодня в возможный разговор даже в отношении убийц или, по слову Бахтина, «соубийц» автора\*\* История, в т. ч. история науки, оказалась в новый очередной исторический раз не линейной, но и не просто механическим «возвращением то же самого»; она оказалась, по-бахтински, «сложной формой тела вращения», новым онтологически-событийным герменевтическим кругом, в который, по Хайдеггеру и Гадамеру, нужно снова и по-новому

---

Аверинцев С. Личность и талант ученого. Цит. изд. С. 94. Но даже Аверинцев, я думаю, не достигает герменевтического измерения бахтинской мысли именно там, где он с точностью зафиксировал главного философского оппонента Бахтина — Аристотеля (там же. С. 99—101). Аверинцев, увы, тоже «опоздал»: если у Бахтина (как у Хайдеггера и Гадамера, или у ученика и зятя Дильтея — Георга Миша) уже в 1920-е гг. предмет исследования переместился от аристотелевского «апофантического» логоса и логики к «герменевтическому» логосу и логике «мира жизни» за пределами «теоретизированного» мира науки, с одной стороны, эстетизованного «риторического слова», с другой стороны, то С. С. Аверинцев на рубеже 1980-х гг. пытался опереться на «христианский аристотелизм», который он надеялся привить советскому и постсоветскому дискурсу. Во всяком случае, это большая самостоятельная тема исследования с выходом в большое время истории научного мышления.

Поучительны и продуктивны в этой связи последние книги Н. С. Автономовой; см.: Автономова Н. С. Познание и перевод. М., 2008; Она же. Открытая структура: Якобсон—Бахтин—Лотман—Гаспаров. М., 2009.



*войти\** В этом новом контексте «условия невозможности», с одной стороны, проясняются и обостряются, но, с другой — возникают *условия возможности* понимания, которых прежде не было. Перефразируя известные слова Бахтина о Достоевском, можно сказать, Бахтин еще не стал Бахтиным, он еще только становится им.

# Философская антропология и философия культуры

А. А. Хамидов

## Онтология человека: к дискуссиям в советской философии второй половины XX в.

Вторая половина XX в. для советской философии была намного благоприятнее первой. Собственно новые условия для философии, как и для других отраслей духовного производства, обнаружили себя лишь после XX съезда КПСС (1956 г.), на котором был разоблачен культ личности И. В. Сталина. Но, во-первых, так называемый период «оттепели» был недолгим. Он вскоре сменился долгим периодом студеного «застоя». После августа 1968 г., когда в Чехословакию были введены войска стран Варшавского Договора, власти стали «закручивать гайки». Но полного возврата к старому уже не могло быть: планку, которую задали философы-шестидесятники, насильственно опустить не удалось. Во-вторых, свобода философской работы была ограничена официально заданными рамками. Ими стал новый вариант государственной философии — «марксистско-ленинская философия». В соответствии с этим вариант советская философия обязана была быть непременно *материалистической*, а авторитет К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина быть *непреерекаемым*. Конечно, данный вариант государственной философии был намного менее жестким, чем сталинская догма, но тем не менее он тоже

сковывал свободу философской рефлексии. В этой ситуации мыслящих философов спасало то, что философия К. Маркса не сводилась к учению о базисе и надстройке или о диктатуре пролетариата. Именно обращением к наследию Маркса советская философия обязана многими своими достижениями в области теории диалектики, философии человека, философии истории. Мы обратимся к философии человека, как она представлена в основном в работах таких видных российских философов, как М. М. Бахтин, С. Л. Рубинштейн и Г. С. Батищев.

Как сказано выше, в Советском Союзе систему философских координат задавало учение классиков марксизма-ленинизма. О человеческой сущности речь идет в основном в текстах К. Маркса. Наиболее известным является ее определение в тексте, названном Институтом Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина при ЦК КПСС\* «Тезисы о Фейербахе».

Прежде чем привести данное определение, необходимо сказать несколько слов о тексте, которому было дано такое название. Это текст, представляющий собой одиннадцать тезисов из записной книжки К. Маркса, относящейся к 1844—1847 гг. Эти тезисы, как известно, набросаны Марксом в апреле 1845 г. под общей рубрикой «1) ad Feuerbach», что значит «к Фейербаху» (латинское «ad» означает «к»). Эти тезисы предназначались для их экспликации в первой главе задуманной К. Марксом и Ф. Энгельсом «Немецкой идеологии», которая, как известно, имеет название «Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений». Отсюда и название: к «Фейербаху». Следовательно, не только название «Тезисы о Фейербахе», данное еще Институтом К. Маркса и Ф. Энгельса (судя по всему, апеллируя к следующим словам Ф. Энгельса: «...В одной старой тетради Маркса я нашел одиннадцать тезисов о Фейербахе...»\*\*) и закрепленное Институтом Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина, но и название «Маркс о Фейерба-

---

Попутно отметим, что предисловия к 1—4 томам Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, изданных в 1955 г. (2-е изд.), были подписаны именно Институтом Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина при ЦК КПСС. С 5-го тома (издан в 1956 г.) они стали подписываться Институтом марксизма-ленинизма при ЦК КПСС.

Энгельс Ф. Предисл. к кн.: Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1961. Т. 21. С. 371.

хе», данное Ф. Энгельсом при публикации их в качестве приложения к своей работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», не отвечает ни содержанию, ни смыслу Марксовых «Тезисов...» Эти знаменитые 11 тезисов — вовсе не о философе Людвиге Андреасе Фейербахе...

И еще одно замечание по поводу этих «Тезисов...» Существует два варианта: тот, что содержится в записной книжке К. Маркса\*, и тот, который опубликован Ф. Энгельсом. Дело в том, что друг и соратник К. Маркса считал необходимым *отредактировать* их, прежде чем опубликовать. Он мотивировал свои действия следующим образом: «Это — наскоро набросанные заметки, подлежащие дальнейшей разработке и отнюдь не предназначавшиеся для печати»\*\* Публикатор «Тезисов...» Д. Б. Рязанов проделал работу по сверке обоих вариантов и отметил все те исправления, которые внес Ф. Энгельс\*\*\* В предисловии к публикации он писал: «Так как Энгельс не совсем точно воспроизвел эти тезисы, а Плеханов не везде точно их перевел, то я даю ниже перевод этих тезисов непосредственно с оригинала, который я нашел в записной книжке Маркса»\*\*\*\* На деле же Энгельс не просто неправильно воспроизвел, но сознательно и намеренно отредактировал. Отметим лишь одно существенное исправление Ф. Энгельса.

В Марксовом варианте в 3-м тезисе сказано: «Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefasst und rationell verstanden werden»\*\*\*\*\* То есть: «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельно-

\* Широкой философской публике он известен по изданию: Маркс К. Тезисы о Фейербахе (текст 1845 года) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 261—263.

\*\* Энгельс Ф. Предисл. к кн.: Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. С. 371.

\*\*\* Они представлены на языке оригинала и в русском переводе. См.: Тезисы о Фейербахе // Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Книга первая. М., 1924. С. 200—202; Ad Feuerbach // Там же. С. 208—210. Кстати, здесь же опубликовано факсимиле рукописи *всех* одиннадцати тезисов. См.: Там же. С. 203—207

\*\*\*\* Рязанов Д. Предисловие редактора // Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Книга первая. М., 1924. С. 199.

\*\*\*\*\* Marx K. 1) ad Feuerbach // Marx K., Engels F. Historisch-kritische Gesamtausgabe. (MEGA). I Abt. Bd. 5. Moskau; Leningrad, 1933. S. 534.

сти, или самоизменения, может быть постигнуто и рационально понято только как *революционная практика*». Д. Б. Рязанов отмечает: «У Энгельса пропущено: или самоизменения, а вместо *revolutionäre* сказано почему-то *umwälzende* (преобразующая. — А. Х.). Возможно, что это — цензурная поправка»\*. В связи с этим фрагментом имело место одно недоразумение. Г. С. Батищев писал в 1967 г.: «В третьем из “Тезисов о Фейербахе” К. Маркса отражающее *суть* проблемы понятие “самоизменение” (см. MEGA, Abt. I, Bd. 5. S. 534) попросту опущено в русском переводе (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 2)»\*\*. На деле же виноват не перевод, а друг и соратник Карла Маркса.

Приведем, наконец, то определение сущности человека, которое представлено в Сочинениях К. Маркса и Ф. Энгельса (2-е изд., Т. 3; переиздано в Т. 42). Возражая Л. Фейербаху, который, по его словам, «сводит религиозную сущность к *человеческой сущности*», К. Маркс замечает: «Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»\*\*\*. А вот слова К. Маркса на языке оригинала: «Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse»\*\*\*\*. Отметим, что Маркс в данном случае пользуется французским словом «ensemble», которое Ф. Энгельс при публикации «Тезисов...» превратил в немецкое «das Ensemble». Значит, сущность человека есть «ансамбль общественных отношений». Ансамбль — это некая *архитектоника*, некая упорядоченность, гармония; в лучшем случае *структура*, но никак не совокупность, тем более *всех*. Надо сказать, что Д. Б. Рязанов

См.: Тезисы о Фейербахе. С. 200. Примечание 6. Между прочим, в русских переводах энгельсовского варианта «Тезисов» стоит «*революционная практика*» (см.: Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1955. Т. 3. С. 2).

Батищев Г. С. Общественно-историческая, деятельная сущность человека // Вопросы философии. 1967. № 3. С. 28. Примечание 1.

\*\*\* Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. С. 3.

\*\*\*\* Marx K. 1) ad Feuerbach. S. 535. В тексте допущена опечатка: вместо «innewohnendes» напечатано «inwohnendes».

перевел «ensemble» просто как «совокупность», не добавляя никакого «всех»\*

Данный перевод (именно из-за словечка «всех») породил плоды своеобразной псевдорефлексии. Так, например, известный социолог, а впоследствии и сексолог И. С. Кон в свое время рассуждал: «Могу ли я, не погрешив против истины, назвать себя совокупностью всех общественных отношений, когда сфера моей (и вашей, и любого конкретного индивида) деятельности заведомо включает лишь незначительную часть этих отношений?»\*\* Но помимо наличия здесь некритического доверия несуразному переводу, данный автор обнаруживает к тому же и непонимание категории сущности. Сущность не есть абстракт, присущий *любой* единичности, а не только человеческому индивиду.

Но в Марксовых «Тезисах...» имеется еще одно важное положение, касающееся человеческой сущности. В первом из тезисов К. Маркс, подвергая критике как философский идеализм, так и предшествующий ему философский материализм, отмечает, что человеческую деятельность необходимо брать «как *предметную* деятельность»\*\*\* На предметную деятельность в советской философии с начала 1930-х и вплоть до конца 1950-х гг. почти не обращалось внимания. До этого предметной деятельности (в т. ч. и таким ее атрибутам, как опредмечивание и распрепредмечивание) уделял внимание, к примеру, П. Л. Кучеров\*\*\*\*. В начале 1960-х гг. категорию предметной деятельности возродили и стали применять — сначала Э. В. Ильенков\*\*\*\*\* и Г. С. Батищев\*\*\*\*\* а потом она стала достоянием и других философов, а также психологов, теоретиков педагогики и др.

\* См.: Тезисы о Фейербахе. С. 201.

\*\* Кон И. С. Социология личности. М., 1967 С. 9.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 1.

\*\*\* См.: Кучеров П. Практика и диалектическая логика // Под знаменем марксизма. 1930. № 7—8.

\*\*\*\*\* См.: Ильенков Э. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962.

\*\*\*\*\* См.: Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963. С. 12—18.

Но долгое время советские философы не усматривали связи между тезисом о предметной деятельности и тезисом о сущности человека как ансамбле общественных отношений. Первыми обратили на нее внимание Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев и немногие другие. В 1966 г. Г. С. Батищев прямо заявил: «Общественная сущность человека и есть не что иное, как его деятельная сущность»<sup>\*</sup> Между тем К. Маркс еще в первой половине 1844 г. писал: «Так как *человеческая* сущность является *истинной общественной связью* людей, то люди в процессе деятельного осуществления своей *сущности творят*, производят *человеческую общественную связь*, общественную сущность, которая не есть некая абстрактно-всеобщая сила, противостоящая отдельному индивиду, а является сущностью каждого отдельного индивида, его собственной деятельностью, его собственной жизнью, его собственным наслаждением, его собственным богатством»<sup>\*\*</sup> Следует отметить, что словами «общественная связь» здесь, да и во всей цитируемой работе, передан Марксов термин «*Gemeinwesen*», не поддающийся аутентичному переводу на русский язык<sup>\*\*\*</sup> Приведем, наконец, еще одно высказывание К. Маркса о человеческой сущности. В работе «К критике гегелевской философии права» он пишет, что Гегель ошибочно «рассматривает государственные функции и сферы деятельности абстрактно, сами по себе, а особую индивидуальность рассматривает как их противоположность; но он забывает, что особая индивидуальность есть человеческая индивидуальность и что государственные функции и сферы деятельности представляют собой человеческие функции; он забывает, что сущность “особой личности” составляет не

---

<sup>\*</sup> Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Симпозиум (доклады и сообщения). М., 1966. С. 247

<sup>\*\*</sup> Маркс К. Конспект книги Джемса Милля «Основы политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974. С. 23.

<sup>\*\*\*</sup> См.: Marx K. [Excerptum.] James MILL. *Éléments d'économie politique*. Traduits par J. T. Parisot. Paris, 1823. VII, 318 p. // Marx K., Engels F. *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. (MEGA). I Abt. Bd. 3. B., 1932. S. 536. См. на той же странице: 22 и 32. Ю. Н. Давыдов даже посвятил этому термину специальную статью, но так и не смог раскрыть его содержание. См.: Давыдов Ю. Н. Социологическое содержание категории «*Gemeinwesen*» в работах К. Маркса // Социологические исследования. 1983. № 4. С. 36–49.

ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее *социальное качество*, и что государственные функции и т. д. — не что иное, как способы существования и действия социальных качеств человека»\*

Марксово определение человеческой сущности обладает одной существенной ограниченностью: оно *исчерпывает* эту сущность социальной реальностью и не выходит на уровень онтологии, не увязывает человека с внечеловеческим миром, с Универсумом. Сам К. Маркс специально не занимался проблемами онтологии. Предмет его внимания — общественно-историческая действительность. Но целостной философия не может быть, не решая онтологических проблем. Это в несколько вульгарной форме компенсировал Ф. Энгельс в таких работах, как «Анти-Дюринг» и «Диалектика природы». Последователи Маркса и Энгельса «слепили» официальную философию из двух частей — Марксовой и Энгельсовой, назвав одну «диалектическим материализмом», а вторую — «историческим материализмом». При этом второй толковался как применение первого к человеческому обществу и истории\*\* Марксово определение сущности человека как ансамбля общественных отношений в свете целостной Государственной Философии отдает «социологическим» редукционизмом, т. е. неявно воспринимается как сформулированное в терминах только «исторического материализма». В качестве своеобразной реакции на этот редукционизм в советской философии возникло течение, в котором сформировалась концепция *био-социальной* сущности человека. Но это тоже был редукционизм и даже *дуализм*, на что обратил внимание Э. В. Ильенков.

Сущность каждого конкретного индивида, состоящего в обществе, заключается, согласно Э. В. Ильенкову, «в той *совер-*

Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. I. М., 1955. С. 242.

Следует специально обратить внимание на то, *как* трактовалась *материя* К. Марксом и Ф. Энгельсом. Марксово понимание восходило к Платону, Аристотелю и другим философам, соотносившим материю с *формой*. Энгельсовское же понимание материи восходило к Т. Гоббсу и французским материалистам, оторвавшим материю от формы и сохранившим ей лишь атрибут движения, тем самым придав ей онтологический статус универсальной Субстанции. Отсюда следует вывод, что *материалистическое понимание истории различно* у Маркса и у последующих марксистов, от которых он, как известно, открещивался.



шенно конкретной системе взаимодействующих между собою индивидов, которая только и делает каждого из них тем, что он есть»\* «Биологическая же связь, выражающаяся в тождестве морфофизиологической организации особей вида “*homo sapiens*”, — утверждает он, — составляет лишь *предпосылку* (хотя и абсолютно необходимую, и даже *ближайшую*), лишь условие человеческого, “родового” в человеке, но никак не “сущность”, не внутреннее условие, не *конкретную общность*, не общность социально-человеческую, не общность *личности и личностей*»\*\* Именно непонимание этого, отмечает Э. В. Ильенков, рождает химеру «био-социальной» сущности человека. «Социально-биологический дуализм в понимании сущности человеческой индивидуальности (личности), — добавляет он, — только начало этого плюралистического конца, то бишь могилы мышления, руководствующейся логикой редукции, уводящей все дальше и дальше от той конкретной “сущности”, которую хотели понять, логикой разложения конкретности на неспецифичные для нее составляющие части. В конечном итоге эта логика с неизбежностью приведет к “социо-био-химически-электрофизически-микро-физически-квантово-механическому” пониманию сущности человека»\*\*\* Получается, следовательно, что все сторонники концепции био-социальной сущности человека *методологически непоследовательны*: они останавливаются на уровне биологии и не идут дальше вглубь, в *дурную бесконечность*.

Но, конечно, редуцирование и даже редуccionизм — не всегда великое зло. Г. С. Батищев писал, что в специально-научных исследованиях «без временных, преходящих и ограниченных редукций ни шагу не шагнешь! Не может быть никаких оснований для огульного осуждения всякого редуccionизма и отрицания его положительного значения в строго локальных предметных границах. Но что касается философского, притязающего на универсальность, а главное — на необратимость всеобще-методологического и ценностного редуccionизма, то

---

Ильенков Э. В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1979. С. 188.

Там же. С. 188–189.

\*\*\* Там же. С. 189.

он обнаруживает свою весьма серьезную опасность...»<sup>\*</sup> И если представителям естествознания, пытавшимся решать проблему сущности человека и приходивших к выводу о том, что она биосоциальна или социобиологическая, еще в какой-то мере простительно, то философам — увы! К. Маркс предупреждал, что «совершенно неверно *применять* более низкую сферу как *мерило* для более высокой сферы; в этом случае разумные в данных пределах законы искажаются и превращаются в карикатуру, т. к. им произвольно придается значение законов не этой определенной области, а другой, более высокой. Это все равно, как если бы я хотел заставить великана поселиться в доме пигмея»<sup>\*\*</sup> И именно подобным занимались философы, усматривавшие у человека две сущности (биологическую и социальную) или одну — биосоциальную. Г. С. Батищев обратил внимание на мировоззренческо-методологическое основание биосоциального редукционизма. Им, согласно ему, явилась абсолютизация роли и статуса *потребностей* и *интересов* в жизнедеятельности человека и общества или же подмена понятием потребности *ценностных* и *смысловых* уровней бытия человека и соответственно — его отношений к действительности. Он писал: «“Потребностная” точка зрения... составляет почву для многих видов натурализации и биологизации человека»<sup>\*\*\*</sup> Сам Э. В. Ильенков в трактовке сущности человека оставался в пределах Марковского горизонта, т. е. тоже сводил человеческую сущность к ее социальному измерению.

Но в недрах советской философии существовала и разрабатывалась и собственно онтология человека. Она разрабатывалась первоначально двумя выдающимися людьми — М. М. Бахтиным и С. Л. Рубинштейном. Они почти ровесники (первый на 6 лет младше второго) и почти одновременно стали публиковать свои работы. Скорее всего они не только не соприкаса-

---

<sup>\*</sup> Батищев Г. С. Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации // Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М., 1986. С. 178.

<sup>\*\*</sup> Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага. (Статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М., 1955. С. 74.

<sup>\*\*\*</sup> Батищев Г. С. Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе // Труды НИИ культуры МК РСФСР. Т. 55. Проблемы теории культуры. М., 1977. С. 92. Сноска.

лись лично, но и не знали друг о друге. Оба позиционировали себя философами, хотя занимались преимущественно проблемами других дисциплин. «Я философ. Я мыслитель»\*, — говорил М. М. Бахтин в беседе с В. Д. Дувакиным, хотя преимущественное внимание уделял литературоведению. С. Л. Рубинштейн писал: «По призванию, по складу мысли я философ и притом философ, сердцу которого особенно близки не только теория познания, но особенно этика, а официально я — психолог. Отсюда юмористический аспект моего отношения к моей специальности (“в психологии — я случайный человек”)\*\* И он действительно занимался преимущественно психологией и даже известен как глава одной из двух основных советских психологических школ (главой второй был Л. С. Выготский). В чем-то сходна и судьба относящихся к проблемам онтологии человека идей этих двух мыслителей: они стали широко известны как философы уже после их ухода из жизни. Обратимся к этим идеям.

М. М. Бахтин касался онтологических проблем человека в своей концепции поступка (20-е гг.) и в своей концепции диалога, разработанной в основном в 60-е гг. Концепция поступка содержится в тексте, сохранившемся без начала и конца, писавшемся в первой половине 1920-х гг., но впервые опубликованном лишь в 1986 г. и названном публикаторами «К философии поступка»\*\*\* И поскольку данная работа была введена в научный оборот только в это время, мы можем до известной степени рассматривать ее как принадлежащую второй половине XX в.

На первый взгляд, с точки зрения этики как философской дисциплины, М. М. Бахтин трактует человеческий поступок чрезмерно расширительно. «Каждая мысль моя с ее содержанием, — пишет он, — есть мой индивидуально ответственный поступок, один из поступков, из которых складывается вся моя единственная жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный по-

---

М. М. Бахтин: беседы с В. Д. Дувакиным. М., 2002. С. 47

Рубинштейн С. Л. История создания книги «Человек и мир» // Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. К 100-летию со дня рождения. М., 1989. С. 421.

\*\*\* См.: Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985. М., 1986.

ступок: я поступаю всю свою жизнь, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления»<sup>\*</sup> Всякое жизнепроявление человека — как внутреннее, так и внешнее — есть, согласно Бахтину, человеческий поступок. «И таким поступком, — пишет Бахтин, — должно быть все во мне, каждое мое движение, жест, переживание, мысль, чувство — все это единственно во мне — единственной участнице бытия-события — только при этом условии я действительно живу, не отрываю себя от онтологических корней действительного бытия. Я — в мире безысходной действительности, а не случайной возможности»<sup>\*\*</sup> Когда, например, М. М. Бахтин пишет: «я мыслю — поступаю мыслью», то он до известной степени стирает различие между западной и восточной эзотерической мировоззренческими установками. Правда, в соответствии с последней мысль и ее последствия обладают большей силой, нежели практическое действие или поведение.

М. М. Бахтин пишет: «Поступок в его целостности более чем рационален, — он ответственен. Рациональность — только момент ответственности...»<sup>\*\*\*</sup> Человек, вот этот конкретный человек, отмечает Бахтин, в любое здесь-и-теперь занимает вполне конкретное единственное местоположение в обстающей его со всех сторон действительности и всей своей жизнью участвует в событии Бытия. Он живет *из себя*, со своего единственного в данный момент места и в этой своей модальности *причастен* Бытию. При этом, подчеркивает Бахтин, «нужно помнить, что жить из себя, со своего единственного места, отнюдь еще не значит жить только собою...»; «жить из себя не значит жить для себя, а значит быть из себя ответственно участным, утверждать свое нудительное действительное не-алиби в бытии»<sup>\*\*\*\*</sup>

Действительный ответственный поступок, всякий раз утверждающий свое не-алиби в бытии, обладает, согласно М. М. Бахтину, собственной архитектоникой. Ее моменты таковы: «я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены во-

---

<sup>\*</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // Он же. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 8.

<sup>\*\*</sup> Там же. С. 41–42.

<sup>\*\*\*</sup> Там же. С. 30.

<sup>\*\*\*\*</sup> Там же. С. 45, 46.

круг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая этические и социальные) и наконец, религиозные. Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой и я для другого»\* У субъекта так понимаемого поступка формируется иное, *не-объектное* отношение к предметному миру: «Поскольку я помыслил предмет, я вступил с ним в событийное отношение. Предмет не-отделим от своей функции в событии в его соотношении со мной»\*\* Такой субъект, кроме того, обладает особым сознанием и мышлением. Это — *участное* сознание и мышление. Участно мыслить, по Бахтину, — значит «не отделять своего поступка от его продукта, а соотносить их и стремиться определить в едином и единственном контексте жизни, как неделимые в нем...»\*\*\*

На проблему диалога М. М. Бахтин вышел, в основном, работая над исследованием творчества Ф. М. Достоевского, вылившемся в монографию «Проблемы творчества Достоевского» (1929 г.). Но наиболее интенсивная работа над этой проблемой приходится на 1960-е гг. Однако все мысли по этому поводу запечатлевались Бахтиным в разного рода набросках, записях в рабочих тетрадях да еще во втором издании книги о Достоевском «Проблемы поэтики Достоевского» (1963 г.).

В отличие от других литературоведов и некоторых филологов, исследовавших художественное творчество Ф. М. Достоевского, М. М. Бахтин пришел к заключению, что «Достоевский — творец *полифонического романа*. Он создал существенно новый романский жанр»\*\*\*\* Этот жанр, соглас-

Бахтин М. М. К философии поступка // Он же. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. С. 49—50.

\*\* Там же. С. 32.

\*\*\* Там же. С. 21.

Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Он же. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 2. Проблемы творчества Достоевского. М., 1929. Статьи о Л. Толстом. Записи курса лекций по истории русской литературы, 1922—1927. М., 2000. С. 12. «Поэтому-то отмечает Бахтин, — его творчество не укладывается ни в какие рамки, не подчиняется ни одной из тех историко-литературных схем, какие мы привыкли прилагать к явлениям европейского романа» (Там же. С. 12—13).

но Бахтину, противоположен *монологическому* романному жанру. Понятие полифонии, взятое из области музыки, служит для Бахтина *метафорой*. «Но эту метафору, — пишет он, — мы превращаем в термин “полифонический роман”, т. к. не находим более подходящего обозначения»\* Эту же мысль М. М. Бахтин повторил и в переработанном издании книги о Достоевском. «Мы, — пишет он в ней, — считаем Достоевского одним из величайших новаторов в области художественной формы. Он создал, по нашему убеждению, совершенно новый тип художественного мышления, который мы условно назвали *полифоническим*»\*\* М. М. Бахтин разъясняет, почему он избрал именно понятие полифонии, а не понятие *диалога* применительно к поэтике романов Достоевского. «Сущность полифонии, — пишет он, — в том, что голоса здесь остаются самостоятельными и как такие сочетаются в единстве высшего порядка, чем в гомофонии»\*\*\*

Полифония — это особая композиция романа, в которой его героям предоставлено право собственного голоса, который не поглощается стоящим над ним голосом автора, как это имеет место в романах монологического типа. Романами Достоевского присуще многоголосие героев: «Миры героев построены по обычному идейно-монологическому принципу, построены как бы ими самими»\*\*\*\* У каждого героя своя жизненная позиция, своя правда, свои ценности и т. д. «Мир Достоевского, — пишет Бахтин, — глубоко *плюралистичен*»\*\*\*\*. А где же диалог? А он — *внутри* полифонической архитектоники. «Основная схема диалога у Достоевского проста: противостояние человека человеку, как противостояние “я” и “другого”»\*\*\*\*\* Таково понимание диалога М. М. Бахтиным в период работы над первым вариантом

Там же. С. 29–30. «Не следует только, — предупреждает он, — о метафорическом происхождении нашего термина» (Там же. С. 30).

\*\* Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Он же. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. Проблемы поэтики Достоевского. 1963. Работы 1960-х — 1970-х гг. М., 2002. С. 7

\*\*\* Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. С. 29.

\*\*\*\* Там же. С. 33.

\*\*\*\*\* Там же. С. 35.

\*\*\*\*\* Там же. С. 157.

книги о творчестве Достоевского. Второй этап начался в 1960-е гг. С 1961 г. Бахтин приступил к переработке книги о Достоевском, а еще раньше — в 1959—1960 гг. — он работал над сочинением «Проблема текста», которое явилось демонстрацией интереса его автора к проблемам лингвистики. И на этом пересечении интересов к литературоведению и к лингвистике родилась новая концепция диалога. Вообще понятие диалога теперь для М. М. Бахтина является *основным*, а понятие полифонии отодвигается на второй план. Правда, вводится понятие «полифонического диалога», о чем будет сказано ниже.

В плане лингвистики М. М. Бахтин отличает диалог как речевую или текстовую композицию и диалогические отношения. «Эти отношения, — пишет он, — глубоко своеобразны и не могут быть сведены ни к логическим, ни к лингвистическим, ни <к> психологическим, ни к механическим или каким-либо другим природным отношениям. Это особый тип *смысловых* отношений, членами которых могут быть только *целые высказывания...*»\* Диалогические отношения, согласно Бахтину, могут существовать как между текстами, так и внутри одного и того же текста.

Но работая и над лингвистической проблематикой, и над переработкой книги о Достоевском, М. М. Бахтин даже на лингвистическом и литературоведческом материале формулирует идеи, которые даже в их формулировке на языке этого материала далеко выходят за рамки этих дисциплин. Выходят в философскую антропологию и в онтологию человека. Вот примеры. «Всякое высказывание всегда имеет адресата (разного характера, разных степеней близости, конкретности, осознанности и т. п.), ответное понимание которого автор речевого произведения ищет и предвосхищает. Это “второй” (опять же не в арифметическом смысле). Но кроме этого адресата (“второго”) автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего “*нададресата*” (“третьего”), абсолютно справедливое ответное понимание которого пред-

---

Бахтин М. М. Проблема текста // Он же. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. Работы 1940-х — начала 1960-х годов. М., 1996. С. 335. См. также: Там же. С. 324. «Диалогические отношения, таким образом, гораздо шире диалогической речи в узком смысле» (Там же. С. 336). Ср.: Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. С. 51.

полагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени. (Лазеичный адресат.) В разные эпохи и при разном миропонимании этот наадресат и его идеально верное ответное понимание принимают разные конкретные идеологические выражения (бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. п.)» Но объективно дело не сводится к высказываниям. Человек всегда, когда он совершает действие или поступок, превратно понимаемый другими или даже большинством, но будучи уверен в своей правоте, явно или неявно апеллирует к такому *над-адресату*. Из этого разряда известная фраза: «Прости им, Господи, ибо не ведают, что творят».

Или вот литературоведческое положение (речь идет о произведении полифонического типа): «Автор глубоко *активен*, но его активность носит особый, *диалогический* характер. Одно дело активность в отношении мертвой вещи, безгласного материала, который можно лепить и формировать как угодно, и другое — активность *в отношении чужого живого и полноправного сознания*. Это активность вопрошающая, провоцирующая, отвечающая, соглашающаяся, возражающая и т. п., т. е. диалогическая активность, не менее активная, чем активность завершающая, овеществляющая, каузально объясняющая и умертвляющая, заглушающая чужой голос бессмысленными аргументами»\*\* Но такая активность распространяема отнюдь не только на героя произведения и даже не только на его сознание. Целостный человек не сводим к его сознанию. И М. М. Бахтин формулирует философско-антропологическое положение о том, что «личность не объект, а другой субъект»\*\*\* И еще: «Утвердить чужое “я” не как объект, а как другой субъект — (значит. — А. Х.) ...превратить другого человека из тени в истинную реальность»\*\*\*\*

Переосмысливается и феномен диалогического отношения: оно теперь распространяется на целостного человека. Оно теперь понимается «как единственная форма от-

\* Бахтин М. М. Проблема текста. С. 337

\*\* Бахтин М. М. 1961 год. Заметки // Он же. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. С. 341–342.

\*\*\* Там же. С. 360.

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 15. Ср. С. 16, 19.



ношения к человеку-личности, сохраняющая его свободу и незавершимость»\* Теперь и монологизм трактуется более широко: «*Монологизм* в пределе отрицает наличие вне себя другого равноправного и ответно-равноправного сознания, другого равноправного “я” (“ты”). При монологическом подходе (в предельном или чистом виде) “другой” всецело остается только *объектом* сознания, а не другим сознанием»\*\* Диалогическое отношение доводится М. М. Бахтиным до понятия *общения*. Он пишет (наиболее часто цитируемые слова): «Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть *глубочайшее общение*. *Быть* — значит *общаться*. [...] Быть — значит быть для другого и через него — для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит *в глаза другому* или *глазами другого*»\*\*\* Бахтин начинает понимать, что «личность всегда выше себя...»\*\*\*\* «Человек, — пишет он, — никогда не совпадает с самим собой. К нему нельзя применить формулу тождества: *А есть А*. ...Подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли, “заочно” Подлинная жизнь личности доступна только *диалогическому* проникновению в нее, которому она *сама* ответно и свободно раскрывает себя»\*\*\*\*\* И в данном контексте приобретает новый смысл понятие полифонии и *полифонического* диалога. Среди рабочих записей имеется такая: «Особенности “полифонии” Не-

---

\* Бахтин М. М. 1961 год. Заметки. С. 349.

Там же. С. 350.

Там же. С. 344. «Жизнь по природе своей диалогична. Жить — значит участвовать в диалоге — вопрошать, внимать, ответствовать, соглашаться и т. п. В этом диалоге человек участвует весь и всю жизнь: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. [...] Он участвует в нем не только своими мыслями, но и своей судьбой, всей своей индивидуальностью» (Там же. С. 351).

\*\*\*\* Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов // Он же. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. Проблемы поэтики Достоевского, 1963. Работы 1960-х — 1970-х гг. М., 2002. С. 436.

\*\*\*\*\* Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 70.

завершимость полифонического диалога (диалога по последним вопросам). Ведут такой диалог незавершимые личности, а не психологические субъекты. Известная невоплощенность этих личностей (бескорыстный избыток)»\*

В работах 1960 — первой половины 1970-х гг. (он скончался в 1975 г., не увидев вышедшей в том же году его книги «Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет») М. М. Бахтин выходит также и на онтологическую проблематику. Появление человека, согласно ему, явилось образованием новой онтологической реальности и определенная трансформация других реальностей. Он пишет: «С появлением сознания в мире (в бытии), а может быть, и с появлением биологической жизни (может быть, не только звери, но и деревья и трава свидетельствуют и судят), мир (бытие) радикально меня<sup>е</sup>тся. Камень остается каменным, солнце — солнечным, но событие бытия в его целом (незавершимом) становится совершенно другим, потому что на сцену земного бытия впервые выходит новое и главное действующее лицо события — свидетель и судия. И солнце, оставаясь физически тем же самым, стало другим, потому что стало осознаваться свидетелем и суд<sup>и</sup>ей». Оно перестало просто быть, а стало быть в себе и для себя (эти категории появились здесь впервые) и для другого, потому что оно отразилось в сознании другого (свидетеля и судии): этим оно в корне изменилось, обогатилось, преобразилось»\*\*. С точки зрения вульгарного материализма — это досужие домыслы, но с точки зрения действительной онтологии — факт.

И человек, и Мир берутся М. М. Бахтиным в данный период его творчества как принципиально незавершимые, как находящиеся, выражаясь словами К. Маркса, «в абсолютном движении становления»\*\*\* Бахтин пишет, что *«ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще*

---

\* Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов. С. 415.

\*\* Там же. С. 396. «Появление жизни и сознания как появление *свидетеля* в событии бытия, в корне меняющее тотальный смысл события» (Там же. С. 395).

Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. I // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. 2-е изд. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 476.

*все впереди и всегда будет впереди»\** И то же о человеке: «Пока человек жив, он живет тем, что еще не завершен и еще не сказал своего последнего слова»\*\* В то же время между антропологией и онтологией у М. М. Бахтина имеется некоторая неувязка. В «Философии поступка» он архитектонику поступка изображал как единство «я-для-себя», «другой-для-меня» и «я-для-другого». Ту же формулу он повторяет и 1970-е гг.: «Я для себя и я для другого, другой для меня»\*\*\* Из этой формулы *выпадает* отношение к Миру и, в общем-то, сам Мир, хотя, как видим, Бахтин пишет и о Мире.

Данное упущение было компенсировано в работах, точнее — в последней работе его современника — С. Л. Рубинштейна. Эта работа называется «Человек и мир». Она была написана после издания им своей известной монографии «Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира»\*\*\*\* (1957 г.) в последние годы жизни (С. Л. Рубинштейн умер в начале 1960 г.) и впервые опубликована в 1973 г., и то *с купюрами*. В ней в рубрике «От автора» С. Л. Рубинштейн отмечал: «Наша книга “Бытие и сознание” поставила и, затронув попутно целый ряд вопросов, в какой-то мере, надеюсь, разрешила или продвинула разрешение одной основной проблемы — о природе психического и его месте во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. Проблема бытия и сознания, обозначенная в заглавии книги, в целом не была там охвачена.

Мало того: основной результат нашего исследования психического в “Бытии и сознании” показал, что самая постановка вопроса, заключенная в заглавии нашей книги, не может быть окончательной. ...Эта проблема бытия и сознания — при правильной ее постановке — все же необходимо преобразуется в другую, за ней стоящую. Само сознание существует лишь как процесс и результат осознания мира человеком. За проблемой бытия и сознания раскрывается проблема бытия, сущего и человека, его познающего и осознающего. Таким образом, цен-

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 187

Там же. С. 69.

Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов. С. 379.

См.: Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М., 1957.

тральная проблема, которая перед нами встает, — это проблема бытия, сущего и места в нем человека»\*

Но если М. М. Бахтин сумел остаться в стороне от догм диалектического и исторического материализма, занимал по отношению к ним, так сказать, экстерриториальную позицию, то С. Л. Рубинштейн уже в силу того, что его работы были связаны в основном с проблемами психологии — такую позицию занимать не мог. Но и разрабатывать проблему «человек — мир» он не мог с позиций того материализма, основные положения которого были изложены в «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленина и «О диалектическом и историческом материализме» И. В. Сталина. И если от раболепного почитания советских философов и психологов избавил XX съезд КПСС, то от ленинской догматики их никто не избавлял.

Но С. Л. Рубинштейн несмотря на это в своей новой монографии подвергает критике устои диалектического материализма. Он пишет: «Идущая от Декарта точка зрения... рассматривает бытие только как вещи, как объекты познания, как “объективную реальность” Категория бытия сводится только к материальности. Вместе с этим происходит выключение из бытия “субъектов” — людей, а заодно с ними и всех тех функциональных свойств вещей, которые свойственны “человеческим предметам”, включенным в человеческие отношения как орудия и продукты практики. В мире, “конституирующем”, определяющем эти системы категорий, существуют только вещи и не существует людей, отношения между которыми осуществляются через вещи; даже в качестве “орудий” они функционируют якобы помимо людей. Из учения о категориях, в т. ч. даже из учения о действительности, бытии, выпадает человек. Он, очевидно, идет только по ведомству исторического материализма — как носитель общественных отношений; как человек он нигде, разве что в качестве субъекта он есть то, для которого все есть объект, и только объект; сам для себя он как будто бы не может стать объектом мысли и философского исследования. Бытием в полном смысле оказывается только природа, сводящаяся к объекту физики. Вышележащие виды бытия (сущего) — бытие человека, способ его общественного бытия, история — деонтологизируются, выключаются из бытия в силу равенства: бытие = природа = материя»\*\*

---

\* Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М., 1997. С. 4.

\*\* Там же. С. 6.

В качестве преодоления этой редукционистской установки официальной советской философии С. Л. Рубинштейн предлагает следующее: «Человек как субъект должен быть введен внутрь, в состав сущего, в состав бытия и, соответственно, определен круг философских категорий. Человек выступает при этом как сознательное существо и субъект действия, прежде всего как реальное, материальное, практическое существо. Однако здесь сохраняет свою силу общий тезис, выдвинутый нами еще в “Бытии и сознании”, что с появлением новых уровней бытия в новом качестве выступают и все его нижележащие уровни. Иными словами, человеческое бытие — это не частность, допускающая лишь антропологическое и психологическое исследование, не затрагивающее философский план общих, категориальных черт бытия. Поскольку с появлением человеческого бытия коренным образом преобразуется весь онтологический план, необходимо видоизменение категорий, определений бытия с учетом бытия человека. Значит, стоит вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как *объективном* отношении»\*

Собственно говоря, в приведенном фрагменте изложена программа для целостной философии, не расчлененной искусственно на «диамат» и «истмат». И приходится признать, что несмотря на те достижения в советской философии, которыми она обязана таким людям, как Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев, А. С. Арсеньев, В. С. Библер, П. В. Копнин, В. А. Лекторский, Л. К. Науменко и другие, данная программа осталась до конца *не выполненной*.

«Человек, — отмечает С. Л. Рубинштейн, — не только находится в определенном отношении к миру и определяется им, но и относится к миру и сам определяет это свое отношение, в чем и заключается сознательное самоопределение человека»\*\*. Но человек, чье бытие должно быть введено в онтологию и в содержание категорий, не есть некая монада. В соответствии с тезисом К. Маркса о человеческой сущности, С. Л. Рубинштейн отмечает, что «человек есть лишь в своем отношении к другому человеку: человек — это люди в их взаимоотношениях

---

\* Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 6—7.

Там же. С. 83.

друг к другу» Но он расширяет Марксово определение человеческой сущности как ансамбля общественных отношений. «Кроме совокупности общественных отношений (по Марксу), человека характеризуют основные отношения, через которые и может быть раскрыта его специфическая онтология...»\*\* Он также принимает и известное положение К. Маркса: «Человек — это *мир человека*, государство, общество»\*\*\*, придавая ему в то же время общеонтологический характер: «Проблема... отношения человека к бытию в целом включает в себя не только вещи, неодушевленную природу, но и субъектов, личностей, людей, отношение к природе опосредствовано отношениями между людьми»\*\*\*\*. Но имеется у него и положение, которое выходит за пределы Марксова понимания человека. Он пишет: «Отношение человека к человеку, к другим людям нельзя понять без определения исходных отношений человека к миру как сознательного и деятельного существа. Все, в конечном счете, приводит к отношению человека к человеку, но учитывать только это, с этого начинать и этим кончать — это куций антропологизм, этика, не учитывающая объективного места человека в мире»\*\*\*\*\* «Значит, — уточняет С. Л. Рубинштейн, — стоит не только вопрос о человеке во взаимоотношении с ми-

---

Там же. С. 4. Еще в книге «Бытие и сознание» С. Л. Рубинштейн писал: «Отношение к другому человеку, к людям составляет основную ткань человеческой жизни, ее сердцевину. “Сердце” человека все соткано из его человеческих отношений к другим людям» (Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. С. 263).

\*\* Там же. С. 65.

Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 5 т. 2-е изд. М., 1955. Т. 1. С. 414.

\*\*\* Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 7 «Отношение человека к миру, к бытию и отношение человека к человеку рассматривается в их взаимозависимости и взаимообусловленности» (Там же. С. 8).

\*\*\*\*\* Там же. С. 73. С. Л. Рубинштейн отмечает: «Нет верного отношения к человеку без верного отношения к миру, нет верного отношения к миру без верного отношения к человеку. Войти в полноценное отношение к другим людям, стать условием человеческого существования для другого человека может только полноценный человек, а это значит человек с верным отношением к миру, к природе, к жизни» (Там же. С. 110).

ром, но и о мире в соотношении с человеком как *объективным* отношении»\*

Выше приводилась мысль М. М. Бахтина о том, что появление человека является актом, имеющим *онтологическое* значение. Ту же идею высказывает и С. Л. Рубинштейн. Он пишет, что «с возникновением нового уровня сущего во всех ниже лежащих уровнях выявляются новые свойства. [...] Вселенная с появлением человека — это осознанная, осмысленная Вселенная, которая изменяется действиями в ней человека. Существует не только Вселенная как безотносительная к субъекту, осознающему ее человеку (человеку и его сознанию): чистая объективность и плюс субъект познания. Сама осознанная или осмысленная Вселенная, измененная или могущая быть измененной действиями в ней человека, есть объективный факт»\*\*. Можно отметить также трактовку Рубинштейном *созерцания*. В официальной советской философии созерцание трактовалось как *дериват* предметной деятельности. С. Л. Рубинштейн различает созерцание и деятельность как два способа отношения человека к миру. «*Эта созерцательность, — пишет он, — не должна быть понята как синоним пассивности, страдательности, бездейственности человека. Она есть (в соотношении с действием, производством) другой способ отношения человека к миру, бытию, способ чувственного эстетического отношения, познавательного отношения. Величие человека, его активность проявляются не только в деянии, но и в созерцании, в умении постичь и правильно отнестись ко Вселенной, к миру, к бытию. Природа — не только объект созерцания, но она и не только продукт истории человечества, не только материал или полуфабрикат производственной деятельности людей*»\*\*\* Из процитированного фрагмента видно, что С. Л. Рубинштейн понимает созерцание, во-первых, как другое по сравнению с практическим отношение человека к миру, во-вторых, считает, что оно присуще не только познавательному, но и эстетическому отношению человека к миру.

---

\* Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 7 «Человек, — отмечает С. Л. Рубинштейн, — не только находится в определенном отношении к миру и определяется им, но и относится к миру и сам определяет это свое отношение, в чем и заключается сознательное самоопределение человека» (Там же. С. 83).

\*\* Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 63.

\*\*\* Там же. С. 72–73.

Одним из первых, кто в советской философии второй половины XX в., не будучи знаком с работой С. Л. Рубинштейна «Человек и мир», уже в середине 1960-х гг. осознал необходимость не ограничиваться в истолковании человеческой сущности ее социальным измерением, а выходить на онтологический уровень, был Г. С. Батищев. И тут надо дать краткую характеристику эволюции его философских воззрений. Сам он полагал, что в своей философской эволюции прошел путь от *субстанциализма* через *антисубстанциализм* «к логике глубинного общения, междусубъектной сопричастности, полифонирования»\*. В действительности же, картина этой эволюции несколько иная\*\*. Отметим лишь, что субстанциалистский период у него был, но анти-субстанциалистского не было. Но, главное, в этой эволюции можно выделить *антропоцентристский* период (до начала 1970-х гг.) и *не-антропоцентристский* (до конца жизни в 1990 г.). На каждом из этапов этой эволюции Г. С. Батищев вступал в полемику, но преимущественно с философскими позициями, а не с конкретными философами, а также со своими, уже преодоленными, воззрениями. Наиболее интенсивная его полемика с конкретными авторами содержится в монографии «Введение в диалектику творчества»\*\*\*, да еще в своеобразных книгах-диспутах «Диалектическое противоречие»\*\*\*\* и «Деятельность: теории, методология, проблемы»\*\*\*\*\*. Обратимся к эволюции воззрений Г. С. Батищева на проблему человеческой сущности.

До начала 1970-х гг. Г. С. Батищев всецело ориентировался на философию К. Маркса, но и в рамках этой ориентации он вышел на онтологический уровень в трактовке человеческой сущности. Сущность человека и способ его бытия он рассматривает как глубоко *онтологический* феномен. Наиболее полно его концепция данного периода представлена в его фун-

---

Батищев Г. С. Не деянием одним жив человек // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 329.

Подробнее об этом см.: Хамидов А. А. Путь открытий как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева // Генрих Степанович Батищев. М., 2009.

\*\*\* См.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. Данная монография была депонирована в ИНИОН АН СССР в 1984 г.

\*\*\*\* См.: Диалектическое противоречие. М., 1979.

См.: Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990.



даментальной статье «Деятельностная сущность человека как философский принцип» (опубликована в 1969 г.). В ней он прежде всего возражает натуралистическому толкованию человека как *части природы*. Согласно ему, «человек как познающий, нравственный и эстетический субъект *не есть часть природы*, т. е. не есть ни часть среди частей, ни вещь среди вещей, ни объект среди объектов»<sup>\*</sup> Сущность человека, согласно ему, состоит в его предметной деятельности. Но деятельность эта не изолирована от взаимоотношения людей, от общественных отношений. «Сущность человека, — пишет Г. С. Батищев, — есть деятельность как тождество активности и общения...»<sup>\*\*</sup> Следует отметить, что понятие тождества им берется не в *формально-логическом* ( $A = A$ ), а в *диалектико-логическом* ( $A + \text{не-}A$ ) смысле. Иначе говоря, предметная деятельность есть единство двух векторов: «субъект — объект» и «субъект — субъект».

На исследователя, стоящего на натуралистических позициях, отмечает он, «производит неотразимо сильное впечатление “присутствие” природы в человеке как живом теле...» Но «человек вовсе не есть своего рода живое *естественное тело* о как “часть природы”. Даже его организм, к которому в известном смысле было бы применимо такое определение, верно и конкретно постижим лишь будучи взят в контексте таких характеристик бытия человека, которые ему в качестве собственных приписаны быть не могут и для которых он служит лишь носителем. Ибо на деле не человек принадлежит своему организму, а, наоборот, организм принадлежит человеку как отнюдь не единственный “носитель” его реального бытия»<sup>\*\*\*</sup> Человек как человек немыслим без того мира культуры, который создается им в процессе освоения и преобразования природы. Способ бытия биологических сущностей — *адаптация*; человек же в процессе развития своей предметной деятельности преодолевает адаптивное существование; «человек утрачивает в антропогенезе поведенческие наследственные детерминанты, сковывающие отношение к миру заранее данным “алгоритмом” и навязывающие строго определенный способ взаимодействия с миром как

---

Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 77.

<sup>\*\*</sup> Там же. С. 96.

<sup>\*\*\*</sup> Там же. С. 87.

средой»<sup>\*</sup> Очень многие советские философы склонны были рассматривать социокультурную действительность как *среду* человека, но Г. С. Батищев подверг критике данную позицию еще в 1967 г. в цитируемой выше статье «Общественно-историческая, деятельная сущность человека».

Человеческая деятельность, согласно Г. С. Батищеву, осваивает не только особенные формообразования, но через них осваивает и атрибуты Субстанции. Именно поэтому человек относится ко всякому особенному формообразованию с позиций всеобщности, которая, конечно, им развивается и совершенствуется в ходе антропо-социо-культурогенеза. Следовательно, человек ведет свое действительное происхождение не только не от высших антропоидов, но и не от природы в ее внешних проявлениях, а от универсальной Субстанции. Однако осваивая ее атрибуты, он и *до-развивает* их. Тем самым он создает особый мир — мир социокультурной действительности. Человек есть существо *трансцендирующее*: способом его бытия в мире является *творчество*. Исходя из этого, Г. С. Батищев и ставит вопрос о человеческой сущности. Он формулирует следующую антиномию: «Человек обладает сущностью, которую допускает его деятельность в пределах системы возможностей, ограниченной всем унаследованным им богатством *объектов* его культуры и реализованным в этом богатстве уровнем его развития как субъекта, т. е. такой *сущностью, которая исторически определена и ограничена*. Но вместе с тем человек не обладает *никакой* определенной раз и навсегда сущностью с ограниченной, фиксированной, конечной системой возможностей, в пределах которой он развивался бы; напротив, как *субъект* культуры он прогрессирует, обретая принципиально новые, ранее не данные возможности. [...] Чтобы обладать сущностью, он должен ее отрицать, а чтобы отрицать ее, должен ею обладать»<sup>\*\*</sup>

---

Там же. С. 86.

Там же. С. 96, 97. В тексте опечатка: вместо «которую» стоит «которая». Исправлено. «Иначе говоря, — уточняет Г. С. Батищев, — человек имеет в каждый данный момент исторически обусловленную *границу* возможного и невозможного, но только потому он достигает *этой* фиксированной границы, что постоянно преодолевает, или *трансцендирует*, свою границу, постоянно отодвигает ее» (Там же. С. 96—97).

Такова эта антиномия, т. е. вербально выраженное *диалектическое* противоречие. Ее нельзя решить, устранив тезис, оставив антитезис, или наоборот. Ведь и тезис, и антитезис здесь равно содержательно объективны. Следовательно, необходимо найти такое понимание человеческой сущности, в котором и тезис и антитезис органически соединились бы в *синтез*. И Г. С. Батищев находит его. Он пишет, что разрешить данную антиномию — «значит выработать совершенно иное и своеобразное понятие сущности: сущность человека должна состоять как раз в том, что он *не имеет никакой одной* определенной, раз навсегда ограниченной сущности. Другими словами, надо прийти к такому пониманию, согласно которому природа человека состоит в том, что он *не имеет никакой “собственной” конечной природы*, которая была бы заранее данным ему масштабом его развития, заранее данной мерой его бытия»\*. В свете данного положения не только «человеческая природа... модифицируется в каждую исторически данную эпоху», о чем сказано у К. Маркса, но и человеческая сущность подвержена такой же модификации.

Осваивая и до-развивая особенные и универсально-всеобщие, субстанциальные определения, человек как субъект создает особый *над-природный* мир — мир культуры как своей предметной действительности. В формообразованиях культуры опредмечено не только сознание и мышление человека, но вся его предметная деятельность во всем объеме ее сущностных характеристик. В этой связи Г. С. Батищев писал: «Когда М. К. Мамардашвили находит у Маркса анализ сознания *по его предметностям*, а не по данности его в актах непосредственной “психической” индивидуальности, в этом можно видеть своего рода *частный случай*, или аспект анализа человека по его предметному миру. Однако сам М. К. Мамардашвили толкует это не как исследование человека, а как “безличностный анализ”, согласно которому люди — не авторы, а *только* читатели “текста” своего сознания, автор же — “общество” (см.: Вопросы философии. 1968. № 6. С. 21). В так называемом “обществе” не узан действительный человек, авторствующий

---

\* Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 97.

вне и независимо от своего сознания. “Безличностному” анализу соответствует у М. К. Мамардашвили взгляд на личностную суверенность не как на человеческую потенцию, как бы иллюзорно она ни осознавалась и как бы далека она ни была от торжества, а как на *только* иллюзию философской классики, к тому же “заданную” сугубо преходящими условиями (см.: Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. М.: Наука, 1972. С. 49\*). Такого рода истолкования, какими бы “безличностными” они ни осознавались, тем не менее помогают подготовке к анализу человека по его предметному миру, по его *эйкумене*, помогают выработке *эйкуменического подхода*\*\*\*

Принцип предметной деятельности первоначально с недоверием воспринимался советскими философами и психологами (они боялись, что в нем кроется «демон» *идеализма*), но впоследствии был не только принят, но и стал даже абсолютизироваться. Надо сказать, что Г. С. Батищев был в советской философии едва ли не единственным, кто, достигнув одного уровня в решении философских проблем, переходил на новый, более высокий, трансцендируя свои уже достигнутые результаты. Знакомство с письмами Ухтомского\*\*\* и с учением Агни Йоги (Живой Этики) привело Г. С. Батищева к выводу об ограниченности категории деятельности и соответственно — принципа предметной деятельности. В конце 1980-х он писал: «Вот и приходится теперь защищать одновременно и внедеятельностные слои бытия субъекта от подведения их под сверхкатегорию деятельности, и смысловое наполнение категории деяния от некоторых модных вариантов “деятельностного подхода” с его

---

\* В первом случае Г. С. Батищев имеет в виду статью М. К. Мамардашвили «Анализ сознания в работах Маркса», во втором — статью «Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления», написанную М. К. Мамардашвили в соавторстве с Э. Ю. Соловьевым и В. С. Швыревым.

\*\* Батищев Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» К. Маркса. Ростов-на-Дону, 1977. С. 152.

\*\*\* См.: Ухтомский А. А. Письма // Пути в неизвестное. Писатели рассказывают о науке. Сб. Х. М., 1973. С. 371—434.

грубыми притязаниями на универсализм»<sup>\*</sup> В качестве одного из тех, кто абсолютизировал категорию деятельности, Г. С. Батищев называл В. В. Давыдова. У последнего, согласно ему, «*деятельностный подход превращается в деятельностный редукционизм*»<sup>\*\*</sup> Соглашаясь с В. С. Швыревым, что категорию деятельности необходимо сохранить, он добавляет: «Но вот в чем главная проблема: обеспечима ли *наиболее радикальная* открытость человека лишь *изнутри* деятельности как самодостаточной сферы? Или же как раз в самых радикальных и глубоких моментах она изнутри такой сферы недостижима и требуется нечто сверхдеятельностное?»<sup>\*\*\*</sup> Сам Г. С. Батищев в данный период выделяет в бытии человека-субъекта три уровня: *до-деятельностный*, *деятельностный* и *над-деятельностный*. Согласно ему, «деятельность не есть единственно возможный, универсальный *способ бытия* человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром»<sup>\*\*\*\*</sup>

Начиная со своей кандидатской диссертации Г. С. Батищев исследовал феномен *отчуждения*. В настоящей работе этому нет возможности уделить сколько-нибудь развернутого внимания. Отметим лишь следующее. Наиболее полно свою трактовку отчуждения он представил в статье «Деятельностная сущность как философский принцип»<sup>\*\*\*\*\*</sup> Впоследствии, когда сверху было наложено негласное табу на разработку проблемы отчуждения, Г. С. Батищев занимается отдельными аспектами отчуждения, особенно *овещнением* (*Versachlichung, Verdinglichung*)<sup>\*\*\*\*\*</sup>

Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 23.

<sup>\*\*</sup> Батищев Г. С. Деятельностный подход в плену субстанциализма // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 171.

<sup>\*\*\*</sup> Батищев Г. С. Не деянием одним жив человек. С. 319.

Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. С. 24–25.

<sup>\*\*\*\*</sup> Здесь ему посвящен специальный параграф «Человек и его отчуждение». См.: Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. С. 110–135.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> См., например: Батищев Г. С. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение (в свете Марксовской концепции овещнения) // Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983.

И он подвергает критике даже своих близких коллег за недостаточно последовательное и глубокое понимание тех или иных аспектов и последствий овещнения. Так, он пишет: «Казалось бы, столь настойчиво критикующий “вещные отношения” А. С. Арсеньев тем не менее вдруг изображает “субъектатворца” необычайно похожим на натуралистическую вещь-по-бедительницу: “...человек как творец накладывает на мир печать своей субъективности...” “Основа развития субъективности — в ее направленности на подчинение и преобразование предметного мира, то самое накладывание на мир печати своей субъективности” (Философско-психологические проблемы развития образования. М., 1981. С. 101, 114)»\*

В 1970—1980-е гг. Г. С. Батищев подвергает критике *субстанциализм* (философско-мировоззренческую позицию, которая вырастает из гипертрофирования философского статуса субстанциального начала объективной действительности в ущерб субъекту), *анти-субстанциализм* (философско-мировоззренческую позицию, которая вырастает из гипертрофирования онтологического статуса субъекта в ущерб субстанции) и *антропоцентризм* (мировоззренческую, а также могущую — и бывающую, о чем свидетельствует нынешний экологический кризис, — быть практической, позицию, ставящую в центр Универсума и на его вершину земного человека). Субстанциализм Г. С. Батищев находит не только у Б. Спинозы, Гегеля, в официальном «диамате», но и у Э. В. Ильенкова, М. А. Лифшица и др. Анти-субстанциализм он обнаруживает не только у Фихте, Кьеркегора и др., но и у самого себя. Он имеет в виду, прежде всего, свою статью «Деятельностная сущность человека как философский принцип», под влиянием идей «Агни Йоги» он выходит на критику антропоцентризма. Он находит его не только в своих работах до первой половины 1970-х гг., но и у К. Маркса, особенно в его ранних произведениях. И он отмежевывается от Маркса, изложив претензии к нему в работе «Тезисы не к Фейербаху». Она была написана на протяжении 1974—1980 гг. и не предназначалась для печати.

---

Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 214—215. Примеч. 37. Г. С. Батищев цитирует следующую работу: Арсеньев А. С. Проблема цели в воспитании и образовании. Взаимоотношение естественнонаучного и гуманитарного знания // Философско-психологические проблемы развития образования. М., 1981.

Ведь по условиям того времени их публикация не представлялась возможной, но она не опубликована и доныне\*

Отметим некоторые важные идеи, которые были сформулированы Г. С. Батищевым после его отхода от Маркса и преодоления им субстанциализма и анти-субстанциализма, деятельностного редукционизма и антропоцентризма.

Во-первых, он поставил субъект-субъектное отношение выше субъект-объектного, истолковав последнее в качестве момента первого. Но это, в целом, укладывалось в Марксову концепцию. Г. С. Батищев тем не менее раздвигает формулу «S — O — S» за счет введения в нее *произведения*: «получается, — пишет он, — синтетическая, объединяющая формула: “субъект — произведение — объект — произведение — субъект”»\*\*

Во-вторых, поняв человека как существо многоуровневое, Г. С. Батищев переосмысливает феномен общения. «Общение, — пишет он, — есть встреча-процесс, развертывающийся одновременно *на разных уровнях*, принципиально не поддающихся редукции друг к другу и радикально разных по степени явности»\*\*\* Общение, таким образом, не совпадает с общественными отношениями, которые строятся и воспроизводятся деятельностью, т. е. имеют деятельностную природу. Между тем в советской философии общение продолжало трактоваться то как «высшая форма движения материи», то как «особый вид социальной деятельности», то как «индивидуализированная форма общественных отношений». Некоторые выводили общение из царящего в природе *взаимодействия*. Но феномен взаимодействия присущ лишь *конечным*, т. е. сугубо природным формообразованиям. Это в свое время подчеркивал Г. С. Батищев, написавший: «Вопреки царящему повсюду взаимодействию человеческая деятельность отнюдь не находится в подобном отношении “взаимности” со своим предметом. Иначе

---

См. о ней: Хамидов А. А. Необычное произведение Г. С. Батищева // Вопросы философии. 2011. № 8.

\*\* Батищев Г. С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1989. С. 24.

\*\*\* Батищев Г. С. Неисчерпаемые возможности и границы применимости категории деятельности. С. 30.

говоря, где торжествует лишь “взаимность” воздействия “человека” и вещей, — там еще нет (или уже нет) подлинного человека и его деятельности»\*

В-третьих, исходя из принципа многоуровневости, Г. С. Батищев разводит по разным уровням деятельность и *творчество*, составлявшее едва ли не основной предмет его философского внимания. «Творчество, — пишет он, — отличается от деятельности тем, что оно *может* именно то, что деятельность принципиально *не может*, ибо оно есть прогрессивное сдвигание самих порогов распредечиваемости, ограничивающих деятельность и замыкающих ее в ее собственной сфере — при любой ее относительно внешней (парадигмально той же самой) экспансии. Конечно, творчество есть *также и деяние*, креативное деяние. Но прежде чем стать деянием и для того, чтобы стать им, творчество сначала должно быть особенного рода надеятельностным *отношением* субъекта к миру и к самому себе, отношением ко всему сущему как могущему быть *и иным*. Креативное отношение есть отношение субъекта к миру как к миру *проблем-загадок*, главное — такое отношение, в которое он вступает не только своими допороговыми содержаниями и достояниями, но *также и запороговыми*»\*\*

Сама публикация Г. С. Батищевым своих идей как таковая была одновременно и *вступлением в полемику* с другими позициями (и тут, как мы отметили, конкретные авторы не всегда важны) и в том числе со своими преодоленными идеями. В 1977 г. он принял православие, что не могло не повлиять на его философское творчество. Долгое время это было незаметно, но в 1992 г., уже посмертно, выходит его статья «Найти и обрести себя», в которой Г. С. Батищев впервые открыто излагает свою позицию, бескомпромиссно пронизанную духом православия. В ней уже начисто отсутствует (а, стало быть, *отвергнуто*) все то, что он писал о человеке на протяжении всего предшествующего периода своего философского творчества. Не станем ее анализировать, отсылаем читателей к ней самой\*\*\*

---

Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 84.

\*\* Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. С. 29.

См.: Батищев Г. С. Найти и обрести себя // Ступени самообретения. (Проблемы образования и культуры в малом городе). М., 1992. С. 18–27. Статья перепечатана в журн.: Вопросы философии. 1995. № 3. С. 103–109.



Примерно с середины 1980-х гг. становится популярной бахтинская идея диалога. Подавляющее большинство отнеслись к ней совершенно некритически. Г. С. Батищев был единственным, кто разглядел в идейном наследии М. М. Бахтина внутреннюю *антитетику*. Он выявил «в его наследии две мировоззренчески различных позиции, или тенденции. Обе они “диалогические”, обе чужды и противостоят монологизму, авторитарному мышлению, панлогизму... Тем не менее между ними не просто расхождение, но аксиологическая пропасть. Во-первых, это холодный, несопричастный диалогизм, характерный для тех самоутверждающихся индивидов-“атомов”, для которых нет никакой ценностной вертикали, никакой иерархии смыслов, уровней бытия: релятивизм, карнавальность. Во-вторых, это полифонический диалог, многоуровневая, глубинная встреча, включающая в себя запороговые ярусы; доминантность, готовность к предпочтению себе других, полнота судьбической сопричастности, верность абсолютным ценностям, тяготение к ненавязчивой Гармонии»\*

Выше всего Г. С. Батищев ценил концепцию С. Л. Рубинштейна, изложенную в сочинении «Человек и мир», и совершенно обоснованно. Ведь этот философ, больше известный как психолог, в этой книге высказал многие идеи и положения, к которым советские философы, даже такие, как Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев и некоторые другие, самостоятельно пришли лишь значительно позже. Г. С. Батищев посвятил исследованию философского учения С. Л. Рубинштейна несколько работ\*\* Однако отдавая ему пальму первенства в формулировке целого ряда продуктивных идей, он отмечает и некоторые погрешности в его формулировках. Так, он отмечает некритическое отношение С. Л. Рубинштейна к некоторым идеям раннего Маркса,

Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 123.

См.: Батищев Г. С. Философская концепция человека и креативности в наследии С. Л. Рубинштейна // Вопросы философии. 1989. № 4; Он же. Философско-аксиологические идеи в концепции человека С. Л. Рубинштейна // Философские науки. 1989. № 7; Он же. Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности // Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. К 100-летию со дня рождения. М., 1989.

пронизанным духом *антропоцентризма*, что отрицательно повлияло на трактовку им некоторых проблем\*

\* \* \*

В заключение нелишним будет отметить и то, что само имя Г. С. Батищева при его жизни часто замалчивалось. На его сочинения почти не ссылались занимавшиеся сходными проблемами, притом даже сотрудники Института, в котором он работал, не намного лучше обстоит дело и после его ухода. Вот лишь один пример. В 1992 г. в журнале «Философские науки» (№ 3) появляется статья кандидата философских наук В. И. Самохваловой — сотрудницы Института философии АН СССР, в котором на протяжении почти 30 лет и до конца своих дней работал Г. С. Батищев, под названием «Человек и мир: проблема антропоцентризма». Статья сдана в набор 10 декабря 1991 г., т. е. меньше, чем за год и два месяца до его кончины (31 октября 1990 г.). Но Г. С. Батищев — едва ли не единственный, кто в течение 1980-х гг. подвергал критике антропоцентризм, — в данной статье даже *не упомянут*. Зато упомянут некто академик Н. Г. Холодный, который в своей книге «Мысли дарвиниста о природе и человеке» (Ереван, 1944) «назвал антропоцентризм первородным грехом человечества»\*\*. Добавить тут нечего...

Правда, в серии «Философия России второй половины XX века» в 2009 г. увидела свет книга «Генрих Степанович Батищев», но этого явно мало. К тому же большинство произведений философа все еще труднодоступны широкому читателю. Настала необходимость их переиздания.

---

\* См., например: Батищев Г. С. Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности. С. 251.

\*\* См.: Самохвалова В. И. Человек и мир: проблема антропоцентризма // Философские науки. 1992. № 3. С. 161. Прав. стб.

Ю. В. Пуцаев

## **Проблема морали в философии советского времени**

Нравственность, или мораль, как отдельно взятый феномен и предмет специальной философской дисциплины — этики — начинает активно изучаться в советской философии с конца 50 — начала 60-х гг. На волне оттепели и XX съезда КПСС, вызвавших определенную гуманизацию послесталинского строя, на философских факультетах МГУ и ЛГУ открываются кафедры этики и эстетики (1960 г.). Потребность в некотором обновлении моральных оснований почувствовала сама власть. Неслучайно в 1961 г. на XXII съезде принимается знаменитый моральный кодекс строителей коммунизма. Сталину и дооттепельному периоду были предъявлены во многом моральные по сути обвинения в нарушении «принципов социалистической законности». Т. е. культ личности Сталина и массовые репрессии были объявлены неприемлемыми по причинам, которые носили моральный характер.

Кстати, поверхностная критика сталинизма грешит прежде всего невнимательностью. Сталин — историческая фигура шекспировского масштаба или даже больше, но кто сейчас, например, всерьез читает Сталина? Осуждать сталинизм и не читать при этом Сталина — это все равно что, скажем, рассуждать об исламе, не прочитав даже Коран.

Принято противопоставлять сталинские годы годам оттепели, периоду обновления 60-х гг. Однако сталинская эпоха, 30-е и 40-е гг. связаны на самом деле с последующим умеренно антисталинским периодом, в т. ч. и с возникновением новой философской традиции в нашей стране, представленной именами Ильенкова, Мамардашвили, Зиновьева и других. Само разделение, и даже противопоставление этих исторических периодов говорит и об их общности, то есть о единстве в рамках более широкого целого. А ведь и в сталинских годах на самом деле много сюжетов для изучения, имеющих отношение к истории философии и культуры нашей страны. Например, сталинские «Экономические проблемы социализма» и «Марксизм и вопросы языкознания» — это настоящие идеологические шедевры. В них нет каких-то глубоких мыслей, никому не придет в голову их толковать и «расколдовывать», как скажем, работы раннего Маркса толковали философы-шестидесятники, но их уравновешенность, неглубокая ясность и прагматическое здравомыслие ярко демонстрируют, что такое идеологическое мышление. Это торжество идеологической логики. Сталин вообще один из самых логичных в мировой истории деятелей. Интересно, что самые первые крупные работы еще молодого Сталина — это «Анархизм и социализм», где он говорит о том, каким будет государство при социализме, и «Марксизм и национальный вопрос», где разбирается подход марксизма к национальному вопросу. Это ведь совершенно неслучайно! Это, собственно, и есть то главное, чем он будет заниматься впоследствии как нарком национальностей при Ленине и правитель Советского государства в дальнейшем.

Но вернемся к советским философам. Талантливые и убежденные марксисты не могли не унаследовать от основоположников марксизма-ленинизма и амбивалентного отношения к вопросам морали. С одной стороны, нравственные вопросы их, конечно, очень сильно интересовали. Это явно или неявно был во многом исходный пункт, то, что придавало напряжение и смысл их мыслительной работе. С другой стороны, они должны были как-то ставить на место эту озабоченность, ее приглушать. И очень интересный вопрос, как они это рефлексировали, осмыслили и объяснили для себя.

Для основоположников марксизма было характерно категоричное отрицание вопросов морали или этики как автономной и самостоятельной проблематики. Известны слова Ленина из его ранней работы 1894 г. «Экономическое содержание народ-

ничества и критика его в книге г. Струве»: «Нельзя не признать поэтому справедливости утверждения Зомбарта, что “в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики”: в отношении теоретическом — “этическую точку зрения” он подчиняет “принципу причинности”; в отношении практическом — он сводит ее к классовой борьбе»\*. Но позже, когда дело дошло до практической государственной работы и надо было иметь дело уже не с сравнительно узким кругом революционеров, а с населением всей страны, Ленин стал признавать наличие морали, но морали очень специфической. В знаменитой речи на съезде комсомола в 1920 г. Ленин говорит:

«Но существует ли коммунистическая мораль? Существует ли коммунистическая нравственность? Конечно, да. Часто представляют дело таким образом, что у нас нет своей морали, и очень часто буржуазия обвиняет нас в том, что мы, коммунисты, отрицаем всякую мораль. Это — способ подменять понятия, бросать песок в глаза рабочим и крестьянам.

В каком смысле отрицаем мы мораль, отрицаем нравственность? В том смысле, в каком проповедовала ее буржуазия, которая выводила эту нравственность из велений бога. Мы на этот счет, конечно, говорим, что в бога не верим, и очень хорошо знаем, что от имени бога говорило духовенство, говорили помещики, говорила буржуазия, чтобы проводить свои эксплуататорские интересы... Всякую такую нравственность, взятую из внечеловеческого, внеклассового понятия, мы отрицаем. Мы говорим, что это обман, что это надувательство и забивание умов рабочих и крестьян в интересах помещиков и капиталистов. Мы говорим, что наша нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата. Наша нравственность выводится из интересов классовой борьбы пролетариата...

Для коммуниста нравственность вся в этой сплоченной солидарной дисциплине и сознательной массовой борьбе против эксплуататоров. Мы в вечную нравственность не верим и обман всяких сказок о нравственности разоблачаем. Нравственность служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации труда»\*\*

---

Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1958. С. 440—441.

Там же. Т. 41. М., 1963. С. 309, 313.

Таким образом, специфика собственно коммунистической нравственности заключается в наличии у нее главной, прагматической и четкой цели, которой она подчинена — интересам классовой борьбы пролетариата. Ленин в декларируемом отрицании моральной проблематики как значимой следует Марксу и Энгельсу, которые говорили, что привычно понимаемая мораль — это бессилие, обращенное в действие, и в действие, конечно, иллюзорное.

С другой стороны, марксизм — очень моралистичная по своим интенциям доктрина. Она насквозь пронизана моральным пафосом — пафосом отрицания эксплуатации, угнетения других людей. Если так можно выразиться, мораль в ней отрицается по моральным же основаниям. Мораль, понятая как самоценное различие добра и зла, — это и есть бессилие в глазах коммунистов, поскольку такое различие, как они считали, исключает активную борьбу с угнетением и эксплуатацией.

В марксизме «экономический вопрос сам по себе принимает нравственную форму»\* Можно, наверно, сказать и наоборот — нравственный вопрос принял в марксизме форму экономической. Капитализм отвергался по моральным основаниям. Но, говорили классики, все дело в том, что его надо *реально*, на деле уничтожить.

Исторический процесс в марксизме мыслится как естественно-исторический. С одной стороны, от естественности и поэтому неумолимости исторических законов никуда не деться. С другой стороны — эта естественная и объективная историчность понадобилась как квазинаучное обоснование будущего гипотетического торжества свободы и реальной нравственности. Марксизм своим квазинаучным пафосом, казалось бы, гарантировал будущее всеобщее счастье. Отсюда его взрывная, ошеломляющая притягательность и привлекательность. К середине XX в. мир фактически наполовину был коммунистическим, если считать СССР, Китай и Восточную Европу. Но отсюда же и его еще более стремительный крах, когда очень скоро (по историческим меркам) убедились, что он в принципе не может дать того, что обещает, — царства братства и всеобщего счастья.

В понимании морали и моральной проблематики в философии советского времени можно выделить (очень условно, конечно) две линии: первая — гегельянская, которая в гораздо большей

степени была марксистской. Она, например, представлена такими яркими философами, как Г. Лукач и Э. В. Ильенков. Другая линия характеризуется большими симпатиями к Канту, нежели к Гегелю (степень этой симпатии может быть разной — от умеренной у О. Г. Дробницкого до почти безусловной у зрелого или позднего М. К. Мамардашвили). Вторая линия возникает и набирает силу уже на фоне растущего разочарования в ортодоксальном марксизме, правда, на первых порах пока подспудного, еще нерешительного и едва чувствуемого.

Для представителей первой, гегельянской линии моральная проблематика не является самодостаточной. Она по-гегелевски «снимается» в рамках более широкого целого, зависит от него, а именно — от общественной практики. Например, Ильенков в своей книге «Об идолах и идеалах» отличает от субъективной морали реальные отношения людей, и, следуя Гегелю, называет их нравственностью. Это, по Ильенкову, сфера практической, реальной жизнедеятельности людей. Единственный способ действительно сделать нравственным человека — это, по Ильенкову, сделать подлинно моральными жизненные обстоятельства, всю жизнь человеческого общества.

Мораль у Ильенкова подпадает под его предельно общую категорию идеального, которому также присуща характерная двойственность, как это у него имело место в целом для всех идеальных явлений. С одной стороны, идеальное для Ильенкова — главная проблема, смысловой центр всех его философских поисков. С другой — он обречен логикой марксизма решать проблему идеального так, что ставит его на подчиненное место и говорит лишь об его «относительной самостоятельности». Мораль у него как «абстрактный момент» снимается в тотальной конкретности общественной практики. При всей органичности марксизма для мировоззрения Ильенкова, он в каком-то смысле все-таки «хватал его за руки», не давал признать то, что он называл идеальным, первичным и подлинным идеалом.

Итак, подлинная мораль, по Ильенкову, заключается в отсутствии разрыва между субъективной нравственностью и социальными условиями, между индивидуальным сознанием и общественным бытием. При коммунизме после ликвидации разрыва между «должным» и «сущим» быть нравственным станет также естественно, как умываться по утрам\* Это такой

вариант земного блаженства, земного Царства Божьего, когда добро, должное наконец-то станет сущим, действительным.

Эти представления разделял и Лукач, который считал, что лишь в коммунистическом обществе мораль станет настоящим «регулятором действительности». С Лукачем вообще связано много интересных сюжетов на эту тему. Его путь к марксизму и марксистскому пониманию нравственности был более извилистым и непростым. Вспомним, что Лукач перед самым вступлением в компартию Венгрии, буквально за несколько дней до этого написал статью «Большевизм как моральная проблема». В ней он объясняет, почему не может и не хочет быть большевиком. Он тут словно бы уговаривает самого себя. От статьи стойкое ощущение, что ему хочется быть коммунистом, но он пока считает такой путь соблазном. Лукач говорит, что большевики верят, что можно путем зла и насилия, одним решительным рывком прийти к добру, «провратся до правды», как сказал один из героев Достоевского. Лукач же считает это этически неприемлемым. Он говорит, что правильным будет «долгий подвиг» (слова старца Зосимы из «Братьев Карамазовых»), путь реальных и частичных улучшений, а не неизбежно связанный с кровью и насилием скачок в светлое царство. Итак, он написал эту статью, а буквально через несколько дней вступил в Венгерскую коммунистическую партию и стал одним из ее вождей.

Хотя Лукача нельзя считать собственно советским философом, но он философ советского времени в широком смысле этого слова — как принадлежащий к советской, коммунистической эпохе. Кроме того, он прожил в Советском Союзе 15 лет. Его философия имеет очень много общего с философией Ильенкова. Они во многом совпадают: в понимании диалектики как сути философского марксизма, в гегельянстве, в гуманистической и демократической критике Сталина.

У Лукача внутренний морализм марксизма, как его скрытый нерв, проявляется, в частности, в том, что для него, как он пишет в статье «Роль морали в коммунистическом производстве», коммунизм и будет царством подлинной морали и подлинной свободы. Он настолько верит в естественную разумность мира и человека, в посюстороннюю достижимость справедливого общества, что считает, будто человечество в своей истории обязательно придет к тому, что оно станет полностью моральным: «Конечной целью коммунизма является построение общества, в котором при регулировании человеческой деятельности осно-



ванная на свободе мораль займет место основанного на принуждении права. Как известно любому марксисту, неотъемлемой предпосылкой такого общества является окончательное устранение деления на классы. Ибо если мы задумаемся над вопросом, допускается или нет человеческой природой вообще возможность основанного на морали общества (в такой форме, по нашему мнению, данный вопрос поставлен неверно), то даже в случае безусловно положительного ответа на такой вопрос надо сознавать, что власть морали не настанет до тех пор, пока в обществе существуют классы...»\*

Итак, у коммунистов мораль на время революционных преобразований упраздняется ради ее победы в будущем обществе. Как говорил Маяковский, революция — это самая последняя и главная война, чтобы уже не было никаких войн. И война крайне жестокая, в ходе которой можно прибегать и к аморальным средствам, если в них возникнет необходимость. Конечно, у коммунистов и коммунистических философов была на самом деле обостренная чуткость к вопросам добра и зла, нравственным вопросам. Но вопрос в том, какие метаморфозы под давлением революционной логики и страсти, в лукавом свете требований политического момента претерпевали их нравственные принципы. Ильенков в своих неопубликованных заметках о Достоевском говорит, что нелегко вспоминать о принципах гуманизма во время штыковой атаки, и что Достоевский будет актуален всегда, пока социализм будет связан с кровью и насилием\*\* Между прочим, в отличие от Ильенкова, Лукач в революцию, можно сказать, сам ходил в штыковые атаки. В несколько месяцев существования Советской Венгерской республики (1919 г.) он был заместителем наркома просвещения (а фактически руководил наркоматом). Когда же его однажды послали на фронт комиссаром, он приказал расстрелять каждого десятого солдата из воинской части, не выдержавшей напряженного боя и путившейся в бегство. А когда его оставили после падения Советской Венгерской республики следить в подполье

---

Лукач Г. Роль морали в коммунистическом производстве // Лукач Г. Ленин и классовая борьба. М., 2008. С. 106—107

Новохатько А. Г. Об Э. В. Ильенкове // Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 7.

за партийными финансами, то этому весьма удивлялись его академические коллеги: выдающийся мыслитель-интеллектуал ходит по кабакам и следит за партийными растратчиками.

Философы и поэты революции были способны почувствовать красоту старого мира, красоту и естественность нравственных человеческих чувств. С ними это порой происходило как раз в паузах между штыковыми атаками. Вот что, например, комсомольский поэт Джек Алтаузен пишет про «Бедную Лизу» Карамзина в своих стихах «Баллада о Ветлуге» 1929 г.

Вчера был бой,  
От сабель было серо.  
Кривой комбриг  
Махнул нам рукавом.  
Я зарубил  
В канаве офицера.  
И у него  
В кармане боковом  
Нашел я книжку  
В желтом переплете,  
Ее писал  
Какой-то Карамзин.  
Две ласточки  
Сидят на пулемете,  
И на кустах  
Лежит мой карабин.  
Журбенко! Брось  
Напрасно ложкой звякать.  
Цветет крыжовник,  
Зреет бузина.  
Давай читать,  
Давай читать и плакать  
Над этой книжкою  
Карамзина.  
Друзья мои,  
Мы завтра в бой поскачем,  
Отточен штык,  
В нагане цел заряд.  
А вот сейчас  
Над девушкой мы плачем,  
Обманутой  
Сто лет тому назад.

Герой стихотворения, красный кавалерист, нашел в кармане зарубленного им белого офицера повесть Н. Карамзина «Бедная Лиза», стал ее читать и ...вдруг заплакал над обманутой сто лет назад девушкой. Это сильная метафора. Коммунисты говорили, что не хотят отказываться от лучшего в культурном наследии старого мира. Эта книга — военный трофей, который победитель, возможно, считает по праву своим, потому что Лиза все-таки была бедная, а обманул ее богатый, как такой же богатый сто лет спустя не раз по разным поводам пытался обманывать и его, пока он не взялся за оружие. В стихотворении сильный художественный контраст представляет собой описание боя и внезапной жалости к обманутой сто лет назад девушке. Кстати, Алтаузен — тот самый поэт, который написал почти геростратовские строки про Минина и Пожарского: «Подумаешь, они спасли Расею! // А может, было лучше не спасать» и который погиб во многом за ту самую «Расею» на фронте в 1942 г. Такие вот парадоксы истории.

Тем не менее мораль как самоценный феномен, позволяющий различать добро и зло, для революционных философов — бесплотная абстракция, ничего на самом деле не стоящая, потому что у нее нет практической силы. Она не может изменить мир в лучшую сторону, не может отменить страдания в мире. Но разве это нравственно — смиряться с существованием страданий других людей? Так спрашивали революционеры, захваченные состраданием к другим. Однако их сострадание, перенесенное в политику, парадоксальным образом порождало свою противоположность — бесчувствие к конкретным страданиям. С одной стороны, при всей своей жесткости и жестокости в деяниях революционеры крайне сострадательны, даже сентиментальны. Неслучайно Пушкин назвал Робеспьера «сентиментальным тигром». С другой стороны, необходимость «крови и насилия» порождает бесчувствие во имя высших целей. Оно может стать естественным в конце концов. Вспоминается полуанекдотический эпизод с Лениным, который расхохотался, когда увидел в эмиграции, что хозяйка его итальянской квартиры дала милостыню нищенке, которая пела под окнами: ну неужели непонятно, что помочь этой женщине может только революция?! А давать милостыню этой женщине просто бессмысленно, это консервация ее жалкого существования. И пока революция еще не победила, пока нет такого общества, где можно быть нравственным естественным образом, «по привычке», коммунист должен будет подчинять свое сознание политическим

запросам, прежде всего, интересам классовой борьбы. Отсюда и склонность к моральным компромиссам, податливость ко злу — как в смысле согласия на претерпевание зла другими, так и в смысле согласия на совершение зла ими самими. Самое, как кажется, «невинное» из этого — во имя интересов дела сказать то, что на самом деле не думаешь. Более того, оговорить себя. Например, Лукач много раз каялся, в т. ч. и в том, в чем он на самом деле не считал себя виновным. Он не раз осуждал свои политические и философские взгляды, лишь бы остаться в партии.

Зло во имя высших целей он допускал еще за несколько лет до вступления в компартию, когда рефлексировал над знаменитыми романами Бориса Савинкова о террористах. Лукач в своих набросках к книге о Достоевском говорит, что революционер тоже приносит жертву, и это — его душа, которой он жертвует во имя спасения мира. Кстати, характерно, что и он, и Ильенков начинали писать книгу о Достоевском, но так ее и не закончили — в этом выражается и острая озабоченность нравственными вопросами, и какая-то невозможность полноценно высказаться по этому поводу, какая-то неслучайная «немощь» на финальной стадии.

Итак, по Лукачу, в новой, революционной этике святой — это тот, кто должен стать грешником. Мы тут имеем дело с парадоксальным типом религиозного атеиста. Он в своих записях с сочувствием цитирует следующие слова из трагедии «Юдифь» немецкого драматурга Геббеля: «Если Бог между мной и моим деянием ставит грех, то кто я такой, чтобы роптать из-за этого, чтобы от него уклоняться?»\*

Венгерский коммунист Йозеф Льендел вспоминал, какие речи он услышал среди «этиков» — в образовавшемся вокруг Лукача кружке его почитателей. Он, например, был крайне изумлен, когда ему там посоветовали читать отрывки про старца Зосиму из «Братьев Карамазовых» Достоевского. Он прочитал. Его реакция была следующей: все это хорошо, просто прекрасно, но какое все это ко мне имеет отношение? Также он цитирует следующие тезисы, активно обсуждавшиеся в кружке Лукача: «Мы, коммунисты, как евреи. Наша кровавая работа состоит в том, чтобы распинать Христа. Но это греховная ра-

---

\* Из переписки Георга Лукача с Паулем Эрнстом // Лукач Г. Ленин и классовая борьба. М., 2008.

бота есть вместе с тем наше призвание: только через смерть на кресте Христос становится Богом, и это необходимо, чтобы спасти мир. Значит, мы, коммунисты, берем на себя грехи мира, чтобы спасти мир»<sup>\*</sup>

С таким этическим **видением** была тесно связана определенная онтология, и методология как способ **видения** бытия. Понимание Лукачем нравственности, все видевшем через призму диалектики, тоже должно было быть диалектичным. Ведь он говорил, что ортодоксальный марксизм — это метод. Согласно диалектике, ни одно явление не может считаться неизменным, оно чревато своей противоположностью. Его значение зависит от окружающего его контекста, от того Целого, частью которого оно является. Это понимание не могло не транспонироваться марксистами и в этику. Нет вечных ценностей, все определяется интересами классовой борьбы, потому что она, в свою очередь, и лежит в основе всей предкоммунистической истории (кроме первобытных форм общества), является ее главным законом: история всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов, как говорится в «Манифесте коммунистической партии» Маркса и Энгельса. С диалектико-марксистской точки зрения закон единства и борьбы противоположностей — это главный закон, который определяет собой Целое, тотальность.

Вот какой разговор с Лукачем передала одна немецкая коммунистка: «Представительный теоретик, вероятно, самая светлая голова в венгерском коммунизме, в решающий момент так ответил на мой вопрос, допустим ли обман членов партии их вождями: “Коммунистическая этика делает величайшим долгом принятие необходимости порочных поступков. Это, сказал он, было величайшей жертвой, от нас требуемой, — убеждение, что зло переходит в благо через диалектику исторического развития... Эта коммунистическая проповедь распространяется подобно тайной доктрине из уст в уста, пока не будет полуофициально признана в качестве сущности подлинного коммунизма, как единственный признак настоящего коммуниста»<sup>\*\*</sup>

---

Лукач Г. Комментированные фрагменты рукописи книги «Достоевский» // Лукач Г. Ленин и классовая борьба. М., 2008. С. 48.

<sup>\*\*</sup> Цит. по: Дмитриев А. Н. Марксизм без пролетариата: (Георг Лукач и ранняя франкфуртская школа. 1920—1930-е гг.). СПб., 2001. С. 96—97.

Лукач верил, что благодаря диалектике истории этически злое может трансформироваться в этически доброе, что первое нужно для осуществления второго. Так что неслучайно то, что проблематика диалектики как главного философского содержания марксизма, как его метода была основной в философии Лукача. Размышления на этические темы у него органически сочетались с размышлениями на темы гносеологические и методологические. Диалектика как логика марксизма — вот что послужило «впусканью» революционного зла в мир и его оправдыванию, поскольку подвела под это «оборотничество» философскую базу. Вот что расковало демонов насилия. Характерно, правда, что вслух это озвучить так и не решились, и эта доктрина так и осталась «устной», «тайной», не приобрела статус официального учения. Нам представляется, что таким тайным и до предела логичным диалектиком в нравственности был Сталин.

Стоит еще привести одно поистине потрясающее суждение Лукача. Однажды его спросили, в чем секрет его долголетия, как ему удалось столько пережить. Тот ответил: «Ich habe keine Seele» («у меня не было души»)\*

А что же у него было? Личность в марксизме понимается как «ансамбль общественных отношений». Конечно, у Лукача была душа. Но он отрефлексировал это следующим образом: надо жить и действовать так, как будто у тебя души нет. И его задача — последовательно и до конца (но до конца ли? вспомним, что Лукач был и антисталинистом) жертвовать ею для новых «общественных отношений», для нового общества.

Известный революционер и деятель советской эпохи Юрий Пятаков в одной откровенной беседе говорил, что вера в коммунизм требует бескомпромиссного насилия прежде всего над самим собой: нужно выбросить из головы абсолютно все собственные убеждения, которые могут противоречить партийным установкам. Это необходимо для большевика, хотя, добавляет Пятаков, сделать это на самом деле труднее, чем выстрелить в себя из револьвера.

Лукач и Ильенков были стопроцентные философы-марксисты, «ортодоксальные еретики» в том смысле, что их следование духу Маркса было максимальным, насколько это допу-

скала Realpolitik того времени в сфере культуры (что подразумевало и очевидные компромиссы, требуемые самой логикой «дела»). Но в 60—70-е гг. у ряда советских авторов начинает намечаться постепенный отход от марксизма в том смысле, что для них моральная проблематика становится (во многом) нередуцируемой к общественной практике и социальным интересам. Они уже не растворяют ее полностью в «общественной практике». Началось словно бы нащупывание этики как предмета, высвобождаемого из уз классовой и общественной прагматики. Поэтому этот период получил название дефинитивного периода в истории советской этики (А. А. Гусейнов).

Центральное место тут занимает, пожалуй, О. Г. Дробницкий и его книга «Понятие морали». В этой обширной и обстоятельной работе автор ставит себе цель решить вопрос о понятии морали или нравственности вообще, в чем ее специфика как таковая. Это очень подробный, неспешный и рафинированный анализ, в котором содержится уже очень много нового в сравнении с затронутым мною выше революционно-философским подходом к этике.

В целом, на наш взгляд, Дробницкий остановился на перепутье между признанием нередуцируемой важности моральных вопросов о добре и зле и их сведением к общественным структурам и исторической практике. Он в традиционном марксистском духе признает, что мораль имеет специфически общественно-историческую природу, но одновременно толкует ее так, что при этом явно выходит за рамки понимания морали как чего-то вторичного, что можно нарушать и через что можно переступать. Я думаю, что, например, компромиссы подобные лукачевским, фраза «Ich habe keine Seele» для Дробницкого были бы уже невозможны. Хотя он все равно остается марксистом, но это уже активно ищущий, и, если можно так выразиться, моральный марксизм. Вообще это время, конец 60-х и начало 70-х, было любопытно в том смысле, что многие философы, например, авторы знаменитой тройственной статьи «Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления)» М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев и В. С. Швырев, по выражению Соловьева, совершали последнее усилие остаться марксистами, но были уже, что называется, «на грани». В. Биbihин тоже говорил об этике безвременно погибшего в авиакатастрофе Дробницкого как пусть о марксистской, но искренней и ищущей.

Рискнем сказать, что главный интерес и главная смысловая тенденция Дробницкого состояла в том, чтобы как-то попытаться примирить и сочетать неустранимость нравственных различий с марксистской детерминацией нравственного сознания общественным бытием или общественным интересом. «По-видимому, интерес человека и его моральные мотивы вовсе не находятся в отношении только противоборства и противостояния. Одно переходит в другое и в свою очередь определяется другим»<sup>\*</sup> Вопрос он формулирует в т. ч. так: что такое мораль в ее несводимых отличиях от всего другого, связанного с бытием человека?<sup>\*\*</sup> В чем специфика природы ее общественных функций? Он еще верит, что можно объяснить, как «идеальное, мыслимое человеком долженствование, его сознательный мотив может реализоваться в действительности и действии, где все происходит по законам причин и следствий»<sup>\*\*\*</sup>. Дробницкий рассматривает «структуру и функции морали в общественной жизни»<sup>\*\*\*\*</sup>, но в то же время видит их в обществе как нечто незаместимое и уникальное. Для Дробницкого нравственные ценности являются «идеализованной формой выражения вполне конкретно-исторических требований эпохи», где отсутствует их прямолинейная редукция. В книге Дробницкого присутствует, если так можно выразиться, тяга или склонность к нередуцируемой нравственности. Он много говорит о том, например, что мораль имеет вездесущий характер, что она не ограничивается какой-либо предметно обособленной областью, а соприсутствует во всех сферах общественной жизни, во всех видах человеческих отношений и во всех видах поведения<sup>\*\*\*\*\*</sup> Она у него является «многоплановой структурой», сложным и «многомерным образованием, не поддающимся редуцированию к какой-либо одной плоскости явлений»<sup>\*\*\*\*\*</sup> Действительно, для него вопрос о морали не может быть элиминирован и растворен в общесоциологи-

---

Дробницкий О. Г. Понятие морали // Дробницкий О. Г. Моральная философия. М., 2002. С. 15.

<sup>\*</sup> Там же. С. 65.

Там же. С. 109.

Там же. С. 121.

Там же. С. 212.

<sup>\*\*</sup> Там же. С. 214.



ческих проблемах. Недаром он так много, с сочувствием рассуждает о Канте и его моральном учении, и гораздо более скупой и критично — о Гегеле. Примечательно, что для него моральные отношения неотделимы от сознания. Он говорит о «феноменологии нравственного сознания»\* о «собственной логике морального сознания»\*\*

В то же время Дробницкий рассуждает испытанным в советской философии диалектическим методом выставления парадоксов, или антиномий, и их последующим примирением. Моральные требования для него, например, одновременно локальны, имеют особенный характер, и в то же время предельно всеобщи. Внутренним моральным явлениям он противопоставляет их социологические детерминанты, чтобы потом примирить одно с другим. Принципиальный для него как все еще марксиста тезис, что надо выйти за пределы морали, чтобы ее определить, найти ее понятие или дефиницию. Он специально подчеркивает, что стремится избежать при определении так называемого логического круга, когда мораль определяется через моральные же понятия «добра» и «зла», «справедливости», «долга» и т. д., поскольку это «понятия самой морали, которые и надо определить»\*\*\*. Для него рассуждать теоретически о морали совсем не то же самое, что «рассуждать с точки зрения морального сознания». Поэтому теория морали, как он говорит, не должна оказаться скрытым морализированием: «Определение нравственности предполагает довольно высокую степень абстракции, *теоретического* осмысления тех феноменов, с которыми мы сталкиваемся “в жизни” Оно должно быть *выведением* самых разнородных явлений морального опыта (сколь бы ни “очевидными” и “наглядными” они ни казались в рамках этого опыта) из научных понятий, полученных в результате совсем иного (внеморального, внеобыденного) способа познания общественной действительности человека»\*\*\*\* То есть Дробницкий считает, что этика — это такая же теоретическая наука или дисциплина, как и другие, что возможно, следовательно, объективное и доказательное для всех знание нравственности.

---

Дробницкий О. Г. Понятие морали. С. 273.

Там же. С. 277

Там же. С. 220.

Там же. С. 215.

Однако интересно то, что Дробницкий в качестве методологической основы избирает не гегелевско-марксистский метод восхождения от абстрактного к конкретному (а значит, и выведения морали из общественной практики), который разрабатывал Э. В. Ильенков. В качестве методологической опоры он берет работу М. К. Мамардашвили «Анализ сознания в работах Маркса», в которой марксизм во многом уже перетолковывается на феноменологический лад. Он даже называет предлагаемый Мамардашвили метод анализа сознания «существом марксистского подхода к определению природы нравственного сознания». В соответствии со статьей «Анализ сознания...» Дробницкий призывает рассматривать моральный опыт, моральное сознание (он оговаривает при этом, что моральный опыт есть «особая форма сознания») «как функцию, атрибут социальных систем деятельности, выводя его содержание и формообразование из переплетения и дифференциации связей системы»<sup>\*</sup> Хотя Дробницкий и предлагает выводить нравственность из «объективных социальных детерминант нравственности»<sup>\*\*</sup> в то же время он говорит о том, что в основе морального опыта или морального сознания лежат «структура и функции морали в общественной жизни»<sup>\*\*\*</sup> То есть истолковывать эти тезисы вполне можно и так, что у морали, по Дробницкому, есть незаменимые и нередуцируемые функции в общественной жизни, которые выполнить может только она.

Но, повторимся, Дробницкий в труде «Понятие морали», на наш взгляд, еще только на грани ухода от марксизма. Кто знает, как бы повернулась его мысль, если бы не гибель в авиакатастрофе в 36-летнем возрасте? Но позже, начиная, наверно, где-то с середины 70-х гг. у многих философов начинается неизбежный уход от марксизма, в т. ч. и у Мамардашвили. Можно сказать с известной долей условности, что последний знаменует собой следующий этап морально-философской рефлексии в философии советского времени, после этапа революционно-диалектического (Лукач, Ильенков) и этапа, переходного от революционно-марксистского (Дробницкий) к попытке построения автономной этики. Мамардашвили как бы делает

---

Там же. С.121.

<sup>\*\*</sup> Там же. С.121.

<sup>\*\*\*</sup> Там же. С.121.

следующий шаг на пути «назад к Канту». И мне хотелось бы обсудить некоторые проблемные точки в моральной философии Мамардашвили.

Мамардашвили в этике во многом стоит на кантовских позициях. Для него мораль и моральные категории (добро, совесть и др.), во-первых, автономны и ниоткуда не выводимы: ни из общественной практики, ни из религии. Во-вторых, они формальны в том смысле, что им невозможно дать какое-то позитивное или содержательное истолкование: добро то-то и то-то. Он еще поэтому называет основные моральные феномены плодотворными тавтологиями. Добро — это добро, оно порождает добро и добрые поступки, но содержательно определить его принципиально невозможно, оно ухватывается только внутренней невербализуемой интуицией.

Интерпретация им моральных проблем органически связана с его философией сознания. Он увязывает свое онтологическое понимание сознания, то, как оно по его представлениям устроено на бытийном уровне, с определенным пониманием нравственности. Отсюда также вытекает и определенное **ви**дение **дол**жного общественного устройства, его философские воззрения на общество.

Часто, кстати, про Мамардашвили говорят, что у него не было какого-то идейного стержня, что он, будучи грузинским Сократом, импровизировал, но никаких собственно идей у него нет. Это неправда. У него были как минимум две определяющие идеи, которые он, правда, по-разному варьировал, в т. ч. терминологически. Тем не менее он трактовал и сознание, и нравственность, и социально-политические проблемы на основе, во-первых, идеи незаместимости личного существования или личного усилия. В его известной статье «Сознание и цивилизация» это выражается принципом первого К. — Картезия. Мамардашвили дает свою интерпретацию декартовского первопринципа *cogito ergo sum*. Для него это невербальная очевидность, философский парафраз лютеровского «я здесь стою и не могу иначе», на котором как на фундаменте базируется и человеческое знание, и нравственность.

Однако усилие или личное существование само по себе все же недостаточно, оно должно на чем-то держаться. Действительно, упор на одном личном или внутреннем усилии был бы онтологическим анархизмом и волюнтаризмом. Так возникает требуемое самой логикой второе К., принцип Канта. Это утверждение существования неких интеллигибельных объ-

ектов, предметных тел культуры, которые в себе генерируют, формируют и поддерживают индивидуальные человеческие усилия. Мамардашвили называл эти тела культуры по-разному: произведениями, символами, ноогенными машинами. Однако суть понимания от этого терминологического разноречия не меняется.

Однако наличие двух К., по Мамардашвили, не само собой разумеется, — ни в личной жизни индивида, ни в общественной реальности. И если их не будет (личное усилие и организованные объективные структуры), то их будет замещать, станет господствовать в реальности третье К. — принцип Кафки. Это ситуация кафкообразных состояний, зомби-людей. Имитация жизни и смысла, но не смысл и жизнь, ситуация тягостного абсурда и бессмысленных, никогда не кончающихся страданий. Тут есть лишь знаки и знакообразные образования какого-то человеческого содержания, которое за ними на самом деле отсутствует.

Мамардашвили считал, что моральные состояния и поступки возможны лишь при наличии первых двух принципов. Добрый поступок должен исходить из внутреннего состояния человека (это его содержание), и в то же время добро нужно уметь делать, оказывать, потому что оно не само собой разумеется. Добро, как говорил Мамардашвили, это искусство (т. е. то, что он называл формой поступка).

Отличительной особенностью философских воззрений Мамардашвили является то, что возможность морального поведения как чего-то не исключительного, более или менее часто он увязывал с определенным общественно-политическим устройством, своего рода «идеальной Европой». Чтобы сбылись и мысль, и нравственные состояния, говорил Мамардашвили, нужны, в частности, агора, публичное пространство. Так состояния сознания будут обсуждаться, словно бы расти в общении (в хорошем смысле) и обрастать «мускулами мысли». Очевидно, что эта агора — это гражданское общество, совокупность самостоятельно действующих в правовом поле субъектов. То есть «идеальная Европа» считалась им более благоприятствующей в силу своего гражданского, общественно-политического устройства моральным состояниям. В этом смысле она противопоставлялась им России. Неслучайно его творчество ценят многие наши убежденные западники и либералы, но зато его, как правило, терпеть не могут многие представители, условно говоря, патриотического лагеря. То есть по

отношению к Мамардашвили существует довольно отчетливое деление в социально-политическом плане: многие патриоты часто считают его чуть ли не русофобом, и поэтому относятся к нему довольно негативно, зато для сторонников сугубо «европейского вектора развития России», не чуждых интереса к философии, он является весьма уважаемой фигурой.

Философские воззрения зрелого Мамардашвили (уже ушедшего от марксизма) на общество во многом являются апологетикой на философском уровне основных либеральных принципов: верховенства права, разделения властей, свободы мнений и СМИ, и т. д. Также он считал, что российскому духовному и социально-политическому пространству присущ некий «инфантилизм», под которым он понимал неразвитость личных начал (отсутствие первого К.) и автономных общественных институтов (принцип второго К.), независимых от власти и государства. Он называл это «избеганием форм», якобы принципиально свойственным русской культуре и Православию в целом. При этом критика особенностей русской и советской истории, русского менталитета в целом базировалась у Мамардашвили на очень сильном «модернизирующем заряде». Он говорил, например, о необходимости «соответствия облику и задаче цивилизации»\*, о том, что нация должна стоять на высоте современных задач, и т. д. Но ведь так можно говорить и думать, только если верить в прогресс и быть европоцентричным. Несмотря на всю критичность мышления Мамардашвили, у него было слишком сильное доверие, на грани утопичности, к современности в ее западном варианте, пусть в варианте мыслимом, символическом, идеальном.

В пику этому идеальному миру советский мир Мамардашвили считал антимиром, миром привидений, антижизнью: «Когда господствует советизм, сама жизнь теряет функцию. Советская жизнь — антижизнь. Ни в одном слове, предложении, позе или действии, характерных для советизма, я не узнаю себя как живого, не чувствую жизни. Там, где советизм, — жизни нет»\*\*. Это его максимально критическое отношение к «советизму» распространялось и на Россию в целом, на все русское цивилизационное и культурное пространство: «Русские, куда бы ни

---

Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 325.

Мамардашвили М. Грузия вблизи и на расстоянии. Цит. по: URL: <http://www.gudsite.com/publ/mamardash.htm>

переместились — в качестве казаков на Байкал или на Камчатку, их даже занесло на Аляску и, слава Богу, вовремя продали ее, и она не оказалась сегодня той мерзостью, в которую мы ее скорее бы всего превратили, — куда бы они ни переместились, они рабство несли на спинах своих»\*

Мне представляется, что подобного рода суждения можно выносить, лишь когда на самом деле находишься внутри какой-то среды, и в тебе слишком сильна энергия ее неприятия, энергия отталкивания, что в свою очередь свидетельствует о несправедливости категоричного приговора, об очевидном интеллектуальном и эмоциональном «перехлесте». Например, Мамардашвили говорит: «В советском простом человеке никогда не было и грамма духовности»\*\*. Хочется спросить — так вот буквально ни грамма? Или еще: «Способность населения этой страны хоть что-нибудь сделать может вызывать лишь презрение и отвращение»\*\*\* Это уже, простите, отдает некоторой мизантропией. При этом сам Мамардашвили сознательно отказался от эмиграции из СССР. Думается, если бы он все-таки уехал на Запад, его суждения перестали бы быть столь крайними.

Интересно отметить, что понимание этики как автономной области (абсолютность и невыводимость ниоткуда морали) у Мамардашвили сочеталась с его радикальным западничеством. Нам представляется, что это еще одно подтверждение одной мысли другого русского философа (уже совершенно иного направления и образа мышления) — К. Н. Леонтьева: «Это общенравственное начало, эта чистая этика, освобожденная от всякой ортодоксии, от всякого мистического влияния — не есть ли именно этика все того же среднего, буржуазного типа»\*\*\*\* Действительно, проект автономной философии, который мог реализовываться в разных философских школах и направлениях (феноменология, философия науки и др.), получил преимущественное распространение лишь в странах западного мира. Соответственно феноменологи или философы науки нередко

Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 331.

Мамардашвили М. Записи в ежедневнике (1968—1970-е гг.) // Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. С. 321.

\*\*\* Там же. С. 334.

Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К. Н. Избранное. М., 1993. С. 128.

в своих неевропейских Палестинах часто становятся в той или иной степени своего рода культуртрегерами европоцентризма.

Исходная точка проекта автономной философии — это отдельно взятая личность, декартовское *cogito*, которое в себе и из себя, из своего разума пытается черпать первопринципы (в этике у Канта этому соответствует самозаконодательствующий разум). Этому в социально-политической плоскости соответствуют идеальная картина гражданского общества, где управление собственной жизнью и общественной реальностью есть самоустроение, которое тоже должно черпать свой исток из разумной и автономной активности индивидов. Впрочем, в обществах западного типа сегодня уже отчетливо видна утопичность этих идеалов и интенций. Натиск на индивида общества изобилия и потребления, создавшего гигантскую, уже с крайним трудом регулируемую «вторую природу», слишком силен, чтобы индивид мог всерьез рассчитывать на свое автономное пространство, где он мог бы разумно законодательствовать.

Правда, этим интенциям мог бы придать второе дыхание новый, неклассический идеал рациональности. Однако попытка Мамардашвили еще в 1970-е гг. начать искать выход из только намечавшегося тогда тупика на путях поиска «неклассического идеала рациональности»<sup>\*</sup> в итоге ни к чему парадигмальному так и не привела: никакого нового типа рациональности как сколько-нибудь отчетливой программы так и не сформировалось.

В итоге мы видим как минимум две большие проблемы в этических взглядах Мамардашвили. Во-первых, в них присутствует довольно отчетливый привкус горделивого презрения в адрес своих же ближних, т. е. сограждан, пусть и на утонченном философском базисе. Во-вторых, его этический идеал самопротиворечив в том смысле, что, претендуя в области морали на автономность и беспредпосылочность, он сам отнюдь не беспредпосылочен. Требование в нем беспредпосылочности само обусловлено, имеет свои предпосылки, в т. ч. и социальные.

---

<sup>\*</sup> См.: Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 2004.

Д. Стейла

## **Проблема ответственности и человеческой личности:**

**М. К. Мамардашвили и А. А. Зиновьев\***

В последнее время исследование советской философии или, как часто предпочитают говорить сегодня, философии в России в советское время, стало чрезвычайно интересным. В течение десятилетий на Западе принято было считать (за исключением редких специалистов), что в России в советский период философия пребывала в подавленном состоянии. Теперь же международному сообществу ученых приходится исследовать богатство и многомерность философии в Советском Союзе во второй половине XX в.\*\* Конечно, сторонним наблюдателям, тем более иностранным исследователям, не просто изучать пишущих совсем недавно авторов, которые являются не только интересной областью научных изысканий, но и живыми свидетелями личного опыта многих участников современной дискуссии. Особенно волнительно говорить о таких авторах, как М. К. Мамардашвили и А. А. Зиновьев.

---

Автор выражает свою благодарность О. Поповой за редактирование текста на русском языке.

\*\* См.: Малахов В. А. Опыт сопротивляющейся мысли // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...». М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 64.



вьев, чьи труды весьма часто публикуются в различных изданиях и чья «теория» тесно связана с их жизнью.

Этическая проблема ответственности, вероятно, не является ключевой темой советской философии, однако мне кажется, она представляет интересную точку зрения для рассмотрения этических вопросов, более или менее открыто обсуждаемых в Советском Союзе в идейной жизни того времени. В ноябре 2011 г. на международной конференции в Кузе по теме «Философия в советское время», профессор Хольгер Куссе из Дрезденского университета выступил с докладом, в котором он рассматривал понятия «ответственности», «долга» и «прямоты» в мышлении советского периода. В ожидающемся сборнике по итогам конференции можно будет отыскать точную с лингвистической точки зрения трактовку этого вопроса. Ограничиваясь здесь размышлениями общего характера, можно заметить, что само слово «ответственность» получило в «официальном» советском языке значение, отличное от того, что было принято в общеевропейской философской традиции, начиная с теологической дискуссии о свободе воли поздней античности, средневековой схоластики и религиозной реформы вплоть до современных дискуссий о свободе воли в аналитической философии сознания (*philosophy of mind*). В традиционном философском языке ответственность является существенным измерением человеческой личности, т. к. «личностью» можно называть только того, кто ответственен за свои поступки, кто свободно принимает на себя бремя выбора\*, между тем как в философском языке советского времени это слово обозначало «философско-социологическое понятие», как читается в классическом «Философском энциклопедическом словаре» 1983 г.: «...отражающее объективный, исторически конкретный характер взаимоотношений между личностью, коллективом, обществом, с *точки зрения* сознательного осуществления предъявляемых к ним взаимных требований». И далее: «У индивида Ответственность формируется как результат тех *внешних* требований, которые к нему предъявляет общество, класс, данный коллектив. (...) В социалистическом обществе, где утверждает принцип “один за всех и все за одного”, где свободное раз-

---

См., например: Eshleman, Andrew. Moral Responsibility // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.); URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/moral-responsibility/>

витие каждого становится условием свободного развития всех, отношения ответственной зависимости приобретают характер действительно взаимных отношений. Цельность ответственной личности складывается на основе ее практического участия в коммунистическом строительстве, а ответственное поведение личности по отношению к обществу все в большей мере соответствует ее личным устремлениям»<sup>\*</sup> Четвертое издание «Философского словаря» (1981 г.) открыто заявляет: «В коммунистической морали Ответственность личности включает вопросы не только совершенных деяний, но и осознания индивидом интересов общества в целом, то есть в конечном счете понимания законов поступательного развития истории»<sup>\*\*</sup> Значение слова «ответственность» склоняется в отношениях к коллективу: человек является «ответственным» перед коллективом, а не перед самим собой.

Этот сдвиг в значении понятия «ответственность» может привести к постепенному упрощению термина, вплоть до фактического отрицания его. В словах М. Кирквуда: «"Коллективная" ответственность поощряет личную безответственность»<sup>\*\*\*</sup> Если ответственность является личным делом, то личность чувствует долг при отсутствии судей и одобрений. Если же ответственность касается в конечном итоге коллектива, то важнее будет показаться ответственным, чем быть на самом деле таким, и переложить ответственность на других вместо того, чтобы взять ее на себя<sup>\*\*\*\*</sup> Термин «ответственный»

Статья «Ответственность» // Философский энциклопедический словарь / гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Павлов. М.: Сов. энциклопедия, 1983. В то время как в статье «Ответственность» в недавно вышедшем словаре «Философия: Энциклопедический словарь» / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004, можно встретить определение в духе общей европейской философской традиции: «Ответственность — отношение зависимости человека от чего-то, что воспринимается им в качестве определяющего основания для принятия решений и совершения действий».

<sup>\*\*</sup> Статья «Ответственность» // Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. 4-е изд. М.: Политиздат, 1981.

Кирквуд М. Значение идеологии в произведениях А. А. Зиновьева // Гусейнов А. А. (ред.) Александр Александрович Зиновьев. М.: РОССПЭН, 2008. С. 284.

<sup>\*\*\*\*</sup> Согласно Зиновьеву, один из принципов, регулирующих отношения кооперации, — это: «индивид стремится уклониться от ответственности и пе-

утрачивает свое значение как морального свойства, выражая, скорее всего, общественное признание некой иерархической значимости. В таком духе можно говорить об «ответственном работнике» партии, «ответственных органах», «ответственных постах». Но, как пишет Зиновьев в романе «Зияющие высоты»: «Выражение "ответственный пост" есть нелепость, ибо все посты безответственны»<sup>\*</sup> Также Мамардашвили часто замечал, что для *homo sovieticus* было характерно систематически отвергать любую ответственность<sup>\*\*</sup> В сознании «гомососа», по мнению Мераба Константиновича, можно было выделить два элемента: «Во-первых, никогда *по отдельности* (т. е. на собственный страх и риск — и ответственность), но всегда только *вместе*. И второе: никогда не сегодня, а всегда только *завтра*»<sup>\*\*\*</sup>

Оба наших философа, наоборот, придавали большое значение возможности человека быть хозяином своего выбора и своих поступков, так что независимо от условий, в которых я нахожусь, мое личное достоинство, моя честность, зависит исключительно и целиком от меня самого.

Эту тему, конечно же, обсуждал Мамардашвили, хотя, наверное, эта тема не столь оригинальна с теоретической точки зрения (каковой является у него, например, тема сознания). Многие из тех, кто писал о Мамардашвили в последние десятилетия, подчеркивали, что темы «свободы, ответственности, чести и честности» играли особую роль в его философских построениях<sup>\*\*\*\*</sup> А именно эта тематика оказывала значительное

---

реложить ее на других» (Зиновьев А. А. Зияющие высоты. М.: АСТ, Астрель, 2010. С. 149).

<sup>\*</sup> Там же. С. 42.

См.: Mamardachvili M. La pensée empêchée. Entretiens avec Annie Epelboin. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 1991. P. 62.

<sup>\*\*\*</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. 2-е изд., измен. и доп. / под ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Прогресс-Культура, 1992. С. 137

<sup>\*\*\*\*</sup> См.: Рыклин М. Сознание как пространство свободы. Метафизическая тема у Мераба Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили / под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: РОССПЭН, 2009. С. 153; Мотрошилова Н. В. Мераб Мамардашвили. Философские размышления и личностный опыт. М.: Канон+, 2007. С. 6; Гусейнов А. А. Слово о Мамардашвили / Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...» С. 15.

воздействие на советскую и русскую публику. Слушательница первого курса его лекций в Тбилиси написала: «Он говорил именно о том, что меня мучило. О человеческой личности, ее ответственности и свободе»<sup>\*</sup>

Зиновьевские размышления на эту тему с первого взгляда выделить гораздо труднее: в его работах чаще всего слово «ответственный» сопутствует понятию «власти», в таких выражениях, как «ответственные товарищи из органов»; «ответственные работники аппарата»<sup>\*\*</sup> Тем не менее помимо этого основного значения слова, сама структура личной ответственности в качестве принятия на себя обязательства за свои поступки, а также притязания на свою автономию, находит свое образцовое выражение как раз в «учении о житии» Зиновьева.

Кроме того, в обоих случаях, и Зиновьев, и Мамардашвили, хотя и по-разному, но затрагивали вопрос ответственности не только в своих философских размышлениях, но и в своей жизни. Одним словом, к этим двум философам относится то, что писал Мамардашвили о философях вообще. Нас интересует конкретная живая мысль философов, их «бытийно-личностные эксперименты», а не просто их абстрактные формулы. Нас интересует бытийный облик философа, «где на собственной плоти и крови, на риске собственной жизни, на собственном теле осуществлялся некий бытийно-личностный эксперимент, который нам остается как изобретенная форма жизни»<sup>\*\*\*</sup> Зиновьев же часто подчеркивал, что его «учение о житии» действует для каждого отдельного, начиная со своего личного опыта, с «эксперимента» — он употреблял именно это слово, который он сам проводил над своей жизнью. В предисловии к повести «Иди на Голгофу» автор объясняет, что, приняв однажды неизбежную реальность неидеальных условий жизни, «я решил, что важно не столько то, каким является данное мне общество, сколько то, каким должен стать я сам в условиях этого общества, со-

---

<sup>\*</sup> Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили // под ред. В. А. Кругликова. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 235.

<sup>\*\*</sup> Зиновьев А. А. Гомо советикус // Гомо советикус. Пара беллум. М.: Моск. рабочий, 1991. С. 15, 125.

<sup>\*\*\*</sup> Мамардашвили М. К. Философия и личность (URL: [www.mamardashvili.ru/Lektsii/filosofiya-i-lichnost.html](http://www.mamardashvili.ru/Lektsii/filosofiya-i-lichnost.html)).

гласно моим представлениям об идеальном человеке»<sup>\*</sup> Про себя Зиновьев часто заявлял, что с 1939 г., с первого его анти-сталинского жеста, из-за которого его «исключили из института, обследовали в психиатрическом диспансере и отправили на Лубянку», он понял: «Такого идеального общества, о котором я мечтал, нет и не будет никогда». И принял решение: «Я принимаю советское общество таким, как оно есть, и ставлю задачу: делать идеальное общество из одного себя. Я решил стать таким сам, чтобы соответствовать своему идеалу. И я начал свой эксперимент. И вся моя жизнь была таким экспериментом» Эксперимент, как А. А. Гусейнов резюмировал в разных случаях, состоит в том, «как быть личностью, несмотря ни на что. Как быть ею среди мерзости бытия»<sup>\*\*\*</sup> И это обязательно индивидуальный эксперимент: «Нравственные программы должны стать единственными, как единственна каждая человеческая личность»<sup>\*\*\*\*</sup>

Совсем не хочу отстаивать мнимое сходство между позициями двух философов (противопоставляя цитаты одного и другого можно было бы, наверное, показать что угодно). Более скромно и, надеюсь, более основательно мне хотелось бы просто коротко обрисовать позиции Мамардашвили и Зиновьева, чтобы показать, что для обоих, пусть и по-разному, в советском контексте (и не только) спасение личности возможно, только если человек сознательно принимает свою созидательную роль в мире, если он становится законодателем своего суверенного государства.

Здесь я не настаиваю на переплетении их биографий, на том, что Зиновьев считался в какой-то мере «учителем» Мамар-

<sup>\*</sup> Зиновьев А. А. Иди на Голгофу. Исповедь верующего безбожника. Предисловие (15 августа 1990 года) (URL: [http://royallib.ru/read/zinovev\\_aleksandr/idi\\_na\\_golgofu.html#0](http://royallib.ru/read/zinovev_aleksandr/idi_na_golgofu.html#0)).

<sup>\*\*</sup> Зиновьев А. А. Я мечтаю о новом человеке. М.: Алгоритм, 2007 С. 25.

<sup>\*\*\*</sup> Гусейнов А. А. Учение о житии Александра Зиновьева // Зиновьев А. А. Иди на Голгофу. СПб.: Нева, 2004. С. 24. См. также: Миронов В. В. Жизнь как поступок // Александр Александрович Зиновьев. С. 20; Фурсов А. И. Александр Зиновьев: Русская судьба — эксперимент в русской истории // Там же. С. 317

<sup>\*\*\*\*</sup> Мыслитель и человек (материалы «круглого стола» журнала «Вопросы философии». 2007. № 4) // Там же. С. 69.

дашвили<sup>\*</sup>, и последний оказался прототипом «Мыслителя» в романе «Зияющие высоты»<sup>\*\*</sup>. Я основываюсь на том, что видно из их творчества, как они выражали свои мысли и рассказывали о себе самих. А именно оттуда можно выделить по крайней мере два момента в их жизни и деятельности, четко показывающих существенное различие между ними. Во-первых, хотя их разница в возрасте составляет лишь 8 лет (Зиновьев родился в 1922 г., Мамардашвили в 1930 г.), они принадлежали к разным поколениям. Их отделяет разный опыт войны: Зиновьев воевал в армии в течение целой войны, между тем как Мамардашвили учился в школе в Тбилиси. По поводу того времени Эрик Соловьев сказал, что в университете в 50-х гг. «на студенческой скамье сошлись “отцы” и “дети”, которые по физическому возрасту различались всего лишь как старшие и младшие братья. Братья-отцы — это были те, кто прошел опыт войны»<sup>\*\*\*</sup>.

Во-вторых, именно в это время Мамардашвили, который рос в не совсем простой семье (отец — военный, мама — дворянского происхождения), оказался на окраине, и не только географически. В Тбилиси, в районной библиотеке, он смог читать французских классиков (Монтень, Ла Бюэси, Монтескье, Руссо), случайно избежавших цензуры, и начал свое образование как «гражданин мира». По поводу школы он имел довольно мрачные воспоминания. Там его «не научили ничему», приходилось только заучивать наизусть какой-нибудь учебник марксистско-ленинской философии и «слово в слово пересказать [его] на экзамене»<sup>\*\*\*\*</sup>.

В произведении «Русская судьба» Зиновьев определяет Мамардашвили следующими словами: «мой близкий друг (...), когда-то считавшийся моим учеником и последователем. Потом наши пути разошлись» (Зиновьев А. А. Русская судьба, исповедь отщепенца. М.: Центрполиграф, 1999. С. 417).

<sup>\*\*</sup> Там же. С. 418; Кантор К. М. Логическая социология Александра Зиновьева как социальная философия. В кн.: Александр Александрович Зиновьев. С. 230; Митрохин Л. Н. О феномене А. А. Зиновьева // Там же. С. 41–42.

<sup>\*\*\*</sup> «Просторное слово авторитетов». Беседа Т. А. Уманской с Э. Ю. Соловьевым (Вопросы философии. 2004. 4) // Как это было. Воспоминания и размышления / под ред. В. А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2010. С. 308.

<sup>\*\*\*\*</sup> Мамардашвили М. К. Мысль под запретом (Беседы с А. Эпельбуэн) // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 72–73.

Наоборот, Зиновьев, который родился в довольно бедной семье в московской провинции, формировался как личность в советской школе сталинской эпохи и всю жизнь высоко ценил это. Те идеалы, о которых говорилось в процессе обучения, пусть теперь это может и звучать риторически, у него сохранились на всю его жизнь. По Зиновьеву, образование, полученное им в советской школе 30-х гг., было отличным; там передавались знание и любовь к великой литературе, сохранялось «все лучшее, что было создано в дореволюционной русской педагогике»\* По поводу своего опыта и своей семьи Зиновьев писал: «Благодаря советской власти я получил прекрасное образование. Мы бросили нудную жизнь в деревне и перебрались в город. Я стал профессором. Мой брат стал полковником. Другой брат — директором банка. Это все не так-то просто...»\*\* С гордостью Зиновьев заявлял: «Я считаю себя продуктом советской системы. Я — советский человек!»\*\*\* или: «Я родился после революции и вырос в Советской России. Нас воспитывали на лучших идеалах коммунизма и лучших идеалах революции. (...) Я вырос как идеальный коммунист». Или, как говорили, «настоящий коммунист». Не в смысле «член партии, делающий карьеру», а как мы понимали, что такое Коммунист с большой буквы»\*\*\*\* Именно поэтому он быстро понял, что действительность не совпадала с идеалами: «Еще мальчишкой, в 15—16 лет, (...) я пришел к выводу, что если все люди будут настоящими коммунистами, жизнь будет справедливой, чистой, честной. А в реальности, увы, ничего подобного не было. В реальности люди хапали, воровали, доносили друг на друга. То есть происходило нечто прямо противоположное. Вот в чем дело»\*\*\*\*\* Во имя тех же идеалов Зиновьев мальчишкой стал антисталинистом, дальше резким аналитиком коммунистической реаль-

---

\* Зиновьев А. А. Я мечтаю о новом человеке. С. 140.

\*\* Там же. С. 49.

\*\*\* Там же. С. 142.

Там же. С. 20; 24.

\*\*\*\*\* Там же. С. 25.

ности, а в последнее время жестоким критиком перестройки, постсоветской России и западного мира\*

Будучи очень разными, оба, и Зиновьев и Мамардашвили, оказались более, чем выдающимися философами; они представляли сложные «феномены». Несомненно, Мамардашвили представлял собой интересный «феномен» в советской культуре 60-, 70-, 80-х гг. Несмотря на то что в 70-х гг. ему отказали в возможности чтения постоянных учебных курсов, и он стал переходить из одного нефилофского учреждения в другое\*\*, у Мамардашвили была своя аудитория, и верная ему публика стала переходить вместе с ним из одного места в другое. Кинорежиссер Александр Сокуров свидетельствует о том, что лекции философа были событием не просто для института, где они проходили, но и для города\*\*\* Его мысль никогда не была легко воспринимаемой, а его высказывания часто казались неясными. Несмотря на все это, его лекции превращались в общественное событие, которое посещала «вся Москва»\*\*\*\* и это случалось в каждом городе, где он читал свои лекции, проводил свои семинары. Зиновьев тоже выступал с успехом, читая лекции «так, что они превращались в своего рода концерты»\*\*\*\*\*, и получил огромный международный успех в качестве писателя (его роман «Зияющие высоты» переведен на тысячи разных языков). В России в годы «катастрофы», как он называл конец 80-х и начало 90-х гг., особенно благодаря его многочисленным интервью\*\*\*\*\* Зиновьев стал «для многих тем единственно

См.: Зиновьева О. М. Александр Зиновьев: творческий экстаз // Александр Александрович Зиновьев. С. 172; Кирквуд М. Значение идеологии в произведениях А. А. Зиновьева. Там же. С. 271–272.

\*\* См.: Мотрошилова Н. В. Социокультурный контекст 50–80-х годов XX века и феномен Мамардашвили // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...» С. 28.

Сокуров А. Памяти Мераба Мамардашвили (URL: [http://seance.ru/n/3/mamard\\_sokurov/](http://seance.ru/n/3/mamard_sokurov/)).

\*\* Волкова П. Д. Мераб на «Высших курсах» // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...» С. 282.

\*\*\*\*\* Зиновьев А. А. Я мечтаю о новом человеке. С. 208.

О своих интервью Зиновьев сказал: «На Западе их было так много, что как-то на вопрос одного из журналистов о моей профессии я в шутку сказал: “Интервьюируемый”» // Там же.



ценимым автором, который убийственно твердо и чрезвычайно жестко и смело оценивал ситуацию в России»\* Вероятно, его неуклонная критическая строгость и репутация «принципиального вопрекиста», по словам А. А. Гусейнова\*\* не позволяли ему превращаться в настоящего вождя народа.

Оба, и Зиновьев и Мамардашвили, были весьма оригинальными мыслителями. Уже в университете товарищи, шутя, называли мировоззрение Мамардашвили «мерабозрение». А теория Зиновьева часто называлась «зиновьюгой»: настолько он своеобразный мыслитель, чтобы стать эпонимом\*\*\* Эта своеобразность проявлялась и в форме, и в языке, и в стиле обоих авторов. О стиле и языке Зиновьева писалось очень много\*\*\*\* Здесь достаточно будет подчеркнуть «разоблачения», которым Зиновьев систематически подвергает официальный «язык» в романах, повестях, социологических очерках, поэзии, интервью, всегда подчеркивая пробел между буквальным и фактическим значениями терминов. Например, в романе «Иди на Голгофу», по поводу партии и правительства, которые «учат людей жить для общества, на благо народа», ядовито добавляет: «Как народ может жить на благо народа?!»\*\*\*\*\* Или в «Записках ночного сторожа», где анализируется выражение «высшие соображения»: «“Высшие соображения” — это есть формула произвола вышестоящих органов и лиц по отношению к нижестоящим»\*\*\*\*\*

Барашев П. П. Сверкнул как метеор (Как Зиновьев преподавал философию в МФТИ) // Александр Александрович Зиновьев. С. 132.

\*\* Мыслитель и человек / Там же. С. 68.

\*\*\* Геллер М. Тоска по зоне / Там же. С. 213; Гусейнов А. А. Учение о житии Александра Зиновьева / Там же. С. 338, 347

\*\*\*\* Общий обзор этой темы см.: Kirkwood M. Alexander Zinoviev: an Introduction to his Work, Basingstoke, Macmillan, 1993, прежде всего гл. 2: Zinoviev's Style and Language.

Зиновьев А. А. Иди на Голгофу // Иди на Голгофу. Гомо советикус. Распутье. Русская трагедия. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 18.

\*\*\*\*\* «Эта формула означает: 1. вверху все продумали и приняли абсолютно разумное решение поступать именно так; 2. это решение обсуждению не подлежит, и ваше дело — исполнять, а не думать; 3. за решение несут ответственность принявшие его, а вы понесете наказание, если не выполните» (Зиновьев А. А. Записки ночного сторожа. Lausanne: L'age d'Homme, 1979. С. 112).

С первого взгляда язык Мамардашвили, вызывающий ассоциации и пробуждающий эмоции, кажется противоположным строгости и сухости языка Зиновьева. Однако Мамардашвили также систематически подчеркивал свое отдаление от мертвого языка властей. Ю. А. Шрейдер вспоминал по этому поводу: «Он как-то сказал, что в философствовании очень важно освободиться от привычных языковых смыслов, чтобы породить философские смыслы»<sup>\*</sup> Мамардашвили считал, что в течение десятилетий в пространстве Советского Союза язык как творческий вклад форм и структур познания и опыта (как он понимал само понятие языка) систематически разрушался, на смену ему приходил мертвый, истощенный и сухой псевдоязык. «Мертвый» язык производит «мертвых» людей, нереальных призраков, «зомби», живущих в пространстве «зазеркального» мира<sup>\*\*</sup> Согласно Мамардашвили, чтобы действовала смертельная сила идеологии, не обязательно верить в нее. Для этого достаточно разрушения словесного пространства, пространства языка: «Люди теперь могут не верить ни в одно слово какой-то идеологии, но если они вынуждены быть только в пространстве, которое задано какими-то, скажем, вещественными символами, то у подножия этих символов нельзя мыслить не потому, что это запрещено, а потому, что разрушены основы языка»<sup>\*\*\*</sup>

Когда Мамардашвили предлагал своим слушателям на лекциях и выступлениях живой пример настоящего языка, независимого от официальной риторики, это было для него поступком не только теоретическим, но и этическим. Он хотел скорее

---

<sup>\*</sup> Шрейдер Ю. А. Загадочная притягательность философии (субъективные заметки) // Как это было. С. 560.

См.: Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. СПб.: Азбука, 2011. С. 13–15, 23–26, 110–111; Андроникашвили З. «Своя страна», «Европа» и «провинция» // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...» С. 186–187; Мотрошилова Н. В. Символика трех «К» (Картезий, Кант, Кафка) в философии Мераба Мамардашвили // Там же. С. 209–210; Она же. Цивилизация и феноменология как центральные темы философии М. К. Мамардашвили // Конгениальность мысли. С. 28–29.

<sup>\*\*\*</sup> Мамардашвили М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии. СПб.: Азбука, 2012. С. 236–237 Кроме того, согласно Зиновьеву, «идеология не требует веры. Пока люди явно принимают ее, это достаточно». (Кирквуд М. Значение идеологии в произведениях А. А. Зиновьева // Александр Александрович Зиновьев. С. 287.)

всего обеспечить действие языка в качестве «формы жизни», чтобы язык сам производил настоящие человеческие опыты, проблемы и дискуссии.

Таковы два выдающихся мыслителя, два интереснейших культурных феномена в трудном контексте советского опыта. Каковы же были их размышления относительно личной ответственности как существенного элемента человеческой личности?

У Мамардашвили, как я уже говорила, данная тема весьма очевидна. Эрик Соловьев даже называл мышление Мамардашвили последних лет «сотериологией», т. е. учением о спасении. Соловьев писал: «Традиционная экзистенциальная проблема — как человеку остаться самим собой, или обрести самого себя, достигает у Мераба наивысшего напряжения, превращается в вопрос, как не умереть уже здесь, при жизни»<sup>\*</sup>

В философии Мамардашвили — это главная проблема. Мы являемся личностями (что совсем не естественно, потому что личность — это культурное, а не естественное явление), когда мы способны относиться к культурным формам, которые являются основой и горизонтом нашего существования в мире в качестве личностей<sup>\*\*</sup>. Но формы культуры, как человеческие установления, чтобы продолжать свое существование, требуют постоянного участия человека: они живы только при наличии человека, их воспроизводящего<sup>\*\*\*</sup>. Поэтому каждая личность, сознательно включая себя в культурную традицию, принимает на себя ответственность и за себя, и за нее. Мамардашвили уточняет, что здесь имеется в виду «ответственность в каком-то метафизическом смысле слова»<sup>\*\*\*\*</sup>

Мыслить можно только в контексте культурной традиции, без нее человек «гол». «А голенький, — добавляет Мамардашвили, — он и нужен утопистам-экспериментаторам»<sup>\*\*\*\*\*</sup>. По мнению Мераба Константиновича, советская власть держалась в течение десятилетий именно посредством разрушения

Просторное слово авторитетов. С. 311.

<sup>\*\*</sup> См.: Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 193–194.

См.: Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука, 2012. С. 21–22.

<sup>\*\*\*\*</sup> Мамардашвили М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии. С. 52.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 194.

культуры, а значит, разрушения личности. Как я уже говорила, это было заметным уже в языке. Его обеднение разорительно действовало во всей стране: «У людей, оказывающихся лицом к лицу с реальностью, это вызывает онемение чувств и восприятий. Формируются люди, которые могут смотреть на предмет и не видеть его, смотреть на человеческое страдание и не чувствовать его»\*

Условия извращенного мира прекрасно описывал Кафка: они «вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво»\*\*. В подобной ситуации оказались люди в советское время, когда все было мертво, извращенно, фальшиво. В том «мире мертвых призраков» все было несуществующим и нереальным\*\*\*. Мертвое — это то, что «уже не может быть иным», а если человек вынужден жить всю жизнь в мертвом мире, обязательно происходит настоящая «антропологическая катастрофа», потому что человеку, полному «страсти сознания», «самое страшное наказание — вдруг почувствовать и осознать себя имитацией жизни, или марионеткой, которую кто-то другой дергает за нитки, ощутить себя зомби»\*\*\*\*. А вся советская культура основывалась именно на этом.

В последние годы своей жизни Мамардашвили с подозрением наблюдал и сильно критиковал националистическую экзальтацию, которая развивалась и в Грузии, и она показала ему новой победой «мертвого» языка над живым. Как замечает М. К. Рыклин, в нынешней России «место советской культуры стремительно занимают ...национализм и религиозный фундаментализм. В результате в очередной раз под угрозой оказывается просветительский проект, который так страстно отстаивал философ»\*\*\*\*. А как выразился один из сподвижников первого президента Грузии З. Гам-

---

\* Там же. С. 203.

Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. СПб.: Азбука, 2011. С. 14.

См.: Mamardachvili M. La pensée empêchée. С. 50.

Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. С. 546.

\*\*\*\* Рыклин М. К. Сознание как пространство свободы // Мераб Константинович Мамардашвили. С. 158.

сахурдия: «Нам не нужно никакого просвещения, нам нужен патриотизм»\* В Тбилиси, куда Мамардашвили переехал, его не раз обвиняли в предательстве грузинского дела, а он так и продолжал плыть против течения. Националисты оказывали на него сильнейшее давление, а за две недели до смерти он все утверждал: «Я борюсь не против грузинского языка, а против того, что сейчас в этом языке говорится. Я не хочу веры, я хочу свободу совести»\*\*:

В Советском Союзе переход к посттоталитарной эпохе приводит к тому, что «теперь свободно проявляются внутренние оковы и деформации»\*\*\*, между тем как для появления и сохранения гражданского общества нужны ежедневная практика, упражнение и тренировка, ведь «мораль, этика, философия, культура есть физика, мускулы, умение»\*\*\*\* Чтобы стать настоящим гражданином, человеку необходимо взять на себя ответственность за свои поступки, сделать себя личностью.

Несмотря на то что Мамардашвили имел мысли о тяжелых последствиях господства советской идеологии, сказавшихся на способности граждан мыслить самостоятельно и критически, он все же считал, что это ни в коем случае не могло служить оправданием: именно момент личной ответственности необходим, чтобы стать настоящим человеком, личностью. Об этом Мамардашвили говорит с предельной ясностью: «Этот неуловимый момент человеческого бытия, то, что я назвал конечным пунктом ответственности, в который никто не может вмешаться (никакое образование, никакое воздействие, никакое формирование), и есть, с одной стороны, и максимально изгоняемый из общества XX века момент, а с другой стороны, и максимально нами ощущаемый как то, чего нас лишили, но что нам необходимо, без чего мы не можем жить»\*\*\*\*\*

Цит. по: Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. С. 552.

\*\* Мамардашвили М. К. Мысль под запретом. С. 71.

Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. С. 252.

Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. С. 273.

Там же. С. 144.

Экзистенциализм правильно подчеркивал, что человек ответственен за все, что он есть и делает *здесь и сейчас*, не полагаясь на нацию, на общество, на класс и на образование\* По мнению Мамардашвили, каждому приходится действовать непосредственно *здесь и сейчас*, неся ответственность за любой свой поступок, не прячась за божественную волю или неизбежные закономерности истории. В 1988 г. он заявлял: «Мы должны сначала свой безответственный мир превратить в мир ответственности, где можно *называть* добро и зло, и где понятия “наказания” и “искупления”, “греха” и “покаяния”, “чести” и “бесчестия” имели бы смысл, существовали»\*\*

В работах Зиновьева тема моральной ответственности личности является гораздо менее явной, но не менее значимой. Как известно, основой любого научного бескорыстного анализа реальности для него является анализ того, что есть, точно также, как зоолог исследует муравейник. Законы совместной жизни, которые Зиновьев иногда называет «социальными», а иногда «коммунальными»\*\*\*, являются настолько же естественными и неизбежными, как и законы природы; они представляют собой основу совместной жизни, без каких-либо моральных оценок. Вот некоторые примеры из самого Зиновьева: «Меньше дать и больше взять; меньше риска и больше выгоды; меньше ответственности и больше почета; меньше зависимости от других; больше зависимости других от тебя»\*\*\*\* Оценивать все эти правила в соответствии с критериями моральности или аморальности было бы ошибочно. Они не моральны и не аморальны потому, что они принадлежат к «естественной» области совместной жизни. Человек вынужден их принимать данными в своем существовании в обществе «в качестве естественной социальной среды»\*\*\*\*\*

\* Там же. С. 236–238.

Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 196.

\*\*\* См.: Зиновьев А. А. Зияющие высоты. С. 53–57; Коммунизм как реальность (URL: <http://www.zinoviev.org/files/zinoviev-kommunism.pdf>).

\*\*\*\* Там же.

\*\*\*\*\* Зиновьев А. А. Иди на Голгофу. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 28.

Цивилизация, по Зиновьеву, создается именно для того, чтобы обойти эти основные законы. Люди развивают «институты, противостоящие этим законам и ограничивающие их»\* «В конце концов, вся история цивилизации была историей ограничения стихии коммунальности»\*\* И к тому же: «Прогресс человечества в значительной мере происходил как процесс изобретения средств, ограничивающих и регулирующих действие этих законов, — морали, права, религии, прессы, гласности, общественного мнения, идей гуманизма и т. д.»\*\*\*

Зиновьев считает, что человек является не только «естественным» явлением природы, не просто животным среди других животных; он становится по-настоящему человеком, превращая мир данных вещей и отношений в свой особый «человеческий» мир\*\*\*\* Человеческая свобода, этика, ответственность являются совершенно не «естественными» ни в природе, ни в обществе. Они возникают, по словам Гусейнова, «во-первых, как индивидуально-личностный способ существования и, во-вторых, за пределами социальности, как уклонение от ее законов»\*\*\*\*\* В последнем колоссальном произведении Зиновьева, опубликованном после его смерти, «Фактор понимания», переход человека от природы к культуре и его специфическое существование только на этом втором уровне является очень важным понятием начиная с выработки знакового аппарата, который не является «биологически прирожденным человеку» и «не передается по биологическому наследству», хотя укоренившимся в биологической структуре человека, в его мозге и чувственном аппарате. Момент, представляющий переход к настоящему человеческому уровню в эволюции, Зиновьев резюмирует в термине «сознание»: «Люди выделились из животного мира и образовали качественно новый уровень

---

Зиновьев А. А. Коммунизм как реальность (URL: <http://www.zinoviev.org/files/zinoviev-kommunism.pdf>).

Зиновьев А. А. Я мечтаю о новом человеке. С. 18.

Зиновьев А. А. Коммунизм как реальность (URL: <http://www.zinoviev.org/files/zinoviev-kommunism.pdf>).

См.: Скворцов А. А. Социология Александра Зиновьева: между логикой и этикой // Александр Александрович Зиновьев. С. 268; Гусейнов А. А. Учение о житии Александра Зиновьева. С. 10.

\*\*\*\*\* Гусейнов А. А. Александр Зиновьев. Энциклопедическая справка // Там же. С. 17.

в эволюции живой материи благодаря сознанию и сознательному поведению»\* По словам Гусейнова: «Человек не просто живет, совершая те или иные действия, он еще способен давать себе отчет о том, как и почему он совершает их. Он способен понимать. Понимание есть тот фактор, через который человек может оказывать влияние на свою жизнь, придать ей достоинство ответственного существования»\*~

Так же как человечество научилось игнорировать закон тяготения при строительстве самолетов, не отменяя при этом закона тяготения, а действуя в его пределах, человек «создает идеальное общество в самом себе, чтобы вырваться из-под гнета общества, и он может это делать, оставаясь в обществе и через его посредство»\*\*\* Мне представляется весьма важным, что для Зиновьева это не является устойчивым приобретением человеческого рода. Преодоление законов коммуналности может происходить всегда только в отдельном человеке, *здесь и сейчас*.

Отсюда следуют два важных вывода. С одной стороны, это значит, что поставить себе высшие идеалы вовсе не означает возможности их осуществления в массовых масштабах. Точным примером этого оказывается советское общество. Зиновьев пишет: «Советская идеология стремилась воспитать идеально-го, высоконравственного человека в массовых масштабах. (...) Этот эксперимент не удался. Природные качества людей и те качества, которые вырабатывались у них в опыте практической жизни и под влиянием всякого рода негативных воздействий, оказались сильнее прививаемых искусственно»\*\*\*\* Строгий анализ «гомососа» показывает, что система, рассматривающая личности «лишь как частичную функцию коллектива»\*\*\*\*\* совсем не осуществляет своих заявленных высоких идеалов; наоборот, «неумолимо, неизбежно система перемалывает человека»\*\*\*\*\*

---

Зиновьев А. А. Фактор понимания. М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. С. 187

Мыслитель и человек // Александр Александрович Зиновьев. С. 66.

Гусейнов А. А. Учение о житии Александра Зиновьева // Там же. С. 355–356.

Зиновьев А. А. Русская трагедия. М.: Эксмо, 2003. С. 174.

Зиновьев А. А. Гомо советикус. С. 198.

Геллер М. Тоска по зоне. С. 213.



С другой стороны, тот факт, что преодоление законов коммуналности может случиться всегда только в отдельном человеке, означает, что система может давить на человека сколько угодно, однако личность имеет возможность действовать, согласно со своими идеалами, быть самостоятельной, стать законодателем своего суверенного государства. Всегда, в любых условиях, можно жить достойно. В романе «Зияющие высоты» Посетитель говорит: «Человек ...становится тем, что он есть в нравственном отношении, по собственной воле и по собственному желанию. ...Нельзя стать злодеем по принуждению или по неведению. Нельзя стать порядочным человеком за плату. Если человек — негодяй, он хотел стать таким и приложил к тому усилия. Человек сам несет полную ответственность за свою нравственность. Тот, кто снимает с человека эту ответственность, безнравственен»\*

Очевидно, что через своего персонажа Зиновьев приписывает каждому человеку полную ответственность за то, кто он есть, и за то, кем он выбирает себя. В повести «Искушение» он пишет: «Нам уже в школе все ясно. Повзросление есть лишь выбор пути. А выбираем мы вполне сознательно. С людей нельзя снимать ответственность за их дела, сваливая вину на среду, воспитание, обстоятельства. Воспитание это не только принуждение, но и добровольный выбор. Большинство выбирает путь приспособления к обстоятельствам. Лишь исключительные одиночки заболевают жаждой понимания сути дела и чувством несправедливости происходящего. Они тоже выбирают этот путь добровольно»\*\*

Каждому представляется выбор между жизнью, приспособляясь к среде, получая за это какие-либо практические выгоды, какие-либо признания, и жизнью, согласно законам своего собственного суверенного государства в соответствии со своими принципами. Зиновьев считает, что за свой выбор ответственен каждый.

Про себя он писал: «Я вообще-то всю жизнь следовал своей установке: не делать карьеру, ради материальных благ не поступаться своими принципами. Я выдержал этот путь. Но когда меня спрашивают, годится ли этот путь для других, отвечаю:

---

Зиновьев А. А. Зияющие высоты. С. 381.

Зиновьев А. А. Искушение (URL: <http://www.zinoviev.org/files/>).

нет, для многих он не годится» «Учение о житии» Зиновьева не для всех. Выбирать себе жизнь может только личность. Не только в простом смысле, что каждый человек выбирает сам нечто для себя, но еще глубже, потому что именно в этом выборе личность создает себя как таковая. Еще раз по этому поводу позволю себе сослаться на слова Гусейнова: «Учение о житии есть учение о том, как быть личностью. Как быть личностью не тогда, когда ты занимаешь привилегированное положение в обществе, имеешь слуг, живешь в собственном доме, тебя охраняет полиция и т. д. А тогда, когда у тебя ничего этого нет»\*\* Проблема «как мне жить» является проблемой прежде всего психологической и этической, а не политической: «Это личностная проблема. Мир для человека — это прежде всего он сам. Тут, в голове, ваш мир. Как вы оцениваете свое поведение — вот что важно. Когда я говорю, что я государство, я и в каждом человеке вижу государство. Каждый человек есть универсум, целый космос. ...Перед своим миром нести ответственность! Это — главное»\*\*\*

Человек является суверенным государством, являясь автономным законодателем самого себя, следовательно, он ответственен за то, что он есть и делает. Неудивительно, что этика Зиновьева сравнивается с кантовской\*\*\*\* В отличие от Мамардашвили, Зиновьев не обсуждает Канта, и вообще, очень редко излагает свое отношение к традициям философии. В одном из его последних интервью встречается признание, что его идеал человека, «человека цивилизованного, человека идеалистического, человека утопического, человека наивного, человека непрактичного, человека неэгоистичного, человека нерасчетливого», это тот же самый, о котором «мечтали и писали Руссо и Локк, Гоббс и Декарт»\*\*\*\*\* Имя Канта не появляется, но очень трудно не думать о Канте, учитывая, что Зиновьев на-

Александр Зиновьев о русской катастрофе. Из бесед с Виктором Кожемяко. М.: Алгоритм, Эксмо, 2009. С. 79.

Гусейнов А. А. Учение о житии Александра Зиновьева // Александр Александрович Зиновьев. С. 358.

\*\*\* Александр Зиновьев о русской катастрофе. С. 78–79.

Скворцов А. А. Социология Александра Зиновьева: между логикой и этикой // Александр Александрович Зиновьев. С. 269–270.

\*\*\*\*\* Зиновьев А. А. Я мечтаю о новом человеке. С. 229–230.

стаивает на абсолютности этики и автономной «суверенности» «я» как законодателя себя самого. В романе «Зияющие высоты» он пишет: «Оценка поступков как добрых и злых, абсолютна. ...Те, кто настаивает на относительности добра и зла, т. е. на зависимости моральных оценок от конкретных ситуаций, те априори исключают нравственность»\*

Ответственность для Зиновьева является, по сути, ответственностью перед самим собой, но также и перед тем, что есть человеческого в нас (и иногда Зиновьев называет это божественным, в том же смысле, в каком Иван Лаптев, герой романа «Иди на Голгофу», считает себя богом). Поэтому мне кажется, что некоторые довольно эмфатические выражения Зиновьева по поводу ответственности, которую можно и нужно принимать «за судьбу страны и народа» (а также его критика «безответственной болтовни» перестройщиков, например) принимают более глубокое и совсем не риторическое значение. В конце концов высший суд — это всегда суд совести. В повести «Искушение» приводится следующий разговор:

«...Мы несем ответственность перед будущими поколениями.

— Потомки никогда не ценят жертвы предков.

— Это их дело, как они посмотрят на нас. У нас же есть долг перед своей совестью»\*\*

Проблемой многих персонажей Зиновьева и его самого, согласно воспоминаниям Ольги Мироновны Зиновьевой, было «как жить ...если ты хочешь сохраниться в качестве нравственной личности»\*\*\* Это было проблемой и для Мамардашвили. Зиновьев выбрал крайнюю последовательность своих идей ценной изгнания и долгой эмиграции, Мамардашвили претендовал не на роль «мученика», а на роль критика. В разговоре с Мерчлендом он признавал: «Кто-то из нас оказался в лагере, ...кто-то учительствовал в провинции, кто-то оказался в ссылке, а кто-то пошел моим путем — ушел в тень, стараясь избе-

Зиновьев А. А. Зияющие высоты. С. 381—382.

Зиновьев А. А. Искушение (URL: <http://www.zinoviev.org/files/>).

Зиновьева О. М. Александр Зиновьев: творческий экстаз // Александр Александрович Зиновьев. С. 206.

жать неприятностей»<sup>\*</sup> Он действовал как философ-«шпион», а не как вождь на баррикадах<sup>\*\*</sup> Однако несмотря на то, что они были очень разными людьми, и, следовательно, разными философами, они оба честно выбирали свой путь: несмотря ни на что действовать самостоятельно, достойно, свободно в не-свободных условиях. Они размышляли о советской России, но проблема того, как «сохраниться в качестве нравственной личности», была важной не только в тот период, и не только в советской России. Вопрос о роли интеллигента и его отношении к власти, причем не важно какой, остается на повестке дня и сегодня.

---

Мерчленд Б. В кругу идей Мамардашвили. В кн.: Конгениальность мысли. С. 194.

<sup>\*\*</sup> См.: Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. С. 210—211.

## Именной указатель\*

- Абдильдин Ж. М. — 97  
Абрамова Н. Т. — 98  
Абульханова-Славская К. А. — 112, 275  
Аверинцев С. С. — 31, 37, 69, 76, 81, 327, 340, 347, 366–368, 370, 373, 374, 379  
Автономова Н. С. — 112, 379  
Айер А. — 145, 148  
Аксельрод Л. И. — 45, 162, 208, 220, 221  
Акчурин И. А. — 95, 98, 115  
Алексеев И. С. — 96, 98, 253, 258–260  
Алексеев Н. Г. — 295  
Амальрик А. А. — 80  
Альтюссер Л. — 51, 67, 69, 163–165, 167, 169, 203, 209  
Амбарцумян В. А. — 99, 151  
Амосов А. М. — 99  
Андерс Г. — 134  
Андерсон П. — 158, 164  
Андреев Д. — 80  
Анохин В. А. — 99  
Арзаканьян Ц. Г. — 191  
Аристотель — 40, 64, 88, 157, 308, 360, 373, 379, 387  
Аронов Р. А. — 93  
Арто А. — 68  
Артюх А. Т. — 96  
Аршинов В. И. — 104  
Аскин Я. Ф. — 93  
Асмус В. Ф. — 29, 38, 64, 65, 69, 71, 188  
Ахмадулина Б. А. — 76  
Ахутин А. В. — 95, 160  
Бажанов В. А. — 99  
Баженов Л. Б. — 98, 115  
Бакрадзе К. С. — 188, 191  
Бакунин М. А. — 45, 76  
Барабанов Е. В. — 80  
Барабашев А. Г. — 96  
Баранец Н. Г. — 61  
Барашенков В. С. — 98  
Батищев Г. С. — 28–29, 34–35, 37–39, 77, 112, 117, 187, 252–253, 256–257, 259, 261–262, 285, 334, 337–338, 340–342, 344, 346, 349, 351–355, 358, 382, 384–386, 388–400, 403–413  
Баткин Л. М. — 81, 369  
Бахтин М. М. — 25–28, 33, 37–38, 76, 81, 84, 91, 145, 242, 264, 313–331, 334, 336, 340–341, 346–355, 357–380, 382, 390–399, 402, 412  
Белинков А. В. — 79  
Белинский В. Г. — 76  
Белый А. — 64  
Бёме Я. — 66, 71

---

\* Именной указатель составлен кандидатом философских наук Е. О. Труфановой.

- Берг А. И. — 99, 116  
Берд Р. — 242  
Бердяев Н. А. — 45, 71, 76, 84, 160, 181  
Берталанфи Л. Фон — 68, 123, 126–127  
Библер В. С. — 29, 33, 35, 37–39, 66, 81, 96, 120, 217, 267, 274–275, 277, 334, 340–344, 349–351, 355, 369, 400  
Битов А. Г. — 79  
Блауберг И. В. — 29, 31, 96, 120–122  
Блонский П. И. — 267  
Блонский П. П. — 272  
Блум А. — 80  
Богданов А. А. — 25, 28, 122, 123, 162, 163, 220, 232, 233, 259  
Богомоллов А. С. — 36, 188, 191, 192  
Бодрийяр Ж. — 82  
Бор Н. — 135, 152  
Борзенков В. Г. — 98  
Боричевский И. А. — 122  
Борн М. — 152  
Бородай Ю. М. — 77  
Бочаров В. А. — 95  
Бочаров С. Г. — 322, 347, 367  
Бранский В. П. — 96  
Брежнев Л. И. — 43, 63, 68, 278  
Бриджмен П. У. — 268  
Бриллюэн Л. — 152  
Бристигер М. — 238  
Бродский Ю. — 79  
Брукер И. Я. — 175  
Буданов В. Г. — 104  
Булгаков С. Н. — 45, 74, 76  
Быков Г. В. — 96  
Быкова М. Ф. — 193, 194, 196  
Бэкон Ф. — 11, 293
- Вавилов С. И.** — 151  
Вазюлин В. А. — 187  
Варела Ф. — 248, 262  
Вебер М. — 70, 144, 268  
Величковский Б. М. — 248  
Вермайер А. — 238
- Вернадский В. И. — 80, 355  
Визгин В. П. — 96, 334  
Визгин Вик. П. — 96  
Винер Н. — 151  
Витгенштейн Л. — 78, 85, 268, 281, 371  
Вознесенский А. А. — 76  
Войшвилло Е. К. — 110  
Володин А. И. — 193  
Волькенштейн М. В. — 98  
Выготский Л. С. — 25, 27–28, 33–34, 91, 248, 254, 264, 267, 269–275, 278, 280, 294–296, 390
- Гавел В. — 19  
Гайденко П. П. — 69, 191–193, 198  
Гальперин П. Я. — 250, 267, 273, 274  
Гальцева Р. С. — 37  
Гастев А. К. — 272  
Гачев Г. Д. — 81, 84  
Гегель Г. В. Ф. — 10, 13, 32–34, 52, 59, 62, 64, 70, 87–88, 148, 157–158, 162, 164–168, 170, 174–175, 178–180, 183–184, 186, 187–198, 200, 202–206, 208–211, 213, 215, 219–223, 225–232, 235, 251, 268–269, 281, 289, 296, 350–351, 369, 372, 375, 386, 409, 418, 428  
Гейзенберг В. — 152  
Гелен А. — 134  
Гельвеций К. А. — 169  
Генисаретский О. И. — 80, 295  
Генон Р. — 79  
Герген К. — 263  
Герцен А. И. — 76, 219  
Гессе Г. — 81  
Гибсон Дж. — 248, 261, 262  
Гидини К. — 245  
Гинзбург В. Л. — 98–99  
Гинзбург Л. Я. — 79  
Гирусов Э. В. — 98  
Гитлер А. — 67  
Глинский Б. Б. — 110  
Глушков В. М. — 99

- Гоготишвили Л. А. — 241, 245, 347, 373  
 Голосовкер Я. Э. — 75  
 Гольбах П.-А. — 169  
 Горбачев М. С. — 43  
 Горичева Т. М. — 80  
 Горохов В. Г. — 97  
 Горский Д. П. — 95, 153  
 Готт В. А. — 96  
 Грамши А. — 163  
 Грэхам Л. — 99, 242  
 Гржибек П. — 318  
 Гройс Б. — 82  
 Грузинцев Г. А. — 123  
 Грушин Б. А. — 28  
 Грязнов Б. С. — 96, 110, 120  
 Гулыга А. В. — 21, 77, 188, 191, 193  
 Гумилев Л. Н. — 79  
 Гурвич А. Г. — 125–126  
 Гуревич А. Я. — 31, 376  
 Гусейнов А. А. — 35, 198, 426, 437–438, 440, 444, 450–451, 453  
 Гуссерль Э. — 63, 376  
 Гутина В. Н. — 96  
  
 Давыдов В. В. — 33, 67, 250, 254, 266, 267, 273, 274, 277, 292, 408  
 Давыдов Ю. Н. — 67, 69, 77, 187, 189, 386  
 Даниельсон Н. Ф. — 45  
 Деборин А. М. — 157, 159, 171, 209, 220, 221  
 Декарт Р. — 11, 56, 65, 68, 154, 165, 251, 293, 399, 427, 431, 453  
 Делез Ж. — 157, 163–169, 171  
 Демокрит — 62–63  
 Денн М. — 238  
 Деннет Д. — 145  
 Депенчук Н. П. — 96  
 Деррида Ж. — 82  
 Джерард Р. — 122–123  
 Дживелегов А. Н. — 65  
 Джурджевич М. — 245  
 Динер С. — 242  
 Длугач Т. Б. — 97, 191, 193, 350  
 Добронравова И. С. — 96, 104  
 Достоевский Ф. М. — 26, 69, 79, 325, 331, 340, 347, 350–351, 367–371, 373, 375, 380, 392–396, 398, 419–420, 423–424  
 Драгун Б. А. — 191  
 Дриш Г. — 125  
 Дробницкий О. Г. — 21, 418, 426–429  
 Друскин Я. — 75, 80  
 Дубинин Н. П. — 98  
 Дубровский Д. И. — 34  
 Дугин А. Г. — 79  
 Дышлевый П. И. — 96  
 Дьюи Д. — 267  
 Дюркгейм Э. — 268  
  
 Евтушенко Е. А. — 76  
 Егоров Б. Ф. — 318, 322–323  
 Елсуков А. Н. — 97  
 Ельцин Б. Н. — 43  
 Ершов Ю. Л. — 97  
 Есенин-Вольпин А. — 79–80  
 Жданов Г. Б. — 98  
 Жданов Ю. А. — 97  
 Жене Ж. — 68  
 Жубара А. — 239, 242–243  
 Жучков В. А. — 189, 193, 196  
  
 Завадский К. М. — 98  
 Засулич В. М. — 45  
 Зеленков А. И. — 97  
 Зеленый Й. — 203  
 Зеньковский В. В. — 73, 246  
 Зиновьев А. А. — 10, 28–30, 32, 35–40, 69, 77, 88, 94–95, 115, 119, 153, 187, 215, 293, 415, 435, 437–445, 449–454  
 Злобин Н. С. — 120  
 Зотов А. Ф. — 93, 110  
  
 Иванов Б. И. — 97  
 Иванов В. В. — 30–31, 78, 122, 317, 320, 346, 357  
 Идлис Г. М. — 96  
 Илларионов С. В. — 98  
 Ильенков Э. В. 10, 19, 25, 28–30, 32–35, 38–40, 47–50, 52–54, 56, 61, 66, 77, 91, 110, 112, 117,

- 157, 159, 160, 163, 171, 187,  
191, 189, 198, 200–209, 213,  
215–219, 221, 223–236, 248,  
252–255, 259–260, 265, 277–  
281, 283–289, 330, 341, 385–  
389, 400, 409, 415, 418–420,  
423, 425, 429  
Ильин И. А. — 61
- Каган М. С. — 97, 104, 334, 338  
Казютинский В. В. — 95  
Каландаришвили Г. Н. — 191  
Калинников Л. А. — 181  
Каменский З. А. — 37  
Камю А. — 71, 79  
Кант И. — 11, 56, 60, 64, 159–161,  
163, 178–183, 188–190, 192–  
193, 195–197, 206, 210, 224,  
226, 230, 250, 372, 418, 428,  
430, 434, 445, 453  
Кантор Ж.-М. — 242, 441  
Капица П. Л. — 151  
Капица С. П. — 31  
Каприев Г. — 244  
Караваев Э. В. — 96  
Каримский А. М. — 193, 198  
Кармин А. С. — 96  
Карнап Р. — 206, 315  
Карпенко А. С. — 95  
Карпинская Р. С. — 98, 120  
Касавин И. Т. — 95, 155, 318, 337  
Кассирер Э. — 194, 241  
Кедров Б. М. — 29, 31, 33, 38, 91–  
93, 115, 119, 216, 236  
Келле В. Ж. — 96–97, 113, 120,  
189  
Керимов Д. А. — 191, 193  
Кижевик Л. — 243  
Киреевский И. В. — 76  
Киссель М. А. — 191, 193  
Кистяковский Б. А. — 45  
Клайн Дж. — 158, 245, 246  
Кларк Э. — 34, 248, 261, 316  
Князева Е. Н. — 104  
Кожин В. — 79, 375  
Козлова М. С. — 96  
Колмогоров А. Н. — 31  
Колчинский Э. И. — 96, 98  
Комар В. — 82  
Кон И. С. — 19–20, 385  
Константинов Ф. В. — 21, 24, 39,  
65  
Копнин П. В. — 29, 35, 91–92, 120,  
187, 236, 400  
Копплстон Ф. Ч. — 73  
Корнилов К. Н. — 271  
Коровиков В. И. — 40, 61, 216–  
219, 223–224, 232, 234–236  
Корш К. — 67, 163, 204  
Коршунов А. М. — 110  
Косарева Л. М. — 95–96  
Костеловский В. А. — 295  
Костюк В. Н. — 121  
Котарбинский Т. — 122  
Кравец А. С. — 98  
Кремянский В. И. — 98, 121  
Кристева Ю. — 314, 369  
Кричевский А. В. — 193–195  
Круглов А. Н. — 179, 181, 189  
Крымский С. Б. — 96, 120, 336  
Кубицкий А. В. — 64  
Кузнецов Б. Г. — 95  
Кузнецов В. Г. — 97  
Кузнецов В. И. — 32, 96  
Кузнецов И. В. — 95–96  
Кузнецова Л. Ф. — 97  
Кузнецова Н. И. — 96  
Кулькин А. М. — 97  
Кун Т. — 102, 107, 127  
Купцов В. И. — 110  
Курашов В. И. — 95, 99, 100  
Кургинян С. Е. — 77  
Курдюмов С. П. — 104, 116, 151  
Куссе Х. — 244–245, 436  
Кьеркегор С. — 63, 79, 362, 375,  
409
- Ладенко И. С. — 295  
Ланге О. — 123  
Лапин Н. И. — 186, 187  
Ларюэль Ф. — 242  
Левада Ю. А. — 37, 78, 122  
Левин А. Е. — 119  
Ледников Е. Е. — 97



- Лекторский В. А. — 19, 27–28, 34, 95, 111–113, 151, 187, 192–193, 215–217, 232, 234, 260, 265, 268, 277–278, 285, 334, 338, 353, 378, 400, 441
- Ленин В. И. — 45–46, 59, 67, 113, 151–153, 161–162, 181–182, 201, 204, 208, 220, 222–223, 228, 231–233, 235, 376, 381–382, 415–417, 422–424
- Леонтьев А. Н. — 30, 34, 117, 151, 250, 254, 266, 274, 280, 285, 358
- Лефевр В. А. — 67, 95
- Лисеев И. К. — 95, 98
- Лифшиц М. А. — 29, 33, 39, 417, 425
- Лихачев Д. С. — 81, 116, 320
- Ломов Б. Ф. — 262
- Лордон Ф. — 172
- Лосев А. Ф. — 17, 25, 28, 33, 36–38, 64, 69, 75, 91, 192, 237–246, 333, 340
- Лосский Н. О. — 181
- Лотман Ю. М. — 30–31, 39, 69, 74–78, 117, 313–314, 317–331, 347, 355–358, 364, 379
- Лукач Г. — 158, 160, 163, 168, 201, 204, 207, 213, 418–420, 423–425, 429
- Лукьянец В. С. — 96
- Луман Н. — 127
- Любимов Ю. П. — 39
- Любищев А. А. — 125–126
- Любкин А. С. — 178
- Лютер М. — 66
- Маккей Дж. Г. — 70
- Малинецкий Г. Г. — 104
- Малиновский А. А. — 96
- Маллинз Н. Ч. — 127
- Мальцев В. И. — 111
- Мамардашвили М. К. — 28, 31, 35–39, 47–57, 67, 69, 77–78, 95, 114, 138, 189, 340, 359, 367, 370–371, 406–407, 415, 418, 426, 429–435, 438–441, 443–449, 454–455
- Мамзин А. С. — 98
- Мамут Л. С. — 193
- Мамчур Е. А. — 21, 95, 98, 100, 149
- Манн Т. — 81
- Мареев С. Н. — 112, 159–160, 218
- Маристани Х. — 245
- Маркин В. И. — 95
- Марков А. А. — 31, 99, 151
- Марков Б. В. — 97
- Марков М. А. — 151
- Маркова Л. А. — 97
- Маркович М. — 252, 374
- Маркс К. — 10, 24, 27, 31–34, 37, 45–46, 52–54, 58, 63, 66–67, 69–70, 77, 81, 87–88, 113, 141, 158–159, 164, 167–170, 176, 183–187, 189, 200–213, 215–217, 222, 225, 228–232, 249–252, 259–260, 269, 268–270, 273, 276, 288, 293, 299, 302, 315, 324, 330, 333, 336, 344, 369, 375, 381–387, 389, 397, 400–401, 403, 406–410, 412, 415, 417, 424, 425, 429
- Мартов Ю. О. — 45
- Мартынов К. К. — 145
- Маршадье Б. — 239
- Матурана У. — 127
- Машери П. — 165
- Межуев В. М. — 28, 42, 120, 267
- Мейен С. В. — 98, 120
- Меламида А. — 82
- Мельников Г. П. — 78
- Мелюхин С. Т. — 93
- Менделеев Д. И. — 93
- Мень А. — 80
- Мёнье Ж.-Г. — 245
- Мережковский Д. С. — 71, 75
- Меринг Ф. — 159
- Меркулов И. П. — 95, 112
- Мерло-Понти М. — 248, 251
- Мерчленд Б. — 454–455
- Меськов В. С. — 95
- Мид Дж. Г. — 269
- Мизес Л. фон — 269

- Микешина Л. А. — 100  
 Микулинский С. Р. — 95  
 Миносян Л. А. — 97  
 Мирзоян Э. Н. — 97  
 Миронов В. В. — 97, 440  
 Мирская Е. З. — 97  
 Мирский Э. М. — 97, 121  
 Митин М. Б. — 15, 24, 39, 65, 68, 84  
 Митрохин Л. Н. — 21, 215, 441  
 Михайлов А. В. — 373, 380  
 Михайлов Ф. Т. — 218, 231, 234, 277–278, 288–289  
 Моисеев Н. Н. — 151  
 Молодцов В. С. — 61  
 Молчанов Ю. Б. — 95  
 Мордухай-Болтовский Д. Д. — 65  
 Москаева А. — 295  
 Мостепаненко А. М. — 96  
 Мостепаненко М. В. — 96  
 Мотрошилова Н. В. — 9, 36, 97, 113, 138, 160, 187, 191, 193, 195–196, 198, 443, 445  
 Мудрагей Н. С. — 112  
 Музрукова Е. Б. — 96  
  
 Нагель Т. — 261  
 Найдыш В. М. — 96  
 Налимов В. В. — 78, 120, 122  
 Нарский И. С. — 190–191  
 Насанбаев А. Н. — 97  
 Наторп П. — 267  
 Науменко Л. К. — 28, 400  
 Негри А. — 157, 168–169, 172  
 Неизвестный Э. И. — 39  
 Нейрат О. — 205  
 Нейссер У. — 262  
 Немур Д. де — 131  
 Немцев М. Ю. — 138, 144, 147–148  
 Нерсисянц В. С. — 192–193, 198  
 Никитин Е. П. — 95, 112, 120  
 Никифоров Л. А. — 95  
 Николопулос Ф. — 243  
 Ницше Ф. В. — 68–69, 167–171, 373, 375  
 Новиков А. Б. — 122–123  
 Нугаев Р. М. — 99  
  
 Обухова Л. Ф. — 273  
 Овсянников М. Ф. — 191  
 Овчинников Н. Ф. — 21, 33, 93, 95, 149  
 Огурцов А. П. — 21, 95, 100, 118, 135–136, 147, 149  
 Ойзерман Т. И. — 29, 36, 190–193  
 Ойттинен В. — 157  
 Окуджава Б. Ш. — 76  
 Омельяновский М. Э. — 94, 152–153  
 Ортега-и-Гассет Х. — 69  
 Осука Ф. — 236, 245  
  
 Палиевский П. В. — 79  
 Пантина Н. С. — 273  
 Панченко А. И. — 98  
 Парамонов Б. М. — 79  
 Парсонс Т. — 269  
 Пастернак Б. Л. — 38, 75  
 Пахомов Б. Я. — 98  
 Петров М. К. — 37–38, 97, 123–125, 127–136  
 Петровская Е. В. — 83  
 Петушкова Е. В. — 97  
 Печенкин А. А. — 96, 98  
 Пиаже Ж. — 117, 268, 273  
 Пинсарт М. Ж. — 242  
 Платон — 62–63, 85, 87–88, 131, 157, 180, 207, 211, 387  
 Плеханов Г. В. — 45, 159, 161–162, 201, 383  
 Плотин — 64, 69  
 Плотников Н. С. — 139–142, 372  
 Поваров Г. Н. — 96  
 Подорога В. А. — 83  
 Полани М. — 107  
 Померанц Г. — 79–80, 84  
 Попов И. В. — 64  
 Попов Ю. Н. — 37  
 Попович М. В. — 96–120  
 Поппер К. — 33, 87–88, 120, 194  
 Порус В. Н. — 92, 137, 147  
 Постников А. В. — 95  
 Пригов Д. — 82  
 Пригожин И. — 151  
 Прилюк Ю. Д. — 47

- Пришвин М. М. — 75  
 Прокл — 69  
 Пропп В. Я. — 25  
 Пружинин Б. И. — 19, 105, 113, 151, 155, 378  
 Пруст М. — 68  
 Пятигорский А. М. — 78, 148  
 Рабинович В. Л. — 81  
 Разумовский О. С. — 98  
 Райнов Т. И. — 123  
 Ракилов А. И. — 96—97  
 Раушенбах Б. В. — 116  
 Реманн Я. — 169  
 Рерих Н. К. — 80—81  
 Родный Н. И. — 95  
 Рожек П. — 239  
 Розанов В. В. — 76, 79  
 Роздольский Р. — 203  
 Розенталь М. М. — 162, 187, 216  
 Роззак Т. — 134  
 Розин В. М. — 97, 290, 295, 298, 302, 303  
 Розов М. А. — 96, 260  
 Розов Н. С. — 97  
 Розова С. С. — 96  
 Рокицкий П. Ф. — 98  
 Романовская Т. Б. — 96  
 Росс Эшби У. — 123  
 Рубинштейн С. Л. — 29—30, 35, 37—38, 249—251, 262, 267, 269—270, 272—273, 275, 285, 340, 353, 358, 382, 389—390, 398—403, 412  
 Рузавин Г. И. — 95  
 Рузвельт Ф. — 67  
 Рыклин М. — 83, 138, 438, 447  
 Садовский В. Н. — 31, 96, 120—122  
 Сазонов Б. В. — 295, 297  
 Сартр Ж.-П. — 68, 71, 148, 163—164, 251, 268, 319, 380  
 Сахаров А. — 79, 109  
 Сачков Ю. В. — 95, 98, 112  
 Свасьян К. — 59, 266  
 Семенов Н. Н. — 99, 151  
 Семенова С. Г. — 81  
 Серл Д. — 145  
 Сидоренко Е. А. — 95  
 Симоненко О. Д. — 97  
 Симонов П. В. — 116  
 Симонов П. С. — 99  
 Синявский А. Д. — 84  
 Сиоран Э. — 145  
 Ситковский Е. П. — 191  
 Ситтон И. — 172  
 Скенлен Д. — 245  
 Смирнов В. А. — 30, 38, 95, 115, 119, 153, 154  
 Смирнова Е. Д. — 95, 110, 119, 153  
 Смит Т. — 203  
 Смородинский Я. А. — 98  
 Соколов В. В. — 33, 179  
 Солженицын А. И. — 80—81  
 Соловьев В. С. — 13, 14, 77, 85, 160, 181, 239, 243  
 Соловьев Э. Ю. — 11, 37, 113, 114, 193, 198, 426, 447  
 Солонин Ю. Н. — 96  
 Сорокин В. — 82  
 Соссюр Ф. — 294, 324  
 Спиноза Б. — 157—158, 160—163, 165—171, 209  
 Спиркин А. Г. — 21, 37  
 Сталин И. В. — 14, 17, 18, 44, 46, 67—68, 77, 201, 215, 221—222, 278, 381—382, 399, 414—415, 419, 425  
 Старостин Б. А. — 121  
 Степин В. С. — 90, 97, 100, 104, 112, 120, 149—150, 253, 257—258  
 Струве П. Б. — 45, 416  
 Судаков А. К. — 193, 196  
 Сукачев В. Н. — 122  
 Сухотин А. К. — 97  
 Сычева Л. С. — 96  
 Таванец П. В. — 115, 153  
 Тахо-Годи Е. А. — 237—239, 245—246  
 Тельман Э. — 67

- Теннеман В. Г. — 175  
 Тертуллиан — 60  
 Тидеман Д. — 175  
 Тимофеев И. С. — 96  
 Ткачев П. Н. — 45  
 Толстой Л. Н. — 40  
 Томильчик Л. М. — 97  
 Топоров В. Н. — 97  
 Тороп П. — 317  
 Торосян В. Г. — 99  
 Троицкий В. Ю. — 245  
 Трубецкой С. Н. — 181  
 Трубников Н. Н. — 112  
 Туган-Барановский М. И. — 45  
 Тургенев И. С. — 40  
 Туровский М. Б. — 187  
 Тушлинг Б. — 195  
 Тютин В. С. — 95, 121
- У**  
 Уайтхед А. — 85, 123  
 Уемов А. И. — 97, 119, 122  
 Узелац М. — 238, 245  
 Уилер Дж. — 152  
 Уилсон Р. — 261  
 Уиттекер Р. — 126  
 Урманцев Ю. А. — 96, 121–122  
 Урсул В. Д. — 96  
 Ухтомский А. А. — 122, 340, 362, 371, 407
- Ф**  
 Федоров Н. Н. — 13, 80  
 Федотова В. Г. — 97  
 Фейджин Р. — 123  
 Фейербах Л. — 59, 162, 169–170, 183, 188, 383–384  
 Фейнберг Е. Л. — 98  
 Фейнман Р. — 152  
 Финн В. К. — 97  
 Фихте И. — 34, 59, 179–180, 183, 188–191, 193, 195–197, 210–211, 251, 268, 296, 409  
 Флоренский П. А. — 16, 76, 81, 85, 135, 145  
 Флоровский Г. В. — 72, 76  
 Фодор Дж. — 262  
 Фок В. А. — 98, 99, 148  
 Фохт У. Р. — 64
- Франк С. Л. — 45, 74, 76, 160, 181  
 Фраппе Н. — 245  
 Фролов И. Т. — 11, 33, 35, 38, 98, 191, 437  
 Фуко М. — 68–69, 139, 307
- Х**  
 Хаардт А. — 238–239, 243–244  
 Хагемейстер М. — 244  
 Хазанов Б. — 79  
 Хайдеггер М. — 13, 67–68, 119, 148, 244, 373, 375, 376, 378, 379  
 Хайтун Ф. О. — 96  
 Хартман К. — 203  
 Хеллеман В. — 243  
 Хенсон Н. — 107  
 Хикмет Н. — 39  
 Хлебников В. — 80  
 Холл А. — 123  
 Хомяков А. С. — 76  
 Хоружий С. С. — 80  
 Храмова В. Л. — 96  
 Хрущев Н. С. — 43, 63, 68
- Ц**  
 Целищев В. В. — 97  
 Циолковский К. Э. — 80, 355
- Ч**  
 Чаадаев П. Я. — 76  
 Чайковский Ю. В. — 98  
 Челпанов Г. И. — 271  
 Черкесов В. И. — 111  
 Чернавский Д. С. — 98, 104  
 Черникова И. В. — 99  
 Чесноков Д. И. — 113  
 Чешев В. В. — 97  
 Чу Дж. — 152  
 Чудинов Э. М. — 96, 98, 227
- Ш**  
 Шафаревич И. Р. — 79  
 Швырев В. С. — 34, 95, 110, 114, 153, 260, 337, 339, 407–408, 426  
 Шеллинг Ф. — 178–180, 183, 188–189, 193, 195–196, 209–210, 375  
 Шестов Л. И. — 74, 76, 84, 160  
 Шинкарук В. И. — 35, 193

- Шкловский В. Б. — 26  
Шлегель Ф. — 73, 377  
Шмальгаузен И. И. — 31  
Шмеман А. — 80  
Шмид А.-Ф. — 242, 374  
Шопенгауэр А. — 148  
Шпенглер О. — 69, 81  
Шпет Г. Г. — 16, 27, 64, 71, 146, 181, 242, 267, 362, 378  
Шредингер Э. — 152  
Шрейдер Ю. А. — 78, 96, 121, 445  
Штайгервальд Р. — 158  
Шталь Г. — 241  
Штирнер М. — 70  
Штофф В. А. — 96
- Щедрина** Т. Г. — 117, 145–146, 365, 378  
**Щедровицкий** Г. П. — 28–29, 34, 38–39, 66, 69, 77–78, 95, 120–121, 155, 259–260, 267, 274–276, 290, 292–312
- Эвола Ю. — 79  
Эйнштейн А. — 94, 152  
Эйхенбаум Б. — 26, 320  
Эльконин Д. Б. — 274  
Эмерсон А. Э. — 122  
Эмерсон К. — 242  
Эпельбуэн А. — 51, 441  
Энгельгард В. А. — 31, 99, 151  
Энгельс Ф. — 52, 66, 70, 87, 92, 113, 159, 183, 185, 201–202, 204–205, 209–211, 222, 232, 249, 381–387, 389, 397, 401, 417, 424  
Энгештрём Ю. — 248
- Югай** Г. А. — 97  
**Юдин** Б. Г. — 95  
**Юдин** Э. Г. — 29, 31, 38, 95–96, 117, 120–121, 260  
**Юдин** П. Ф. — 24, 39, 65, 162  
**Юлина** Н. С. — 115
- Яблонский** А. В. — 121  
**Якоби** Ф. Г. — 60  
**Якобсон** Р. С. — 26, 326  
**Ямпольский** М. — 83  
**Ярошевский** М. Г. — 95, 97  
**Яскевич** Я. С. — 97
- Anders G. — 134  
Bethea D. M. — 318, 328  
Brandom R. — 281  
Citton Y. — 172  
Clark A. — 35, 222, 248, 263  
Davidson D. — 281  
Emerson C. — 361  
Engestrom Y. — 34, 224, 248  
Eshleman A. — 436  
Fodor J. — 262  
Gergen K. — 263  
Gibson J. — 261  
Hellbeck J. — 222  
Hindrichs G. — 172  
Huser D. — 315  
Jubara A. — 242  
Kagarlitsky B. — 218  
Kline G. L. — 74, 158, 208–209  
Korsch K. — 204  
Lukács G. — 204  
Mandelker A. — 318  
Mark E. — 203  
McDowell J. — 226, 282, 284  
Morson G. S. — 347  
Nagel T. — 261  
Neisser U. — 262  
Oakeshott M. — 283  
Peters R.S. — 283  
Pinkard T. — 230, 231  
Price D. — 135  
Rehmann J. — 169  
Rödl S. — 285  
Rosh E. — 248  
Theunissen M. — 188, 375  
Thomson E. — 248  
Titunik I. R. — 317  
Uchida H. — 203  
Varela F. — 248  
Whittaker R. H. — 126  
Wilson R. — 261  
Wood A. W. — 225  
Zweerde E. van der — 117

## Сведения об авторах

**Автономова Наталия Сергеевна** — доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН

**Быкова Марина Федоровна** — доктор философских наук, профессор философии Университета Северной Каролины, редактор журнала «Russian Studies in Philosophy»

**Бэкхёрст Дэвид** (Канада) — профессор Университета Куинс (Кингстон, Канада)

**Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович** — академик РАН, профессор, директор Института философии РАН

**Денн Мариз** (Франция) — профессор Университета Мишеля Монтеня Бордо-3 (Бордо, Франция)

**Лекторский Владислав Александрович** — академик РАН, профессор, заведующий Отделом эпистемологии и логики Института философии РАН

**Малахов Виктор Аронович** (Украина) — доктор философских наук, профессор, Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины

**Махлин Виталий Львович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии МПГУ

**Межуев Вадим Михайлович** — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН

**Огурцов Александр Павлович** — доктор философских наук, главный научный сотрудник центра методологии и этики науки Института философии РАН

**Ойттинен Веса** (Финляндия) — профессор Института Александери, Университет Хельсинки

**Порус Владимир Натанович** — доктор философских наук, доцент, ординарный профессор НИУ ВШЭ, заведующий кафедрой онтологии, логики и теории познания НИУ ВШЭ

**Пружинин Борис Исаевич** — доктор философских наук, главный редактор журнала «Вопросы философии», ведущий научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН

**Пушаев Юрий Владимирович** — кандидат философских наук, редактор журнала «Вопросы философии»

**Розин Вадим Маркович** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН

**Рокмор Томас** (США) — профессор Университета Дюкей (Питсбург, США)

**Свасьян Карен Араевич** (Германия) — научный сотрудник Форума гуманитарной науки (Цюрих, Швейцария)

**Соболева Майя Евгеньевна** (Германия) — доктор философских наук, профессор Института философии Университета Марбурга (Марбург, Германия)

**Стейла Даниела** (Италия) — профессор Университета Турина

**Степин Вячеслав Семенович** — академик РАН, профессор, научный руководитель Института философии РАН, председа-

тель секции философии, социологии, психологии и права отделения общественных наук РАН, президент Российского философского общества

**Хамидов Александр Александрович** (Казахстан) — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

**Щедровицкий Петр Георгиевич** — кандидат философских наук, заместитель директора Института философии РАН

**Эпштейн Михаил Наумович** (Великобритания) — профессор Университета Дарэма

**Юдин Борис Григорьевич** — член-корреспондент РАН, заведующий Отделом комплексных проблем изучения человека Института философии РАН



## Содержание

От редактора.	.5
<b>Философия России второй половины XX в. в контексте науки и культуры</b>	
<i>Гусейнов А. А.</i> Гуманистический контекст философии российских шестидесятников	.7
<i>Лекторский В. А.</i> Философия России второй половины XX в. как социально-культурный феномен	.23
<i>Межуев В. М.</i> От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя»	.42
<i>Свасьян К. А.</i> О советской философии	.59
<i>Эпштейн М. Н.</i> Об основных конфигурациях советской мысли в послесталинскую эпоху	.73
<b>Философия науки</b>	
<i>Степин В. С.</i> Философия науки в России второй половины XX в.	.90
<i>Пружинин Б. И.</i> Отечественная философия и методология науки 60—80-х гг. XX в.: от идеологии к науке	105
<i>Огурцов А. П.</i> Системный анализ науки: идеи эквифинальности и человекообразности	118

*Порус В. Н.*

Философия науки как офшорная зона  
советской философии 137

### **Философия как история философии**

*Ойттинен В.*

Спиноза в западной и советской философии 157

*Быкова М. Ф.*

О рецепции и интерпретации немецкого идеализма  
в отечественной философии второй половины XX в. . 174

*Рокмор Т.*

Гегельянский марксизм Ильенкова и марксистский  
конструктивизм 200

*Бэкхёрст Д.*

Ильенковский Гегель. 215

*Денн М.*

Рецепция философской концепции А. Ф. Лосева  
на Западе в конце XX в. и начале XXI в. 237

### **Проблема деятельности в философии, методологии и науках о человеке**

*Лекторский В. А.*

Деятельностные концепции в советской философии,  
когнитивная наука и современный конструктивизм. 247

*Щедровицкий П. Г*

Деятельностные подходы в советской философии  
и психологии в 60—80-е гг. прошлого столетия 266

*Бэкхёрст Д.*

Деятельность и рождение личности. 277

*Розин В. М.*

Концепция деятельности и мыследеятельности  
Г. П. Щедровицкого 290

### **Диалог, полилог, коммуникация**

*Автономова Н. С.*

Между «голосом» и «кодом»: встречи и столкновения  
в коммуникативном пространстве . . . . . 313

*Малахов В. А.*

«А что, если все только начинается?» О мировоззренческом смысле темы общения в обсуждениях 70—80-х гг. 332

*Соболева М. Е.*

Философия М. М. Бахтина как феномен культуры  
(М. Бахтин и дискуссии вокруг его идей в философии  
России второй половины XX в.) 346

*Махлин В. Л.*

Опоздавший разговор 360

### **Философская антропология и философия культуры**

*Хамидов А. А.*

Онтология человека: к дискуссиям в советской философии  
второй половины XX в. 381

*Пуцаев Ю. В.*

Проблема морали в философии советского времени. 414

*Стейла Д.*

Проблема ответственности и человеческой личности:  
М. К. Мамардашвили и А. А. Зиновьев. 435

Именной указатель 456

Сведения об авторах ..... .. 465



---

**Фонд Олега Дерипаска «Вольное Дело»** — одна из крупнейших российских благотворительных организаций, основанная предпринимателем Олегом Дерипаской для реализации благотворительных и социальных программ на территории России.

Уже более 10 лет Фонд Олега Дерипаска «Вольное Дело» следует добрым традициям российской благотворительности, поддерживает отечественное образование и науку, содействует сохранению культурно-исторического наследия России, возрождает и сохраняет духовные ценности, помогает здравоохранению и решает значимые социальные проблемы. Применение инновационных подходов к разработке и реализации программ Фонда позволяет добиваться долгосрочного и устойчивого положительного эффекта.

Фонд является одной из самых динамично развивающихся благотворительных организаций России. За последние семь лет общий бюджет более 400 благотворительных программ превысил 6,2 млрд рублей. Финансирование программ осуществляется из личных средств Олега Дерипаски.

Среди благополучателей Фонда — более 86 000 учеников, 4000 учителей, 8000 студентов вузов и техникумов, 4000 ученых, 1000 ветеранов и пенсионеров, а также более 1 100 учреждений образования, науки, культуры, здравоохранения, спорта, религиозных и иных организаций.

Фонд оказывает поддержку Московскому и Санкт-Петербургскому государственным университетам, Эрмитажу, Большому и Мариинскому театрам, Серафимо-Дивеевскому, Соловецкому, Сретенскому монастырям и многим другим центрам образования, культуры и духовной жизни более чем в 40 регионах России.

Научное издание

*Философия России второй половины XX века*

**Проблемы и дискуссии в философии России  
второй половины XX в.:  
современный взгляд**

Ведущий редактор *Н. А. Волынчик*

Редактор *Л. Г. Анохова*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *А. Ю. Никулин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *Н. Н. Доломанова*

Компьютерная верстка *Т. Т. Богданова*

Корректор *Г. М. Соколова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 11.12.2013.

Формат 60х90/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 29,5.

Тираж 1000 экз. Заказ 5026.

Издательство «Политическая энциклопедия»

127018, Москва, 3-й проезд Марьиной Рощи, д. 40, стр. 1.

Тел.: (499) 685-15-75



Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».

143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

[www.oaompk.ru](http://www.oaompk.ru), [www.oaompk.pf](http://www.oaompk.pf) тел.: (495) 745-84-28, (49638) 20-685

«В нашей философии во второй половине XX века наряду с догматиками и приспособленцами творили выдающиеся умы, яркие личности, связанные с культурой России и культурой мировой, с гуманитарным и естественнонаучным знанием. Мы только сегодня начинаем понимать и ценить то, что было сделано в эти годы... Сформулированные тогда философские идеи не остались в породившем их времени. Некоторые из них могут быть изъяты из своего философского и культурного контекста и поняты сегодня в других контекстах, по-новому интерпретированы. В советской философии в это время были заложены такие традиции, которые сегодня весьма перспективны и могут плодотворно взаимодействовать с мировой философией».

В. А. Лекторский



Институт философии РАН



Некоммерческий научный фонд  
«Институт развития им. Г.П. Щедровицкого»



Издательство «ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»



Фонд ОЛЕГА ДЕРИПАСКА «Вольное Дело»