

«ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ БИОЛОГИИ»

Учебное пособие профессора В.И. МОИСЕЕВА выходит в помощь аспирантам в серии «**БИБЛИОТЕЧКА МОЛОДОГО УЧЕНОГО**» и предназначено аспирантам нефилософских специальностей, а также студентам, изучающим философию биологии. Цель пособия – дать очерк нового прочтения философских проблем биологии. В основу очерков положена методология *рационального холизма* – направления философии биологии, которое, не отменяя достижений физики и химии в области современного биологического знания, исходит из существования рационально постижимых новых качеств целого, характерных для живых систем как элементов более высокого уровня организации. Автор развивает, кроме того, версию холизма, исходящую из целого не только физических объектов, но и целого между внешним телом и внутренним миром живого организма. Живое существо понимается автором как сущность, обладающая собственным внутренним миром. На этой основе в очерках делается попытка дать переинтерпретацию современного биологического знания, наметить пути его дальнейшего теоретического развития.



**МОИСЕЕВ Вячеслав Иванович** – специалист в области философии и методологии науки, доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии науки РАН, заведующий кафедрой философии Московского государственного медико-стоматологического университета, имеет более 100 научных работ, в том числе 3 монографии и учебные пособия, такие как «Логика всеединства» (М.: Пер Сэ, 2002), «Логика Добра» (М.: Эдиториал УРСС, 2004) и «Философия науки. Философские проблемы биологии и медицины» (М.: Гэотар Медиа, 2008).

Подписные индексы журнала  
45490 и 79007

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

# ФН

- ◆ ФИЛОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС
- ◆ ПЕРЕЗАГРУЗКА КУЛЬТУРЫ
- ◆ СВ СОВЕТСКОЙ ЛОГИКИ
- ◆ ЭФФЕКТ КОЛЕИ
- ◆ СОЦИАЛЬНОЕ ОДИНОЧЕСТВО
- ◆ КАРНАП, КУАЙН, КРИПКЕ
- ◆ БРЮССЕЛЬ-1953

МИНИСТЕРСТВО  
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ  
ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

4/2009

Москва  
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал  
Издается с 1958 года

**Редакционный совет журнала “Философские науки”**

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,  
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,  
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),  
Миронов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,  
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,  
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

**Редакция журнала:**

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Ермишин О.Т.,  
Пантин В.И., Розин В.М., Северикова Н.М.,  
Сиземская И.Н., Тульчинский Г.Л.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

**Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.**

<http://www.academyRH.info>

**E-mail: academyRH@list.ru**

Журнал включен в «Реферативный журнал» и  
в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной  
справочной системе по периодическим и продолжающимся  
изданиям «Ulrich's Periodicals Directory».

**Подписные индексы журнала:**

– в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490  
– в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,  
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций  
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.  
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.04.2009 г. Формат 60x90/16.  
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.  
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП  
«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,  
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2009  
© Академия гуманитарных исследований, 2009  
© Издательский дом «Гуманитарий», 2009

ISSN 0235-1188

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

**ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ**

**Российская логическая культура: ■  
особенности, состояние  
и перспективы**

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Логическая культура. Содержание и развитие	5
<i>В.Д. ТИТОВ (Харьков)</i>	Общество, культура, логика	8
<i>В.И. КОБЗАРЬ (С.-Петербург)</i>	Логика в России последнего столетия: основные этапы и итоги	18
<i>В.А. БАЖАНОВ (Ульяновск)</i>	Логическое сообщество в России и СССР: преодоление эффекта «колеи»	33
<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (С.-Петербург)</i>	Логическая культура и свобода: логика в российском обществе XX – XXI столетий	46
<i>В.Н. БРЮШИНКИН (Калининград)</i>	Логика в русской жизни	62

*Рефлексируя проблему*

<i>Валентин БАЖАНОВ, Григорий ТУЛЬЧИНСКИЙ, Владимир ТИТОВ, Борис ФЕДОРОВ (С.-Петербург), Владимир БРЮШИНКИН, Владимир КОБЗАРЬ</i>		74
---	--	----

**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**

**Классика и современность ■**

<i>В.Н. ЗИМА</i>	Две концепции времени в христианской патристике	87
<i>Д.В. ИВАНОВ</i>	Судьба метафизики в аналитической философии: Карнап, Куайн, Крипке	99

**Философское измерение ■**

<i>В.Б. ВЛАСОВА</i>	Человек как творец социальной сферы	114
---------------------	--	-----

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

## Неизвестное прошлое ■

- С.Н. КОРСАКОВ* XI Всемирный философский конгресс (Брюссель, 1953) в истории отечественной философии 123

## Рецензии, аннотации, отзывы ■

- В.А. ЛЕКТОРСКИЙ* Философия второй половины XX века 132
- Б.Л. ГУБМАН* С.А. Лебедев. Философия науки. Краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории) 136
- З.А. СОКУЛЕР* И.С. Вдовина. Феноменология во Франции 140

## Обзоры, объявления, сообщения ■

- Ю.Г. РОССИУС,*  
*Н.Д. ШМЕЛЕВА* Проблемы российского самосознания: эволюционное становление и революционные ломки 146
- **Наши авторы** 159
- **Contents** 160

## От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводится лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.



## ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ



**Российская логическая культура:**  
**особенности, состояние и перспективы**



**ЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА.**  
**СОДЕРЖАНИЕ И РАЗВИТИЕ**

Помнится один конфуз. В конце 1990-х в Санкт-Петербург приехал высокопоставленный чиновник – один из руководителей отечественной высшей школы. Специально «под него» собрали большое совещание профессорско-преподавательского состава вузов города. Чиновник с большим пафосом говорил о проблемах высшей школы, о необходимости ее реформирования. В какой-то момент он, как ему казалось, выложил чуть ли не главный аргумент: «Выпускники наших вузов не способны грамотно и внятно излагать свои мысли в устной и письменной форме. Они говорят “значит”, а это ничего не значит. Они говорят “следовательно”, а это ниоткуда не следует. Может, нам ввести специальный предмет, который их этому научит. А раз этого предмета нет, надо такую дисциплину разработать». Повисла пауза, откликом на которую стал хохот в зале. Чиновник даже не догадывался о существовании логики. Более того. Сам того не зная, он почти дословно воспроизвел аргументы Сталина, с которыми тот однажды обратился к В.Ф. Асмусу.

Думается, что этот конфуз был не просто случайным проявлением, «фактом личной биографии» данного чиновника. На всем протяжении российской истории логика, рационально выстроенная, грамотно артикулированная мысль не была в особом почете. Ценилась всегда не столько мысль, сколько яркая, «острая» речь. Да еще – использование «правильных» слов, воспроизводящих текущие политические лозунги.

Это одна из причин, почему за рубежом работы отечественных гуманитариев, прежде всего – философов вызы-

вают настороженное, недоверчивое отношение. Профессионализм отечественного философа долгое время оценивался с позиций его способности выложить мозаику из цитат классиков и партийных документов, но отнюдь не самостоятельно обосновать свои рассуждения.

При всем при этом, в России всегда были профессиональные сообщества, в компетентность которых входила развитая логическая культура мышления и аргументации: ученые (прежде всего — математики), юристы, священнослужители, в последнее время — программисты.

Развитие (с издержками, но — развитие) рыночных отношений, публичной политики, втягивание России и каждого из нас в интенсивные коммуникации с необходимостью ставит вопрос о качественно новых требованиях к интеллектуальной культуре и компетентности не только выпускников вузов. Поэтому редакция предложила ряду специалистов-логиков прокомментировать состояние отечественной логической культуры, ее особенности, перспективы развития.

На предложение откликнулись специалисты, проживающие за пределами Москвы. Это, по-своему, показательно и плодотворно. Прежде всего, отечественное профессиональное логическое сообщество довольно компактно, для него характерны регулярные и интенсивные связи, контакты. Кроме того, просто язык не повернется назвать «провинциальными» таких специалистов и экспертов не только отечественного, но и международного уровня, как В. Бажанов, В. Брюшинкин, В. Кобзарь, В. Титов. И, наконец, привлекая специалистов из различных научных и образовательных центров России, мы действительно получаем достаточно полную картину российской логической культуры.

И представленные материалы открывают довольно целостную и ясную картину предыстории и состояния современной российской логической культуры, названы основные причины этого состояния: от социально-культурных и даже политических факторов до способов воспроизводства профессионального сообщества. Обозначен и основной вектор развития: преодоление сложившегося разрыва между «профессиональной» логикой и другими сферами социаль-

ной деятельности. Место логической культуры в системе образования заслуживает особого внимания не только и не столько как проблема преподавания логики, сколько как логическая систематизация форм и даже предметного содержания преподаваемых дисциплин.

По уже сложившейся традиции, авторам была предоставлена возможность ознакомиться с текстами коллег, чтобы скорректировать, дополнить свои позиции.

Получившаяся картина видится только началом большого обсуждения места логики и логического образования в нашем обществе.

*Г.Л. Тульчинский,  
руководитель проекта*

## ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА, ЛОГИКА

В.Д. ТИТОВ

Редакцией «Философских наук» предложена тема интересного и важного для философов разговора об особенностях, состоянии и перспективах логической культуры в России.

Хотя я живу и работаю на Украине, но постоянная связь с моей *alma mater* — кафедрой логики Санкт-Петербургского университета, — дает мне если не право, то моральное основание подключиться к этому разговору. Кроме того, в отличие от многих политиков, старательно расширяющих и углубляющих разрыв с Россией, украинские логики стремятся сохранить и укрепить взаимодействие с российскими коллегами. Свидетельством этому является солидное представительство российских логиков на конференциях в Киеве, а украинских — в Санкт-Петербурге и Москве. Общность научных интересов проявляется и в сфере поддержания логической культуры, поскольку возникающие организационные, дидактические и методические проблемы одни и те же.

«Культура» в общем противостоит «природности» и нередко даже «дикости» (ср. оппозицию *сырого/вареного* у К. Леви-Стросса). Этимология слова *cultura* заставляет вспомнить о его земледельческой коннотации: «культивировать» — значит что-то разрыхлять (ср. название современного орудия *культиватор*), шире — «возделывать», «обрабатывать», еще шире — придавать объекту деятельности некое желательное качество. Применительно к логической культуре такими желательными качествами являются ясность («прозрачность»), связность и эффективность рассуждений.

Вопрос о логической культуре связан прежде всего с ее носителями. Как и любая сфера человеческой деятельности, логическая культура иницируется своими подвижниками и поддерживается, так сказать, эпигонами. Выступая в мае 2004 г. на конференции в Киеве, А.Т. Ишмуратов в пленарном докладе (не опубликован) предложил различать четыре категории тех, кто так или иначе причастен к логике — оригинальные ученые, создающие новые направления; их последователи, совершенствующие отдельные аспекты намеченного учителями подхода; преподаватели логики, получившие профессиональную подготовку на философских факультетах, но не продвигающие

науку; преподаватели логики, не имеющие профессиональной подготовки.

Кроме того, можно добавить, что с точки зрения социологии знания есть «логика логиков» и «логика не-логиков». Очевидно, что уровни логической культуры у подвижников, эпигонов и автодидактов разные, так что трудно ожидать единства мнений о том, что такое логическая культура вообще. Ясно только то, что есть элитарная и есть массовая логическая культура. И первая, и вторая исторически динамичны и неоднородны. Элитарная логическая культура подчас становится модной и иногда даже задает тон в философии, как было в Европе и США в 1930–1950-е годы и в СССР в 1960–1970-е. Но и сама она подвержена веяниям своеобразной моды благодаря появлению новых направлений вроде многозначных, нечетких или параконсистентных логик. Этим веяниям мало подвержена массовая логическая культура, предположительно формирующаяся на основе учебных курсов логики, но на самом деле существенно зависящая от сложившихся в каждой конкретной сфере деятельности стандартов определения основных понятий, классификации, способов обобщения эмпирических данных и теоретического обоснования. Серьезным подспорьем в формировании массовой логической культуры являются популярные книги по логике, вроде тех, которые издавались в советское время («Популярная логика» А. Гржегорчика, «По законам логики» А.А. Ивина, «Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики» Б.В. Бирюкова, серия книг Р. Смаллиана, не говоря уже о работах Л. Кэрролла). Такие книги почему-то перестали издавать массовыми тиражами, хотя даже в рыночных условиях они нашли бы своего читателя. Потребность в таких книгах велика, поскольку в общественной жизни логическая культура вынуждена и даже обречена сосуществовать с паралогической культурой, сформированной идеологическими стереотипами вроде бэконовских «идолов». Те, кто учился во времена СССР, помнят эти стереотипы: «диалектика внушает буржуазии злобу и ужас» (Маркс); «учение Маркса всесильно, потому что оно верно» (Ленин), «народ и партия едины» (Хрущев), «экономика должна быть экономной» (Брежнев) и т.п. После распада СССР появились новые идеологические стереотипы вроде всемогущества рыночного саморегулирования экономики, эталонности западной демократии, у нас на Украине — необходимости присоединения к НАТО и противодействия

России по всему политическому периметру и т.д. Эти стереотипы, принятые в качестве аксиоматически очевидных положений, приводят к тем малоутешительным практическим решениям, которые усложняют и омрачают повседневную жизнь на постсоветском пространстве.

Возникает вопрос: можно ли считать логически некультурными всех тех, кто не изучал логики? На мой взгляд, нет. Есть некая «естественная логика», свойственная всем людям со здоровой психикой и хотя бы средним образованием. Она начинается с вопроса *почему так?* и латентно формируется в ходе усвоения грамматики родного языка, понимания элементарных причинно-следственных связей, общения с другими людьми, усвоения чужого и накопления собственного опыта. Исключительно важную роль для формирования этой «естественной логики» играет школьный курс геометрии, благодаря которому дети усваивают психологическую установку на необходимость обоснований и знакомятся с образцами техники математических доказательств. Другое дело, что, наверное, стоит закреплять этот ранний опыт геометрического доказывания элементарным курсом логики для средних школ, вроде того, который в начале 1990-х гг. предлагали А.А. Ивин и А.Л. Никифоров. Я тоже в течение трех лет пробовал преподавать такой курс в одном из харьковских лицеев сначала в 11-м классе, затем в 10-м и, наконец, в 9-м. И убедился, что школьникам уже в 9-м классе вполне доступно и интересно учиться элементарной логике в том объеме, который обычно предлагается гуманитариям не-философского профиля, т.е. 30 учебных часов. Представляется, что такой курс мог бы в известной мере даже способствовать демократизации общества, прививая элементарную логическую культуру не только относительно небольшому числу гуманитариев, но практически всем гражданам.

Логике в России вплоть до образовательных реформ 60-х гг. XIX века уделялось очень мало внимания. П.Я. Чаадаев с полным основанием замечал в своем «Первом философическом письме»: «...всем нам недостает известной уверенности, умственной методичности, логики. Западный силлогизм нам незнаком. Наши лучшие умы страдают чем-то большим, нежели простая неосновательность. Лучшие идеи, за отсутствием связи или последовательности, замирают в нашем мозгу и превращаются в бесплодные призраки. Человеку свойственно терять-

ся, когда он не находит способа привести себя в связь с тем, что ему предшествует, и с тем, что за ним следует. Он лишается тогда всякой твердости, всякой уверенности. Не руководимый чувством непрерывности, он видит себя заблудившимся в мире. Такие растерянные люди встречаются во всех странах; у нас же это общая черта»<sup>1</sup>. Внедрение логики в средние школы в последней трети XIX столетия на протяжении более полувека сделало ее стержнем российской духовной жизни. Росту массовой логической культуры в немалой степени способствовала реформа судопроизводства, введение суда присяжных и одновременно широкая публикация отчетов о судебных процессах. Выдающиеся российские юристы конца XIX — начала XX в. своей аргументацией сделали для формирования логических навыков у публики не меньше, а то и больше, чем учителя логики. С приходом советской власти и упразднением суда присяжных роль практической юриспруденции в распространении логической культуры существенно снизилась, и даже в наши дни, несмотря на ритуальные заявления о строительстве правового государства, остается близкой к нулю.

Логическая культура в ее массовом измерении взаимодействует со всеми иными видами культуры — политико-правовой, экономической, научной, моральной, религиозной и даже художественно-эстетической в той мере, в какой эти виды культуры имеют рациональные компоненты. Как показал еще югославский автор М. Стойкович<sup>2</sup>, в некоторых обществах превалирует установка на рациональную компоненту этих культур, в некоторых доминируют внерациональные установки — религиозные, эмоционально-психологические, мессианистски-идеологические и т.п. Иногда даже говорят об этно-лингвистических факторах логики<sup>3</sup>. Однако то качество среднераспределенной логической культуры, которое Г. Башляр называл «рациональным тоном общества», определяется в первую очередь социальным статусом логического знания. При всех привычных реверансах, которые делаются по адресу логики, ее ре-

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Соч. — М.: Правда, 1989. — С. 25.

<sup>2</sup> См.: Stojković M. Logic and Culture // University of Niš Facta Universitatis. Series: Philosophy and Sociology. Vol.2. No 6/2. 1999. — P. 235 — 238. <http://facta.junis.ni.ac.yu/pas/pas99spec/pas99s-10.pdf>]

<sup>3</sup> См.: Szuchewycz B. Ethno-Logic: The Anthropology of Human Reasoning // Journal of Linguistic Anthropology. 1991. Vol. 1. Issue 1. — P. 123 — 125.

альный социальный статус в России и на постсоветском пространстве неудовлетворителен<sup>4</sup>. Философские вопросы логики чаще принято связывать с онтологией, теорией познания и математикой, чем с ее социальным контекстом.

В самом общем виде этот контекст может быть охарактеризован как совокупность общественных потребностей в логических знаниях, степени их удовлетворения в логических учениях и их дальнейшего распространения и использования в общественной практике.

Нет необходимости доказывать, что существуют общественные потребности в логическом знании как инструменте организации человеческого опыта в относительно стройную систему. Предлагаемые логикой методы определения, классификации, индуктивных обобщений и дедуктивного вывода широко используются в *научных* процедурах описания, объяснения, обоснования и предсказания. Логические постулаты (или принципы, или законы) тождества, непротиворечия, исключенного третьего, достаточного основания служат критериями отделения правильных рассуждений от неправильных, т.е. средствами сохранения формальной истинности. Все это общеизвестные вещи, и я не стану на них задерживаться.

Заслуживает внимания другой вопрос — каков *реальный социальный статус* логики за пределами научных исследований? Речь идет о реальной политике, законодательстве, крупных экономических проектах и их реализации, наконец, об образовании. В более общем плане во всех этих сферах ставится вопрос о соотношении *декларируемого желаемого, должного и сущего*, так что логика их совмещения смыкается с этикой: пообещал — значит, знаешь, как делать, можешь, будешь делать и сделаешь в обещанные сроки. Но так ли важна логика для лиц, принимающих важнейшие для общества решения? И если важна, то какова эта логика?

Когда мы говорим о логике политиков и любых других власть имущих на постсоветском пространстве, то сталкиваемся как минимум с двумя логическими линиями — поверхностной и явной логикой общего блага, и глубинной, скрытой логикой обеспечения корпоративных и личных интересов. В СССР никто из власть имущих не спрашивал мнения народа по ключевым вопросам его жизни.

<sup>4</sup> См.: *Свинцов В.И.* Логическая культура личности и общества // Общественные науки и современность. 1993. № 4. — С. 114 — 124.

чевым вопросам его жизни. Если не считать выступлений диссидентов, абсурдность решений власти не подлежала логическому анализу и критике. Но и постсоветское общество осталось без такой возможности. Отсюда — скептицизм по отношению к декларируемой логике политико-правовых и социально-экономических решений и нередкое противопоставление ей «умения жить по понятиям», «по ту сторону» морали и логики.

Вместе с тем, этот скептицизм не сопровождается самостоятельным продумыванием и учетом логических следствий, вытекающих из предвыборных обещаний. Подавляющей части общества присуще доверие к привлекательным лозунгам без обдумывания возможностей их практической реализации. Иными словами, в обществе очень низок «логический тонус». Дело даже не в том, что логика вытеснена на периферию образования и что ей не учились наши политики и экономисты. Главная причина в том, что наши немногочисленные логики-профессионалы редко обращаются к анализу насущных общественных проблем, а если обращаются, то уснащают свои рассуждения таким обилием формализмов, что понять их может только другой профессионал-логик, но никак не экономист, юрист, социолог или политик. Необходим тандем логиков и специалистов в других областях для того, чтобы можно было говорить о политической, юридической, экономической логике не в метафорическом, а во вполне практическом смысле.

Практицизм, или даже прагматизм при таком подходе означает оценку содержания и формы преподавания логики не с точки зрения самих логиков, а с точки зрения профессиональных потребностей будущих специалистов. Иными словами, акцент делается на том, как «работает» логика в конкретной профессиональной сфере за пределами чисто философских занятий. У меня нет желания хотя бы в малейшей степени поставить под сомнение другие возможные подходы к логике, это было бы бестактно и просто глупо.

Сделаю, так сказать, лирическое отступление и сошлюсь на собственный опыт. В ранней молодости я был топографом. Топографические занятия предполагают умение терпимо относиться к различию между тем, что *теоретически должно быть* (строгий тригонометрический расчет), тем, что *фактически есть* (реальная ситуация на местности, «в поле») и тем, что *практически получается* (топографическая карта). Замкнутые теодолитные ходы в теории должны давать тригономет-



рическую сумму полигона в 360°, а сумма так называемых превышений в замкнутых нивелирных ходах должна равняться 0. На практике фактическая сумма измеренных углов или превышений *всегда* несколько отличается от расчетной в ту или иную сторону. Есть интервалы допустимых для тех или иных практических ситуаций предельных ошибок, после установления которых производится так называемое «уравновешивание» полигонов путем поправок — разбрасывания допустимой ошибки на каждую станцию измерения. По мере развития техники точность измерений и соответственно картирования неуклонно повышается, причем на порядки, но суть остается прежней — есть различие между теоретической схемой и ее практическим использованием. Для достижения практически приемлемого компромисса существует постоянно развиваемая теория систематических и случайных (оптических и метеорологических, инструментальных и субъективных) ошибок в измерениях.

Слабое подобие этой теории ошибок я встретил при изучении университетского курса логики, причем только того ее раздела, который многими современными логиками полупрезрительно называется традиционной логикой — аристотелевской силлогистики и миллевской индукции (ср. изречение Б. Рассела: «Тот, кто сейчас стал бы изучать логику по Аристотелю, напрасно потратил бы свое время»)<sup>5</sup>. Что же касается формализованных систем, то об ошибках в их использовании вообще ничего не говорится.

Логическое учение об ошибках, конечно, не тождественно принятой в топографии теории ошибок. Авторы логических теорий считают эти теории непогрешимыми. А потому эти теории, как правило, не предполагают компромиссов; они «догматичны». Критериями валидности логической теории являются ее непротиворечивость и полнота. Это, конечно, очень убедительные критерии, но они убедительны только для профессиональных логиков и мало пригодны для реальной жизни, в которой при всем старании сохранить строгость мышления за пределами «чистой» логики и «чистой» математики постоянно приходится встречаться с неполнотой и противоречивостью происходящих явлений и действий. На этом охотно спе-

<sup>5</sup> Рассел Б. История западной философии. — Новосибирск: изд-во Новосибирск. ун-та, 1999. — С. 202.

кулировали всевозможные шарлатаны, начиная с греческих софистов, продолжая Гегелем и его последователями, и заканчивая так называемыми постмодернистами. Между прочим, об этом как-то с горечью сказал тот же Б. Рассел: «Наша логика относится не к этой земной жизни, а к воображаемому небесному существованию»<sup>6</sup>. Некоторое продвижение «к земной жизни» дают многозначные, нечеткие, релевантные, параконсистентные и некоторые другие логические системы. Но это продвижение опять-таки понятно только профессиональному логика, и оно не может быть объяснено студенту-первокурснику, который не собирается становиться логиком-профессионалом. Так что в этом дидактико-прагматическом аспекте степень универсальности логики в системе наук неуклонно снижается.

На фоне акцентированной «чистоты» и «строгости» современной логики как-то отодвигается в тень (а чаще вообще не ставится) вопрос о ее низком социальном статусе. Хотя в наше время всеобщего обвала традиционных ценностей о логике довольно много и громко говорят, но крайне редко ей следуют. Еще Ларошфуко обратил внимание на то, что многие люди способны согласиться с тем, что они некрасивы, но мало кто из них согласится в том, что он нелогичен.

Вообще вопрос о логичности, который еще лет 30 тому назад был поставлен проф. Ю.А. Петровым, пока что находится на периферии исследовательских интересов. Кроме предложенного им довольно скромного перечня дельных рекомендаций, нужен и специально-методологический инструментарий для логической работы в каждой отдельной отрасли знания. Я имею в виду разработку прикладных логических теорий, нацеленных на решение специфических проблем в той или иной сфере конкретных наук. Такую перспективу видел еще Аристотель, последовательно переходя от строгой математикообразной аналитики к менее строгой диалектике (топике) и затем уже к совсем нестройной, но практически оправданной теории риторического силлогизма.

В этом пункте моих рассуждений самое время перейти к обсуждению того, какой может быть практически ориентированная логика.

<sup>6</sup> Russell B. Vagueness //The Australasian Journal for Philosophy and Psychology. 1923. V. 1. — P. 91.

В наше время в результате увлечения постмодернизмом часто говорят о «психологическом засилье» логики и о необходимости ее «дематематизации». С другой стороны, «чистые» логики стремятся к ее «депсихологизации», «делингвизации» и даже «дефилозофизации». Однако в нашей жизни все говорит не о «засилье логики», а о ее повседневных деформациях и часто о полном ее отсутствии. Логика ютится на задворках образования и постоянно рискует быть выброшенной из вузовских программ даже там, где она традиционно сохраняла свои весьма скромные позиции — в сфере гуманитарного обучения. Вопросы о депсихологизации, дематематизации, делингвизации и тем более дефилозофизации логики — это все вопросы о ее «чистоте». В конечном счете, это вопросы, касающиеся очень немногочисленной группы рафинированных специалистов. Если, паче чаяния, их «очистительные» надежды осуществятся, можно будет смело поставить крест на преподавании логики в вузах, в том числе и на философских факультетах — ведь речь идет и о «дефилозофизации» логики. Во всяком случае, любой ректор или декан, встретившись с откровенным игнорированием профильной специальности, скорее всего, постарается вообще избавиться от подобного курса. Таким образом, в попытках «очищения» мы встречаемся скорее всего с профессионально-личностными деформациями самих логиков, как бы творящих в «башнях из слоновой кости». Впрочем, наверное, такие «башни» нужны, причем не только и даже не столько самим общепризнанным «гуру» от логики, а более широким кругам профессионального сообщества, занятым распространением элементарных логических знаний и непосредственно участвующим в сохранении элементарной логической культуры в инопрофессиональных средах. Что же касается преодоления всяческих «очищений», более естественным и эффективным является разработка курсов логики, ориентированных на конкретного потребителя. Я никогда не работал в техническом, медицинском или сельскохозяйственном вузе и не имею ясного представления, что и как именно это следует делать в рамках соответствующих специальностей, но относительно подготовки студентов гуманитарного профиля, и в частности студентов-юристов, могу утверждать с полной определенностью следующее.

Есть группа исключительно важных сюжетов, где интересы логиков и гуманитариев сходятся. Это вопросы определе-

ния, классификации и интерпретации (прямые и обратные когнитивные задачи), которые имеют не только теоретическое, но и исключительно важное практическое значение. Здесь без определенной дозы психологизма и лингвистизма не обойтись, иначе мы рискуем натолкнуться на полное непонимание и отторжение логики.

Для формирования реалистического представления о возможностях логики в описании и моделировании ситуаций, интересных для юристов, экономистов или историков, важно использовать идейный и максимально упрощенный технический ресурс модальной (деонтической, эпистемической, аксиологической) логики. Тут никак не обойтись без «филозофизации».

Для формирования навыков структурирования знаний представляются весьма полезными табличные методы анализа высказываний, причем не только со стороны выяснения их истинностных значений, но и со стороны их оценки на предмет «дозволенности»/«недозволенности», «справедливости»/«несправедливости» в стиле, предложенном проф. В.О. Лобовиковым<sup>7</sup>. Здесь необходимо присутствует определенная доля «математизации». Применительно к обучению логике будущих экономистов представляется очень интересным и продуктивным подход Н.Н. Жалдака<sup>8</sup>.

Очень широкое поле соединения интересов юристов, историков, экономистов и логиков представляет разработка теории гипотез. Хотя по этой проблематике и существует несколько работ, внятных и главное доступных восприятию гуманитариев результатов в этой области пока нет. Для привлечения современных логических методов к юридико-процессуальной теории доказывания, по-видимому, следует двигаться в русле теории игр. Планомерно организованные и доступные исследования, посвященные этому аспекту приложения логики, крайне редки: давние работы В.А. Лефевра<sup>9</sup>, недавние В.А. Светлова<sup>10</sup>. Очевидно, это очень сложная и перспективная задача, которую нельзя решить «в лоб» простым перенесением предла-

<sup>7</sup> См.: Лобовиков В.О. Математическая логика естественного права и политической экономики. Ч.1, II. — Екатеринбург: УрО РАН, 2005.

<sup>8</sup> См.: Жалдак Н. Н. Практическая логика для экономистов. — Белгород: изд-во Белгородск. ун-та, 2004.

<sup>9</sup> См.: Лефевр В.А. Конфликтующие структуры / Изд. 2-е, перераб. и доп. — М.: Советское радио, 1973.

<sup>10</sup> См.: Светлов В.А. Практическая логика. — СПб.: РХГИ, 1994.

гаемых в некоторых учебниках формализмов, пусть и успешных с точки зрения «чистой» логики, но не учитывающих реальных ограничений, налагаемых законодательством и юридической практикой. Для решения этой задачи нужна совместная работа опытных юристов и профессиональных логиков.

Другое дело, где взять на все это время и деньги, чтобы оплачивать труд не только логиков, но и весьма квалифицированных в своей области специалистов, без участия которых мы получим лишь очередную мистификацию или профанацию. Но эти проблемы, как только они переводятся в прагматически ясную плоскость, становятся разрешимыми при всей их организационно-финансовой трудности.

### ЛОГИКА В РОССИИ ПОСЛЕДНЕГО СТОЛЕТИЯ: ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И ИТОГИ

*В.И. КОБЗАРЬ*

Позади XX век. Полагаю, что среди молодых найдутся хорошие специалисты, которые обстоятельно подвергнут этот век анализу. Я же попытаюсь лишь установить периоды в развитии и даже просто существовании логики в России (СССР) в XX в. Это был век ее великих перемен и потрясений. Претерпевала в это столетие изменения и наука «Логика». И на ней — как учебной дисциплине, и как науке — век отразился всеми своими особенностями.

Начало века было благоприятным для логики, да и для философии тоже. Благоприятность эта была достигнута еще во второй половине предшествующего XIX в., когда после десятилетия искусственного изъятия философии из учебных университетских программ ее, наконец-то, в 1859 г. вернули. Это время было насыщено бурлением страстей и мнений. Широко развернувшаяся издательская деятельность пыталась насытить все возрастающее число интересующихся читателей философско-логической литературой. Стали оперативно переводиться и издаваться не только мировые классики логики и философии, но и новейшие труды по этим наукам, отражающие оригинальные западноевропейские идеи и концепции.

В этот период включились в общемировой процесс осмысления и разработки философско-логической проблематики и

российские мыслители, российские ученые. По мере осмысления проблемного поля этих наук и российские мыслители смогли внести свой оригинальный вклад в разрешение некоторых из этих проблем.

В логике такими мыслителями тогда стали М.И. Владиславлев, М.И. Каринский, Н.Я. Грот, Л.В. Рутковский, С.П. Порецкий и некоторые др. Ученики и последователи их как раз и составили основное творческое ядро, определившее своеобразие развития логики в России начала XX в. Это А.И. Введенский, Н.О. Лосский, И.И. Лапшин, С.И. Поварнин в Санкт-Петербургском университете; это М.М. Троицкий, Н.Я. Грот, И.И. Жегалкин, Г.И. Челпанов в Московском университете; Н.А. Васильев в Казанском университете и некоторые др. Правда, судьба не ко всем из них была благосклонна. Их разработки не проросли и не укоренились на российской почве, не распространились по миру, не принесли желанных плодов. Многие десятилетия прошли, прежде чем на эти работы обратили должное внимание. В частности, это касается, прежде всего, логики Н.А. Васильева и логики С.И. Поварнина. Логика С.И. Поварнина и до сей поры остается мало кому известной своим содержанием<sup>1</sup>.

Начало XX в. в России, помимо активной издательской деятельности, характерно еще разработкой приемов и способов распространения, популяризации логики. Об этом свидетельствуют издававшиеся на конкурсной основе учебники и учебные пособия по логике для средних и высших учебных заведений. В этом процессе особенно показательно издание методических пособий, учебных программ и учебников для *самообразования*. Логика, тем самым, входила в сознание не только учащихся, но и широких масс интересующихся науками людей. Однако социальные потрясения начала XX в. надолго задержали ее дальнейшее содержательное поступательное разви-

<sup>1</sup> С.И. Поварнин рассматривал не отдельные вопросы или проблемы логики, а стремился обосновать правомерность новой логики, несиллогистической, «логики отношений», или «логики рядов отношений». Его две основные работы, посвященные этой логике, изданы еще до революции (см.: Логика. Часть 1. Общее учение о доказательстве» (СПб., 1915). В 1916 г. она переиздается как «Логика. Общее учение о доказательстве», т.е. без выражения «Часть 1», и «Логика отношений. Ее сущность и значение» (Пг., 1917). Эта логика достойна специального рассмотрения.

тие, и надолго приостановили распространение ее среди широких народных масс.

Охватывая весь XX в., несложно выделить в нем характерные по некоторым признакам периоды, или этапы, а также логические центры. В царской России логика сосредоточивалась и разрабатывалась, в основном, в Санкт-Петербурге, Москве, Казани, Киеве, Одессе, ну еще и Варшаве, Львове.

Предоставить исторические данные, характеризующие развитие логики в этих центрах одному человеку не под силу, и следовало бы общими усилиями историков логики разных регионов построить общую картину состояния и развития логики в России, прежде всего, начала XX в. Но Россия XX в. в разные периоды была разной по территории. Одно дело – дореволюционная Россия, другое дело – послереволюционная. Одно дело Россия в составе СССР, другое – после распада Советского Союза. Сейчас можно лишь назвать некоторых представителей логики в основных этих центрах. В Москве таковыми являются В.Ф. Асмус, А.С. Ахманов, Е.К. Войшвилло, Д.П. Горский, В.И. Кириллов, Н.И. Кондаков, А.А. Марков, П.С. Новиков, П.С. Попов, А.А. Старченко, П.В. Таванец, С.А. Яновская и др. В Санкт-Петербурге – А.И. Введенский, М.И. Каринский, И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, С.И. Поварнин, Л.В. Рутковский и некоторые др. В Казани – Н.А. Васильев, А.Д. Гуляев, М.Н. Ершов, В.Н. Ивановский, А.О. Маковельский, В.И. Несмелов, П.С. Порецкий, К.И. Сотонин, И.И. Ягодинский и др.

Советский период истории логики, особенно начиная с 60-х годов, существенно пополнил этот перечень имен, прежде всего для Москвы и Ленинграда, потому что в этих городах были открыты кафедры логики на философских факультетах, а в Москве к тому же появился еще и сектор логики Института философии АН СССР.

Что касается логики на философском факультете Санкт-Петербургского–Петроградского–Ленинградского и вновь Санкт-Петербургского университета, то здесь важно отметить одну особенность предыстории логики и философии, т.е. до XX в.

Философский факультет в университете Санкт-Петербурга фактически стал функционировать лишь в начале XIX в. в виде философско-юридического, а с 1835 по 1850 гг. и чисто философского факультета. Когда в 1850 г. философия в России как университетская учебная дисциплина была запрещена, и были упразднены философские факультеты (правда, почему-то толь-

ко в университетах православной ориентации) и, соответственно, кафедры философии, то логика, тем не менее, оставалась неотъемлемой частью университетского образования. Преподавать ее, правда, имели право лишь представители общеуниверситетской кафедры богословия, т.е. лица духовного звания.

В 1859 г. философия была восстановлена в качестве университетской учебной дисциплины, были возрождены кафедры философии (фактически же они заработали лишь с 1864 г., после принятия в 1863 г. нового Устава университетов), и возобновлено преподавание философии. Логику и философию было разрешено читать представителям светской науки.

С этого времени в России и наступает период наибольшего благоприятствования для логики и собственно начинается история российской логики, период ее творческого развития и разработки. Создаются популярные учебные пособия по логике, разрабатываются программы для самообразования, издается соответствующая литература.

Существенную роль в пропаганде логики в качестве общеобразовательной дисциплины в университете сыграл в это время Михаил Иванович Владиславлев (1840 – 1890). Его стараниями философия, история философии и логика стали преподаваться на первых двух курсах всех факультетов (до него, например, философия преподавалась лишь на историко-филологическом факультете и только на последнем курсе).

В 1872 г. выходит его знаменательная работа «Логика. Обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной». Издание это было значимо тем, что впервые для российского читателя были совместно изложены и по возможности объединены логика Аристотеля и индуктивная логика Бэкона – Милля. Автор подчеркивал: неправильно рассматривать эти учения как две самостоятельные логики, это единая наука, нет индукции без дедукции и наоборот. Более того, это издание, знакомя читателя с историей логики, позволяло ему сформировать общее представление об исторической динамике ее предмета, вхождении в него новых проблем, новых задач, новых приемов мышления. Логика представлялась не как у Канта – за две тысячи лет, будто бы, не сделавшая и шага вперед, – а как динамичная, развивающаяся наука, имеющая собственные тенденции развития.

Этот толчок вызвал к жизни смелые и оригинальные разработки логической проблематики. Ярким новаторским духом отличалась работа по логике представителя Духовной академии, полного тезки и сверстника Владиславлева — М.И. Каринского (1840 — 1913) «Классификация выводов» (СПб., 1880). Подобную тему разрабатывал и ученик М. Владиславлева — Л.В. Рутковский в своей работе «Основные типы умозаключений» (СПб., 1888).

Новаторство присуще и многочисленным ученикам М.И. Владиславлева, существенный вклад которых в разработку логики, да и философии общепризнан. Это уже названные А.И. Введенский, Н.Я. Грот, Н.Н. Ланге, Э.Л. Радлов, Л.В. Рутковский и некоторые др. К этим новаторам можно отнести и учеников А.И. Введенского: Н.О. Лосского, И.И. Лапшина и С.И. Поварнина.

Периодизация истории логики, предлагаемая нами, более всего соответствует нашему региону, потому что даже начало преподавания логики в разных регионах — различно. С учетом сказанного, *первый период* — начало XX в. (1900 — 1924) — может быть назван «золотым», «серебряным», периодом «взлета». Он характерен такими работами, как «Учебник логики» А. Светилина (более 10 изданий до 1915 г.); Г.И. Челпанова (10 изданий до 1918 г.); А.И. Введенского «Логика в связи с критической теорией познания» (2 издания: 1904 и 1908 гг.); «Логика, как часть теории познания» (4 издания с 1909 по 1922 гг.); «Логика (для гимназий с дополнениями для самообразования)» (3 издания с 1910 по 1915 гг.); И.И. Лапшина «Законы мышления и формы познания» (1906); «Логика отношений и силлогизм» (1916); «Гносеологические исследования» (Вып. 1. 1917); Н.О. Лосского «Сборник элементарных упражнений по логике» (3 издания с 1907 по 1920 гг.) и «Логика», ч. 1 и 2 (1922); С.И. Поварнина «Об “интуитивизме” Н.О. Лосского» (1911), а также «Логика. Общее учение о доказательстве» и «Логический задачник» (1916), «Логика отношений. Ее сущность и значение» (1917), «Спор. О теории и практике спора» (1918), «Введение в логику» (1921), «Искусство спора» (1923); «Как читать книги для самообразования» (Л., 1924. 2-е изд. 1928); В.М. Каринского «Логика» (Лекции).

Этот период характерен и продолжающимся интенсивным изданием переводных авторов, в числе которых Т. Липпс, В. Минто, Т. Эльзенганс, Л. Лиар, Х. Зигварт, Э. Гуссерль,

В. Мюнц, П. Наторп, А. Риль, А. Гефлер, Б. Кроче, Л. Кутюра и др.

*Второй период* — 1924 — 1938 гг. — период гонения, упадка, даже уничтожения логики, прежде всего формальной, традиционной. Упрощенное понимание науки, политизация ее, привели, в конце концов, к вульгаризации научных взглядов. В это время получило широкое распространение мнение о том, что формальная логика оторвана от содержания, а потому и от жизни, что она формалистична, антидиалектична, а поскольку диалектика — алгебра революции, то формальная логика еще и антиреволюционна, она — основа метафизики, буржуазной идеологии и науки. Взамен усиленно насаждалась диалектическая логика. В этом не было бы ничего плохого, если бы ее апологеты и пропагандисты выработали однозначное понимание того, что же такое диалектическая логика, каков ее предмет. Но кроме известных цитат, прежде всего В. Ленина, К. Маркса и Ф. Энгельса, и импровизаций на их тему, никаких более значимых аргументов на этот счет приведено не было. Цитирование приводило к тому, что даже несопадающие позиции в этом вопросе одинаково находили (цитаты это позволяли) подтверждение у классиков марксизма-ленинизма. Сопоставление же появившихся в последующее время «диалектических логик» М.Н. Алексева, И.Д. Андреева, А. Бынкова, В.Н. Демина, Э.В. Ильенкова, Ф. Кумпфа и З.М. Оруджева, М.М. Розенталя, Е.Ф. Солопова, С.Б. Церетели и др. убедительно говорит об их существенном несопадении, т.е. о несопадении и по предмету, и по своему содержанию. Таким образом, понимание диалектической логики было тогда скорее интуитивным, не устоявшимся. Диалектическая логика тогда находилась в процессе осмысления, а потому понималась по-разному.

*Третий период* — 1939 — 1946 гг. — период обоснования необходимости включения логики в образовательный процесс, восстановления ее как учебной дисциплины, а тем самым и как науки. Процесс этот частично подспудный (возможно даже и связанный с письмом С.И. Поварнина весной 1939 г. И.В. Сталину), все же явно был инициирован властью, и с лета 1939 г. в печати стали появляться статьи, обосновывающие полезность логики для средней школы.

В Ленинградском университете логика и история логики стали преподаваться на философском факультете при декане М.В. Серебрякове в сентябре 1943 г., когда университет еще был

в эвакуации в г. Саратове. Эти курсы читал тогда доцент В.Д. Резник (псевдоним В.Д. Днепров). Когда же университет вернулся в Ленинград, преподавать логику на философский факультет был приглашен С.И. Поварнин. Приглашен он был по инициативе того же декана М. Серебрякова и по приказу ректора — на должность профессора кафедры логики, хотя самой кафедры тогда еще и не было. С сентября 1944 г. С.И. Поварнин преподает логику на философском и юридическом факультетах.

*Четвертый период* — 1947—1960 гг. — период волевого включения логики в образовательный процесс средней и высшей школы. Начало ему было положено Постановлением ЦК ВКП(б) и Правительства СССР, опубликованным в начале декабря 1946 г. «О преподавании логики и психологии в средней школе». Логика и психология стали обязательными учебными дисциплинами в средней школе. Соответственно и высшая школа была ориентирована на подготовку учительских кадров для средней школы по логике и психологии, поэтому на всех философских и филологических факультетах университетов и на филологических факультетах педагогических институтов были открыты кафедры логики и специализации по логике. В Ленинградском университете кафедра логики в полном ее штатном составе была сформирована к концу августа 1947.

Период этот характерен неудачными попытками осмысления предмета формальной логики и ее современного варианта — символической (математической) логики. Показательно, что мало кто ясно понимал, чем же логика занимается, каков ее предмет и каковы ее задачи. Всем еще памятли были утверждения официальных учебников по философии, что формальная логика, запрещая противоречие в мыслях и акцентируясь на форме, тем самым упускает более важное — содержание, и поэтому является фундаментом метафизики, основой буржуазной науки; она противостоит диалектическому учению рабочего класса, она — антидиалектика.

Начало рассматриваемого периода отмечено резким официальным разбором годичного опыта преподавания логики университетскими кафедрами логики Москвы, Ленинграда и Киева. На Всесоюзном совещании по логике 21 — 26 июня 1948 г. в Москве с докладом на эту тему выступил начальник Отдела преподавания общественных наук Министерства высшего образования СССР доцент Н.С. Шевцов. Комиссии Министерства, проверив работу кафедр логики Московского, Ле-

нинградского и Киевского университетов, а также Киевского (им. М. Горького) и Ленинградского (им. А. Герцена) пединституты, в общем, пришли к одним и тем же выводам, которые и были озвучены в докладе. Выявлены следующие ошибки в преподавании логики: схоластика, оторванность от практики жизни и мышления советских людей; объективистский подход к преподаванию; безыдейность, беззубость, аполитичность, беспартийность, некритическое заимствование буржуазных теорий и пр., что в целом было названо «формалистическим направлением в логике», и признано «порочным и вредным».

На этом же совещании подвергся резкой критике за свою программу по курсу истории логики заведующий кафедрой логики МГУ профессор П.С. Попов, а также профессор этой же кафедры В.Ф. Асмус за свою книгу «Логика», изданную Институтом философии АН СССР (М., 1947). Профессора П.С. Попова упрекнули, что он «не делает вывода о том, что в нашей стране при социализме логика должна быть поставлена на службу советского народа и социалистической идеологии». Книгу же В.Ф. Асмуса признали «образцом формалистического учебника», примером «объективистского перенесения в советскую логику буржуазно-формалистического направления, отрывающего изучение логических законов от мышления современных людей». Было подчеркнуто, что «учебная книга по логике должна быть боевой, партийной, направленной против пережитков прошлого в сознании людей, против буржуазной идеологии; она должна быть книгой, распространяющей и укрепляющей социалистическую идеологию».

Выступившие на совещании профессора П.С. Попов и В.Ф. Асмус попытались отстоять свои позиции, но большинство делегатов и руководство Министерства было настроено против них, поэтому их выступления скорее даже навредили им, чем раскрыли глаза другим. В.Ф. Асмуса обвинили в том, что он в своем выступлении на совещании «попытался проташить в советскую науку логику англо-американскую логику отношений», что он «открыто уклонялся от решения вопроса о соотношении логики и диалектики». Досталось и «буржуазной символической логике», которую пытался защитить в своем докладе на совещании профессор П.С. Попов, утверждая, что в ней можно позаимствовать кое-что ценное. Совещание прошло, как отмечалось в печати, под «знаком борьбы против формалистического направления в логике».

Однако, невзирая на все это, может быть, медленнее, чем того хотелось бы, но осознание специфики предмета логики и ее проблематики укоренялось, распространялось. Математическая логика, правда, долгие годы еще не могла войти в учебные программы университетов, и только в среде математиков она чувствовала себя куда комфортнее. Об этом достаточно прозрачно высказалась С. Яновская в своем «Предисловии к русскому переводу» изданной в Москве книги Д. Гильберта и В. Аккермана «Основы теоретической логики» (1947). В первых же строках предисловия она подчеркивала, что эта теоретическая, или математическая, логика в XX в., «по существу, стала частью математики» (С. 5). Это верно и сейчас. Понятно, что после осуждения формалистического направления в логике и объявления борьбы с буржуазной символической логикой, для математической логики в стране особой перспективы не было.

Только после смерти Сталина идеи математической логики, ее принципы и методы при сохранении и преобладании (пусть даже чисто внешнем и вербальном) диалектической логики, стали получать распространение и входить даже в учебные программы университетов.

В частности, в ЛГУ в 1953/54 учебном году на философском факультете начинал читать курс математики с элементами математической логики будущий советский академик А.А. Марков. Студенческая аудитория, состоявшая в основном из бывших фронтовиков, членов партии, мягко говоря, недоброжелательно встретила этот курс, что и понятно, она воспринимала идеи математической логики скорее как проявление, осужденного партией, буржуазно-формалистического направления в науке. Для преодоления этого сопротивления нужна была просветительская настойчивость, терпение, но А. Марков отошел от курса, а вскоре переехал в Москву. Завершал же курс стойкий, говоря сегодняшним студенческим языком, «упертый» молодой тогда доктор физико-математических наук Н.А. Шанин. И именно среди его слушателей нашлись два благодарных ему ученика – И.Н. Бродский и О.Ф. Серебрянников, – которые и стали основными распространителями математической логики на философском факультете университета, да и в городе, и с именами которых связывается стабильное вхождение этой дисциплины в учебный план философского факультета. Хотя первая публикация по математической логике принадлежит не

им, в 1959 г. вышла монография профессора кафедры логики А.И. Попова «Введение в математическую логику», тем не менее им принадлежит основная заслуга в пропаганде и распространении идей этой логики. Втроем они обеспечивали программу курса символической (математической) логики для первокурсников философского факультета и для студентов, обучающихся по специальности «логика». А в Москве в этом же году был издан первый систематический курс основ этой науки – «Элементы математической логики» П.С. Новикова.

*Пятый период* – 1961 – 1989 гг. – сравнительно ровный. Представители двух ветвей формальной логики (традиционной и математической) спокойно работали над своими вопросами и проблемами, особо не ввязываясь в споры, хотя противоречия и неприязнь все-таки накапливались, приводя чаще всего лишь к устной полемике и не выплескиваясь на страницы периодической печати. Теоретические споры, возникавшие на философском факультете Ленинградского университета между представителями традиционной, математической и диалектической логики, никогда не приводили к расширению преподавания символической логики за счет традиционной, и наоборот. Соответственно идеологии и политике партии, диалектическая логика признавалась главной, «снимавшей» собой формальную, или включавшую ее в себя как свою элементарную часть (наподобие соотношения арифметики и высшей математики). Кафедра логики ЛГУ, например, тогда одинаково обеспечивала учебные курсы как традиционной, так и математической и диалектической логики.

Сопоставление кафедральной продукции того времени легко обнаруживает разную направленность интересов и проблем, решаемых кафедральными логиками. Однако проблематики традиционной формальной логики и логики символической спокойно уживались как в рамках кафедры логики философского факультета ЛГУ, так и на страницах ее печатной продукции. Издание авторским коллективом кафедры в 1977 г. учебника для философских факультетов университетов «Формальная логика», состоящего из двух частей «Общая логика» и «Символическая логика», свидетельствует и об осознании различия этих двух ветвей логического развития, и о связи их как исторической, так и учебной. Символическую логику на философском факультете ЛГУ всегда преподавали студентам после ознакомления их с традиционной, что и на сегодняшний

взгляд, является совершенно правильным. Значение для студентов этих логик различно. Для современного рядового гуманитария символическая логика при всем богатстве своих возможностей по строгости, однозначности выражения сложных мыслительных структур и их анализу, вряд ли будет иметь широкое практическое применение. Язык и символика математической логики имеет скорее техническую направленность (на искусственный интеллект), чем общегуманитарную. Отождествлять же современную формальную логику с компьютерной техникой неправомерно.

*Шестой*, заключительный период, – последнее десятилетие XX века, – это период окончательного «очищения», можно сказать кристаллизации, предмета формальной логики, четкого отделения ее от диалектической. Это и период размежевания традиционной формальной и современной (символической, математической) логик. Для кафедры логики философского факультета СПбГУ период этот интересен еще и тем, что все последнее десятилетие века на кафедре работал маститый ученый, пионер математико-логического движения в университете профессор Н.А. Шанин. Он читал спецкурсы по математической логике для студентов кафедральной специализации, и аудитория на этот раз была у него самая благодарная, и количество учеников его исчислялось теперь уже не единицами. Два ученика его из этого периода вышли на докторские диссертации по логике.

В это время получила четкое выражение претензия математической логики исключить традиционную формальную логику не только из научного, но и учебного обихода: «Традиционная логика (созданная еще древнегреческим мыслителем Аристотелем) оказалась мало пригодной для решения познавательных проблем и в настоящее время имеет только историческую ценность. Мы упоминаем здесь об этом потому, что по сей день не прекращаются попытки под видом науки логики преподавать традиционную (по сути, аристотелевскую и средневековую) логику, что равнозначно попытке преподавать алхимию под видом химии или астрологию в качестве астрономии»<sup>2</sup>.

Эта позиция игнорирует то, что традиционная формальная логика, изучая основные мыслительные формы, носит об-

<sup>2</sup> Смирнов В.А., Анисимов А.М., Арутюнов Г.П. и др. Логика и клиническая диагностика. М., 1994. – С. 78.

щечеловеческий характер, опираясь на естественный язык, на котором говорит, рассуждает и будет это делать и впредь большая часть человечества, люди здравого смысла и обыденного опыта; она своей теорией культивирует общечеловеческую культуру интеллекта. Она исследует простые, общечеловеческого характера мыслительные формы и методы, которыми люди пользуются повседневно как в обыденной жизни, так и в научной. Такая логика необходима большинству людей, и знакомство их со свойствами и закономерностями основных мыслительных форм и методов, придаст их мышлению более регулярные, культурные формы. К тому же университетское образование направлено не только на подготовку узких специалистов в той или иной предметной деятельности или области науки, но и на воспитание широко эрудированных, культурных людей общества. Поэтому ее знание прежде всего и нужно начинающим осознавать специфику мысли, специфику мыслительных структур. Эти простейшие мыслительные формы логики и исследует такими же простыми общедоступными средствами.

Более сложные структуры требуют и более сложных, и более точных, строгих методов, которыми традиционная логика не обладает. Вот их исследование под силу современной формальной логике, которая, выступая основой языка современной интеллектуальной техники, и сама более широко пользуется ее возможностями, чем большинство людей в обыденной мыслительной практике. В этой области бесспорно важна широкая вооруженность символикой и математическими методами, помогающими достигать строгости и однозначности, так необходимыми в научных исследованиях и разработках. Так как эта логика сопряжена с достаточно новой и сложной символикой, простому студенту-гуманитарию не всегда понятной, приемлемой для него, а тем более используемой им, то ее и не следует столь усиленно навязывать широкой обучающейся аудитории. Оптимизация мыслительной деятельности людей связана не столько с ее символизацией или математизацией, сколько с осмысленным использованием научно обоснованных логических норм (правил, законов), с усвоением их, с умением ими пользоваться, с выработкой навыков правильного (по правилам) рассуждения.

Кроме того, хотя формы мысли и используются в процессе познания, сам процесс познания не предмет формальной



логики, ее предмет — формы мысли, их строение, свойства и отношения, законы связи мыслей между собой. Формы мысли логика исследует вне познавательного процесса, исследует их сами по себе, как таковые, со стороны как внутреннего строения (структуры), так и внешних связей.

Законы структуры это и законы связи элементов той или иной формы мысли внутри нее, но это и законы связи между мыслями при формировании из них более сложных мыслительных «конструкций». Упрекать логику в том, что она «мало пригодна для решения познавательных проблем» не корректно — это не ее предмет. Аналогично, и математика сама по себе не направлена на решение познавательных проблем, однако без знания математики не решается ни одна познавательная проблема. Так же и с логикой. Знание ее, свободное и осознанное владение ею, конечно же, способствует решению и познавательных проблем.

Особенности логических «школ» Москвы и Санкт-Петербурга, их проблематика, похоже, никого не привлекали. Нет исследований, сопоставляющих особенности и продукцию этих центров логического образования, хотя, ориентируясь лишь на публикации кафедр логики Санкт-Петербургского (Ленинградского) и Московского университетов, на их число и направленность, можно легко выделить отличительные черты данных «школ». Специалистами по логике из этих университетов были изданы не только учебники и учебные пособия по данной дисциплине, но и монографии по отдельным логическим вопросам, множество статей. Сопоставление их любопытно.

Со времен создания кафедры логики ЛГУ (точнее, со времени преподавания логики на философском факультете ЛГУ), ее сотрудники и аспиранты занимались в основном проблемами и вопросами традиционной формальной логики. Первой монографией кафедры была работа доцента Н.П. Попова «Определение понятий» (1954). Следующая крупная работа «Логические законы мышления» проф. А.В. Савинова вышла в 1958 г. Потом были «Вопросы теории понятия» И.Я. Чупахина (1961), «Генезис основных логических форм» А.М. Плотникова (1967), «Методологические вопросы формальной логики» В.С. Бачманова (1969).

Новая направленность логических исследований в Санкт-Петербурге (Ленинграде) связана, конечно же, только с кафедрой логики философского факультета ЛГУ, с именами А.И. По-

пова, И.Н. Бродского и О.Ф. Серебрянникова. Их публикации по математической логике хорошо известны. Это «Введение в математическую логику» А.И. Попова (1959), «Элементарное введение в символическую логику» И.Н. Бродского (1964), «Эвристические принципы и логические исчисления» О.Ф. Серебрянникова (1970) и некоторые др.

Москвичи, благодаря активной деятельности С.А. Яновской, как отмечает, в частности, Б.В. Бирюков в своей обстоятельной статье об этом периоде «Борьба вокруг логики в Московском государственном университете в первое послесталинское десятилетие (1954 — 1965)»<sup>3</sup>, осваивали новейшие разработки математической логики и продвинулись в этом направлении далеко вперед. В Москве сформировалась своя «школа» логики, в большей степени, чем в Ленинграде, ориентированная на символическую логику. Москвичи в кадровом отношении превосходили ленинградцев, но еще более превосходили количеством и качеством печатной продукции по логике, да и самые маститые специалисты по логике, начиная с 50-х годов, концентрировались в Москве. Большинство студентов ЛГУ, изучающих логику, вынуждены были пользоваться учебниками и учебными пособиями по логике только московских специалистов, потому что других не было. Таковыми были учебные пособия по логике В.Ф. Асмуса (М., 1947), Д.П. Горского (М., 1963), Н.И. Кондакова (М., 1954); работы П.С. Попова, М.Н. Алексеева, И.Д. Андреева, В.И. Кириллова, А.А. Старченко, Н.И. Стяжкина, В.А. Смирнова и многих др.

Значительно позже и ленинградская школа обзавелась собственными учебниками по логике. К их числу относится уже названный учебник для философских факультетов университетов «Формальная логика» (Л., 1977), и учебник «Основы логических знаний» (СПб., 1994). Этим кафедра логики Санкт-Петербургского (Ленинградского) университета, можно сказать, наконец-то оформила свою «школу» преподавания логики в XX в. В 2008 г. в Санкт-Петербурге состоялась десятая, юбилейная конференция под ставшим теперь хорошо известным уже традиционным названием «Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке». На первой такой конференции, состоявшейся 18 лет назад, при ее откры-

<sup>3</sup> См.: Логика и В.Е.К. / К 90-летию со дня рождения Войшвилло Евгения Казимировича. — М., 2003. — С. 39 — 101.

тии декан философского факультета, отмечая непростую ситуацию, сложившуюся в стране, подчеркивал, что логика с трудом удерживает свои позиции в университетской системе, что она почти отсутствует в структуре гуманитарной подготовки, что возрастает отношение к ней как к периферийной области философского знания. К тому же отсутствовали профессиональные встречи, и не было печатного органа по логике. Задуманная тогда конференция должна была способствовать развитию профессиональных связей, укреплению логического движения в стране, внести вклад в поддержку логики и логиков. Подведение определенных итогов, выявление на встречах перспективных направлений способствовали и повышению качества логических исследований, и укреплению логических связей. Тогда же было предложено регулярно (раз в 2 года) проводить такие встречи. Предложение было поддержано и, как видим, оно оправдало себя. Как достижение, как успех конференций следует отметить, что в них принимали участие такие известные специалисты по логике, как Д.П. Горский, Е.К. Войшвилло, Ю.А. Петров, А.Н. Шанин, В.И. Омелянчик, В.А. Смирнов, А.И. Уемов, И.Н. Бродский, О.Ф. Серебрянников, Е.А. Сидоренко. Что касается В.А. Бажанова, В.Ф. Беркова, А.С. Карпенко, Е.Д. Смирновой и Я.С. Яскевич, так они принимали участие во всех конференциях. Это ветераны логического движения. На некоторых конференциях были отдельные представители и более дальнего зарубежья, чем СНГ, были представители из Болгарии, Польши, Германии, ну а сейчас даже из Канады, Австрии, Швеции, Голландии, Финляндии.

Даже на примере этой традиционной конференции видна динамика развития логической культуры. За эти годы логика, прежде всего как учебная дисциплина, стала достаточно востребованной, а логическое сообщество, определенно, окрепло. И сейчас для любого беспристрастного наблюдателя даже чисто количественное сопоставление участников первой конференции и юбилейной, с учетом еще и географии ее представителей, делает ясным: логика и как наука, и как учебная дисциплина развивается, ее проблематика расширяется и обогащается, логика укрепляет свои позиции.

Из задач, поставленных на первой конференции, почти все решены, и почти все замыслы реализованы. Логическое сообщество налицо, связи между логиками стали регулярными. Сейчас помимо петербургской конференции проводятся кон-

ференции в Москве (Смирновские чтения), в Киеве, в Калининграде. Это отрадно. И хотя нет логического журнала, нет ассоциации логиков России или логиков СНГ, однако имеются регулярные серии изданий по логике, в Москве — «Логические исследования», у нас — «Логико-философских штудии», 4 выпуска которых уже опубликованы, 5-й — в печати, а 6-й готовится к изданию. Первые три конференции были проведены на средства, изысканные факультетом, за что следует выразить ему признательность, остальные — при финансовой поддержке РГНФ, а некоторые и РФФИ.

Все сказанное позволяет признать, что в нашей стране сложилась развитая логическая культура, закрепились позиции логической дисциплины в системе высшего образования, сформировались школы, воспроизводящие сообщество высоко квалифицированных, компетентных специалистов, все более интенсивным становятся контакты, включая международные. Все это позволяет с надеждой и уверенностью рассчитывать на перспективы развития отечественной логической культуры.

### ЛОГИЧЕСКОЕ СООБЩЕСТВО В РОССИИ И В СССР. ПРЕОДОЛЕНИЕ ЭФФЕКТА «КОЛЕИ»<sup>1</sup>

В.А. БАЖАНОВ

Россия и СССР внесли заметный вклад в развитие мировой логической мысли. Однако история логики в России и СССР наложила глубокий отпечаток на особенности развития этой науки на 1/6 части суши и на особенности формирования отечественного логического сообщества, которые достаточно выражены и сегодня. Я предложил бы осмысливать эти особенности в терминах эффекта «колеи» (в английской терминологии path dependence — зависимость развития от предшествующего пути, если переводить дословно).

Что же здесь имеется в виду? Какие факторы способствовали тому, что логическое сообщество в России до сих пор следует давно и объективно установленным образцам? Как, на-

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Процедуры аргументации в отечественной логике и университетской философии», грант № 07-03-00054а.

конец, были установлены эти образцы, образовалась та самая «колея»?

Начну с некоторых исторических фактов, которые потребуются нам в дальнейшем анализе.

### Развитие логических идей в России (до 1917 года)

История логической мысли России достаточно продолжительна. Она восходит к X в., когда на Руси появились первые сочинения, содержащие логические знания<sup>2</sup>. Эти сочинения обычно носили учебный характер. Регулярное логическое образование в России отсутствовало. Лишь с созданием Еллинско-греческой (позднее Славяно-греко-латинской) академии в 1685 – 1687 гг. логическое образование стало приобретать достаточно регулярный характер. Софроний Лихуд (1652 – 1730), один из основателей академии, преподавал учение Аристотеля и его логику на основании комментариев аль-Фараби. В 1690 гг. логика читалась С. Яворским (1658 – 1722) в Киево-Могилянской академии.

В университете при Петербургской академии наук (1725) была открыта кафедра логики и метафизики, которую занимал Г.-Б. Бильфингер. Л. Эйлер (1707 – 1783), почти четверть века работавший в С.-Петербурге, затрагивал вопросы учения о суждении и силлогизме в «Письмах к германской принцессе о различных предметах физики и философии». Сами «Письма», правда, были написаны им в период пребывания в Берлине (1761), но труд вышел в свет, когда он вновь был в Российской столице (рус. перевод осуществлен в 1796). Первым профессором Московского университета по кафедре логики, метафизики и практической философии являлся И.-Г. Фроманн, приглашенный из Штутгарта; после него в 1765 г. кафедру занял Д.С. Аничков (1733 – 1788), издавший в 1770 г. логический труд «Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих смертного от разных заблуждений». М.В. Ломоносов касался логических вопросов в «Кратком руководстве к риторике» (1744) и в «Кратком руководстве к красноречию» (1748).

Во второй половине XVIII в. в России все активнее стали подготавливаться (правда, не всегда – издаваться) учебники по

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Бажанов В.А.* История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. – М., 2007.

логике: *Макарий П.* Логика феоретическая, собранная из разных авторов и удобным порядком расположенная. М., 1759; *Козельский Я.П.* Философские предложения. СПб., 1768; *Болотов А.Т.* Детская логика, сочиненная для употребления российского юношества. М., 1787; *Мочульский И.* Логика и риторика для дворян. Словеснословие и песнопение, то есть грамматика, риторика и поэзия в кратких правилах и примерах. М., 1789; *Никольский Н.А.* Логика и риторика, кратким и для детского возраста удобопонятным образом расположенные. СПб., 1790; *Рижский И.С.* Умословие или умственная философия, написанная в Санкт-Петербургском горном училище в пользу обучающегося в нем юношества. СПб., 1790, и т.д.

Особенно важное значение для становления логики в России имело русское издание в 1760 г. книги «Логика» Хр. Баумейстера (1708 – 1785), а в 1765 г. книги «Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды, любителям оной» Хр. Вольфа (1679 – 1754). Полагая, что наука, прежде всего, отличается силой логических умозаключений, Вольф привнес в философию тенденцию к строгому упорядочению материала. Фактически все русские сочинения по логике находились под влиянием подхода к науке Вольфа. Впрочем, в России широко использовались и оригинальные немецкие издания. Например, Н.И. Лобачевский при знакомстве с логикой пользовался учебником И. Кизветтера «Grundriss einer reinen allgemeinen Logik nach kantischen Grundsätzen zum Gebrauch für Vorlesung begleitet mit einer weiteren Auseinandersetzungen für die jenigen, die keine Vorlesung darüber horen können» (Berlin, 1795).

В начале XIX в. в России открылся ряд университетов (Юрьев, 1802; Казань, 1804; Харьков, 1805; С.-Петербург, 1819), что способствовало существенному увеличению спроса на логическую литературу. Так, с 1806 по 1820 гг. едва ли не каждый год выходили книги по логике (*Богданов П.* Краткая логика. М., 1806; *Лубкин А.С.* Логика. М., 1807; *Мочульский Ф.* Логика, риторика и поэзия. Харьков, 1811; *Ивашковский И.* Начала логики. СПб., 1814; *Лодий П.Д.* Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. СПб., 1815; *Любочинский Л.* Логика или умоучение. Харьков, 1817; *Талызин М.* Начальные основания риторики и поэзии с предварительным объяснением логических правил. СПб., 1818 и т.д.).

Логика преподавалась также в духовных академиях (Петербург, Казань, Москва, Киев) и семинариях (Воронеж, Коломна, Псков, Вятка, Нижний Новгород, Симбирск, Тверь и т.д.). Кстати, учебник «Краткая логика и риторика для учащихся в Российских духовных училищах» увидел свет еще в 1803 г.

Когда в 1850 г. вышло Высочайшее повеление Императора Николая I об ограничении преподавания философии в университетах и Ришельевском Лицее логикой и психологией, то «чтение оных» было возложено на профессоров богословия. Программа логики была составлена в Московской Духовной академии, одобрена комитетом при Святейшем Синоде и разослана во все университеты. Ее содержание фактически совпадало с содержанием программ, которые использовались до «ограничения» в светских университетах, хотя о философии в ней говорилось как о «возводящей все сущее к Верховному началу и последней цели бытия». Таким образом, преподавание логики продолжалось в российских университетах и в самые тяжелые для философии времена.

Введение в действие в 1863 г. нового Устава университетов и возобновление преподавания в них философии послужило причиной «оттока» ученых из Духовных академий (где философские дисциплины были представлены достаточно основательно) в университеты, что в целом способствовало укреплению философских кафедр, равно как и расширению спектра философских курсов. Православные журналы («Вера и разум», «Православный собеседник» и т.д.) постоянно помещали статьи по логической проблематике.

Создание Московского психологического (1885) и Петербургского философского обществ (1898), открытие журнала «Вопросы философии и психологии» (1889) с одной стороны отражало резко увеличивающуюся активность философского (и логического) сообщества, а с другой — содействовало росту этой активности.

К концу XIX в. в России были представлены едва ли не все направления мировой логической мысли, причем соответствующие ее уровню. Переводились и издавались труды ведущих западных логиков. М.И. Каринский (1840 — 1917) предложил оригинальную классификацию логических выводов (1880), которую пытался пересмотреть Л.В. Рутковский (1859 — 1920), в 1889 г. Н.Я. Грот (1852 — 1899) ставил вопрос о реформе логики (1882), которую он трактовал как учение об умственных про-

цессах. Предпринимались попытки логического осмысления научных понятий (Н.А. Шапошников — понятий этики, Г. Веревский — понятий психологии и т.д.). Вышли в свет достаточно глубокие работы по истории логики (М.И. Владиславлева, 1872; М.М. Троицкого, 1886; П. Лейкфельда, 1890). Наконец, появились высококлассные работы в области математической логики (П.С. Порецкий, В.В. Бобынин, И.В. Слешинский, Е.Л. Буницкий), претендовавшей на полную независимость от философии и тем более психологии.

В логической мысли России XIX — начала XX вв. доминировали психологизм и антропологизм, согласно которым логика должна заниматься анализом «реального» мышления, а не изучением последствий нормативного характера логических законов и соответствующих им принудительных конструкций. Иными словами, психологизм предполагал, что логика есть выражение активности человеческого мышления, а логические законы определяются способом опытного познания объектов, в который неизбежно включен и субъект. В принципе такого рода установки тормозили развитие логики в ее математической форме, но в эвристическом плане иногда оказывались весьма плодотворными. Так, в начале XX в., когда можно говорить о расцвете логических исследований дореволюционного периода, Н.А. Васильев (1880 — 1940), в своей «воображаемой» логике (1910 — 1914), предвосхитившей открытие в высшей степени неклассических типов логик (многозначной, паранепротиворечивой, многомерной), исходил из явно выраженных «психологических» мотивов: он рассуждал о воображаемых мирах с различной онтологической организацией, где сенсорные («ощущательные») способности субъектов определяют последнюю и задают различные типы логик — без законов (не) противоречия и исключенного третьего. Психологизм пронизывал как теорию дедуктивных, так и теорию индуктивных умозаключений. И.И. Ягодинский (1868 — не ранее 1928) в книге «Генетический метод в логике» (1909) проводил мысль о том, что законы и приемы логики эквивалентны аксиомам и приемам психологии, а генетический метод показывает, как логическое возникает на определенной стадии развития человека. Часто логику и психологию преподавали одни и те же лица, а Московское психологическое общество включало в себя и философов, и логиков. Доклады по логике были не редкостью на заседаниях этого общества.

Для логики в России начала XX в. было характерно не только наличие высокопрофессионального научного сообщества, члены которого постоянно общались с западными коллегами и высказывали весьма оригинальные идеи (например, А.И. Введенский и И.И. Лапшин сомневались в универсальности закона (не)противоречия), но и работа по всему фронту логических исследований: С.И. Поварнин развивал логику отношений и логику спора, Н.О. Лосский — интуитивистский подход к познанию, нашедший отражение и в его логических воззрениях, К.Ф. Жаков — эволюционный подход к логике, П.А. Флоренский настаивал на антиномичности познания, так же, как и Н.А. Васильев предвосхищая (в достаточно неопределенном, впрочем, виде) идеи паранепротиворечивости.

### Развитие логических идей в СССР

Октябрь 1917 г. и последующие события, связанные с ликвидацией историко-филологических факультетов и «всесоюзными конкурсами» преподавателей, позволившими избавиться от старой профессуры, оказали пагубное влияние на состояние логической мысли. По существу в качестве «гуманитарной» науки она перестала существовать. Неофиты марксистско-ленинской диалектики связывали логику с метафизическим мышлением, свойственным буржуазному обществу. Поэтому логика в 1920-х — 1950-х гг. могла развиваться и развивалась, маскируясь под математику. Математическая логика этого периода включает фундаментальные результаты, принадлежащие А.Н. Колмогорову, В.И. Гливенко, И.И. Жегалкину, М.И. Шейнфинкелю, В.И. Шестакову, Д.А. Бочвару, А.А. Маркову, П.С. Новикову.

Тем не менее, настойчивые попытки всюду, в любой науке отыскать диалектику, все-таки в одном уникальном случае имели положительный, хотя и побочный, результат. Поиск особой диалектической логики естествознания привел И.Е. Орлова (1886 — 1936) к идее релевантной логики, построенной не на экстенциональном, а интенциональном основании и изложенной им в его единственной логической статье, опубликованной в журнале «Математический сборник» (1928).

С.А. Яновская (1896 — 1966), которая в 1930-х гг. вместе с Э. Кольманом активно разоблачала идеализм в математике, в 1940-х гг. предприняла титанические усилия для возрождения логических исследований в СССР. При ее непосредственном

участии после соответствующего постановления ЦК ВКП(б) 1946 г.<sup>3</sup> были созданы кафедры логики на философском факультете и математической логики на механико-математическом факультете МГУ (1947). Была также открыта кафедра логики в ЛГУ и образован сектор логики в Институте философии АН СССР (1947), стала работать аспирантура. С.А. Яновская немало сделала для подготовки высококвалифицированных логиков. Преодолено было множество препятствий, прежде чем возобновилась публикация учебников, оригинальных статей, монографий, перевод и издание зарубежной логической литературы.

В.Ф. Асмус, П.С. Попов в МГУ и вновь приглашенный в ЛГУ С.И. Поварнин (все-таки уволенный через два года) начали чтение логических курсов и/или подготовку аспирантов. Был переиздан еще дореволюционный учебник по логике Г.И. Челпанова, написаны новые (М.С. Строговичем, В.Ф. Асмусом, С.Н. Виноградовым для средней школы и т.д.). Логика очень тяжело утверждалась в советских университетах и педагогических институтах.

Впрочем, последствия негативного отношения ортодоксальных диалектиков по отношению к формальной логике еще долгое время (вплоть до середины 1970-х гг.) проявлялись в виде то разгорающейся, то утихающей дискуссии о соотношении так называемой диалектической и формальной логики, после очередного раунда которой атмосфера вокруг логики становилась напряженной, а иногда следовали и разного рода репрессии<sup>4</sup>.

Б.В. Бирюков, Е.К. Войшвилло, Д.П. Горский, А.А. Зиновьев, Н.И. Кондаков, В.А. и Е.Д. Смирновы, Н.И. Стяжкин, А.М. Плотников, И.Н. Бродский, О.Ф. Серебрянников и другие логики, становление которых приходится на послевоенные годы и которые учились у Яновской, Асмуса, Попова в свою очередь оставили многочисленных учеников, работавших во всех областях логики и в свою очередь оставивших много учеников, достаточно успешно продолжавших традиции логических исследований в СССР и России.

<sup>3</sup> См.: Бажанов В.А. Партия и логика. К истории одного судьбоносного постановления ЦК ВКП(б) 1946 года // Логические исследования. Вып. 12. — М., 2005.

<sup>4</sup> См.: Бажанов В.А. История логики в России и СССР. — С. 114 — 130.

### Особенности формирования логических сообществ в России и СССР. Состояние логического сообщества в современной России

Ученых, занимавшихся непосредственно математической логикой в России до 1917 г., было немного. По существу из таковых мы можем назвать лишь В.В. Бобынина (в некоторой степени), Е.Л. Буницкого и П.С. Порецкого. С 1917 г. в определенный промежуток времени (примерно до начала 1930-х годов) число ученых, уделявших внимание математической логике, существенно увеличилось (С.О. Шатуновский, А.Н. Колмогоров, В.И. Гливенко, И.И. Жегалкин, М.И. Шейнфинкель, И.Е. Орлов — из наиболее известных имен).

Дореволюционные философы еще были в какой-то мере знакомы с фактом существования математической логики и упоминали в своих трудах представителей последней (как, например, Н.А. Васильев, познакомившийся с идеями математической логики благодаря своему отцу А.В. Васильеву, который, кстати, обратил внимание П.С. Порецкого на логику Буля), но не владели ее аппаратом, а Бобынин, Порецкий и Буницкий, видимо, не особенно интересовались философскими проблемами и не считали нужным делать какие-то ссылки на своих коллег-философов. Две группы исследователей — логики-традиционалисты (т.е. те, кто рассуждал в рамках Аристотелевой парадигмы, включая и Н.А. Васильева) и логики-математики — творили по существу в параллельных плоскостях.

После октябрьского переворота 1917 г. первая группа исследователей фактически была вынуждена прекратить какие-либо поиски в области формальной логики. Формальная логика расценивалась господствующей идеологией как цитадель метафизического мышления, противостоящего и враждебного диалектической логике, логике революционных преобразований и наиболее прогрессивного социального класса — пролетариата. Формальная логика была изгнана из всех учебных программ как идеологически чуждая задачам построения нового общества и воспитания нового человека.

Для существования логики оставался свободным лишь путь мимикрии под чистую математику. Вовсе не случайно почти все работы в области математической логики в СССР 20 — 30-х годов публиковались как математические труды (в журналах типа «Математический сборник», где была напечатана и статья И.Е. Орлова, причем без каких-либо философских

«вкраплений», к которым был весьма склонен в других работах этот автор).

Даже работы некоторых математиков (и физиков, если иметь в виду В.И. Шестакова), которые по своему духу напоминали больше труды собственно по логике, чем по математике, жестко прессовались, их авторам приходилось не только оправдываться, но и искать поддержки у идеологически безупречных философов (каковой считалась С.А. Яновская), что тормозило соответствующие исследования. Достаточно вспомнить истории В.И. Шестакова и М.А. Гаврилова, — пионеров применения логических представлений к моделированию технических устройств.

В СССР сложилась и существовала примерно до начала 1960-х годов атмосфера, которая заставляла даже математиков дистанцироваться от логики. И уж тем паче от философии. Между математической логикой и логикой, которая может быть условно названа философской (название это ныне широко принято на Западе) в нашем Отечестве образовалась глубокая пропасть.

Даже сейчас совместные работы логиков-философов и логиков-математиков у нас довольно редки. На память мне приходит лишь пример Новосибирска, где участниками совместного семинара философов и математиков была издана книга, да и то не вполне по философии логики, а скорее по философии математики<sup>5</sup>. Мне не известна ни одна работа нашего логика-философа в журнале «Алгебра и логика», который являлся и является, вероятно, ведущим журналом по математической логике в СССР и России.

Сформировалась своего рода «колея», которую непросто покинуть. Установки, которые складывались десятилетиями в советский период, продолжают довлеть.

На Западе публикации философов-логиков в «математических» журналах типа «Journal of Symbolic Logic» или «Bulletin of Mathematical Logic» совсем не редкость. Иными словами, той пропасти между этими двумя группами исследователей, которая до сих пор существует в России, на Западе нет и не было и в помине. Прекрасными примерами этого могут служить «Handbook of Philosophical Logic» (сейчас выпускается второе издание), «Handbook of Defeasible Reasoning and Uncertainty

<sup>5</sup> См.: Проблемно-ориентированный подход к науке. Философия математики как концептуальный прагматизм. — Новосибирск, 2001.

Management Systems», «Handbook of Tableau Methods», «Handbook of the History and Philosophy of Logic» и т.д.

В России мы имеем своего рода асимметричное отношение: некоторые логики-математики охотно печатаются в философских изданиях, посещают философские конференции, организуемые логиками (например, Н.К. Косовский, Н.Н. Непейвода, А.В. и Л.А. Чагровы и т.д.), и защищают диссертации по философским наукам (например, К.И. Бахтияров, М.С. Бургин, В.П. Оревков, В.Х. Хаханян, Ю.А. Шрейдер и т.д.; впрочем, есть и иные варианты, скажем, В.К. Финн после кандидатской диссертации по философским наукам стал доктором технических наук).

Ряд логиков-математиков (или математиков, близких к логике) активно развивал и развивает философские идеи. Здесь нельзя не упомянуть С.Ю. Маслова<sup>6</sup>, В.А. Успенского<sup>7</sup>, И.Ю. Манина<sup>8</sup> и др. Иными словами, логики-математики уже вовсе не чужаются философии, хотя, возможно, еще не испытывают глубокого интереса к идеям, которые появляются и циркулируют в отечественном логико-философском сообществе, считая себя самодостаточными мыслителями. Тем не менее, оба сообщества фактически понимают логику как науку о приемлемых способах рассуждений, и поэтому *принципиальных* разногласий у них не должно быть.

Отечественные логики-философы довольно слабо втянуты в международную жизнь, хотя зачастую прекрасно знакомы с теми достижениями, которые имеют место на Западе (см., например, блестящий обзор состояния мировой философской логики, сделанный А.С. Карпенко<sup>9</sup>), недостаточно активно печатаются в ведущих зарубежных изданиях (на мой взгляд, основная причина – пассивное владение английским языком), вяло участвуют в зарубежных конференциях (прежде всего в силу ограниченных финансовых возможностей), в том числе виртуальных. В смысле «продвинутой» научной общности логики-философы, по-моему, заметно уступают некоторым иным сообществам в современной России (например, психо-

<sup>6</sup> См.: Маслов С.Ю. Теория дедуктивных систем и ее применения. – М., 1986.

<sup>7</sup> См.: Успенский В.А. Труды по Нематематике. – М., 2002.

<sup>8</sup> См.: Манин Ю.И. Доказуемое и недоказуемое. – М., 1979; Манин Ю.И. Вычислимое и невычислимое. – М., 1980; Манин Ю.И. Математика как метафора. – М., 2008.

<sup>9</sup> См.: Карпенко А.С. Предмет логики в свете основных тенденций ее развития // Логические исследования. Вып. 11. – М., 2004.

логам) чем, впрочем, они ничуть не отличаются от философского сообщества в целом<sup>10</sup>. Вовсе неслучайно на сайте, который сводит воедино всю информацию о логических исследованиях в мире (<http://world.logic.at>) Россия не выделена в отдельную рубрику, а в разделе «Logic Links» Россия представлена лишь Петербургским отделением Математического института им. Стеклова и Ю.В. Матиясевичем. Interest Group in Pure and Applied Logics (IGPL) включает 22 члена из России (июль 2008 г.), тогда как в ней числятся 212 членов из США, 79 из Великобритании, 61 из Германии, 48 из Бразилии и т.д.

Понятно, что утечка мозгов коснулась и логики. На Западе ныне работают Ю.И. Манин, Г.Е. Минц, С.Н. Артемов, М. Захарьяшев, М. Бургин, А. Блинов, Н. Куртонина, Н. Алешина и т.д., но это обстоятельство, на мой взгляд, лишь в незначительной степени способствует укреплению связей отечественного логического сообщества с зарубежными коллегами в смысле расширения объема изданий русских логиков за рубежом. Скорее, речь здесь идет о некотором привлечении зарубежных коллег в отечественные логические издания.

Вероятно, именно недостаточной активностью логического сообщества можно объяснить тот факт, что до сих пор не имеется регулярного журнала по логике («Алгебра и логика», как уже упоминалось, пока фактически закрыта для представителей философской логики). Высокого уровня ежегодники («Логические исследования», «Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН») в условиях жестких требований ВАК к количеству публикаций, необходимых для защиты кандидатской и докторской диссертаций, должны быть дополнены периодическими изданиями (или преобразованы в них).

Здесь мог бы быть полезен виртуальный журнал типа «Logical Studies», который какое-то время (в начале нового века, точнее до 2004 г. включительно) успешно развивался (на сайте <http://www.logic.ru>), но вскоре фактически был преобразован в сайт памяти В.А. Смирнова (который, безусловно, заслуживает памяти благодарных коллег и учеников, но ограничивать данный сайт лишь информацией об одном крупном отечественном логике, который немало сделал для становления логичес-

<sup>10</sup> Подробнее см.: Бажанов В.А. О философском сообществе в России начала XXI века // Философия в поисках и спорах. – СПб., 2007.

ких исследований в СССР, не стоит; кстати, сайты ведущих кафедр логики – МГУ (<http://logic.philos.msu.ru>) и СПбГУ (<http://logic.philosophy.spbgu.ru>), похоже, не обновлялись, соответственно, с 2003 и 2006 гг. – данный текст пишется в июле 2008 г.).

В последнее время определенную активность в поддержке сайта по логике проявляет кафедра философии и логики Российского университета им. И. Канта (<http://ratio.albertina.ru>), но в силу известных причин он не может ограничиваться чисто логической и историко-логической проблематикой.

Не следует поэтому удивляться, что в течение года ныне в России защищается обычно не более одной-двух докторских диссертаций по логической проблематике (и несколько, никак не более дюжины, кандидатских диссертаций).

В данном факте можно усмотреть и позитивное содержание: можно смело утверждать, что так называемый феномен теневой науки (под которой имеется в виду, в частности, распространенное в последнее время изготовление диссертаций «под ключ»<sup>11</sup>) не поразил логику (хотя он расцветает в области педагогики, юриспруденции, экономики, социологии и иных социально-гуманитарных дисциплин). Логическое сообщество и поныне держит планку оценки работ в своей области на довольно высоком уровне<sup>12</sup>.

Будущие логические издания обязаны равняться на своих западных коллег в смысле механизма рассмотрения и принятия материалов к публикации. Когда я посылаю статьи в западные журналы или на серьезные конференции, то через некоторое время *обязательно* получаю по меньшей мере две (чаще три) анонимных рецензии, в которых говорится о достоинствах и недостатках статей, иногда указывается, как их улучшить, сделать более целостными и/или понятными. Аналогичные рецензии время от времени приходится писать и мне. За три десятилетия моих публикаций в ведущих советских и российских жур-

<sup>11</sup> См.: Юревич А. В. Теневая наука.ру // Вестник РАН. 2006. Т. 76. № 3. Термин «теневая наука» был введен мною в 1991 г. (см.: Бажанов В. А. Наука как самопознающая система. – Казань, 1991; *Bazhanov V. A. Shadow science in the Soviet Union // Philosophy and Social Action. 1991. Vol. 17. № 3 – 4.*

<sup>12</sup> Хотя здесь иногда наблюдается удивительная (и очень досадная) толерантность к трудам, которые никак не могут считаться сколько-нибудь соответствующими даже мягким критериям научности (скажем, по так называемой русской логике, автора которой называть не буду).

налах и изданиях я в лучшем случае выслушивал замечания и пожелания устно. Полагаю, что автор должен иметь осязаемые оценки (т.е. в письменной форме), которые позволили бы ему трезво судить о достоинствах и недостатках своей работы.

Логика уже более десяти лет является весьма популярной учебной дисциплиной. Многочисленные юридические, психологические и иные гуманитарные вузы, факультеты и отделения не могут обойтись в учебных программах без логики. Такой социальный запрос, ясное дело, привлек к чтению логики и написанию соответствующих учебников большое количество людей, имеющих к логике весьма косвенное отношение или не имеющих этого отношения вообще. Стоит лишь посмотреть на прилавки наших книжных магазинов. Масса учебников по логике написана людьми, у которых нет ни одной логической работы и которые не почтили своим присутствием ни одну конференцию по логике. Кто такие, скажем, В. П. Малахов или А. Е. Иванов? А ведь их учебники по логике изданы большими тиражами. Обычно все-таки учебники пишут люди, которые знают несколько больше, чем излагается в такого рода изданиях.

Наконец, несколько слов о предмете моего непосредственного интереса – истории логики. Отрадно, что в последнее время в этой области наблюдается определенное оживление. Однако огорчает, что некоторые новоявленные и даже маститые исследователи в этой области нарушают нормы научной этики, прежде всего относящиеся к признанию приоритетов. Так, в работах, посвященных В. И. Шестакову, вышедших в последние два года, и содержащих обширнейшую библиографию, например, в «Логических исследованиях», вып. 14, упорно не обращается внимание на то, что первые мои работы (вместе с Л. И. Волгиным), в которых по существу возрождалось имя В. И. Шестакова, относятся к 2001 г.<sup>13</sup>, а в ряде трудов, посвя-

<sup>13</sup> См.: Бажанов В. А., Волгин Л. И., В. И. Шестаков и К. Шеннон. Разные судьбы творцов одной великой идеи // Труды межд. конф. «Континуальные логико-алгебраические исчисления и нейроматематика в науке, технике и экономике». Т. 1. – Ульяновск, 2001; см. также: Бажанов В. А., Шестаков В. И. и К. Шеннон. Разные судьбы творцов одной красивой идеи // Вопросы истории естествознания и техники. 2005. № 2. Я уже был вынужден указать В. И. Левину на, мягко выражаясь, некорректность его поведения, прежде всего по отношению к В. И. Шестакову (см.: Бажанов В. А. Научные открытия и специфика их оценки и ассимиляции // Вопросы истории естествознания и техники. 2007. № 3), но оно, увы, не претерпело каких-то изменений.



щенных Н.А. Васильеву, и опубликованных в журнале «Вопросы философии», Б.В. Бирюков и И.П. Прядко умудряются оперировать фактами без единой ссылки на мою книгу 1988 г. (которая явилась первым биобиблиографическим трудом по Н.А. Васильеву<sup>14</sup>), — фактами, которые приведены *только* в этой книге. В то же время Б.В. Бирюков тщательно отмечает малейшие неточности в моих работах (увы, естественные для любого исследователя).

Хотелось бы надеяться, что коллеги будут стремиться действовать по принципу объективности, как и предписывает научный этос. История, в конце концов, всё расставит по своим местам.

Думаю, что логическое сообщество (имея в виду логиков-философов и логиков-математиков) России будет развиваться в духе налаживания и укрепления сотрудничества, взаимной поддержки, взаимного интереса, — в том направлении, в котором естественным образом развивается логическое сообщество на Западе. Все предпосылки для этого налицо. Тогда, наконец, возникнет возможность покинуть «колею», которая уже не одно десятилетие определяет модус существования логики и логиков в нашем Отечестве.

### ЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И СВОБОДА: ЛОГИКА В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ XX — XXI СТОЛЕТИЙ

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

Место и роль логики в российском обществе — как советского, так и постсоветского периода — достаточно парадоксальны. Ситуация во многом сохраняется и в наши дни. Представляется, что характеристика этой ситуации, ее причин, факторов, обуславливающих ее динамику, тенденций и перспектив на будущее, важна для осмысления существенных характеристик российского духовного и интеллектуального опыта на изломе тысячелетий. Под логикой в работе понимается как логическая культура общества, так и собственно логика как на-

<sup>14</sup> См.: *Бажанов В.А.* Николай Александрович Васильев (1880 — 1940). — М., 1988.

учная дисциплина. И очевидно, что между ними имеются важные, показательные и поучительные прямые и обратные связи.

#### Парадокс первый: И.В. Сталин как «друг» советских логиков

Валентин Фердинандович Асмус — один из немногих, благодаря кому в 1930—1960-е годы был сохранен уровень философского профессионализма в советской России — рассказывал трагикомичную, но представляющуюся чрезвычайно показательной, историю. В конце сороковых, после выхода его учебника по логике, за ним приехали. Ночью. Зная по тем временам, чем это может кончиться, взял он всегда стоявший наготове чемоданчик, распрощался с близкими и пошел. Привезли его в Кремль, в кабинет к Сталину: «Вы профессор Асмус, автор учебника по логике?» — «Да» — «У меня к Вам просьба: научите членов Политбюро и Правительства логике.» — «Как это, Иосиф Виссарионович?» — «А так. Они говорят “значит”, а это ничего не значит. Они говорят “следовательно”, но у них ничего и ниоткуда не следует...».

И В.Ф. Асмус читал Правительству и Политбюро краткий курс по логике. После этой истории логика была введена в школьные программы, но вновь была отменена вскоре после смерти «друга всех логиков». И, очевидно, неспроста. У его наследников сохранились явно специфические отношения с логикой.

История в высшей степени характерная и показательная. В ней, как в капле воды, отразились основные особенности места и роли логики в советском обществе: вопиющее логическое бескультурье социального общения и практики — вплоть до политической в высших эшелонах власти; неукорененность логики в социальной жизни советского общества, практическая не востребованность им логики — сталинская попытка насаждения логической культуры сверху — это исключение, подтверждающее правило.

С достаточным на то основанием можно предположить, что за указанными обстоятельствами скрыты некие характерологические особенности советской, да и постсоветской России.

#### «Объективка», или CV советской логики

Начнем с науки логики. Невозможно в рамках одной статьи дать полную картину состояния и динамики развития советской логики. Такую важную, интересную и благодарную за-

дачу еще предстоит решать. Но в советских отделах кадров на работников составлялся документ, на канцелярском жаргоне называвшийся «объективка» – что-то вроде краткого *curriculum vitae*. Вот без такой «объективки», беглого очерка, очевидно, не обойтись.

В дореволюционной России логика входила в программы средней школы, обязательно преподавалась в гимназиях, университетах. Авторитетными являются и исследования российских логиков (М.И. Каринского, Н.А. Васильева и др.). Общеизвестно, что идеи Н.А. Васильева предвосхитили формулировку идей многозначной логики, семантики возможных миров. Первой в мире программой курса по математической логике, разработанной на основе «*Principia mathematica*», стала программа молодого П.А. Флоренского, который и содержательнейшие примечания к своей фундаментальной теодицее «Столп и утверждение истины» (1913 г.) строил на аргументации, апеллирующей к аппарату математической логики «*Principia*».

После революции некоторое время сохранялась инерция довольно развитой логической культуры. Орловым были сформулированы только теперь оцененные по достоинству принципы вероятностной индуктивной логики. Независимо от К. Шеннона и даже раньше него Шестаковым была предложена техническая интерпретация логико-математической структуры суждений, которая до сих пор лежит в основе электронно-вычислительной техники. Этой инерции, однако, хватило не надолго. Разгром, учиненный коммунистическим режимом в гуманитарных, социальных, а затем и в естественных науках, с неизбежностью сказался и на логике. Она была выведена из учебных программ средней и высшей школы, за исключением незначительных курсов на юридических и философских отделениях. Традиционная классическая формальная логика как наука о формах мышления, а также математическая логика были залеймены. «Буржуазной» и «идеалистической» логике противопоставлялась «передовая», так называемая диалектическая логика с ее акцентированным интересом к противоречию. Стремление к рациональной конструктивности, строгости и непротиворечивости научной аргументации стало предметом высмеивания и поношения как проявление «буржуазного наукообразия».

Ситуация несколько изменилась после Второй мировой войны в связи с бурным развитием кибернетики, прежде всего – вычислительной техники. В этой связи нельзя не отметить

личную роль академика А.И. Берга, С.А. Яновской, инициировавших интерес к современной математической логике. Из круга молодых продвинутых аспирантов, интересующихся аппаратом современного логического анализа и сложился, ставший впоследствии знаменитым, «московский логический кружок», образовавшийся на философском факультете в рамках студенческого научного общества вокруг окончившего в 1951 г. факультет и поступившего в аспирантуру А.А. Зиновьева. Кружок официально просуществовал шесть лет (1952 – 1958), очень быстро стал одним из центров интеллектуальной жизни Москвы и проделал бурную эволюцию. На разных ее этапах идейными лидерами кружка были А.А. Зиновьев и Г.П. Щедровицкий.

«Московский логический кружок» сыграл исключительно важную и продуктивную роль катализатора, своего рода инкубатора в развитии логической и в целом интеллектуальной культуры послевоенной России. С ним связана начальная стадия деятельности М.К. Мамардашвили – пионера развития феноменолого-герменевтической традиции. Из кружка вышло целое движение методологов, связанное с кругом идей организационно-деятельностных игр Г.П. Щедровицкого, а также с идеями интеллектики и интеллектуальных систем (И.С. Ладенко). Участники кружка так или иначе участвовали в становлении советской прикладной социологии (Б.А. Грушин), прикладной информатики (В.К. Финн, Д.Г. Лахути), активно сотрудничали с математиками, филологами и лингвистами, «таргусско-московской семиотической школой».

В собственно философской среде очень быстро сложилось мощное направление исследований по логике и методологии науки (П.В. Копнин, В.А. Лекторский, В.С. Швырев, В.Н. Садовский, В.С. Степин и многие другие), идеологическим прикрытием которого стала «критика» неопозитивизма (логического эмпиризма), зарубежной аналитической философии и философии науки.

В результате логическая проблематика выступила мощным катализатором самостоятельной, независимой мысли, интеллектуальной культуры в России второй половины XX столетия, в том числе – одним из источников советского и постсоветского инакомыслия (А.С. Есенин-Вольпин, А.А. Зиновьев) и либерализма.

Собственно же логика в советское время организационно сложилась в структуру, имевшую сравнительное небольшое, но

сплоченное ядро, и разветвленную периферию. Ядро составляли отделы и секторы логики и методологии науки в институтах философии Академии наук (Москва, Киев, Новосибирск, Ереван), а также кафедры логики ведущих университетов (московского, ленинградского, уральского, ростовского, киевского и др.). «Периферию» же образовывали философы, получившие логическое образование и занимающиеся логической проблематикой, но работающие на кафедрах философских и других гуманитарных дисциплин, или в средней школе, или в каких-то научных учреждениях, или на производстве, в органах управления. В результате вокруг «ядра» сложилась довольно развитая, «глубоко эшелонированная» система обороны и поддержки, обеспечивающая относительно спокойное развитие логической субкультуры.

Репрезентативными для этого развития являются исследования В.А. Смирнова, Е.Д. Смирновой, Е.К. Войшвилло и сложившейся вокруг них школы московских логиков; И.Н. Бродского и О.Ф. Серебрянникова, инициировавших интенсивное развитие логики в Ленинграде, М.В. Поповича и его сотрудников в Киеве, И.С. Ладенко, В.В. Целищева в Новосибирске и др. Регулярно проводились всесоюзные конференции по логике и методологии науки. Также проводились тематические конференции и семинары: всесоюзные, региональные, межвузовские. Их материалы публиковались в сборниках тезисов, статей, в обзорах.

С конца 1970-х годов начались все более интенсивные контакты с зарубежными коллегами-логиками Польши, восточной Германии, Финляндии. И по мере развития контактов все более явным становилось удивительное, на первый взгляд, обстоятельство: в условиях относительно спокойной и оживленной научной жизни серьезных новых результатов в советской логике получено не было. Почему?

#### **Парадокс второй: респектабельность с нулевым результатом**

В общем виде динамика развития логики, как и любой другой научной дисциплины, определяется тремя группами факторов. Во-первых, это факторы эпистемогенные (проблемы, темы, концепции), т.е. внутренние факторы становления и развития научной дисциплины. Во-вторых, это организационные факторы: социально-организационные аспекты, формирование школ, направлений, выдвижение лидеров, вербовка учеников, организация формального и неформального общения,

проведение конференций и семинаров, публикации, подготовка специалистов, public relations и другие факторы развития дисциплины. Наконец, в-третьих, это факторы культурогенные, связанные со «вписыванием» науки логики в совокупную культуру общества: социальное значение логики, престиж науки и профессии и т.п. Действие этих групп факторов образует сложную систему взаимостимулирующих связей и отношений, обеспечивающих интеграцию логики в интеллектуальную культуру и общественную практику и жизнь общества в целом.

При рассмотрении эпистемогенных факторов развития советской логики в глаза бросается ориентация исследований преимущественно на логический синтаксис, слабое (по сравнению с зарубежными исследованиями) развитие логической семантики и особенно логической прагматики. За редким исключением, общей чертой являлся уход от острых мировоззренческих вопросов. И это притом, что, как показал мировой опыт, широкое мировоззренческое осмысление — необходимое условие развития собственно логической техники. Убедительным примером является семантическое обоснование систем модальной логики, развитие вероятностной, эпистемической и других неклассических логик, семантики возможных миров в различных ее интерпретациях. Логическая рационализация и формализация вторичны по отношению к концептуализации, к осмыслению. Лишенная этой питательной среды, а возможно, и отказывающаяся от нее сознательно, советская логика оказалась обреченной на вторичность по отношению к зарубежному опыту и исследованиям, по отношению к математике, прикладным исследованиям. За исключением единичных личностных прорывов, серьезных результатов советскими логиками получено не было. Сформировался даже своеобразный комплекс неполноценности перед зарубежными коллегами, а также математиками и специалистами по искусственному интеллекту, перед программистами.

На первый взгляд, существенно негативную роль в этом сыграли организационные факторы, развитие которых до сих пор находится, фактически, в зачаточном состоянии. Сохраняется *minimum minimum* организационных условий воспроизводства логики. Кафедры логики имеются не во всех университетских центрах, объем публикаций чрезвычайно ограничен. За все советское время в стране не было и до сих пор нет ни одного специального логического журнала (для сравнения: в одной только небольшой Польше таких изданий четыре). А два

основных философских периодических издания «Вопросы философии» и «Философские науки», да еще украинская «Философская и социологическая мысль» (двуязычная с начала 1980-х годов), логической тематике уделяли весьма скромное место.

Все это, вроде бы, должно было сдерживать развитие логического профессионального научного сообщества. В реальности же, однако, имела место обратная ситуация. Логическая научная субкультура была одной из наиболее устойчивых и развитых в советской философской культуре. Имелись общепризнанные авторитетные лидеры. На логические циклы философских факультетов рекрутировались наиболее способные, активные и продвинутые студенты. Как уже отмечалось, сложилась чрезвычайно развитая «неявная» структура сообщества, образовался широкий круг «скрытых» логиков – специалистов, получивших логическую подготовку, но занятых в других философских дисциплинах, тяготеющих к логике не только в проблемном, но и в коммуникативно-личностном плане.

В этой связи и можно констатировать второй парадокс советской логики: довольно бурная и эффективная организационная активность, сложившееся развитое научное сообщество, наличие респектабельной науки и ... практическое отсутствие интеллектуальной продуктивности, серьезных оригинальных научных результатов. Наиболее значимые работы (Н.И. Стяжкина по истории математической логики, А.А. Зиновьева по теории логического следования, А.А. Ивина по логике норм и оценок, И.Н. Бродского по отрицательным высказываниям, О.Ф. Серебрянникова по натуральным исчислениям, Я.А. Слинина по модальной логике, Э.Ф. Караваева по временной логике и др.) носили характер, по преимуществу, добротных систематизаций – не менее, но и не более.

Можно предположить, что в парадоксальности этой сложившейся ситуации решающую роль играют культурогенные факторы, компенсирующие слабость факторов эпистемогенных и организационных. Но здесь нас подстерегает следующий парадокс, как представляется – центральный и главный. Дело в том, что собственно наука логика развивалась в как бы культурном вакууме, в полном отрыве и даже в диссонансе с логической культурой советского общества. Ярким выражением этой парадоксальности и является история В.Ф. Асмуса.

Главным нервом бытия советской логики являются культурогенные факторы, определившие как особенности ее со-

циального бытия, так и дисциплинарное своеобразие. Поэтому, для дальнейшего серьезного разговора, необходимо определиться в вопросах: каковы факторы, вызывающие к жизни логическую теорию и практику, при каких условиях логика востребуется обществом? Кому и зачем нужна логика? Наверное, только после ответа на них можно серьезно и ответственно говорить об источниках парадоксального своеобразия советской логики.

### Кому и зачем нужна логика?

#### Роль логики в истории культуры и условия ее востребованности

Если нашу цивилизацию уподобить железобетонной конструкции, то логика будет одной из главных арматур, задающих конфигурацию и жесткость всей конструкции. И эта метафора не так уж метафорична, как может показаться. Индустриальная и постиндустриальная, технотронная цивилизация коренятся в «прометеевско-фаустовской» культуре *Abendlandes*. Великие индийская и китайская культуры, при всех их интеллектуальных, духовных и даже технических открытиях и достижениях, не смогли дать такого мощного импульса, как культура Запада. В основе же этого мощного духовного импульса лежат две великие идеи: иудео-христианская идея монотеизма и древнегреческая идея рациональности. Именно духовная встреча Иерусалима и Афин до сих пор определяет облик современной цивилизации.

Как говорил Н.А. Бердяев, если есть дух этой реки, дух этой горы и этого дерева, корабли не поплывут, а самолеты не полетят. Политеизм, анимизм не могли быть духовной и интеллектуальной основой развития науки и техники. Такой основой могло быть только сознание того, что мир един, создан единой волей по единому замыслу и нам дана способность попытаться уяснить детали этого замысла. Роль интеллектуальной техники и выполняла логика – одно из главных достижений древнегреческой философии. Сначала логическая практика анализа рационального содержания оттачивалась на интерпретации Священного Писания, а чем дальше, тем больше – использовалась применительно к самой реальности. Возникновение *science* хронологически совпадает с охотой на ведьм. «*Novum Organum*» Ф. Бэкона – современник «Молота ведьм» Шпенглера и Инсистериса. За ними стоит один и тот же духовный импульс – человек может познать происходящее не только интерпретируя тексты, но и задавая вопросы, буквально «пытая»

самую действительность. Кстати, тот же «Молот ведьм» и написан фактически как экспериментальная методика. От «о-пытного» экспериментального знания оставался один шаг до деизма с его представлением о мире как машине, созданной и запущенной творцом. И этот шаг был сделан весьма быстро, так же, как и следующий, отбрасывающий «гипотезу Бога» и сообщающий человеку героико-прометеевский образ Инженера, преобразующего мир в соответствии с познанными законами этого мира.

Великая идея рациональности во всем многообразии ее содержания (конструктивность, эффективность, непротиворечивость, общезначимость etc.) так или иначе, но восходит к логическим принципам и технике доказательства. Логическую сердцевину имеет математика, являющаяся языком научного анализа — это убедительно продемонстрировала проблема оснований математики, породившая современную математическую (символическую) логику. Более того, сама эта математическая логика оказалась основой создания и развития электронно-вычислительных машин. Речь идет не только о программах, но и о «железе»: именно электротехническая интерпретация логических функций лежит в основе ламповых, полупроводниковых и чиповых технологий создания компьютеров. Логика — арматура современной цивилизации в самом буквальном смысле слова.

Что же обусловило само возникновение логики и почему она наиболее полно оформилась именно в исторически краткий период существования афинской демократии? При всей своей абстрактности логика — самая что ни на есть эмпирическая наука. Это хорошо понимает любой, державший в руках аристотелевские «Аналитики», «О категориях» и «Об истолковании». Логика — не плод воображения Аристотеля, не нечто придуманное для внедрения в практику. *Логика — это обобщение опыта эффективной аргументации.* И тогда ответ на вопрос «зачем и почему возникает логика?» зависит от ответа на вопрос «когда и зачем людям нужна эффективная (рациональная) аргументация?». И ответ этот достаточно очевиден: когда у людей есть интересы, которые они могут публично отстаивать и продвигать, обсуждая с другими. При каких условиях это может быть реализовано?

Во-первых, при наличии у людей какой-то собственности, с которой и могут быть связаны какие-то интересы. Как го-

ворил Ортега-и-Гассет, человек — это человек и его обстоятельства — то, что находится в зоне свободы и ответственности человека и определяет его интересы, мотивы, намерения и возможности.

Во-вторых, это существование «Рынка», буквально — базара, торжища, на котором люди могут своей собственностью и прочими «обстоятельствами» обмениваться, торгуясь относительно их ценности.

В-третьих, это «Форум», т.е. возможность публичной правовой процедуры разрешения возможных столкновений интересов и споров, т.е. сложившаяся политическая и правовая культура.

В-четвертых, это «открытость общества», т.е. реальные контакты с людьми иных культур, когда людям, говорящим на разных языках, придерживающимся разных верований, носителям разной нравственности и т.п., надо стремиться понять друг друга, чтобы о чем-то договариваться.

Именно эти условия сошлись в VI в. до н.э. в античной Греции — нации торговой, живущей на перекрестке цивилизаций и именно в демократических Афинах.

И именно эти необходимые и достаточные условия востребованности рациональной аргументации практически отсутствовали в СССР. С его изоляционизмом, закрытостью для внешних контактов, обездоленностью населения, внерыночной распределительной экономикой, отсутствием демократии и правовым нигилизмом. Отсюда и соответствующий уровень логической культуры.

### Социальная алогичность и «логика больше чем логика»

Сформулированная Сталиным в его ночной беседе с В.Ф. Асмусом проблема «значит» и «следует» сохраняется до сих пор. Трагикомична неспособность к связности речи и мысли. Вязкость — да, связность — нет. Российские споры до сих пор — монологи глухих. Полемика доминирует над дискуссией, поскольку целью является не прояснение позиций и поиск оптимального рационального решения, а победа в споре. Российские полемисты не стремятся к истине, для них главное — уязвить, унасекомить другого, навесить на него ярлык и — явно или не явно — доложить властям о его прегрешениях. Логикой тут и не пахнет. Стремления быть понятым и убедить нет и в помине. Более того, попытки внятной аргументации или даже просто культурная речь

вызывают органическое неприятие и агрессию. Сохраняется только «ага-узнавание» хорошо известного, реакция на ключевые слова, на то, кто их произносит и с какой интонацией.

Можно говорить о вопиюще торжествующем логическом бескультурье — в быту, в деловой активности, в политической жизни. Многословье при отсутствии аргументации по существу дела, неумение мыслить конкретно, безответственные решения, неспособность привести законы в соответствие друг с другом, неспособность определить предмет договора или спора, свою собственную позицию — являются излюбленной темой юмористов, поражают иностранцев, ставят под вопрос успех любого дела. И логика, призванная давать гарантии понимания, разумного мышления, общения и действия, в упор не воспринимается и даже отторгается. И никто не вызывает по ночам профессора логики.

Недавняя попытка ввести логику в учебный стандарт высшей школы закончилась ничем. Зато правительственный чиновник, отвечающий за государственные стандарты гуманитарного образования вызвал бурное оживление зала на совещании 1996 г. в Санкт-Петербурге своим обращением к залу: «Ну, должна же быть какая-то наука, изучение которой научит наших выпускников правильно формулировать и излагать свои мысли».

Почему же при отсутствии естественных необходимых и достаточных условий формирования и развития логической культуры в советской России в ней довольно активно развивалась логика, решавшая сугубо эзотеричные проблемы логико-математического синтаксиса?

Идеологический нажим на интеллектуальную и духовную культуру, на философию прежде всего, неизбежно способствует росту привлекательности логики как рациональной интеллектуальной деятельности, приобретающей в атмосфере всеобщего полужнания образ оазиса философского профессионализма. Более того, логика приобретает статус чуть ли не единственной в философии экологической ниши, относительно независимой от идеологии сферы профессиональной мысли. Иначе говоря, часть здоровой интеллектуальной элиты под воздействием специфических культурогенных факторов, прежде всего — мощного внешнего идеологического прессинга, и образовала весьма своеобразное научное сообщество, каковым была советская логика 1950–1980-х годов, и для которого логика была «больше чем логика».

### Насилие: механический аргумент и *argumentum ad mortem*

Разумеется, многое в этом печальном опыте предопределило многолетнее засилье коммунистической идеократии, когда работа ума ограничивалась простыми инвентаризациями от знаменитой ленинской «Жучка — собака» до «буржуй — не буржуй», «наш — не наш». Умозаключения при этом практически отсутствуют или заменяются конструкциями лозунгов типа: «Партия — ум, честь и совесть нашей эпохи» и «Народ и партия едины», следовательно, «Партия — наш рулевой». На этом фоне объяснима и тяга к извращенному пониманию диалектики, культовое отношение марксистско-ленинской философии к противоречию. В расхожей практике оно оборачивалось интеллектуальной вседозволенностью и безответственностью. Из А и не-А следует все что угодно. Противоречие всегда ложно. Поэтому разум, не способный понять нечто определенно, найти ему объяснение, апеллирует к противоречивости действительности: диалектика, мол, такова.

Можно, конечно, свести дело к трагикомическому обороту. Единственная, мол, четверка в аттестате у младшего Ульянова была, как известно, по логике. Вот нелады вождя с логикой и сказываются. Дело, однако, как представляется, серьезней. В свое время выдающийся российский популяризатор логики С.И. Поварнин, обобщая нечестные приемы спора, отмечал уловки «механического» характера. Когда незадачливому спорщику приходится туго и он начинает чувствовать, что полемика ему не по силам (то ли позиции слабые, то ли соперник сильнее или просто прав), тогда и прибегают к «механическим» аргументам. Выход из спора, срыв полемики, не стесняясь в средствах — это и есть «механическая» аргументация. К ней Поварнин относил и донос — апелляцию к городскому, и прямое насилие — «палочные доводы». Добавим, что разновидностью «механической» аргументации является *argumentum ad mortem*: апелляция к смерти, угроза смертью, а то и прямое убийство. Классиком теории и практики *argumentum ad mortem* был все тот же Сталин: «Есть человек — есть проблемы, нет человека — нет проблем», «Смерть решает все проблемы».

Подобная «аргументация» — проявление не только полемической несостоятельности. Она свойственна людям, не владеющим истиной, чьи мысли и сознание не адекватны реальности. Поэтому насилие над реальностью, над другими людьми

ми — единственный их довод. Абсурдное сознание порождает абсурдные аргументы, которые приводят к абсурдным действиям. Августовский путч 1991 г., октябрьские события 1993-го, Чечня, отстрел бизнеса, террористические акты и реакция на них — очевидные тому примеры.

### Логика, свобода и ответственность

«Механический» аргумент — любимый довод самозванцев всех мастей, делающих других счастливыми помимо, а то и вопреки их воле, но от их имени. Российская история потому и незыблема, что ее некому вменить. Культура самозванцев: недоучившихся семинаристов, экстернов, совдеповских полужнаек, «народных академиков», «экономистов». Логика — ядро не только интеллектуальной культуры. Логично, значит, — рационально, конструктивно, значит, — общезначимо, апеллирует к взаимопониманию и общепринятым правилам рассуждения. Логично — убедительно, потому что доказательно, реализуемо, потому что истинно. И потому логично, значит, — вменяемо и ответственно, т.е. проверяемо и конкретно. Не случайно стоики так сближали логику и этику. Логическая и нравственная культуры — две стороны единства человеческой свободы и ответственности.

Российско-советский же духовный опыт фактически не знает идеи свободы. Его содержание, специфика которого определяется особенностями хозяйствования, экономической и политической истории, спецификой восточного христианства и славянской мифологии, и выражается в дискурсе обыденного опыта, фольклоре, искусстве, философии, всегда отличалось нравственным максимализмом в сочетании с правовым нигилизмом, эскейпизмом, доходящим до эсхатологизма и смертобожия, пренебрежение человеческой жизнью в этом мире во имя мира иного (потустороннего или в светлом будущем). Как следствие этого — пренебрежение систематическим трудом по сравнению с богоподобным творчеством, личностью — по сравнению с коллективной общностью. Это духовный опыт не свободы, а воли. Отсюда особая озабоченность вопросом власти, с которой связываются любые, даже частные проблемы.

Свободный человек относится к другому как к такому же свободному, учитывая его интересы, вступает в диалог и ответственные отношения. И ему нужна логика. Самозванцу она не нужна. Его воля не ограничена (не определена) свободой. По-

этому он незыблем. Ему нужны только идея, лозунг и действия. Свобода воли как воля к неволе. А кто не с нами, тот против нас. Другие для него — такие же незыблемые самозванцы: слушать их, говорить с ними незачем. Кого в этой ситуации может интересовать рациональная аргументация? «Ты начальник — я дурак. Я начальник — ты дурак». И все. Какая еще нужна аргументация? Самый эффективный довод — «механический»: жезл Ивана IV, дубинка Петра I, пистолеты и бомбы народовольцев, «диктатура пролетариата», саперные лопатки, танки, заказные убийства, ракет...

Логика может быть востребована только свободными людьми и обществом, гарантирующим с помощью права их свободу и взаимответственность. Логика и право идут рука об руку. Следствие, если оно цивилизовано, а не построено на «механике» выколачивания и выдавливания признаний и показаний, суд, если только он не совдеповский фарс, гражданское общество и правовое государство — живая среда живой логики.

Логика основана на определениях, буквально — ограничениях, мысли, оперирует определенными терминами. Термином в античном Риме назывался межевой камень, указывающий границы надела. Логика, как и право, ставит границы, пределы произволу мысли и действия, ограничивает волю, превращая ее в свободу. И наоборот, — ответственность перед законом предполагает свободу воли. Если нет свободы выбора, то и отвечать не за что. Именно поэтому право полагает людей свободными, вменяемыми, предполагает возможность убеждения и согласия, договора, а, следовательно — логически упорядоченные мысль, речь и письмо.

### Argumentum ad absurdum, или исход советской логики

Справедливость приведенных рассуждений своеобразным методом от противного (ad absurdum) доказывает сама эволюция советской логики в «перестроечное» и «пост-перестроечное» время.

В ситуации духовного обновления общества, демократизации и раскрепощения сознания неестественный, «перегретый» интерес к логике падает и она переходит в естественный режим своего бытия. При этом на передний план должны выйти организационные факторы, становящиеся решающими: уровень компетентности лидеров, возможность полноценной подготовки специалистов, нормальный режим публикаций, их

международная экспертиза — все то, чего как раз была лишена советская логика.

Что и сказало в наши дни. Снятие внешнего пресса, обеспечивавшего центростремительное воздействие на логическую научную субкультуру, породило мощный импульс центробежных сил. Как тараканы на свету логики прыснули в разные стороны, наконец-то занявшись тем, чем не могли заниматься раньше. И вот А.А. Зиновьев уже полностью переключился на публицистические сатиры, М.В. Попович — на творчество Гоголя и текущую политическую жизнь Украины, А.Л. Субботин переводит Мандевиля, В.В. Целищев с головой уходит в английский нонсенс, Ю.Н. Солонин — в культурологию и политику, В.А. Карпунин — в креационизм и богословие, социологию и политологию. Это лидеры. А что же тогда говорить о молодежи? Существование логических циклов на философских факультетах под большим вопросом. Студенты предпочитают шизоанализ, деконструктивизм. Логический анализ объявляется устаревшим бинарным дискурсом. Ж. Деррида во время одного из посещений России заметил, что в России постструктурализм, похоже, значит нечто большее, чем постструктурализм. История повторяется.

Для тех же, кто продолжает заниматься логикой, демонстративное ограничение математизированной логикой обращивается против них самих, точнее — против российской логики. Дальнейший отказ от философской, семантико-прагматической тематики чреват деградацией научной логической культуры, в лучшем случае — вытеснением ее на периферию исследований искусственного интеллекта.

### **Последний парадокс, надежды и главная проблема**

Вместе с тем, вызрела еще одна очень неприятная для логиков парадоксальность. По мере трудного, тягучего, но все-таки становления нового российского общества, появления пусть болезненных, хилых, но все-таки ростков рыночной экономики, политической демократии, правовой культуры, — в российском обществе зреет интерес к логической культуре, востребованность логики. На различных курсах подготовки и переподготовки менеджеров различного профиля, по запросам самих слушателей вводятся теоретические курсы и практикумы по логике, раскупаются переиздания старых учебников.

Парадоксальность ситуации заключена в том, что профессиональное сообщество, логики-профессионалы оказались не

готовыми к такому повороту. Дело в том, что все более востребованной становится логика отнюдь не математическая, которой они с гордостью посвященных все это время занимались, а традиционная «человеческая» логика — теория и практика эффективной аргументации. И многие специалисты, поджав губы, считают ниже своего достоинства вести подобные курсы. В результате, логику зачастую читают энтузиасты-дилетанты или просто случайные люди. Наверное, это неизбежная болезнь роста. Главное, что «процесс пошел», постепенно в российском обществе отрастают реальные ткани естественной, а не парниковой логической культуры.

Феномен советской «логики больше чем логики» исчерпал себя. А собственно логика как естественное порождение логической культуры общества еще должна созреть и зерна ее уже прорастают. Но... российский человек до сих пор не является хозяином своей жизни. Границы его свободы, а значит и ответственность, иногда совпадают с границами кожно-волосного покрова, он существенно лишен самоопределения. Он неопределен, а значит — невменяем. Потому что обездолен. Буквально: лишен доли. А значит — он не хозяин своей судьбы. В этом плане показательны результаты приватизации, в результате которой свыше 80% населения оказались за чертой бедности, а экономический занавес оказался крепче и жестче «железного» и пролегал даже внутри страны, прервав экономические, научные и человеческие связи.

В античной Греции были непререкаемые богини судьбы — мойры. Даже Зевс их побаивался. Но по-гречески «мойра» — это все та же граница земельного надела. Только обладая долей, человек обретает судьбу, мойру. Он становится способным к самоопределению, к сознанию собственных интересов, к осмыслению своих отношений с другими людьми и, следовательно, — к ответственным решениям и логичному мышлению.

Логика — квинтэссенция единства живой экономики и права, итог, результат, продукт их как практики и гарантии свободы. Здоровая ткань подлинной, не эфемерной логической культуры, возникает и растет только вместе с ростом вменяемости личности и общества. Вменяемость же — как разумность и ответственность — следствие свободы и определенности мойры. Только можно ли в России обрести долю-мойру, не прибегая к «механической» аргументации?



## ЛОГИКА В РУССКОЙ ЖИЗНИ

В.Н. БРЮШИНКИН

Слово логика обладает изначальной и безнадежной двусмысленностью. С одной стороны, это слово обозначает представление о последовательности и состоятельности рассуждений, а с другой — науку, изучающую эти рассуждения с точки зрения одной только их формы. В первом смысле значение слова «логика» почти совпадает со значением слова «рациональность». Во втором смысле логика занимает уникальное место в системе наук, но сразу же возникает вопрос о ее отношении к мышлению.

Проблема роли логики (в обоих смыслах) в национальной культуре очень сложна, ее решение зависит от многих тонких обстоятельств и особенностей восприятия рационального мышления и науки логики в данной культуре. К тому же при решении данной проблемы трудно ожидать одинакового отношения к рациональному мышлению и логике в различных социальных и профессиональных группах, принадлежащих данной культуре и в различные периоды исторического развития данного народа<sup>1</sup>. Было бы чрезвычайно соблазнительно попытаться реконструировать единый образ логики<sup>2</sup> в культуре данного народа, так сказать — «национальный образ логики». Однако в силу указанных обстоятельств это вряд ли возможно<sup>3</sup>. Эту задачу можно решить только частично и предположительно, если удастся, например, выяснить какую-либо культурную

<sup>1</sup> Например, техническое развитие сильно повышает рациональность мышления.

<sup>2</sup> По поводу категории «образ логики» см.: Грифцова И.Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. — М.: Эдиториал УРСС, 1998.

<sup>3</sup> Например, при реконструкции авторских образов логики в рамках одной культуры оказывается, что образ логики больше зависит от философских взглядов автора и его теории связи логики и мышления, чем от национальных особенностей (см.: Попова В.С. Аргументация в логической дискуссии с точки зрения авторских образов логики (на материале фрагмента дискуссии А.И. Введенского и Н.О. Лосского) // Модели рассуждений—1: Логика и аргументация / Под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2007. — С. 230 — 248.

константу, имеющую отношение к рациональному мышлению как базису логики, или рассмотреть предпосылки, необходимые для распространения логики как науки, например, в образовании как одной из решающих областей культуры и установить, насколько характерны эти предпосылки для данной культуры.

## Русская жизнь и рациональность

Жизнь народа часто проще понять, если обратиться к его сказкам, к тому, что почти каждый носитель культуры впитывает с молоком матери.

В русских сказках мы часто встречаем героя, который годами сидит на печи и чего-то ждет. И случай обязательно приходит. Тогда оказывается, что Иван намного успешнее своих умных и деятельных братьев. То же самое мы видим в литературе. Парадигматический образ русского в литературе — Илья Ильич Обломов. Он также занимается ожиданием, и тем самым противопоставлен деятельному русскому немцу — Штольцу. У Толстого в «Войне и мире» русский полководец Кутузов в битве при Бородино также ждет, пока Наполеон активно действует. Он ждет момента, когда дело можно будет решить однократным мощным напряжением сил.

В героях русских сказок, былин, литературы, истории проявляется важная черта русской жизни — недоверие к рациональности, к мышлению и поведению, состоящим в последовательности действий по заранее заданным правилам. В глубине души русские не верят, что систематические последовательные действия принесут лучший результат, чем случай или однократное напряжение сил. В психологию русского человека встроено следующее суждение: *вероятность того, что некоторый результат будет достигнут при помощи рационально построенной последовательности действий не больше, чем вероятность того, что этот или подобный результат может получиться и без такой заранее запланированной последовательности действий: сам собой или однократным напряжением сил*. Это означает, что русские не до конца доверяют рассудку, рациональным принципам поведения, культуре.

Мир, в котором живет отдельный человек и целый народ, является *бесконечно сложным*. Это означает, что для того, чтобы жить в этом мире, приходится прибегать к некоторым его *упрощениям*. Каждый народ в ходе своего приспособления к среде (природному или культурному ландшафту) вырабатывает

*навыки*, которые позволяют представителю народа бессознательно обращаться с этой сложностью мира, т.е. совершать действия, которые приводят к успеху, хотя при этом не все факторы, влияющие на результат данного действия, осознаются. Такого рода *систему навыков, позволяющих данному народу успешно жить в бесконечно сложном мире, и образует культура этого народа*. Культура выполняет *функцию упрощения мира*, в котором живет данный народ. Вместо бесконечно многих параметров каждого действия, навязываемых сложностью мира, культура подсказывает нам некоторые основные параметры, на которые надо оказать воздействие, чтобы достигнуть планируемого результата. Человек или народ справляются со сложностью мира, изобретая *привычные способы действия*, создавая *наднеопределенностью* мира свой собственный мир, в котором постоянное обращение к бытию заменено *привычными бессознательными действиями*, позволяющими выживать и жить в условиях обитания данного человека или народа.

Культура — это *ключевые точки*, связывающие субъекта с миром, и *связи* между ними, созданные самим субъектом. Если человек умер, то надо плакать и одеваться в черное. Если человек родился, то надо радоваться. Если на день Симона Огуречника хорошая погода, то следует сажать огурцы. Такого рода импликации относятся к культуре и формируют ее.

Если прибегнуть к помощи метафоры, то бытие можно уподобить болоту — труднопредсказуемому, опасному месту, в котором нет надежных путей. Здесь совершаемые человеком действия могут привести к совершенно непредсказуемым для него последствиям. Люди, осваивая болото, прокладывают по нему пути — гати, которые позволяют безопасно передвигаться по заранее проложенным маршрутам. Гати позволяют уверенно передвигаться по болоту, но зато мы можем попасть только туда, куда эти гати ведут. Культура похожа на такую систему мостков-гатей, которую люди возводят над неопределенным бытием. Европейская культура — это система сплошных гатей-мостков, так что практически в любую точку, необходимую человеку данной культуры, можно попасть по мосткам. Система русской культуры никогда не была до конца достроенной, в ее системе гатей всегда есть прорехи, из которых выпирает бытие-болото. Поэтому в русской жизни почти нет стандартных, рутинных путей из одной точки в другую, каждый раз приходится наткаться на необработанное бытие, что делает прак-

тически любой процесс опасным и творческим. Что-то подобное имели в виду Бердяев и Лосский, когда говорили об отсутствии в русской жизни срединной области культуры. Это обстоятельство объясняет сообразительность наших людей, способность не теряться в нестандартных ситуациях. Ибо почти все наши задачи нестандартны.

В основе русской жизни лежит недоверие к культуре, ощущение того, что культура не исчерпывает сложность мира, что правильно построенная, рациональная последовательность действий таит в себе почти такие же возможности неуспеха, как случайные действия, как жизнь, как Бог на душу положит.

Чему же доверяют русские? Русские доверяют *бытию*. Недоверие к рациональности и культуре в то же время означает, что мы верим в независимое от нас сверхрациональное бытие, которое в целом благоприятствует человеку и которое больше и умнее человека и человечества. Доверие к бытию сказывается в знаменитом русском «авось». «Кривая вывезет», — говорят у нас, противопоставляя бытийственную иррациональную «кривую» рациональной прямой, которая, несмотря на весь свой прямолинейный «ясный и отчетливый» характер, редко выводит в проектируемый конечный пункт<sup>4</sup>. *Доверие к бытию* означает, что существует сверхрациональный космический процесс, который обладает собственными законами в совокупности недоступными человеческому рассудку. Этот процесс в целом благосклонен к человеку, который не суетится, не пытается навязать свое эго миру, а ждет, когда поток бытия подхватит его и отнесет к желанной цели. Если же «авось» не срабатывает, «кривая» не вывозит, т.е. поток то ли не захватывает, то ли несет не туда, тогда наступает время кратковременного напряженного действия. «Русские долго запрягают, но быстро едут», — говорят в народе.

Таким образом, для русской души характерно *недоверие к культуре*, связанной с рационально построенной последовательностью действий, ведущих к запланированному результату<sup>5</sup>, и *доверие к иррациональному бытию*, которое в целом восприни-

<sup>4</sup> «Нормальные герои всегда идут в обход», — поют герои фильма «Айболит — 66». Такие распространенные фразы одновременно выражают отношение к жизни и формируют его.

<sup>5</sup> Из русской художественной литературы мы знаем, что типичной реакцией русского человека на такие последовательности действий является скука.

мается как благоприятное для человека, подхваченного потоком жизни<sup>6</sup>. Очевидно, что такое отношение к рациональности<sup>7</sup> образует неблагоприятный фон для логики в обоих смыслах, выделенных в начале этой статьи. Если мои предположения относительно характера русской жизни в ее отношении к бытию верны, то логика обречена играть в русской жизни ограниченную роль. Для выявления реального значения логики в русской жизни необходимы модели типичных процессов аргументации, распространенных в данной культуре и выяснения соотношения в ней рационального и иррационального компонентов<sup>8</sup>.

### Формальное мышление, логика и рациональность

Логику как науку обычно называют формальной. Именно слово «формальный» правильно определяет особенности той логики, которая стала основой современной математической или символической логики, а также риторики, теории аргументации, лингвистики, программирования. Слово «формальный» уместно в применении к нашему предмету в силу связи логики с формальным мышлением.

Однако в русской культуре словом «формальный» обычно обозначают нечто внешнее, не затрагивающее сути дела, игнорирующее реальные проблемы и потребности. Мы, например, привыкли называть формальным мышление бюрократа, который выискивает всякие казуистические штуки только для того, чтобы не решать проблемы обращающихся к нему людей. «Формальным подходом к делу» именуем мы неспособность или не-

<sup>6</sup> Попытка объяснить эти особенности русской жизни предпринята автором в статье: *Брюшинкин В.Н.* Феноменология русской души // Вопросы философии. 2005. № 1. — С. 29 — 39.

<sup>7</sup> Отношение к рациональности образует одну из существенных характеристик типа идентичности. См. об этом в применении к российской и европейской идентичности: *Брюшинкин В.Н.* К методологии исследования понятия идентичности // Идентичность и глобализация: Россия, Европа, США. Сб. статей / Под общ. ред. В.Н. Брюшинкина. — Калининград: Изд-во КГУ, 2003. — С. 3 — 17.

<sup>8</sup> Некоторые методологические принципы такого исследования изложены в статье: *Брюшинкин В.Н.* Системная модель аргументации как основа методологии философской компаративистики // Модели мира. Исследования по логике, аргументации и истории философии: Сб. научных статей / Под общ. редакцией В.Н. Брюшинкина. Изд. 2-е, испр. и доп. — Калининград: Изд-во КГУ, 2004. — С. 66 — 86.

желание по-настоящему заниматься делом. На эту тему можно привести множество примеров. Указанный смысл слова «формальный» распространен в нашем языке. Однако является ли этот смысл «врожденным» или «благоприобретенным»? Свойствен ли он языку изначально или возник в нем под влиянием распространения той или иной системы взглядов? Если мы обратимся к философии, из которой, я полагаю, и пришел этот смысл в наш язык, то увидим, что и *Аристотель*, и *Кант* употребляли слово «формальный» в весьма уважительном смысле. В западноевропейской философии уничижительный смысл за этим словом закрепил *Гегель*, стремившийся противопоставить «пустой» формальной логике содержательную диалектическую логику. В русскую культуру этот смысл слова «формальный» был внесен *славянофилами*, следовавшими гегелевской традиции словоупотребления. Славянофилы таким способом выражали свое несогласие с традициями рационального мышления и правового общества, которые, по их мнению, были характерны только для западного типа развития.

Рассмотрим следующую жизненную ситуацию. Представьте себе человека у светофора. Горит красный свет, но ни справа, ни слева, и ни с какой-либо другой стороны машин до линии горизонта нет. Что делать: идти или нет? Не предвосхищая заранее ответа на этот вопрос (хотя почти каждый из нас скажет: «А чего здесь ждать?»), замечу, что в этой ситуации есть две возможные линии поведения: идти или стоять. Наши душевные борения у светофора показывают, что в любой ситуации, где имеются более или менее разработанные правила<sup>9</sup>, появляется возможность конфликта между поведением, следующим правилам, и непосредственными интересами людей. Там, где возникает этот конфликт, появляется возможность

<sup>9</sup> Правило — это явно выраженное при помощи некоторого языка предписание по выполнению или невыполнению определенного действия. Правило распространяется на многие конкретные действия, предписывая единообразный способ их исполнения. Правило служит для достижения цели, определенной системой правил, в которую входит данное правило. Поскольку правила представляют собой предписания, то им можно следовать, а можно не следовать. Следование правилам способствует достижению поставленной цели, а «неследование» не способствует. Закон (и природы, и общества, и правовой, и нравственный) — это один из видов правил, а именно такое правило, следование которому по каким-то основаниям обязательно.

действовать двояко: 1) в соответствии с правилами, 2) в соответствии с непосредственными интересами, зачастую противоречащими правилам. На этом основании мы будем различать два типа поведения людей в ситуациях, где есть заранее фиксированные правила: *следующее правилам* и *не следующее правилам*. Правила связаны с формой действия. Форма действия есть система его постоянных, устойчивых характеристик, возобновляющихся при его повторении. Поэтому форма действия задается системой правил, управляющих данным действием. Поведение (человеческое) есть система действий людей. Если поведение основывается на форме входящих в него действий, мы будем называть его формальным. Если же поведение связано с сознательным отказом следовать правилам, мы будем называть его антиформальным. Точнее:

Формальное поведение — это последовательность внешних действий людей, происходящих в соответствии с заранее заданными правилами.

Антиформальное поведение — это внешние действия людей, нарушающие заранее заданные правила.

В определении формального поведения не случайно упомянуто слово «последовательность», а в определении антиформального поведения его нет. Формальное поведение всегда последовательно. Антиформальное чаще всего хаотично, то следует правилам, то не следует им, то следует одной системе правил, то произвольно меняет ее на другую. Можно, конечно, задаться целью систематически нарушать какую-либо систему правил. Однако вряд ли в этом случае удастся быть последовательным. Чтобы ограбить банк (нарушить правила, устанавливаемые Уголовным кодексом), лучше всего добраться до места преступления незаметно, а для этого надо соблюдать правила дорожного движения.

В жизни часто встречаются ситуации, в которых правила заранее не заданы. Они, конечно, есть, эти правила, потому что в природе и обществе в конечном счете все происходит по тем или иным правилам, мы только можем их знать или не знать, они могут быть заранее заданы или заранее не заданы. Чтобы говорить о поведении в ситуациях, где нет заранее заданных правил, введем понятие неформального поведения. Неформальное поведение — это внешние действия людей в ситуациях, в которых правила не заданы заранее. Неформальное поведение — это поведение еще не определенное, оно может стать,

если задать правила, по которым должны происходить действия, как формальным, так и антиформальным. Чтобы установить важность или неважность формального поведения, нам нужно найти такие области в жизни людей, где есть более или менее четко фиксированные системы правил. Пример с правилами уличного движения наводит нас на мысль, что самой очевидной областью формального поведения могла бы стать область права. Действительно, что такое правовые законы, если не определенного вида правила, в которых определенные действия людей запрещаются или предписываются. Следовательно, совокупность законов, действующих в обществе, и есть такая система заранее фиксированных правил. А раз есть такие правила, то возможно формальное, неформальное и антиформальное поведение. Таким образом, право — *область формального поведения*. Цивилизованное общество стремится быть правовым. К сожалению, человечество легко соскальзывает к неправовому обществу. Принцип последнего: «Если нельзя, но очень хочется или очень надо, то можно». По этому принципу всегда производилось обоснование исключений из права. Основаниями для таких исключений обычно бывают «интересы дела», «политическая целесообразность» или такой особый вид законности, как «революционная законность». Принцип правового общества: «Если нельзя, но очень хочется или очень надо, то все равно нельзя». Это напоминает древнюю формулу римских юристов: «*Perereat mundus, fiat justitia*» («Пусть погибнет мир, но торжествует право»). Это, конечно, преувеличение, но оно говорит нам, что закон, правило должны соблюдаться в любом случае. Правовое общество — это общество, в котором максимально широко распространено формальное поведение.

Другой, не менее важной областью человеческой жизни, является нравственность. Действительно, нравственность есть не что иное, как система норм-правил, предписывающих или запрещающих те или иные мотивы поступков. От права она отличается тем, что относится не непосредственно к поступкам, а к мотивам этих поступков и той санкцией, которая следует за нарушением этих правил. Право предполагает внешнюю санкцию государства. Нравственность — внутренние санкции совести (угрызения, раскаяние) и общественное осуждение. Однако нравственность сходна с правом в том, что она представляет собой систему заранее сформулированных, хотя и не так отчетливо выраженных, правил, которым можно следовать

или не следовать. И нравственное поведение — это поведение, следующее правилам, а безнравственное поведение — это поведение, нарушающее правила, не соблюдающее их. Следовательно, нравственное поведение также относится к области формального поведения.

Право и нравственность — области, где существуют наиболее четко фиксируемые правила. Однако такие правила, может быть, не столь четко фиксируемые, есть и в других важных областях жизни. Так, рассмотрим область культуры. Культуру будем рассматривать как систему правил достижения произвольно поставленных целей. Культура есть также область формального поведения, поскольку она формируется на основе правил достижения целей и сама выражается в виде тех или иных правил и их систем (норм культуры). Конечно, в отличие от права и нравственности культура — это набор, так сказать, рекомендательных норм, зависящих от поставленной цели. Но, тем не менее, культура — все равно система правил и, соответственно, область культурного поведения входит в область поведения формального.

Еще одна важнейшая область нашей жизни, имеющая непосредственное отношение к производству. Это — технология. Технология есть последовательность действий по преобразованию определенного исходного материала (сырья, информации и т.п.) с целью получения заранее заданного результата. Эта последовательность действий выстраивается в соответствии с правилами. Следовательно, технология также есть область человеческого действия, где существуют четко выраженные правила, которым можно следовать или не следовать, Рабочий, инженер, учитель, которые следуют предписываемым технологией правилам, производят нужный продукт по заданным параметрам, а тот, кто не соблюдает технологии, производит продукт, не обладающий заданными параметрами, и, значит, не нужный. Таким образом, в области технологии мы также сталкиваемся с формальным поведением, которое ведет к технологичному обществу и отличает его от общества нетехнологичного.

Рассмотренные области нашей жизни — *право, нравственность, культура, технология* — относятся к числу самых важных, это те решающие области, которые отличают цивилизованное, нравственно совершенствующееся общество от общества нецивилизованного, не вступившего на путь нравственного прогресса. И во всех этих областях поведение, называе-

мое правовым, нравственным, культурным и технологичным, представляет собой образцы формального поведения.

Прежде чем рассмотреть современные способы распространения формального поведения, введем понятие, представляющее для нас наибольший интерес в связи с логикой. Формальное мышление — это последовательность умственных действий по заранее заданным правилам. Формальное поведение и формальное мышление связаны теснейшим образом. То, что вовне представляется в виде внешнего поведения, внутри оказывается мышлением.

Каким образом возникает формальное поведение? В традиционном обществе, существовавшем в Европе и России до конца XIX — начала XX в., формальное поведение возникало под влиянием традиции, преемственности поколений. В обществе существовали устоявшиеся образцы следования праву (не всегда совпадавшему с писанным), нравственности, культуре. От поколения к поколению передавались и традиционные технологии, особенно в деревне. Главным (мета)правилом такой передачи образцов формального поведения было следующее: «Поступай так, как поступал твой отец (мать)!». Это замечательное правило фиксирует преемственность поколений, без него не бывает непрерывного развития культуры. Однако этому механизму передачи образцов формального поведения присущ признак бессознательности. Каждое новое поколение заимствует типичные формы поведения предшествующего поколения, не подвергая их рефлексии. Это означает, что в традиционном обществе формальное поведение возникает, не будучи предварено формальным мышлением, а формальное мышление надстраивается над формальным поведением, и, естественно вытекает из него при определенных образовательных условиях.

Формальное мышление оказывает в традиционном обществе обратное воздействие на формальное поведение. Поскольку формальное мышление обладает признаком сознательности, то этот признак распространяется с умственных действий по правилам на соответствующие внешние действия. Это повышает степень сознательности следования правовым законам, правилам нравственности, нормам культуры и технологии. А это означает, что формальное мышление закрепляет способы поведения, сообразные правилам. Образованные слои общества, овладевшие формальным мышлением, постепенно формируют и более высокий уровень правового поведения, куль-

туры, технологии и, в конечном счете, нравственности. Хотя в случае нравственности зависимость не является столь прямой.

XX век принес много нового в мир вообще и в интересующую нас проблему, в частности. XX век принес в социальный мир и мощную горизонтальную и вертикальную динамику. «Восстанием масс» назвал этот процесс испанский философ Ортега-и-Гассет. Люди сдвинулись с постоянных мест проживания и стали на протяжении одного поколения несколько раз менять место и условия своей жизни. Стали привычными переходы из одного социального слоя в другой, с низа социальной лестницы наверх, и наоборот. В этих условиях начали разрушаться традиционные механизмы передачи образцов поведения, в особенности формального, поскольку формальное поведение не стимулируется непосредственным интересом. Поэтому в отсутствие традиционных способов передачи образцы формального поведения разрушаются особенно легко. В современном мире формальное поведение более не распространяется автоматически. Однако мы видели, что в обществе оно, безусловно, желательно. Это означает, что должны быть созданы способы образования формального поведения.

Действительно, если мы имеем наработанные веками способы образования структур формального мышления, то отчего же не воспользоваться ими для того, чтобы в новых условиях помочь людям приобрести образцы формального поведения сначала на внутреннем мыслительном материале, а затем распространить его и на внешние действия. В наше время формальное мышление стало главным условием образования структур формального поведения. В частности, этим обусловлено возрастающее значение образования для жизни общества.

Каким же образом образуются структуры формального мышления? Ответ на этот вопрос подсказан веками. В структуре образования, начиная со средневековых университетов, от которых многое заимствовала классическая гимназия, всегда были дисциплины, которые заслуживают названия формальных из-за их почтения к правилам. Это, прежде всего, — логика и латынь. Латынь можно отнести к формальным предметам, поскольку это — мертвый язык, который можно изучать только по правилам. В этом и состояла знаменитая роль латинской грамматики. Язык, изучаемый не в живом общении, а исключительно по правилам, приучал гимназистов мыслить формально, согласуясь не с языковыми стереотипами, почерпнутыми в

общении, а только с правилами. В высокой степени формализованными выглядят с точки зрения современного живого языка и латинские тексты, особенно поэтические и риторические.

Таким образом, в ряду школьных предметов есть ряд дисциплин, способствующих образованию структур формального мышления. Если же жизнь теперь в силу отношения к рациональности действия, прерванной традицией или высокой динамики не образует так нужных нам структур формального мышления «естественным» путем, то нам следует воспользоваться накопленным цивилизацией опытом и образовывать в уме учащихся структуры формального мышления напрямую.

### О практике преподавания логики в современной России

Соотношение формального мышления, связанного с логикой, и формального поведения, которое связано с важнейшими областями жизни общества, использовалось мною, начиная с конца 80-х годов XX в., для мотивации студентов к изучению логики. И надо сказать, что в конце 80 — 90-х годов этот способ мотивации был весьма эффективным. Указанная связь формального мышления с формальным поведением и обоснование желательности формального поведения для жизни общества и для жизни в обществе помогали вызвать первоначальный интерес и создать мотивацию на весь курс обучения. В дальнейшем уже не было необходимости прибегать к дополнительной внешней мотивации. Однако все это относилось к преподаванию логики в России конца XX в. Несколько лет назад я начал осознавать, что ситуация изменилась.

Мотивация, основанная на понятиях правового общества, нравственности, культуры и технологий как областей формального поведения стала оказывать заметно меньшее влияние на студентов. В чем дело? Наверное, в обществе. В конце 80 — 90-х годов общество испытывало огромный интерес к этим областям жизни, надеялось<sup>10</sup> на то, что происходящие в России перемены приведут к развитию правового общества и т.п. Студенчество — это очень чувствительная часть общества, часто бессознательно, но показательно реагирующая на перемены, происходящие в обществе. Видимо, изменение российского общества пошло в том направлении, когда для молодых людей формально понимаемые право, культура и технологии стали не

<sup>10</sup> По крайней мере, в той его части, которая стремилась к образованию.

очень существенными, а нравственность стала проходить по столь же неформальной рубрике, как религия и церковь. В результате таких перемен мне пришлось отказаться от такого рода внешней мотивации изучения логики и сосредоточиться на ее внутреннем интересе, который приходится поддерживать на протяжении всего курса.

### Заклучение

Рассмотренные предпосылки рационального мышления в русской жизни и возможности укоренения формального мышления в образовании, а через него и в жизни, подсказывают не очень оптимистический диагноз, касающийся возможностей распространения логики и рационального мышления в современной российской жизни. Однако трудности такого рода образуют вместе с тем и резерв развития. Решающей областью, конечно, является образование. Однако проблемы, связанные с внедрением логики в образовательные программы известны каждому университетскому преподавателю логики. Вместе с тем, если мы хотим, чтобы логика — и связанная с ней рациональность — распространялись в современном российском обществе, необходимо не только говорить о ценности логики самой по себе, но и подавать ее в одном пакете с практическими приемами аргументации и риторики.

## РЕФЛЕКСИРУЯ ПРОБЛЕМУ

### Валентин БАЖАНОВ

Начну с того, что я, как и Григорий Львович, считаю логику сердцевинной рациональности. Но, пожалуй, роль логики в крушении советского политического и экономического иррационализма мне представляется еще более радикальной, нежели Григорию Львовичу. Исходная точка распада этого иррационализма мне видится в постановлении ЦК ВКП(б) 1946 г., согласно которому в школах некоторых крупных городов должно было быть начато преподавание логики, а также предпринята целенаправленная подготовка логиков в крупных вузах и ряде академических учреждений. Тем самым в СССР создавался коацерват критически мыслящих людей, своего рода катализатор, благодаря которому слепая вера и подчинение уступали место аргументированному рассуждению и рациональному анализу. Понятно, что число студен-

тов и аспирантов, изучавших логику, был невелик (так, на Всесоюзном совещании по логике, которое проходило в МГУ в 1981 г., — автор данных строк, тогда молодой ассистент, на нем присутствовал, — было объявлено, что из 94 педагогических вузов логика преподается только в полдюжине — и это в 1981 году!). Однако катализатор не должен быть сколько-нибудь объемным. Всплески сталинского иррационализма — сессия ВАСХНИЛ, дело врачей и т.п. — вскоре уже не могли восприниматься как порождение здравого смысла, а воспринимались в духе насилия над ним (и, прежде всего людьми, приближенными к Отцу народов). В советском обществе исподволь начала вызревать способность к аналитическому и критическому мышлению. Эта способность, ясное дело, непосредственно не касалась политических и экономических реалий, но напрямую затрагивала моменты их рационального осмысления.

Григорий Львович видит недостаток сравнительно недавнего этапа развития логики в нашей стране (имея в виду и СССР) в том, что логические достижения как бы не шли дальше «личностных порывов». Мне кажется, что едва ли не любое достижение в логике — это результат именно «личностного порыва»: идея всегда рождается в голове отдельного человека. Другое дело, будет ли она воспринята (логическим) сообществом. Это сообщество (в русле математической логики в первую очередь) в уже 1960 — 1970-х годах было весьма высокопрофессиональным, и таким, кстати, остается, хотя оно и рассеялось по миру. Достижения логиков (советских и российских) этого периода вполне соответствовали общему уровню профессионализма, характерному для мировой мысли (вспомнить хотя бы Ю.В. Матиясеви-ча или книгу по истории математической логики Н.И. Стяжкина, остающуюся одним из самых цитируемых изданий по истории логики). Однако долгие десятилетия изоляции отечественных логиков от своих коллег за рубежом, неважное знание ими иностранных языков (прежде всего английского), отсутствие средств на поездки, бюрократические препоны для зарубежных публикаций и поездок — все это не могло не привести к выработке «комплекса неполноценности», который сейчас с таким трудом преодолевается.

### О неточностях

1. Учебник логики В.Ф. Асмуса вышел в 1947 г. Поэтому, вызывая его к себе, Сталин руководствовался некоторыми слухами, связанными с логическими интересами Асмуса. От кого эти слухи исходили (и каким путем доходили до Сталина) — вопрос открытый. Я слышал рассказ об Асмусе в несколько ином варианте от Г.П. Щедровицкого, который в свою очередь слышал его непосредственно от Асмуса.

2. Н.А. Васильев считается родоначальником не только многозначной, но и паранепротиворечивой, многомерной (и даже релевантной и интуиционистской) логик. Его работы цитируются и Р. Фейсом в книге по модальной логике.

3. И.Е. Орлов является родоначальником релевантной (иногда считают, что и паранепротиворечивой) логики.

Несколько слов о статьях В.И. Кобзаря и В.Д. Титова. Периодизация развития отечественной логики, предложенная В.И. Кобзарем, как и любая периодизация, достаточно условна. Я бы, например, в развитии логики у нас в стране выделил более крупные периоды: с 1922 по 1946 годы, когда формальная логика фактически не существовала — ни в качестве учебной дисциплины, ни в виде области исследования (логические исследования маскировались под математику); 1947-й — конец 1980-х годов, когда логика получила права гражданства, но испытывала постоянные нападки со стороны ортодоксальных марксистов и приверженцев так называемой диалектической логики, которые по существу совпадали по своему составу; «перестройка», инициированная М.С. Горбачевым, открыла новые горизонты для развития логики, которая все более склонна именоваться философской логикой (как на Западе), сосуществуя — в большей или меньшей органической связи — с математической логикой и достаточно свободно определяя свой ареал развития.

В.Д. Титов поднимает важную проблему логической культуры постсоветских обществ. Транзит от тоталитаризма к демократии, как показывает опыт, не обязательно имеет своим конечным итогом реальную демократию. Многие чиновники и, надеюсь, все юристы, получая высшее образование, изучали логику. И, возможно, помнят ее основные каноны. Однако это вовсе не гарантия их правовой культуры. Атмосфера конформизма, страха за свое положение, общественная аномия способствуют возникновению олигополии. Логическая культура здесь оказывается невостребованной (если уж правовая культура предается забвению, а правовые нормы, которые закреплены в Конституции, — поруганию, то что говорить о логической культуре?). Почему — это особый вопрос, прояснить который чрезвычайно сложно и в ближайшее время, думаю, никак не удастся. Некоторые из таких причин обозначены в статье В.Н. Брюшинкина, однако их прояснение требует самостоятельного рассмотрения.

### Григорий ТУЛЬЧИНСКИЙ

Разумеется, можно и нужно согласиться с выводом В.И. Кобзаря о развитости отечественной логической культуры. Вопрос в степени и качестве этого развития. Достижения были и есть. Это не только упомянутые мною систематизирующие работы И.Н. Брод-

кого, А.А. Зиновьева, Э.Ф. Караваева, Я.А. Слинина, Н.И. Стяжкина и других отечественных авторов. Открытия в логике делали и отечественные математики. И об этом пишут как сам В.И. Кобзарь, так и В.А. Бажанов. Можно и даже крайне необходимо говорить о сложившихся отечественных логических школах. Тем более, что невооруженным глазом видно снижение их привлекательности для притока новых сил.

И это лишь подчеркивает один из моих главных тезисов: отечественная логика в советское время развивалась не за счет внутренних, а в силу ряда внешних факторов. Прежде всего, как субкультура, сыгравшая важную роль в сохранении и развитии ответственного свободомыслия, интеллектуального и нравственного самостояния. Иначе говоря, в конце прошлого столетия логическое сообщество в нашей стране выполняло не собственно профессиональную, а скорее социальную, если не социально-политическую роль. В первую очередь это относится к философской логике. Она все дальше отходила от философии в сторону математики, создавая несколько искусственную зону идеологически не ангажированного свободомыслия.

Однако как только идеологический прессинг ослаб, логика в нашей стране утратила свои позиции. В то время как за рубежом в эти годы аналитическая философия открывала новые и новые возможности анализа, в России «продвинутая» молодежь взалхб открывала для себя Кастанеду и постструктурализм. Потом открыла для себя феноменологию, герменевтику и, наконец, русскую религиозную философию, потеряв интерес к логическим штудиям. В результате, как в экономике были упущены несколько циклов обновления основных фондов, так и в современной логической культуре впору наращивать новые ткани и силы. А это требует серьезного пересмотра сложившихся форм институционализации логики.

Например, я всегда полагал, что в вузе читать студентам логику поздно и бессмысленно. Логика — наука о том, что и как можно делать с готовым знанием, с его формами. В вузе же время и место методологии получения нового знания в конкретной области науки. Если это логика, то «логика содержания», возникновения и развития конкретного знания. Нечто в духе Г.П. Щедровицкого и Г.Г. Шпета. Логике же формальной, той, что упаковывает и трансформирует готовое знание, — место в средней школе. Как, впрочем, и было в дореволюционных гимназиях. Кстати, и за рубежом уже сложилась практика преподавания в университетах не логики, а «критического мышления». Ну и, само собой, студентам нужны теория и практика публичной аргументации с акцентом на различение корректных и некорректных приемов, способов противодействия последним. Но никак не азы логики.



**Владимир ТИТОВ**

Когда В.А. Бажанов говорит о «колее», по которой мучительно продвигалась логика в российское образование, стоит вспомнить и средневековую попытку новгородских «жидовствующих» привнести в школьное образование логику Маймонида, и энтузиазм князя Андрея Курбского, опубликовавшего весьма косноязычный перевод отрывков из болгарских и немецких логических сочинений. Как видно из исключительно добротных исторических экскурсов В.А. Бажанова и В.Н. Кобзаря, логика пришла к нам с Запада и в силу капризов высшего начальства то появлялась в учебных планах средних и высших школ, то исчезала из них. В самой российской истории мы не видим последовательности и преемственности — каждый новый более-менее долговременный правитель стремится переделать народ (общество) на свой манер, и все реформаторские или революционные экспромты и эксперименты наталкиваются на безразличную инертность и пассивное сопротивление, с которыми приходится встречаться и попыткам «насадить сверху» логическую культуру. Самым ярким таким эпизодом является описанная Г.Л. Тульчинским ситуация с послевоенным насаждением логики в средних школах по прямому указанию Сталина. Но ведь до этого столь же авторитарно логика изгонялась из советских средних школ, а перед тем вводилась в средние школы! Можно согласиться с В.Н. Брюшинкиным, что путь логики в России — путь через «болото», но и «болотом» российская действительность «от Гостомысла до Тимашева» и далее является в силу отсутствия в ней логической доминанты. Такая доминанта возникает только в свободном и открытом обществе, где важные и тем более важнейшие решения принимаются на основе дискуссий, переговоров и договоров, а не властными вождями, подминающими под себя не только логику, но и элементарный здравый смысл.

**Борис ФЕДОРОВ**

Можно согласиться с нарисованной авторами картиной состояния и развития логической культуры российского общества, с тем, какие культурно-исторические факторы ее порождают. Но это, так сказать, — диагноз. Неизбежно возникает вопрос: что с этим делать дальше?

В продолжение сказанного чрезвычайно важной представляется идея, предложенная в общем виде В.Н. Брюшинкиным, который видит главный резерв развития отечественной логической культуры в образовании. Собственно, эта идея составляет также пафос статьи В.Д. Титова, призывающего к реальному объединению усилий логиков и специалистов в других областях знания и практики. Хотелось бы обратить внимание на то, что это пробле-

ма не только и даже не столько логики, сколько педагогики в целом, чрезвычайно нуждающейся (иногда неосознанно) в такой интеграции усилий.

Действительно, сегодня педагогика настолько сильно обременена социальными изменениями, что возможность вырваться из господствующего в ней эмпиризма в область теоретической мысли видится весьма туманно. Практика и опыт, являясь подходящим средством подтверждения и опровержения теоретических положений или гипотез, никогда не были необходимым и достаточным средством для их научного обоснования. Уже сама характеристика существа педагогики как деятельности, обусловливаемой ответами на два вопроса: «чему учить?» и «как учить?» скрывает в себе теоретический парадокс, свидетельствующий о практической бесполезности любого ответа на них без предварительного научно обоснованного ответа на вопрос «для чего учить?», т.е. на вопрос о целях обучения. Обоснование целей чаще всего, как отмечает Н.Ф. Талызина, подменяется простым описанием или указанием на содержание обучения и воспитания, перечнем знаний, умений и убеждений, которые должен *сегодня* приобрести учащийся. Но наука как высшая форма теоретического знания есть результат концептуального, выводного, а вовсе не фактуального, опытно-описательного знания! А методика преподавания отнюдь не сводится к набору приемов, используемых отдельными «педагогами-новаторами». Без тщательного анализа методологических оснований педагогики невозможно поставить окончательный диагноз перспективам становления и развития общепедагогической *научной* теории.

Овладение учебной информацией должно стать средством *развития интеллекта обучаемого!* Это определяет самую главную цель школьного обучения, становится его *системообразующим фактором*. На этом основании уже несколько лет группой петербургских логиков в тесном сотрудничестве с действующими педагогами-предметниками развивается *логико-информационный подход к образованию*, имеющий общие и отличительные моменты с классической дидактикой. Общим моментом для них является сам предмет исследования — образовательный процесс или процесс обучения.

Однако основания теоретических положений дидактики лежат в исторически определенной педагогической практике, которая вынуждена постоянно меняться по мере изменений, происходящих в социокультурной сфере, приспосабливаясь к жизни социума. Какова социальная обстановка — такова и педагогическая практика, а какова педагогическая практика — такова и дидактика! Поэтому положения классической дидактики нельзя называть в строгом смысле слова научно обоснованными или строго

научными. Многие авторы (Талызина, Беспалько, Володарская, Митина, Съедин, Анисимов и др.) справедливо видят основное содержание дидактики всего лишь в *описании* «успешных» образовательных технологий, подтвержденных конкретной педагогической практикой.

Проиллюстрируем принципиальное отличие дидактики от логико-информационного подхода на примере анализа одного общего теоретического положения. И дидактика и логико-информационный подход справедливо считают смысловую связь ответа и учебного вопроса необходимым условием правильности самого ответа. Дидактика оправдывает это положение конкретными содержательными примерами смысловой согласованности и смысловой рассогласованности вопросов и ответов, показывая, что в учебном процессе не должна возникать ситуация, когда ученика спрашивают «про Фому», а он отвечает «про Ерему». В таком случае ответ нельзя считать правильным. Однако можно привести огромное число примеров, в которых смысловая связь между вопросом и ответом обнаруживается, но признать ответ однозначно правильным или неправильным все же не представляется возможным. Например, на вопрос «Где родился А.С. Пушкин?» можно получить большое число согласованных с ним по смыслу ответов: «в семье старинного дворянского рода», «в русском городе», «в России», «в семье внучки А.П. Ганибалы», «в Москве» и т.п. Но какой именно из них учитель должен считать собственно правильным ответом на поставленный вопрос? В принципе они правильны все! Значит, предлагаемое обоснование не является эффективным для однозначного решения о правильности ответа.

Логико-информационный подход в качестве обоснования истинности своих положений не использует содержательные примеры, а преодолевает возникающую неопределенность, используя логическую закономерность *объемного* отношения между родовым и подчиненным ему (или включенным в него) видовым понятием. На основе этой закономерности формулируется эффективный и универсальный алгоритм построения любого учебного вопроса или задания. Он состоит из двух последовательно выполняемых операций. Во-первых, к информации, представляющей собой ключевой термин правильного ответа, следует подобрать родовой термин, а затем поместить родовой термин в вопрос, превратив его в учебное задание за счет элиминации из него вопросного слова. Теперь сама логика гарантирует не только смысловую связь любого по своему конкретному содержанию ответа (как правильного, так и неправильного) со своим вопросом, но и исключает неопределенность в оценке правильности самого ответа. В ответе всегда прозвучит *вид* запрашиваемого *родового*

термина вопроса. Если в правильном ответе на вопрос «Где родился А.С. Пушкин?» должно прозвучать слово «Москва», то учебный вопрос превращается в задание «Дайте (приведите) *название города*, в котором родился А.С. Пушкин!». Родом здесь будет словосочетание «название города», а его видом конкретные имена городов и ни что другое.

В завершение приведенного сравнения добавим, что логико-информационный подход позволяет построить полную классификацию возможных типов информационных структур ответов на учебные вопросы, как и полную классификацию познавательных типов самих учебных вопросов и заданий.

Для достижения главного результата, выполняющего функцию системообразующего фактора обучения, логико-информационный подход выявляет такие научные закономерности работы с информацией, которые становятся методологической основой создания универсальных и эффективных образовательных технологий, имеющих надпредметный характер и не зависящих от социокультурных изменений в исторической практике. Эти образовательные логико-информационные технологии относятся лишь к тем компонентам обучения, которые с необходимостью используются в качестве средств достижения главной цели (главного результата) — развития интеллекта учащихся. Речь идет о выявляемых логико-познавательных типах учебного текста, учебных заданий учебного и контролирующего диалога, о логической структуре учебной темы, системы контроля и др.

Все указанные компоненты не только выразимы в терминах основного результата, являются необходимыми и достаточными для его получения, но и взаимоотношения их имеют характер *взаимосоддействия* по получению запланированного результата как основного «системообразующего фактора». Каждое же из указанных средств обучения в отдельности удовлетворяет системному требованию эффективности, включающему в себя информационную оптимальность, логическую продуктивность и нормативную объективность относительно *поэтапного* достижения главной цели школьного обучения.

**1-й этап** ограничен временными рамками *начальной* школы, преимущественным использованием учебной информации *описательной* структуры, развитием *коммуникативной* прагматической функции языка, освоением приемов *логической компаративистики*, выполнением учебных заданий «*на знание*» (узнавание), развитием *фактологического* типа мышления.

**2-й этап** ограничен временными рамками *основной* школы, использованием дополнительно к описательной учебной информации *объяснительной* структуры, развитием *аргументативной* прагматической функции языка, освоением логических приемов

доказательства и опровержения, выполнением учебных заданий «на понимание», развитием критического типа мышления.

**3-й этап** ограничен временными рамками *средней* (полной) школы, использованием дополнительно к описательной и объяснительной учебной информации *прогностической* структуры, развитием *проективной* прагматической функции языка, освоением приемов *логического вывода* нового знания из того, что узнано или понято, выполнением учебных заданий «на интеллектуальное умение», развитием *научного* типа мышления.

Логико-информационный подход предлагает алгоритмизированную систему оценивания итогов выполнения учебных контролирующих заданий одновременно *по двум параметрам*: традиционно *по степени соответствия* ответа ученика эталону ответа и *по интеллектуальному уровню сложности* (на знание-узнавание, на понимание, на интеллектуальное умение) самого учебного задания. Тем самым открываются широкие перспективы «интеллектуализации» школьной отметки, использования современных компьютерных технологий без слабостей и недостатков сложившейся системы тестирования, ЕГЭ.

В этой связи несколько соображений относительно преодоления «колеи», о которой пишет В.А. Бажанов... Основания теоретических положений логико-информационного подхода лежат, как мы видим, в области фундаментальных научных знаний и поэтому они в принципе не могут зависеть от социальных изменений. Они отличаются от положений дидактики так же, как теоретически закономерное знание отличается от знания эмпирически случайного, зависимого от конкретно-исторической практики. Положения логико-информационного подхода, выражая особенности *структурных форм представления и использования* информации в учебном процессе, инвариантны к ее содержанию и в этом смысле *универсальны*. Логико-информационный подход вскрывает и объединяет собой такие закономерности информационных взаимоотношений и взаимодействий, которые являются *изоморфными* для различных по своему конкретному содержанию классов явлений. Теоретические положения этого подхода, которые могут быть легко трансформированы в соответствующие эффективные образовательные технологии, обладают *доказательным и прогностическим* статусом научных законов и принципов, т.е. научной значимостью и, вследствие этого, требуют своего обязательного учета в педагогической практике организации процесса обучения, направленного на развитие интеллектуальных способностей учащихся.

Логико-информационный подход к современному школьному образованию, имея отчасти сходные с другими подходами задачи, обладает в то же время такими отличительными особенностями *системы* организации образовательного процесса, которые

позволяют рассматривать его в качестве возможных методологических оснований общепедагогической *научной* теории.

### Владимир БРЮШИНКИН

По прочтении статей данной подборки возникает впечатление, что проблема роли логики в жизни образованных людей (а таковыми хочется считать людей, получивших высшее образование в наших вузах) только поставлена, да и то частично. Да, мы уже разбираемся в истории логики в России, но в двухсеместровом курсе истории логики для философов, который читается в РГУ им. И. Канта, находится место только для Н.А. Васильева. И не в силу «непатриотичности». Пока растолкуешь Аристотеля, стоиков, Петра Испанского, Дунса Скота, Оккама, Декарта и Ф. Бэкона, логику Пор-Рояля, Г. Лейбница, Х. Вольфа, И. Канта, Дж. Буля, А. де Моргана, Г. Фреге, Б. Рассела и А. Уайтхеда, Д. Гильберта, Л. Брауэра, К. Геделя, Г. Генцена, К. Льюиса, Я. Лукасевича, С. Крипке (да с изучением текстов), время, отведенное на курс, трагически заканчивается. А любой, осведомленный в истории логики, укажет нам, как многое мы пропустили.

Двухтысячелетняя западная традиция, в которую входит период господства логики в ученой жизни общества (схоластика), говорит сама за себя. К тому же западные логики давно уже озабочены вопросом, как поддерживать свою полезность обществу, и наряду с формальными исследованиями развивают теорию критического мышления, неформальную логику, систематические исследования аргументации. В России было два кратких периода плодотворного развития логики<sup>1</sup>: конец XIX – начало XX вв. и конец 50-х – начало 80-х годов XX века<sup>2</sup>. Как и первый, второй период был отягощен значительной тратой усилий на освоение пути, пройденного логикой к тому времени на Западе, и на создание традиции логического образования и логических исследований. Наши учителя (Е.К. Войшвилло, В.А. Смирнов<sup>3</sup>, И.Н. Бродский, О.Ф. Серебрянников) положили массу сил на освоение логической традиции, чтобы передать ее нам. К тому же на характере развития логической традиции в СССР сказалась и непрерывная идеологическая борьба, в ходе которой все время приходилось до-

<sup>1</sup> В этих заметках я не буду касаться вклада в развитие логики логиков-математиков.

<sup>2</sup> Мне кажется, что это утверждение не противоречит характеристике периодов развития логики, данной в статье В.И. Кобзаря.

<sup>3</sup> В.А. Смирнов рассказывал нам, что под руководством С.А. Яновской они целый семестр осваивали аппарат нормальных форм для классической пропозициональной логики, материал, который мы уже осваивали за пару занятий.

казывать, что логика не затрагивает основы марксистско-ленинского мировоззрения (в частности, диалектическую логику), и вообще является философски нейтральной наукой<sup>4</sup>.

Здесь, по-видимому, истоки стремления старшего поколения советских логиков к «чистоте» логики, о котором говорит в своей статье В.Д. Титов. О том, что у нас до сих пор существуют проблемы с включенностью российских логиков-философов в международное сообщество, свидетельствует и приведенный в статье В.А. Бажанова анализ. Однако это — проблемы самих логиков.

Вокруг признанных центров специализации философов по логике (МГУ, СПбГУ) сложилось сообщество профессиональных логиков, способных вносить свой собственный вклад в развитие логики и грамотно судить об уровне логических исследований. Это — необходимое, но недостаточное условие для развития логической культуры общества. Проблема в потребности логики со стороны общества и в способности логиков удовлетворить эту потребность. Здесь я согласен с диагнозом Г.Л. Тульчинского о не востребоваемости логики самой по себе в современном обществе и неготовности профессионального сообщества логиков встретить вызов изменившегося времени. Сейчас востребован быстрый — «царский» — путь к убеждению другого человека или группы людей. И если эту потребность не удовлетворяют профессионалы, то находится множество других, предлагающих суррогаты, которые охотно потребляются нашими соотечественниками. Но нам с этим жить. И на некачественный спрос профессиональному сообществу следует ответить качественным предложением, удовлетворяющим этот спрос. Сделать это нелегко, но определенная работа в этом направлении уже проделана. Развиваются исследования по теории аргументации, появились первые учебные пособия нового поколения, написанные профессиональными логиками (И.А. Герасимова, Д.В. Зайцев). Развивается теория критического мышления и принятия решений на логическом базисе (И.Н. Грифцова, Г.В. Сорина). Задача, которую надо решать прямо сейчас, — доведение результатов этих исследований до практических интересных элементарных приложений, которые удовлетворяли бы указанную потребность без потери логической «грамотности».

Понятно, что задача очень трудная. Условием ее решения является осознание логическим сообществом ее важности, как не-

<sup>4</sup> Я в связи с этим вспоминаю отзыв о логиках действительного члена АН СССР М.Б. Митина на каком-то важном собрании середины 70-х годов, на которое нас, студентов философского факультета, согнали в актовЫй зал 1-го корпуса гуманитарных факультетов МГУ: «С собаками спать (имелось в виду чтение западной логической литературы), как же вшей не набраться?».

обходимого условия выживания самого логического сообщества. Близкая к этому вопросу тема — качество учебников логики и соответствие их сегодняшней задаче. Парадокс: чем корректнее курс логики, тем непонятнее он студентам, которые его изучают, а чем ближе учебник к практике мышления, тем некорректнее предлагаемый анализ. Об этом справедливо говорится в статье В.А. Бажанова, который упоминает о появлении учебников логики авторов, никому не известных в логическом сообществе. А если разобратЬся, кем и как преподается логика во многих негосударственных и даже государственных вузах, то, я думаю, результат будет мало утешительным. Каким образом воздействовать на эту ситуацию? Наверное, назрело формирование логического экспертного сообщества, способного давать отзывы на предлагаемую учебную литературу и продвигать коллективное мнение по вузам страны, в том числе с помощью профессиональных конкурсов. Деятельность такого рода экспертного сообщества следует сделать максимально публичной через философские журналы и СМИ. Если нельзя воздействовать на преподавание логики по всей большой России организационно, то следует это сделать хотя бы «морально». Это и был бы наш вклад в развитие логической культуры России.

#### Владимир КОБЗАРЬ

Что логическое сообщество у нас достаточно многочисленно и развито, об этом свидетельствуют регулярно проводимые и пользующиеся популярностью конференции по логике, прежде всего, в Москве, Санкт-Петербурге и Киеве, да логическая ассоциация при Санкт-Петербургском философском обществе тоже. Казалось бы, это достаточное основание ожидать распространения логической культуры в широкие народные массы. Однако состояние последней в отечественной аудитории еще далеко от совершенства. Так что впору говорить о задачах логического сообщества по развитию отечественной логической культуры. И спасибо «Философским наукам» за возможность обсуждения таких задач. Совершенства, может, мы никогда и не достигнем, но стремиться к этому должны.

Относясь к категории преподавателей логики, основной задачей которых является пропаганда, распространение и популяризация элементарной логической культуры в среде, прежде всего молодежи, я с большим удовольствием ознакомился с удачной, на мой взгляд, подборкой статей. Картина истории логики в России, ее состояния в разные времена этой истории, особенно же — в советское и настоящее время получается достаточно убедительной.

В.Д. Титовым резонно замечено, что логическая культура у нас имеет градации, даже и логический профессионализм тоже не-

однороден. С учетом этого, на мой взгляд, образовательный процесс у нас должен быть разбит, как минимум, на два этапа, подобно математике в средней школе. Понятно, что для оптимального и эффективного освоения математики, вначале учащихся знакомят с элементарными арифметическими действиями и лишь потом – с более сложными алгебраическими и аналитическими математическими действиями. Высказанное Г.Л. Тульчинским и другими авторами предложение о введении логики в среднюю школу, считаю правильным, тем более, что сейчас, не в пример 1947/48 учебному году, можно найти достаточно профессионально подготовленных специалистов по логике для средней школы, их, слава богу, в нашей стране теперь немало. Внедрение в широкие народные массы логической культуры, как мне представляется, требует именно такого поэтапного подхода. Вначале следует ознакомиться учащихся с особенностями, свойствами и правилами элементарных форм мысли, и лишь после этого – переходить на более высокий уровень, на следующий этап, на котором станут более понятными усложненные, тем более математизированные их формы.

Конечно, учитывая специфику русского интеллекта, как отметил В.Н. Брюшинкин, этот процесс будет не простым и не скорым. Однако, невзирая даже на это, логическому сообществу, преподавателям и ученым надо начинать это дело, ибо дорогу осилит идущий. На сказочное достижение положительного результата рассчитывать не стоит. Сообществу логиков пора бы не только, что называется, «вариться» в собственном соку, общаясь на конференциях, стремясь, например, создать собственный печатный орган, совершенную программу по логике, но и выступать инициаторами ходатайств перед правительственными и законодательными органами страны о повышении статуса логики в обществе, стабилизации ее места в учебных программах средней и высшей школы и т.п.

Современное состояние высшей школы, которая умудряется в большинстве своих вузов обходиться без логики, на мой взгляд, удручающее. И не потому, что это задевает профессионализм логиков, а потому, что обучающиеся, вся жизнедеятельность которых в процессе учебы находится в сфере мыслительной, не знают ни одного закона, которому мысли подчиняются. Это парадоксально! Мыслящие не знают законов мысли!

Так или иначе, но проблема отечественной логической культуры, поднятая в этой подборке материалов, представляется чрезвычайно острой и важной, поднимающей такой комплекс вопросов теории и практики, что, как думается, к ней необходимо возвращаться и возвращаться.



## ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



### Классика и современность



## ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ВРЕМЕНИ В ХРИСТИАНСКОЙ ПАТРИСТИКЕ

(К вопросу об особенностях рассмотрения времени  
в период раннего Средневековья)

В.Н. ЗИМА

*Онтологизм и психологизм могут рассматриваться как основные аспекты учения о времени в христианской патристике. Каково их действительное соотношение? Ответ на этот вопрос можно получить, если сопоставить взгляды представителей каппадокийской школы и Блаженного Августина.*

Предметом настоящей статьи является общая характеристика разработанного в христианской патристике IV – VII вв. учения о времени. Основные черты его, а также отличия от аналогичного античного учения, на первый взгляд, достаточно хорошо известны. Во-первых, для обеих эпох актуальна проблема соотношения времени и вечности, но решается она по-разному. В Античности статус времени, в общем, оценивается ниже статуса вечности<sup>1</sup>. Так, у Платона время понимается как образ вечности (Tim. 37 c-d). Аристотель говорит о вечности времени (Phys. 251 b), тем самым, по сути, лишая его таких атрибутов, как «начало» и «конец»<sup>2</sup>. Плотин, следуя по пути, предложенному Платоном, стремится уяснить сущность образа (времени) через познание образца (вечности)<sup>3</sup>. Время, имеющее образцом вечность, оказывается временем не-историческим. Средневековые представления о времени основываются на библейских идеях творения мира и конца времен. Средневековое видение времени – видение историческое и телеологическое. Это означает, что время приобретает такие атрибуты, как «начало» и «конец», такое свойство, как «линейность». Вечность в строгом смысле является апофатическим свойством Творца. Природа тварного абсолютно иная. Темпоральность как универсальное свойство тварного оказывается его атрибутом<sup>4</sup>, и это становится основой для рассмотрения времени в новом статусе.

Во-вторых, античный способ рассмотрения времени является космическим<sup>5</sup>. И это — его основная характеристика, несмотря на то, что уже Аристотель указывает, что «без души не может существовать время» (*Phys.* 223 а). Однако указание это связано не с тем, что Аристотель говорит об отсутствии объективного времени, а с тем, что он определяет время как «число движения», а без считающей души «не может быть и считаемого» (*Ibid.* 220 а, 223 а). Космическим является и определение времени, данное Плотинем, поскольку речь у него идет о мировой душе, хотя, как отмечает П.П. Гайденко, у него намечается ослабление этого космизма<sup>6</sup>.

Но если мы задаемся вопросом о том, каков раннесредневековый способ рассмотрения времени, мы сталкиваемся с определенным затруднением. Это видно, если проанализировать работы двух авторов, у которых, на наш взгляд, можно увидеть попытку такой обобщенной характеристики — П.П. Гайденко и Дж. Каллагэна.

Начнем с работы П.П. Гайденко. Заслуживает внимания, что в ней предметом рассмотрения оказываются, прежде всего, взгляды Аврелия Августина<sup>7</sup>; при этом отмечается ключевая роль его трактовки времени для христианской теологии. Автор указывает, что Августин, который впервые дал развернутый «анализ времени в связи с жизнью индивидуальной души», продолжил традицию, «представленную в творениях Василия Кесарийского и Григория Нисского»<sup>8</sup>. В то же время говорится об отличии подхода Августина, характеризующегося своеобразным субъективизмом, от «восточно-христианского богословия, онтологического по своей ориентации». Психологизм — изучение времени через призму жизни индивидуальной человеческой души — для христианской традиции философствования не случаен. Это — результат нового понимания человека в христианстве. Но есть и иная причина. Время, с одной стороны, является формой существования «изменяемых вещей тварного мира», но с другой — его можно назвать «исчезающим существованием». Будучи мыслителем христианским, Августин, стараясь разрешить данный парадокс, не может признать, что тварного бытия не существует. Значит, время должно быть реальным, где-то существовать и быть измеряемым. Этим «где-то» и является душа, только в ней реально существуют модусы времени — прошлое, настоящее и будущее. Так впервые возникает психологическая концепция времени, созданная Августином. Душа человека для христианских мыслителей связана с Творцом, «поэтому психология имеет онтологический фундамент». Таков, на наш взгляд, ход рассуждений П.П. Гайденко.

Что обращает на себя внимание? Во-первых, взгляды Аврелия Августина рассматриваются как характерные для патристи-

ки, более того, как продолжающие традицию, заложенную в трудах представителей каппадокийской школы. Во-вторых, концепция времени Августина названа психологической концепцией, хотя автор и уточняет, что это психологизм иного качества, чем характерный для новоевропейских мыслителей, поскольку взгляды Августина выросли на теологической почве, которая «определила онтологический горизонт» его учения. Заметим, однако, что содержание понятия «онтологический горизонт» автор не уточняет, если не считать приведенного выше указания на связь человеческой души с Богом. Нет ответа и на вопросы, почему, при том, что речь идет о существовании различия между восточным и западным подходами, именно психологическая концепция представляется как характерная для обоих подходов, и существует ли иное понимание онтологизма (именно в его темпорологическом аспекте), чем как связи души человека с Богом. Иными словами, остается не выясненным вопрос: только ли психологическая трактовка времени (с учетом всех уточнений) является характерной для патристической темпорологии и только ли психологизм раннего Средневековья приходит на смену космизму Античности.

Иной подход демонстрирует работа Дж. Каллагэна<sup>9</sup>, при том, что автор в ней рассматривает именно взгляды восточных мыслителей — представителей каппадокийской школы. По мнению Дж. Каллагэна, во взглядах каппадокийцев просматривается новый антропоцентризм в области космологии, который приходит на смену античной доктрине человека как микрокосма и вселенной как макрокосма. Антропоцентризм означает, что вселенная должна быть объяснена в терминах человека. Одним из примеров такого антропоцентризма и является доктрина времени, которую Каллагэн оценивает именно как вклад каппадокийцев в развитие христианской космологии. Человек единственный во вселенной является носителем образа Божия, а вселенная существует не ради себя самой, а ради человека и той участи, которую он должен стяжать для себя. Тогда темпоральность вселенной естественным образом связана с ее назначением быть местом как образования (в смысле научения и воспитания) человеческих душ, так и всего, подлежащего рождению и смерти, поскольку время сродно природе находящегося в становлении. Именно таков взгляд Василия Великого. Еще более определенно эта заключенность всего становящегося во времени выражена у Григория Нисского, для которого время является критерием отличия всего того, что есть во вселенной, от неизменяемой полноты бытия Божия. Космология, по мнению Дж. Каллагэна, не может рассматриваться отдельно от антропологии. Нет сомнения, говорит Каллагэн, что для каппадокийцев время преимущественно объективно, скорее космологично, чем психологично.

Таким образом, у Каллагэна критерий отличия средневековой темпорологии от античной связан с пересмотром концепции микрокосма и макрокосма. На смену космоцентризму приходит космологический антропоцентризм. В чем отличие такого подхода к проблеме времени от психологического? На наш взгляд, оно связано с тем, что время здесь рассматривается в аспекте скорее объективном, чем субъективном. Рассуждение о природе времени у каппадокийцев не связано с решением парадокса об «исчезающем существовании» времени. Акцент сделан на сродстве этой природы и природы мира становления, а главное, на задаче образования человеческих душ. Подход Дж. Каллагэна, таким образом, отличается от подхода П.П. Гайденко. Но есть и то, что их роднит. Оба видят решение проблемы в антропологическом аспекте. Значит, что-то именно в природе человека обуславливает темпоральность того мира, который создан для человека и поставлен в зависимость от него.

Ключ к решению возникающей проблемы, как кажется, следует искать в работах Г. Флоровского и В.Н. Лосского. У Г. Флоровского, хотя речь и не идет о характеристике концептуального своеобразия раннесредневековой темпорологии, есть очень ценное указание на онтологический аспект проблемы. «Сотворенность, — пишет он, — определяет полное неподобие твари Богу, иносушие, и потому — самостоятельность и субстанциальность... Действительность и субстанциальность тварной природы сказывается и раскрывается прежде всего в *тварной свободе*. Свобода не исчерпывается возможностью выбора, но предполагает ее и с нее начинается. И тварная свобода выражается прежде всего в реальной равновозможности двух путей: *к Богу и от Бога*»<sup>10</sup>. В свою очередь, В.Н. Лосский говорит о библейском «позитивном качестве времени, в котором созревают встречи Бога с человеком», об онтологической автономности времени, «как некоего риска человеческой свободы»<sup>11</sup>. Итак, время онтологически автономно, потому что субстанциально творение и потому, что человек наделен свободой. Вот третий взгляд на проблему времени, в котором соотносятся между собой онтологический и антропологический аспекты, и в рамках которого онтологический аспект приобретает самостоятельное выражение<sup>12</sup>. Однако о том, как они соотносятся с психологическим аспектом у данных исследователей, не говорится.

**Антропологизм, психологизм, космологизм и онтологизм** патристической концепции времени оказываются, таким образом, основными ее аспектами, каждый из которых не может быть рассмотрен изолированно. Цель нашей статьи — попытаться выявить их действительное соотношение.

Первая задача — выяснить, действительно ли подход Аврелия Августина продолжает традицию Василия Великого и Григория

Нисского. Дж. Каллагэн выдвигает гипотезу, согласно которой идея времени как *distentio animi* — протяженности души у Августина, не является целиком его оригинальной идеей и даже не является простой трансформацией платиновского *diastasis zoes* — протяженности жизни, а была обусловлена антропоцентризмом христианской космологии, разработанной Василием Великим и Григорием Нисским. Каллагэн считает, что можно говорить о влиянии каппадокийцев на Августина, хотя и признает, что вопрос о соотношении взглядов Плотина, Августина и Григория Нисского является достаточно сложным. На взгляд Каллагэна, глава 23 книги 11 Августина, в которой обсуждается вопрос о связи времени и движения, представляет собой адаптацию части произведения Василия Великого «Против Евномия», а слово «*distentio*» употребляется Августином не без влияния термина «*diastema*», используемого Василием Великим для обозначения времени как продолжения, протяженного состояния мира. Также Каллагэн говорит о том, что у Григория Нисского мы находим фрагмент, который свидетельствует о том, что этот восточный автор в чем-то превосходит психологическую трактовку времени у Августина. В результате Каллагэн высказывает гипотезу, согласно которой речь может идти о едином процессе — заполнении вакуума, который возник после того, как каппадокийцы отказались от платиновской концепции времени как жизни души, но сохранили определение времени как «протяженности». Психологизм, который намечается у Григория Нисского, и является начальной стадией заполнения этого вакуума, а психологическая концепция Августина уже не кажется такой оригинальной<sup>13</sup>. Остается, правда, одна проблема. У нас нет достоверных сведений о том, что Августин, особенно в ранний период жизни, когда писал «Исповедь», мог знать греческий язык и тем более читать произведения Василия Великого и Григория Нисского<sup>14</sup>. В этом вопросе с Каллагэном согласен и Р. Сорабджи, который, однако, не склонен соглашаться с ним в вопросе о влиянии Григория Нисского на психологическую концепцию времени Августина<sup>15</sup>.

Обратимся к фрагменту, который рассматривает Каллагэн. Этот фрагмент следующий. Говоря о вечности Божества, Григорий Нисский указывает, что ему, в отличие от человека, не свойственны деления времени как такие, из которых одни уже есть, а другие только наступят. Григорий Нисский называет их случайностями, отмечая, что таковые свойственны только тварям, у которых жизнь сообразно делению времени делится для надежды (*elpis*) и памяти. И добавляет, говоря о Божестве, что Ему все равно всегда присуще настоящее, поэтому и ожидаемым непременно обладает всеобъемлющая сила<sup>16</sup>. Что обращает на себя внимание? Греческое слово «*elpis*» может переводиться и как «надежда»

и как «ожидание». Каллагэн дает второе значение (anticipation) и ничего не говорит о первом. Таким образом, акцент делается на сопоставлении с аналогичным значением у Августина — на ожидании (expectatio). *Надежда и ожидание* — не одно и то же. *Ожидание* есть категория более психологическая, тогда как *надежда* (elpis)<sup>17</sup> в христианстве — категория нравственная. Надежда связана с опытом веры, в то время как ожидание — с психологическим опытом исчезающего времени, в котором будущее становится настоящим. Представляется, что данный фрагмент, рассмотренный вне контекста всего произведения действительно не способен пролить свет на соотношение представлений о времени двух мыслителей.

Однако в этом же произведении мы находим другой фрагмент, который является ключевым для выявления именно объективно-онтологической, а не субъективно-психологической трактовки времени Григорием Нисским. В нем речь идет о различии свойств Творца и всего тварного. Фундаментальной характеристикой тварного является происхождение из небытия, что и проявляется в изменяемой природе тварного. «Если сотворенное естество, — пишет Григорий Нисский, — являет в себе, как говорит книга Премудрости, *начало и конец и средину времен* (Прем. 7:18) и распростирается по всем расстояниям времени, то мы принимаем как некоторый признак сего естества то его свойство, что в нем всецело усматриваем и какое-либо начало устройства, и видим средину, и надеемся видеть конец его»<sup>18</sup>.

На чем основывается вывод св. Григория о темпоральности как общем свойстве<sup>19</sup> тварного? Первый аргумент имеет онтологический характер. Второй основывается на тексте Св. Писания. В любом случае время оказывается объективной характеристикой несамобытного естества. Впрочем, Блаженный Августин тоже говорит о том, что время является разновидностью творения<sup>20</sup>. А фрагмент 17-й главы 12-й книги «Исповеди» очень напоминает рассуждения Григория Нисского<sup>21</sup>. Заметим, что в 12-й главе речь идет о связи времени и творения, правильнее сказать, что у Августина мы находим, все-таки, две трактовки времени, и объективная имеет именно библейское основание. Но далее мы видим у Григория Нисского логическое развитие его онтологической трактовки времени, аналога которой у Августина обнаружить не удастся.

«А чему сродно изменение, то удерживается от участия в противоположном благодатью Укрепляющего, и уже не силой собственного естества пребывает в добре; что же таково, то не вечно»<sup>22</sup>. Вот центральная мысль. Что не самобытно, то в себе самом есть практически «ничто», или, правильнее будет сказать, не может быть вечным, а может быть только временным, т.е. существо-

вать единственно возможным способом — изменяясь, изменяясь в двух возможных направлениях — либо пребывая в добре, в жизни, устремляясь к собственной причине и имея ее в качестве цели, либо двигаясь в противоположную сторону (а равно и просто не двигаясь к добру, ибо не двигаться невозможно) — к небытию. Стать благой тварь может «только по участию в лучшем, она не только имеет начало бытия, но и в отношении к благу признается всегда начинающей быть благою вследствие возрастания в лучшем. Посему никогда и не останавливается на достигнутом, а все приобретенное для нее по участию в благе бывает (для нее) началом восхождения к большему». Именно таким образом Григорий Нисский понимает слова апостола Павла о том, что тварь никогда не престаёт простираться в *передняя*, и забывать *задняя* (Флп. 3:13)<sup>23</sup>. А в другом произведении Григория Нисского — «Изъяснение Песни песней Соломона» — мы находим продолжение этой мысли: «Ибо всегда нечто большее, к себе привлекая расположенные причащающихся, не позволяет обращать взор к прошедшему, через наслаждение тем, что предпочтительнее, устранив память о том, что ниже по достоинству»<sup>24</sup>.

Именно из этого фрагмента становится видно все отличие концепции времени Григория Нисского, которую можно назвать онтологической, от психологической концепции времени Августина. Простираться в *передняя*, забывая *задняя*, безусловно побуждает надежда и та цель стяжания подобия Божия, которая была поставлена перед человеком. Для этого и дана ему свобода, с которой соотносится темпоральность тварного как условие этой свободы. Характерной чертой онтологической концепции оказывается вертикаль восхождения, а движущей силой выступает надежда. Характерны и слова Григория Нисского об «устранении памятования», если вспомнить, что отличительной особенностью психологической концепции Августина, по словам П.П. Гайденко, «является та роль, которую он отводит памяти»<sup>25</sup>.

Тем не менее, представляется, что и с ролью памяти в концепции Августина все не так определено. Стоит обратить внимание на тот факт, что рассуждения о памяти мы встречаем и в 10-й книге «Исповеди», и в 11-й. В 10-й книге Августин рассуждает о бесчисленных глубинах и пещерах памяти, задаваясь вопросом о том, в памяти ли он находит Бога. В памяти «нигде нет предела; такова сила памяти, такова сила жизни в человеке, живущем для смерти. Что же делать мне, Боже мой, истинная Жизнь моя? Я поднимаюсь к тебе душой своей — Ты пребываешь ведь надо мной — и пренебрегу этой силой, которая называется памятью»<sup>26</sup>, — так пишет Августин, говоря о различии жизни человеческой, жизни для смерти и Жизни истинной. И в 11-й главе, подводя итог своей концепции времени, Августин называет свою жизнь «сплош-



ным рассеянием», поскольку человек живет во «многом и многим». Выход из этого состояния и цель жизни Августин мыслит отчасти в контексте того же фрагмента Св. Писания, что и Григорий Нисский: «Уйдя от ветхого человека и собрав себя, да последую за одним. “Забывая прошлое”, не рассеиваясь в мыслях о будущем и преходящем, но сосредоточиваясь на том, что предомной, не рассеянно, но сосредоточенно “пойду к победе призвания свыше” и услышу “глас хвалы и буду созерцать красоту Твою”, которая не появляется и не исчезает»<sup>27</sup>. Все-таки не память, не психологизм оказывается доминирующим в рассуждениях Августина, которому, как великому христианскому мыслителю, знакомы и понятны слова Св. Писания! Но позволяет ли это сделать вывод о том, что данный фрагмент является еще одним примером параллелизма в рассуждениях Августина и Григория Нисского? Ответ вряд ли может быть утвердительным. «Онтологический фундамент» в оценке статуса времени, без учета которого невозможно правильно понять место психологической концепции времени в учении Августина, действительно имеется, но оказывается принципиально иным, чем онтологизм у Григория Нисского («будущее и преходящее» для Августина оказывается не более чем источником «рассеяния мыслей»), что видно из непосредственного продолжения вышеприведенного фрагмента. «Теперь же “годы мои проходят в стенаниях”, и утешение мое Ты, Господи; Ты мой извечный Отец, я же низвергся во время, строй которого мне не ведом; мысли мои, самая сердцевина души моей раздирается в клочья шумной его пестротой, доколе не сольюсь я с Тобой»<sup>28</sup>. Августин говорит о «низвергнутости во время» как состоянии, противоположном «слиянию с Богом». Не видна ли в этом фрагменте явная параллель с 9-й главой VI Эннеады Плотина? В любом случае, именно такая оценка Августином статуса времени в корне отличается от положительной оценки времени, данной Григорием Нисским, который, как убедительно продемонстрировал Б. Оутис, стал первым, кто связал темпоральность тварного бытия с его онтологическим статусом и свободой, тогда как предыдущие мыслители рассматривали темпоральность как следствие грехопадения. Причина своеобразия взглядов Августина, по мнению Б. Оутиса, в том, что сам Августин не видит несоответствия между неоплатонической и библейской основами своих взглядов<sup>29</sup>.

То, что для Августина во-временность бытия разумных тварей связана именно с уходом, отпадением, а возвращение мыслится как преодоление рассредоточенности созерцания в фокусе «настоящего» подтверждается и теми фрагментами 12-й книги «Исповеди», где речь идет о свойствах ангельского мира. Небо, созданное в начале (Быт. 1:1), по мнению Августина, обозначает мир духовный, который, не будучи совечным Творцу, все-таки прича-

стен вечности, поскольку в нем нет изменений, хотя он и изменчив. Что же является причиной того, что мир ангельский – вне времени, хотя и сотворен? Ответ Августина таков: «В сладостном счастье созерцать Тебя, он не позволяет себе изменяться... всегда в присутствии Твоем, всей любовью привязанные к Тебе, не ожидая будущего, не переправляя в прошлое воспоминаний, они не подлежат сменам перемен и не разбрасываются во времени... без единого поползновения уйти»<sup>30</sup>.

Еще один важный аспект космологического антропоцентризма каппадокийцев и, позднее, Максима Исповедника – указание на своеобразную «образовательную» функцию времени<sup>31</sup>, суть которой в том, что познание свойств времени призвано возвести ум человека за пределы изменчивого бытия к бытию вечному. Так, по мысли Григория Богослова «через непостоянство видимого превратного Бог приводит человека «к постоянному и вечному»<sup>32</sup>.

Развитие мысли об «образовательной» функции времени мы видим у Григория Нисского, взгляды которого тем более имеют важное значение, что в них логически связывается чувственный и духовный (видимый и невидимый) миры, и главным в этой связи является время, которое когнитивно выполняет посредническую функцию, возводя ум, силы и стремления человека от видимого и изменчивого к невидимому и постоянному. «Как владеть человеку тем, что проходит мимо и утекает?», – спрашивает он. «Поскольку постоянство и неизменность свойственны естеству духовному и невещественному, а вещество преходит, непрестанно изменяясь каким-то течением и движением, то удаляющийся от постоянного по необходимости непременно носится вместе с неимеющим постоянства. И кто гонится за преходящим, оставляет же постоянное, тот... одно упускает, а другое не может удержать», – продолжает Григорий Нисский свою мысль<sup>33</sup>.

Сходным образом рассматривает функцию времени и Максим Исповедник, который говорит, что его течение изменяет вместе с собой все материальное<sup>34</sup>: «...изменчивость материальных предметов, которыми мы оперируем, и так и эдак переменяющих [друг друга] и переменяющихся, и не имеющих никакого твердого основания... так как единственное постоянное определение их природы заключается в том, чтобы истекать и не быть постоянными», должна направлять нас «к действительно сущим и никогда не колеблющимся»<sup>35</sup>. Образовательная функция, таким образом, оказывается имманентной антропоцентрически понимаемому времени.

Иное мы видим в рамках психологической концепции. Можно даже сказать, что психологизм демонстрирует всю противоречивость попытки мыслить время из самого времени, вне соотношения с вечностью, опыта которой, в отличие от опыта времени,

человек в душе не имеет. В этом смысле Августин правильно схватывает необходимость внешнего когнитивного ресурса для преодоления «раздирающего мысли» действия времени. Таким ресурсом оказывается текст Писания, задающий «онтологический горизонт». Но этот ресурс именно внешний, а не имманентный самому времени.

Подведем итоги. Представляется сомнительным, что учение о времени, развиваемое Аврелием Августином, может быть поставлено в одном ряду с учением каппадокийских мыслителей, а психологизм может быть назван общей характеристикой темпорологии периода патристики. В онтологическом аспекте оценка статуса времени, данная Августином, оказывается принципиально иной, чем каппадокийская и дается либо в контексте неоплатонического восхождения души к Единому, либо представляет собой возврат к более ранней христианской традиции<sup>36</sup>. Что касается психологической трактовки как общего свойства патристического учения о времени, то, на наш взгляд, правильнее говорить не о психологизме, а об антропологизме этого учения как следствии космологического антропоцентризма. Если сопоставить между собой антропологизм каппадокийских мыслителей и антропологизм Аврелия Августина, то отличие будет в следующем. Антропологизм каппадокийцев тесно связан с онтологизмом, поэтому время является общей характеристикой всего тварного и, одновременно, условием человеческой свободы, условием встречи с Творцом. Антропологизм Августина лишен подобного онтологизма. Время для него — состояние множественности и низвергнутости, разрывающей мысли, — явно препятствует встрече с Творцом. Эта встреча может состояться только через правильный строй познания и созерцания. Субъективный аспект трактовки времени — психологизм — возникает у Августина как частный случай космологического антропоцентризма, лишённого своей онтологической основы.

#### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Любинская Л. Н., Лепилин С. В. Проблема времени в контексте междисциплинарных исследований. — М., 2002. — С. 62.
- <sup>2</sup> Ср. Апок. 10:6: «...времени уже не будет»; Василий Великий. Беседы на Шестоднев 1.3: «Начавшееся со временем по всей необходимости и окончится во времени».
- <sup>3</sup> См.: Plotinus. Enneades. III 7.1. По крайней мере, если следовать оценке О. Е. Нестеровой, он «не покидает границ, намеченных платоновским определением» (Нестерова О. Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности. ИФЕ'86. — С. 41).
- <sup>4</sup> См., например, у преп. Максима Исповедника: Ambiguogum Liber. PG. 91. Col. 1397 B.

- <sup>5</sup> См.: Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. — М., 2006. — С. 6 — 7.
- <sup>6</sup> См. там же. — С. 49.
- <sup>7</sup> См. там же. — С. 7 — 9, 55 — 68.
- <sup>8</sup> Там же. — С. 57. Автор ссылается при этом на работу Дж. Каллагэна (Callahan J. Basil of Caesarea. New source of Augustine's theory of time // Harvard studies in classical philology. 1958 (v.63). — P. 437 — 454).
- <sup>9</sup> Callahan J. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // Dumbarton oaks papers. Cambridge. 1958 (12). — P. 29 — 58. Заметим, что на эту статью Дж. Каллагэна ссылка у П. П. Гайденко мы не встречаем.
- <sup>10</sup> Флоровский Г. Тварь и тварность // Догмат и история. — М., 1998. — С. 114.
- <sup>11</sup> Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Боговидение. — М., 2003. — С. 490.
- <sup>12</sup> В историко-философском плане определенным недостатком этих, несомненно, очень ценных и схватывающих самую суть вопроса работ, является отсутствие в них ссылок непосредственно на сочинения средневековых авторов.
- <sup>13</sup> См.: Callahan J. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology. — P. 55 — 56; Callahan J. Basil of Caesarea. New source of Augustine's theory of time. — P. 445, 450, 454.
- <sup>14</sup> Ibid. — P. 439 — 440.
- <sup>15</sup> См.: Sorabji R. Time, creation and the continuum: theories in antique and the early Middle Ages. Ithaca (N.Y.), 1983. — P. 95, 123, 235.
- <sup>16</sup> Григорий Нисский. Contr. Eunom. I, 26. Слово «надежда» употребляется в русском переводе (см.: Григорий Нисский. Опровержение Евномия // Догматические сочинения. Т. 2. — Краснодар, 2006. — С. 66).
- <sup>17</sup> См.: 1 Кор. 13:13.
- <sup>18</sup> Григорий Нисский. Опровержение Евномия. VIII, 5. — С. 279, 281.
- <sup>19</sup> См. там же. — С. 351—352 и в статье Б. Оутиса (см.: Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time // Studia Patristica (Berlin), 1976 (14). — P. 327 — 357).
- <sup>20</sup> См.: Августин Блаженный. О книге Бытия, буквально // Августин Блаженный. Творения. Т. 2. — СПб.; Киев, 1998. — С. 426.
- <sup>21</sup> Августин пишет: «Все сотворено... из “ничего”: творение не имеет самостоятельного существования, как Бог, и ему присуща некая изменчивость» (Исповедь. — М., 2006. — С. 266).
- <sup>22</sup> Опровержение Евномия. VIII, 5. — С. 281.
- <sup>23</sup> Там же. С. 280. См. так же: Григорий Нисский. Изъяснение Песни песней Соломона. — М., 1999. — С. 178. А то, что «передняя» есть одновременно и цель, видно из «Послания к Филиппийцам» (Флп. 13:14).
- <sup>24</sup> Григорий Нисский. Изъяснение Песни песней Соломона. — С. 177—178.
- <sup>25</sup> Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность... — С. 65.
- <sup>26</sup> Августин Блаженный. Исповедь 10, 17. — С. 199.
- <sup>27</sup> Там же. 11, 2. — С. 251.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time. — P. 343 — 344, 354 — 355. «Августин, — пишет Оутис, — никогда не достигает положительной оценки творения и времени, которую мы находим у Каппадокийцев и Григория Нисского» (P. 355).

<sup>30</sup> Августин Блаженный. Исповедь 12, 9. – С. 257 – 260.

<sup>31</sup> Характеризуя тварный видимый космос, Василий Великий называет его «главным образом училищем и местом образования душ человеческих, а потом и вообще местопребыванием для всего подлежащего рождению и разрушению». Именно поэтому «телам животных и растений, которые необходимо соединены как бы с некоторым потоком и увлекаются движением, ведущим к рождению или разрушению, прилично было заключиться в природе времени, которое получило свойства, сродные вещам изменяемым» (Беседы на Шестоднев. – Минск, 2006. – С. 12 – 13).

<sup>32</sup> Григорий Богослов. Творения. Т.1. – М., 2007. – С. 219.

<sup>33</sup> Григорий Нисский. Изъяснение Песни песней Соломона. – С. 66 – 67.

<sup>34</sup> Максим Исповедник. Письма. – СПб., 2007. – С. 76.

<sup>35</sup> Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). – М., 2006. – С. 381 – 382.

<sup>36</sup> Примером является толкование св. Мефодия Патарского на Книгу Пророка Ионы, где образом трехчастного времени является кит; пророк Иона, убежавший с земли (прежней райской жизни) – образом первого человека, нарушившего Божию заповедь; корабль в бурном море – жизнь нынешнего временного века (см.: *Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time.* – P. 336; *S. Methodii, episcopi et martyris. De Jonae historia fragmentum // PG. 18. Col. – 327 – 330).*

## СУДЬБА МЕТАФИЗИКИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: КАРНАП, КУАЙН, КРИПКЕ\*

*Д.В. ИВАНОВ*

*Если бы какой-нибудь представитель аналитической философии начала XX в. случайно узнал о состоянии современной аналитической философии, то он, несомненно, был бы очень удивлен.*

Прежде всего, я думаю, он обратил бы внимание на то, что метафизика, которая была раскритикована в трудах венских позитивистов и других философов, причисляющих себя к аналитической традиции, и которая, как предполагалось, должна была остаться в прошлом, по-прежнему сохраняет свои позиции. Более того, она не просто сохранилась в философии, но активно развивается, и количество исследований по метафизической проблематике постоянно растет. Иначе говоря, в наши дни метафизика переживает новое рождение.

Если представить, что наш философ-аналитик начала XX в. был внезапно перенесен во времени из 40-х годов в 90-е, то, скорее всего, он задастся вопросом – когда и как произошел переворот в философии, в результате которого метафизика вновь обрела свое место. Чтобы это понять, необходимо обратиться к истории аналитической философии, начиная с середины прошлого века.

На мой взгляд, после 40-х гг. XX в. в аналитической философии произошло два поворота, изменивших отношение аналитических философов к метафизике. Первый поворот произошел в начале 50-х. Он был связан с критикой Куайном идей своего учителя Карнапа – идей, которые лежали в основе карнаповской критики метафизики. Второй поворот можно связать с работами Крипке начала 70-х, посвященными пересмотру базовых семантических идей, разделяемых предшествующими философами, в том числе Куайном и его последователями. Таким образом, чтобы понять отношение аналитических философов к метафизике, необходимо рассмотреть три периода в развитии аналитической философии, связанных с именами Карнапа, Куайна, Крипке.

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Возрождение метафизики в современной аналитической философии», грант № 09-03-00544а.

## I

Последовательную критику метафизики, а также способы ее преодоления мы находим в работах представителя венского позитивизма Рудольфа Карнапа. За что и как Карнап критикует метафизику? Прежде всего, метафизика критикуется за бессмысленность. Чтобы понять, что здесь имеется в виду, следует обратиться к разделяемой Карнапом с другими венскими позитивистами верификационистской теории значения<sup>1</sup>.

Согласно этой теории, значимыми языковыми единицами следует считать не слова, а предложения. Чтобы понять значение слова, надо знать значение предложения и способ вхождения слова в это предложение. Мы знаем, что значит то или иное предложение, если нам известно, из каких предложений оно выводимо, и какие предложения выводимы из него. Иначе говоря, нам известно, при каких условиях оно является истинным, а при каких — ложным. Можно еще сказать, что мы знаем, как верифицировать это предложение.

Особым статусом, согласно верификационистской теории значения, обладают так называемые первичные предложения, другое их название — предложения наблюдения, или протокольные предложения. Эти предложения не выводятся из других предложений. Свое содержание они получают через соотнесение с данными нашего опыта. В качестве таковых данностей мы можем рассматривать либо чувственные данные, либо просто вещи. Вся совокупность прочих предложений может быть сведена к протокольным предложениям.

В данном случае речь шла об эмпирических, или синтетических, предложениях. Однако существуют также аналитические предложения. Давая определение аналитическому высказыванию, Куайн указывал на то, что «оно истинно в силу значений и не зависит от факта»<sup>2</sup>. Таким образом, для верификационистской теории значения оказываются важными две предпосылки: наличие дихотомии аналитического и синтетического, а также редукция эмпирических предложений к непосредственным данностям опыта.

Если мы принимаем эту теорию, то можно задать вопрос: «К какому классу предложений относятся предложения метафизики?». Очевидно, что метафизик не высказывает аналитических истин, или тавтологий. Вряд ли он согласится с тем, что его «открытие» касается значения какого-либо языкового выражения. Скорее, философ претендует высказать некие истины относительно самой действительности. Однако в таком случае его высказывания, чтобы быть осмысленными, должны быть подобны любым другим научным эмпирическим предложениям, обладающим значением в силу того, что мы можем указать на критерии их верификации. Если философ отказывается приравнивать свои пред-

ложения к предложениям науки, то тем самым он переводит их в класс предложений, для которых мы не можем указать критериев их верификации. Если мы не можем четко указать на условия, при которых предложение становится истинным или ложным, то это значит, что оно является бессмысленным. Иначе говоря, высказывания философа, чтобы быть осмысленными, либо должны быть аналитическими, т.е. высказываниями о значениях, либо должны быть получены эмпирическим путем, и для них должны существовать четкие критерии верификации.

Конечно, позитивистская критика Карнапом метафизики базируется на верификационистской теории значения, которую мы не обязаны принимать. Если мы отклоняем эту теорию значения, то мы можем не признавать, что метафизические предложения являются бессмысленными. Однако подобная критика, несмотря на свою слабость, все же справедливо указывает на проблемное место метафизики.

Прежде всего, мне кажется, Карнап верно подметил сущность работы метафизика: метафизик пытается сказать нам нечто о самом мире, при этом истины получены метафизиком отнюдь не тем же самым путем, каким могли бы быть получены научные эмпирические истины. В качестве примера работы метафизика Карнап ссылается на философию Хайдеггера. Ирония подобного примера заключается в том, что Хайдеггер сам говорил о необходимости преодоления метафизики. Однако, несмотря на его заявления, я полагаю, мы вправе охарактеризовать Хайдеггера как метафизика, при условии, что немецкий мыслитель действительно пытался донести до нас некие истины относительно того, что и как существует, а не просто демонстрировал возможности немецкого языка. Например, в качестве метафизической работы мы можем рассматривать проводимое Хайдеггером разделение бытия и сущего или установление связи между бытием и ничто (здесь Хайдеггер вообще солидаризируется с метафизическим тезисом Гегеля: «Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, то же самое»<sup>3</sup>). Принимая онтологические положения Хайдеггера, мы можем далее задаться вопросом, с которым сталкивается любая метафизика: «Каким образом философ, будучи кабинетным мыслителем или, как в случае с Хайдеггером, отшельником в горах Шварцвальда, способен сказать нам нечто нетривиальное о действительности?». На мой взгляд, именно этот вопрос стоит за критикой метафизики Карнапом и другими мыслителями.

Иными словами, даже если мы отказываемся считать метафизические предложения бессмысленными, вопрос о возможности метафизического познания по-прежнему остается актуальным. Именно на исследовании этого вопроса делает акцент Карнап в своей поздней работе «Эмпиризм, семантика и онтология», вы-

являя новые основания, позволяющие считать метафизическую деятельность в целом бессмысленной<sup>4</sup>.

Критика метафизики, которую мы находим в этой работе, становится более умеренной, и теперь философ в меньшей степени связывает ее с дихотомией аналитического и синтетического. Вместо этой дихотомии он вводит оппозицию внешних и внутренних вопросов о существовании. Введение этой оппозиции было обусловлено необходимостью прояснить некоторые онтологические вопросы с позиции эмпиризма. Прежде всего, это — вопросы, связанные с существованием абстрактных объектов, свойств, отношений и т.д. Объясняя, каким образом можно решить вопрос о существовании этих объектов, не покидая эмпирической позиции, Карнап вводит понятие языковых каркасов. По его мысли, мы можем обсуждать существование какого-либо объекта, только если предварительно задали систему способов вести речь об этом объекте, подчиненную определенным правилам. Иначе говоря, чтобы задать простой вопрос о существовании какого-либо объекта и начать осмысленно рассматривать варианты ответов на этот вопрос, мы уже должны иметь определенный язык, который позволит фиксировать обсуждаемый объект в качестве возможного объекта, а также формулировать эти вопросы и ответы. В зависимости от того, с каким языковым каркасом мы имеем дело, например, логическим или фактическим, ответы могут быть получены либо логическими, либо эмпирическими методами. Например, внутри вещного языка, в котором определено, какого рода объекты считать реальными, и заданы правила оценки результатов наблюдения, которые скажут нам, что является решающим свидетельством в пользу того или иного ответа, мы можем, используя эмпирические методы, осмысленно отвечать на вопросы о существовании электронов, динозавров, единорогов, богов и т.д. Внутри языковых каркасов, имеющих дело с абстрактными объектами, мы, опираясь на аналитические методы, можем обсуждать онтологические вопросы, касающиеся чисел, свойств и других подобных объектов.

Таким образом, Карнап полагает, что вполне легитимно обсуждать онтологические вопросы, однако эти вопросы остаются осмысленными, пока они являются внутренними, т.е. задаются внутри определенного языкового каркаса. Если же мы пытаемся сформулировать их в абсолютном смысле, т.е. пытаемся выйти за пределы того языка, который делает возможным обсуждение данных вопросов, то статус таких внешних вопросов становится проблематичным.

Например, мы не можем спросить, существуют ли числа на самом деле помимо той системы, которая определила, что такое число. Задать такой вопрос возможно, если мы уже усвоили по-

нятие числа, а это возможно, если мы освоили всю совокупность правил, регулирующих применение данного понятия. Принимая эти правила, мы принимаем определенные онтологические обязательства, т.е. понимаем, на каких объектах осуществляется квантификация. Иначе говоря, попытка задать внешний вопрос является самопротиворечивой, задавая такой вопрос, мы должны и принимать, и не принимать определенное понятие, т.е. как бы находиться и внутри, и снаружи определенного языкового каркаса. Хорошей иллюстрацией этого является следующий абсурдный вопрос: «Я знаю, что шахматисты полагают, что слон ходит по диагонали, но действительно ли слон ходит таким образом?». По мысли Карнапа, попытками задать подобные противоречивые вопросы характеризуется метафизическая деятельность.

Для того чтобы избежать проблем, связанных с внешними вопросами, эти вопросы, как полагает Карнап, должны интерпретироваться, скорее, не как теоретические вопросы, на которые могут быть даны истинные или ложные ответы, а как практические вопросы о том, принимать ли нам определенную концептуальную схему или нет. Иначе говоря, метафизические вопросы должны рассматриваться не как вопросы о том, что реально существует, а как вопросы о прагматических основаниях, позволяющих нам выбрать определенный теоретический язык. Именно в силу прагматических оснований, например, удобства, мы выбираем ту или иную концептуальную схему, а не потому, что мы выяснили, что данная схема в большей степени соответствует действительности, чем какая-либо иная.

**Итак, основные идеи Карнапа можно резюмировать следующим образом:**

1. *Зависимость онтологии от языкового каркаса.* Это значит, что осмысленно ставить и решать онтологические вопросы возможно только относительно определенного языкового каркаса.

2. *Проблематичность метафизики как попытки решить онтологические вопросы безотносительно языка, в котором они формулируются, и сказать нечто о том, что и как существует на самом деле.* Метафизические вопросы должны быть интерпретированы как прагматические вопросы относительно принятия того или иного языкового каркаса.

3. *Плюрализм языковых каркасов, выбор между которыми осуществляется в силу прагматических оснований.* Последний момент предполагает принятие принципа толерантности, терпимости при допущении различных языковых форм.

Идеи Карнапа оказали мощнейшее влияние на последующее развитие философии. Он показал не только, в каких моментах метафизика является неудовлетворительной, и почему необходимо стремиться избавиться от нее, но и как возможна философия, или

точнее онтология, т.е. то, что было центром метафизики без метафизики. Онтология без метафизики возможна в форме прояснения наших концептуальных схем, определяющих, какого рода объекты должны полагаться в качестве существующих. Можно сказать, что начиная с Карнапа в философии происходит то, что Рорти чуть позднее назовет лингвистическим поворотом, т.е. переориентация на решение ключевых философских вопросов посредством анализа языка, или посредством концептуального анализа. Многие аналитические философы, начиная с Куайна и заканчивая Рорти, будут поддерживать идею лингвистической относительности онтологических вопросов. Позднее эта идея найдет сторонников и в философии науки, например, Куна, Фейерабенда. Похожая идея онтологической относительности будет высказываться и в континентальной философии, например, Фуко, Деррида.

Учитывая популярность идей Карнапа, возникает вопрос, каким образом метафизике удалось вернуться в философию к концу XX в. Чтобы понять это, обратимся к критике Куайном основных идей Карнапа. Именно с этой критикой стоит связать первые попытки реабилитировать метафизику.

## II

Несмотря на то, что критику Куайна можно назвать дружественной, — Куайн разделял многие идеи Карнапа, — последствия этой критики были достаточно серьезными. Куайн атаковал основные предпосылки эмпирической философии Карнапа: дихотомию аналитического и синтетического и идею редукции предложений к данным непосредственного опыта. Как отмечал сам Куайн, «одно следствие отказа от них, как мы увидим, состоит в стирании предполагаемой границы между спекулятивной метафизикой и естественной наукой»<sup>5</sup>.

Прежде всего, Куайн указывает на неопределенность понятия аналитичности, которое используется Карнапом, на то, что, пытаясь дать определение этого понятия, мы попадаем в круг. Отталкиваясь от определения аналитического суждения как суждения, которое «истинно в силу значения и независимо от фактов», он указывает на то, что понятие аналитичности в таких суждениях, как «ни один холостяк не женат» зависит от определения понятия синонимии. Ведь в отличие от высказывания «ни один неженатый человек не женат», которое является логически истинным, т.е. его истинность не зависит от значения слов «женатый» или «человек», первое высказывание сохраняет свою истинность при замене слова «холостяк» выражением «неженатый человек», только если эти два выражения являются синонимичными.

Пытаясь прояснить далее понятие синонимичности, Куайн сталкивается с тем, что это понятие, в свою очередь, зависит от понимания аналитичности. Пытаясь решить эту проблему, мы могли бы прибегнуть к дефиниции, указывая на то, что «холостяк» по определению значит «неженатый человек». Однако такая дефиниция уже опирается на установленную синонимию. А проблема как раз заключается в том, чтобы объяснить, как мы узнали, что эти понятия синонимичны.

Следующим шагом можно попытаться отождествить синонимию с взаимозаменяемостью понятий. Как пишет Куайн, «естественное предположение, требующее тщательного исследования, состоит в том, что синонимия двух лингвистических форм заключается исключительно в их взаимозаменяемости во всех контекстах без изменения истинностного значения, т.е. во взаимозаменяемости, именуемой Лейбницем *salva veritate*»<sup>6</sup>. Рассуждать о взаимозаменяемости *salva veritate* имеет смысл только относительно какого-либо языка. Однако если в качестве такого языка мы выбираем экстенциональный язык, то мы не можем гарантировать, что два термина взаимозаменяемы без изменения истинностного значения всего контекста в силу значения, а не в силу простого совпадения, как это было бы в случае с терминами «существа, имеющие сердце» и «существа, имеющие почки».

Этой проблемы можно избежать, если наш язык будет содержать интенциональное наречие «необходимо». Действительно, можно сравнить два примера. Заменяя в высказывании «необходимо, что все холостяки и только холостяки являются холостяками» термин «холостяк» на термин «неженатый человек», мы получаем истинное высказывание «необходимо, что все холостяки и только холостяки являются неженатыми людьми». Однако, заменяя в высказывании «необходимо, что все существа с сердцем и только они являются существами с сердцем» термин «существа с сердцем» на термин «существа с почками», мы получаем высказывание «необходимо, что все существа с сердцем и только они являются существами с почками», которое не является истинным.

Итак, принимая такой язык, мы можем быть уверены, что взаимозаменяемость *salva veritate* может выступать как искомое определение синонимии. Однако недостаток такого решения заключается в том, что, принимая подобный язык, мы должны также заранее принять понятие аналитичности. Ведь фраза «необходимо, что все холостяки и только холостяки являются неженатыми людьми», по сути, означает следующее — «высказывание “все холостяки и только холостяки суть неженатые люди” является аналитическим».

Таким образом, пытаясь определить понятие аналитичности, мы обратились к понятию синонимии. В свою очередь, это поня-

тие мы определили с помощью понятия взаимозаменяемости *salva veritate*, однако обнаружили, что такое определение возможно при условии, что мы уже допустили понятие аналитичности.

Пытаясь иным путем определить аналитичность, Куайн обращается к верификационистской теории значения. Принимая верификационистскую теорию, мы получаем определение синонимии высказываний: два высказывания являются синонимичными, «если и только если они сходны с точки зрения метода их эмпирического подтверждения или неподтверждения»<sup>7</sup>. В таком случае, аналитическое высказывание оказывается синонимичным с логической истиной, т.е. это — такое высказывание, которое подтверждается чем угодно. Таким образом, кажется, что верификационистская теория значения могла бы спасти понятие аналитичности.

Очевидно, что, принимая эту теорию, мы должны принять также редукционизм, т.е. положение о принципиальной переводимости всех осмысленных высказываний в высказывания о непосредственном опыте. Однако здесь мы сталкиваемся с очередными проблемами. Кажется, что задача, которую ставит перед собой редукционизм, «выделения языка чувственных данных и показа того, как предложение за предложением перенести на него остальную часть научного дискурса»<sup>8</sup>, не просто сталкивается с множеством трудностей, но, похоже, не может быть решена в принципе. Анализируя попытки Карнапа осуществить подобный перевод, используя такие фразы, как «качество *q* находящееся в (*is at*) точке-мгновении *x, y, z, t*», Куайн показывает, что они не могут увенчаться успехом, пока не будет определена связка «находится в» (*is at*). Однако совершенно неясно, как этого добиться.

Таким образом, пока отсутствуют убедительные доказательства возможности редукционизма, это положение присутствует в верификационистской теории в качестве догмы. В таком же статусе оказывается и основывающееся на этой догме положение о дихотомии аналитического и синтетического. Можно сказать, что эти две догмы взаимно поддерживают и дополняют друг друга.

Отказываясь от дистинкции аналитического-синтетического и редукционистской догмы, Куайн приходит к холистскому представлению о языке. Это значит, во-первых, что с опытом соотносятся не отдельные высказывания, которые могут, как полагали эмпиристы, быть подтверждены или опровергнуты таким способом, а вся система нашего знания. Как пишет Куайн, «единицей эмпирической значимости является вся наука в целом»<sup>9</sup>. В свою очередь, это значит, что «всякое высказывание может считаться истинным при любых обстоятельствах, если мы производим достаточно радикальные изменения где-то в системе»<sup>10</sup>. Иначе говоря, окончательное подтверждение или опровержение

единичного высказывания посредством апелляции к опыту оказывается невозможным. Любые данные опыта могут быть проинтерпретированы так, что они будут подтверждать или опровергать конкретное высказывание. Все будет зависеть от того, какие правила интерпретации опыта мы примем, т.е. от всей совокупности нашего знания.

Очевидно, что критика Куайна подрывает критику метафизики, предложенную Карнапом в ранних работах, где он пытался показать бессмысленность предложений метафизики как не являющихся аналитическими или синтетическими высказываниями. Менее очевидным является то, что замечания, сделанные Куайном, подрывают также позднюю критику метафизики Карнапа, базирующуюся на оппозиции внешних и внутренних вопросов. Однако поздняя концепция Карнапа, поскольку она продолжает базироваться на критикуемой оппозиции аналитического и синтетического, также является беззащитной перед атаками Куайна.

Как полагал Карнап, метафизические вопросы, будучи внешними вопросами, могут считаться легитимными, только если они являются прагматическими вопросами. Именно это должно отличать их от внутренних вопросов, которые могут быть или аналитическими, или эмпирическими. Соглашаясь с Карнапом в том, что «философские вопросы только кажутся вопросами о видах объектов, а в действительности являются прагматическими вопросами языковой политики», Куайн задает вопрос: «Но почему это должно быть истинно в случае философских вопросов, а не теоретических вопросов вообще?»<sup>11</sup>. Мы можем придерживаться такого различия, только если принимаем понятие аналитичности. Если мы отказываемся от дистинкции аналитического-синтетического и принимаем холистское представление о языке и знании, то любое предложение можно защищать только прагматически. Ведь мы больше не можем ссылаться на его аналитичность или подтверждаемость опытом.

Таким образом, мы приходим к выводу, что не существует принципиальной разницы между тем, что Карнап называл внешними и внутренними вопросами. Внутренние вопросы также являются прагматическими. Это значит, что граница между метафизикой и наукой, как и обещал Куайн, стирается, а вопрос выбора между метафизическим описанием мира и естественнонаучным — это прагматический вопрос. Куайн пишет: «С точки зрения эпистемологии физические объекты и боги Гомера отличаются только по степени, а не в принципе. Оба типа сущностей входят в наше познание только как культурные постулируемые сущности. Миф о физических объектах эпистемологически превосходит большинство других мифов в том отношении, что он

оказался более эффективным, чем другие мифы, в качестве устройства для выработки поддающейся управлению структуры потока опыта»<sup>12</sup>.

С середины прошлого века во многом благодаря работам Куайна в аналитической философии утверждается понимание метафизики как анализа наших концептуальных схем, задающих нашу онтологию. Благодаря книге Питера Стросона «Индивиды. Очерк дескриптивной метафизики» работа такого рода даже получает название «дескриптивная метафизика». Означает ли все это, что Куайн спас метафизику от позитивистской критики? Действительно, Куайн размыл границу между метафизикой и наукой, но вряд ли можно считать, что он спас метафизику. Ведь, в конце концов, статус метафизики остался таким же, как его определил Карнап: метафизические вопросы — это прагматические вопросы. Куайн не спас метафизику, а, скорее, ухудшил статус научного знания. По этому поводу Прайс остроумно замечает: «Тот, кто триумфально заявляет, что Куайн показал нам, что метафизика находится в той же лодке, что и наука, подобен человеку, которому, говоря словами Брехта, еще не рассказали ужасные новости. Куайн самолично затопил традиционную лодку онтологов и заставил всех нас, ученых и онтологов, вскарабкаться на плот Нейрата»<sup>13</sup>.

Таким образом, можно сказать, что та метафизика, которая получает распространение в аналитической философии с середины прошлого века, не является классической аристотелевской метафизикой. Скорее, и это отмечали сами аналитики, она может быть охарактеризована как кантианская по духу метафизика, т.е. как продолжающая тенденцию в философии, заданную Кантом, когда анализ структур мира заменяется анализом структур сознания, а затем анализ структур сознания сменяется анализом концептуальных структур, задающих нашу онтологию. Эта квазикантианская философия получает наибольшее распространение в аналитической философии в период с 50-х по 70-е годы прошлого века. Однако с начала 70-х годов в аналитической философии происходит очередной поворот, в результате которого на сцену вновь выходит классическая аристотелевская метафизика. Этот поворот во многом был связан с работами Крипке.

### III

Как уже отмечалось, то, что Куайн стирает границы между метафизикой и остальным знанием, не способствует возвращению классической аристотелевской метафизики, которую критиковал Карнап. Прагматизм Куайна оказывается несовместим с основным элементом классической аристотелевской метафизики — эссенциализмом.

Принимая эссенциализм, мы принимаем, по сути, базирующийся на здравом смысле до-философский взгляд, согласно которому вещи обладают свойствами, внутренне присущими этим вещам, и некоторые свойства являются существенными, а некоторые случайными. По сути, это значит, что мы соглашаемся с тем, что вполне законными являются такие фразы, как «Я мог бы не написать эту статью». Если это высказывание является истинным, то в данном случае речь идет о случайной истине. Видимо, в оппозицию к этой фразе можно было бы построить высказывание, которое выражало бы необходимую истину, например, «Я не мог бы не быть самим собой». Оба высказывания являются истинными, но каждое выражает истину в особом модусе. В одном случае мы имеем дело с модусом необходимости, в другом — с модусом случайности. Поскольку и в том, и в другом случае речь идет о конкретном объекте, а именно, обо мне, постольку модальности, которые связываются с этими высказываниями, называются модальностями *de re*, т.е. модальностями вещей.

Если мы отказываемся принимать эссенциализм, мы, по-видимому, должны также отказаться признавать существование такого вида модальностей. Именно такую позицию по поводу модальностей занимает Куайн. Отказываясь признавать существование модальностей *de re*, он признает только существование модальностей *de dicto*, т.е. модальностей высказываний. Занимая анти-эссенциалистскую позицию, Куайн пытается показать, что понятие необходимости может употребляться только применительно к высказываниям. Более того, оно применимо только к аналитическим высказываниям, статус которых, как уже было показано, сомнителен.

Как уже отмечалось, любое высказывание может быть рассмотрено в качестве необходимой истины в результате определенной интерпретации всей системы, в которой это высказывание функционирует. По-видимому, это значит, что мы можем только условно проводить границы между случайным и существенным, опираясь на какие-либо прагматические основания.

По сути, связывая понятие необходимости с высказываниями, делая его характеристикой высказываний, Куайн переводит разговор из метафизической плоскости в плоскость философии языка или эпистемологии. Такое решение лежит в русле того, что Куайн назвал семантическим восхождением — стратегии решения философских вопросов посредством перевода их рассмотрения в план языка. Иначе говоря, как пытается показать Куайн, поднимая вопрос о необходимости, мы поднимаем вопрос о языке.

Однако должны ли мы соглашаться с этим тезисом? Действительно ли необходимость может быть только характеристикой



языковых выражений? Крипке отвечает отрицательно на этот вопрос, показывая, как мы можем сохранить такое понимание необходимости, которое присутствовало в классической метафизической традиции. Выводы о природе необходимости, которые сделал Крипке, были настолько значительными, что они позволили изменить климат, существовавший на тот период в аналитической философии, открыв дорогу различного рода вариантам реалистской метафизики<sup>14</sup>.

Допуская модальность *de re*, Крипке демонстрирует, что, видимо, мы можем принять вывод, показывающий, что из любого утверждения тождества следует, что это тождество является необходимым<sup>15</sup>.

$$(1) (x) (y) [(x=y) \supset (Fx \supset Fy)]$$

$$(2) (x) (x=x)$$

$$(3) (x) (y) (x=y) \supset [(x=x) \supset (x=y)]$$

$$(4) (x) (y) ((x=y) \supset (x=y))$$

Иначе говоря, если *x* и *y* являются одним и тем же объектом, то тождество *x* и *y* является необходимым. С другой стороны, такой вывод кажется парадоксальным, поскольку он противоречит убеждению, что случайные утверждения тождества существуют. Например, часто ссылаются на то, что случайными являются утверждения тождества, которые устанавливаются в результате научного открытия. Действительно, например, в результате исследования мы обнаруживаем, что тепло — это всего лишь движение молекул. Кажется, что данный факт является случайным, ведь могло бы оказаться, что правы были те, кто полагал, что тепло — это особая субстанция, называемая теплородом. Часто приводят в пример утверждения тождества, касающиеся имен. Например, утверждается, что тождество «Геспер есть Фосфор» является случайным. Ведь долгое время считалось, эти два имени обозначают два разных объекта, а именно, «вечернюю звезду» и «утреннюю звезду». Лишь случайно было открыто, что эти два имени обозначают один и тот же объект — планету Венера. Но, говорят, могло бы оказаться так, что были правы древние астрономы, т.е. установленное нами тождество является случайным.

Разбирая случаи, когда кажется, что утверждения тождества являются случайными из-за используемых в них имен или научных категорий, Крипке пытается показать, что несмотря на эту кажимость, мы все же имеем дело с необходимыми истинами в случаях, когда данные утверждения тождества являются истинными. Для этого он проводит следующие различия. Прежде всего, он вводит понятия жестких и нежестких десигнаторов. Как пишет сам Крипке, под «жестким десигнатором» он имеет в виду «термин, который обозначает один и тот же объект во всех возможных мирах»<sup>16</sup>. Например, жестким десигнатором является тер-

мин «квадратный корень из 25». Во всех возможных мирах он указывает на один и тот же объект. В качестве нежесткого десигнатора Крипке приводит в пример термин «изобретатель бифокальных очков», который указывает на Бенджамин Франклина, однако в ином возможном мире этот знак мог бы отсылать к другому человеку. При этом, когда Крипке говорит о возможных мирах, то имеется в виду не нечто отдельное от нашего мира, а просто возможность представить контрфактическую ситуацию, в которой этот же объект вел бы себя иным образом или имел бы несколько иные характеристики. Указывая на то, что основная функция имен — осуществлять референцию к именуемому объекту, Крипке предлагает рассматривать все имена в качестве жестких десигнаторов.

Следующим шагом Крипке проводит различие между тремя понятиями, которые, как он отмечает, часто смешиваются философами: «аналитическая истина», «необходимая истина» и «априорная истина». Особый акцент Крипке делает на анализе последних двух понятий, показывая, что необходимые истины не являются тождественными априорным истинам. Для иллюстрации этого тезиса Крипке обращается к гипотезе Гольдбаха — старой математической проблеме, которая до сих пор не решена. Согласно этой гипотезе, каждое четное число больше двух можно представить в виде суммы двух простых чисел. Анализируя этот пример, Крипке пишет: «Это математическое утверждение, и, если оно истинно, оно должно быть необходимой истиной. Безусловно, нельзя сказать, что, хотя в действительности каждое четное число является суммой двух простых чисел, могло бы найтись еще и такое число, которое было бы четным и не было бы суммой двух простых чисел. Что бы это значило? С другой стороны, ответ на вопрос, является ли каждое четное число суммой двух простых чисел, неизвестен. Значит, мы действительно не знаем ни *a priori*, ни даже *a posteriori*, что каждое четное число является суммой двух простых»<sup>17</sup>.

Этот же тезис можно проиллюстрировать с помощью другого примера. Если предположить, что некоторый объект обладает некоторыми сущностными свойствами, то истина, выявленная относительно этого объекта, будет необходимой, но не будет априорной. Допустим, что для воды существенным является иметь структуру  $H_2O$ , т.е. если бы у данного объекта не было этого свойства, это был бы уже другой объект. В таком случае истина, что вода — это  $H_2O$ , является необходимой истиной, но очевидно, что узнать это априорным образом мы никак не могли.

Конечно, кто-нибудь мог бы попытаться возразить, сказав, что вода могла бы иметь другую структуру. Это можно было бы понять следующим образом. Мы могли бы использовать слово «вода»

для обозначения другого объекта. Против этого Крипке не спорит, но суть его аргумента заключается в том, что необходимой истиной является высказывание «вода есть  $H_2O$ » при условии, что слово «вода» употребляется так, как оно употребляется нами сейчас, а мы употребляем его сейчас именно таким образом, чтобы выделить конкретный объект с определенными свойствами. Иначе говоря, слово «вода» является жестким десигнатором. Кто-нибудь, допустив, что слово «вода» употребляется именно так, как мы к этому привыкли, может попытаться предположить, что объект, на который указывает это слово, мог бы быть иным, например, он имел бы структуру, описываемую формулой XYZ, а не  $H_2O$ . Однако что это значит? В каком смысле *этот* объект по-прежнему оставался бы *этим* объектом? Кажется, что если бы это было возможно, то мы бы указывали уже на *другой* объект. Но ведь изначально мы использовали слово «вода», чтобы выделить *этот* объект. Так как же возможно, чтобы объект оставался тем же самым и был бы при этом другим объектом? Если это невозможно, то, по-видимому, при любой контрфактической ситуации вода не могла бы быть иной, чем та, которой она является сейчас.

Фактически, это означает следующее: термин «вода» является жестким десигнатором, который указывает на один и тот же объект во всех возможных мирах. Другими словами, говоря о возможном поведении или свойствах этого объекта в различных контрфактических ситуациях, мы указываем на один и тот же объект, который мы выделили словом «вода». Жестким десигнатором оказывается также термин « $H_2O$ ». Далее, если мы выяснили, что эти термины обозначают один и тот же объект, то это значит, что установленное тождество будет необходимым. В любом возможном мире эти два термина жестко фиксируют один и тот же объект. Проблематизировать это тождество можно, но лишь приняв условие, что объект может быть не тождествен самому себе.

Резюмируя, можно сказать следующее. Крипке атакует тезис о существовании случайных утверждений тождества. Это, конечно, не значит, что он исключил саму возможность подобных утверждений, но ему удалось показать, что, если речь идет о тождестве, устанавливаемом между двумя жесткими десигнаторами, и если это тождество истинно, то оно оказывается необходимо истинным. Более того, подобного рода утверждения тождества не обязаны быть априорными. Это значит, что необходимые истины подобного рода не могут быть установлены посредством анализа языка, значений используемых терминов, наших концептуальных схем и т.д. Можно было бы сказать, что необходимые истины этого рода находятся не в ведении эпистемологии или философии языка, а в ведении метафизики. Это истины устанавливаются относительно вещей, а не высказываний. Это значит, что вопреки

мнению Куайна, мы можем говорить о существовании модальностей *de re*.

По сути, за апостериорным поворотом, который совершил Крипке, стоят простые интуиции. Согласно им, сказать нечто важное о мире — это не то же самое, что сказать нечто о языке, который позволяет нам говорить о мире. Погрузившись в различные концептуальные, дискурсивные и пр. анализы, мы, как кажется, потеряли нечто важное — ту цель, ради которой эта работа затевалась. Ведь обращаясь к философии, мы хотели, прежде всего, узнать нечто о мире и нашем месте в нем, а не о том, как мы говорим о мире. На мой взгляд, работа Крипке позволила философам, ощущавшим, что с лингвистическим поворотом мы упускаем что-то важное, вернуться к этим до-философским смыслам и интуициям, показав уместность классической метафизической работы.

#### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие. — М., 1998.
- <sup>2</sup> Куайн У. Две догмы эмпиризма // Куайн У. Слово и объект. — М., 2000. — С. 343.
- <sup>3</sup> Цит. по: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка. — С. 82.
- <sup>4</sup> См.: Карнап Р. Эмпиризм, семантика и онтология // Карнап Р. Значение и необходимость. — Биробиджан, 2000.
- <sup>5</sup> Куайн У. Две догмы эмпиризма. — С. 342.
- <sup>6</sup> Там же. — С. 349.
- <sup>7</sup> Там же. — С. 359.
- <sup>8</sup> Там же. — С. 360 — 361.
- <sup>9</sup> Там же. — С. 363.
- <sup>10</sup> Там же. — С. 364.
- <sup>11</sup> Куайн У. Слово и объект. — С. 303 — 304.
- <sup>12</sup> Куайн У. Две догмы эмпиризма. — С. 365.
- <sup>13</sup> Price H. Carnap, Quine and the Fate of Metaphysics // The Electronic Journal of Analytic Philosophy. Spring. 1997. № 7.
- <sup>14</sup> См.: Крипке С. Naming and Necessity. — Oxford, 1980.
- <sup>15</sup> См.: Крипке С. Тождество и необходимость // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. — М., 1982. — С. 341.
- <sup>16</sup> Там же. — С. 351.
- <sup>17</sup> Там же. — С. 358 — 359.

## ЧЕЛОВЕК КАК ТВОРЕЦ СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЫ\*

В.Б. ВЛАСОВА

Если бы мне предложили изваять статую Свободы, я изобразила бы мощную фигуру человека, наполовину выросшего из земли и устремленного в небо. И неважно, что у него в руках – книга, овецка или снопок колосьев. Главное – это порыв к преодолению хтонической стихии, из которой он уже наполовину высвободился, но с которой он неизбежно связан своим происхождением, потому что двойственная, биосоциальная натура человека определяет его свободу лишь настолько, насколько он вовлечен в общественные связи, насколько он наследует созданную до него «вторую природу» – культуру и сам творит ее для будущих поколений. Цель настоящей статьи – подтвердить это.

Существуют три версии возникновения Homo sapiens. Первая – религиозно-мифологическая. Если абстрагироваться от этнической и конфессиональной специфики, можно сформулировать ее как креационную: Бог создал человека сразу таким, как он существует сегодня. У этой позиции два слабых места. Во-первых, она основывается *на вере* в Создателя и потому не может конкурировать с научными теориями антропосоциогенеза, опирающимися на данные палеоантропологии и археологии о том, что человек с древнейших времен до наших дней претерпел существенные изменения конституции, образа жизни и т.д., так что современный человек есть венец многовековой эволюции архаичного существа, гораздо более близкого к животному, чем к цивилизованному миру. Во-вторых, креационная версия противопоставляет *творческую* инициативу демиурга *пассивному* бытию продукта: «творец» – на одном полюсе существования, «тварь» – на другом.

Христианская культура в лице лучших ее представителей стремилась преодолеть эту дихотомию обоснованием свободы человека в мире, его ответственности за свою судьбу. Корни такой постановки вопроса можно усмотреть даже в речах Иисуса Христа о том, что каждый свободен в своем выборе греховного или праведного поведения. Но это была, безусловно, ограниченная свобода, замкнутая в рамках этнической контраверзы, фундаментом

которой оставалась вера в потусторонний критерий выбора. Легенда о Великом инквизиторе, рассказанная Ф.М. Достоевским в «Братьях Карамазовых» показывает, как удобно было людям отказать от своей свободы, передать ее в руки узурпаторов и уклониться тем самым от своей творческой миссии. В эпоху Возрождения мы встречаемся еще с одной попыткой утвердить творческую суть человека в пределах христианского мировоззрения: библейский тезис «сотворил Бог человека по образу своему, по образу Божию»<sup>1</sup>, на котором стояла вся средневековая схоластика, был перетолкован за счет смещения смысловых акцентов. В ортодоксально понятом тексте акцент приходился на первую его половину (*Бог создал человека*), что утверждало вторичность человеческой воли, абсолютную детерминацию свободы и активности «раба божьего» высшим промыслом. В культуре же Ренессанса, все еще остававшейся в пределах религиозной трактовки происхождения человека, главный акцент в приведенной цитате переносится на вторую ее половину (по образу Божию). Тем самым прежде представление о человеческой свободе фактически взрывается изнутри.

Вторая гипотеза возникновения человека связана с космическим источником появления на земле гуманоидов – исторических прародителей современных людей. Суть такого мнения состоит в том, что в хронологически весьма отдаленные времена прилетел космический корабль из дальней Галактики, который потерпел крушение, и пришельцам не удалось покинуть нашу планету. Однако они выжили и положили начало будущему человеческому роду, но не смогли воспроизвести свое техническое могущество, так что постепенно их потомки окончательно одичали, и как раз их останки и останки их стоянок якобы обнаруживают теперь ученые. Эта позиция очевидно уязвима.

Последняя попытка толкования антропосоциогенеза – это научная гипотеза трудового происхождения человека, предложенная марксизмом, где человек рассматривается как высшая ступень биологической эволюции и выход за ее пределы. Правда, и здесь существуют трудности, связанные с принципиальными логическими противоречиями. Общеизвестно, что К. Маркс – материалист, т.е. исходной базой всякого процесса он считает материальные причины, в то время как идеальные характеристики, по его мнению, вторичны, хотя в известных условиях они демонстрируют эффект «обратной связи», т.е. способны влиять на материальные свойства явлений. Можно ли без противоречия совместить этот методологический «задел» со стержневым тезисом теории трудового происхождения человека, связывающим трансформацию его обезьяноподобного предка исключительно со способностью к совместной целесообразной деятельности?

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Человек в экономике и других социальных сферах», грант № 08-03-00175а.

Указанную способность можно понять двояко. Либо какая-то обезьяна изначально ею обладала, и тогда вопрос о том, откуда взялся первочеловек, с его главным конституирующим признаком, лишь переносится в глубь истории. Либо эта способность кардинально отличалась от способностей биологического существа как такового. Тогда неясно, как она возникла. Более того, целесообразная деятельность, по определению, есть деятельность, сообразная цели, а цель — продукт активности сознания, не имеющий материальной конституции. Отсюда вытекает, что цель как идеальное образование в процессе антропосоциогенеза предшествует материальной активности человека. Такая постановка вопроса противоречит материализму, а потому должна была бы быть признана несостоятельной в рамках марксизма, если бы не два обстоятельства.

**Первое.** Совместная целесообразная деятельность — это не единственное существенное отличие человека от животного. Столь же важно рациональное мышление, которое как раз и занимается выработкой целей. Об этом говорит и К. Маркс: «Мы предполагаем труд в такой форме, в какой он составляет исключительное достояние человека... и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы... отличается тем, что прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, то есть идеально»<sup>2</sup>. Вместе с разумом в ряду особенностей, созидающих человека, следует назвать нравственные ограничения его животной активности и опосредованное общение (через членораздельную и письменную речь, через обмен товарами в обществе с социально разделенным трудом), а также умение создавать артефакты.

**Второе.** Ни один из перечисленных признаков человеческого существа не может считаться единственно определяющим его биосоциальный статус, потому что всякий из них необходим, но недостаточен и становление каждого возможно только во взаимодействии с остальными. Так, опосредованное общение предполагает создание артефактов, а нравственные запреты требуют рефлексии, хотя бы неразвитой, превращенно оформленной, как в мифологическом сознании, и т.д. Причем эти характеристики не только возникают более или менее одновременно, но и совершенствуются во взаимном влиянии. Если этого не учесть, то идеалистическая трактовка проблемы неизбежна. На описанное «противоречие» в марксизме впервые указал В.М. Вильчек, опубликовавший в 1989 г. в издательстве «Прометей» брошюру «Алгоритмы истории». Он выдвинул гипотетическую концепцию антропосоциогенеза, указавшую на недостатки Марксовой постановки проблемы и в известной мере преодолевшую их, оставаясь в

рамках диалектического материализма. Среди естественных предпосылок Вильчек в качестве исходной ситуации предполагает глобальный природный катаклизм. В результате его влияния либо разрушилась генетически воспроизводимая *система инстинктов*, либо радикально изменилась *среда*, в которую эта система идеально вписывалась прежде. Скорее всего, упомянутый катаклизм повлиял и на генетику, и на условия окружающей среды, так что жизненно необходимая связь между биологическим существом и его естественными условиями прервалась или нарушилась. Чтобы выжить, требовалось ее восстановить. Но как?

Необходимой для этого случайностью стало сохранение ряда важнейших инстинктов. К ним Вильчек относит инстинкты самосохранения, продолжения рода, подражания и стадности. В их взаимодействии и заключается первичный импульс антропосоциогенеза. Homo sapiens, чтобы выжить, вынужден был искать другие способы обмена со средой. Главную роль в этом процессе сыграл инстинкт подражания. Лишившись возможности «подстраиваться» под окружающие условия за счет внутренних ресурсов, прачеловек поворачивается «лицом» к своему окружению и строит искусственную программу жизнедеятельности, ориентируясь на внешние «подсказки». И первым таким шагом, выводящим животного предка человека за пределы биологической эволюции, было *подражание* окружающему. Оно давало опыт выживания в новых условиях, который, однако, не мог закрепляться генетически.

Чтобы это «обращение вовне» превратилось из исключения в правило, требовались средства закрепления этого опыта за пределами чисто биологических механизмов. И здесь на помощь приходит стадный инстинкт, обеспечивающий общение прайюдей в ходе их жизнедеятельности. Нет нужды излагать подробно, как именно это происходило. Важен сам факт сочетания инстинкта подражания с инстинктом стадности, благодаря чему и возник толчок к формированию социальной памяти. Инстинкты выживания, продолжения рода, стадности и подражания — не единственные естественные предпосылки становления человека в ходе глобальной природной катастрофы. В их числе отсутствие биологического потолка приспособляемости организма, за счет чего и состоялся «выход» за пределы чисто генетической ориентации; а также открытая эволюцией склонность биоорганизма в экстремальных условиях превосходить обычный для него порог умений и возможностей. Но сами по себе все эти сохранившиеся у доисторической обезьяны «бонусы» еще не гарантировали ее превращения в человека. Нужны были дополнительные — назовем их, в отличие от естественных, историческими — стимулы для их реализации и, прежде всего, это отношение формирующихся прайю-

дей к огню. Правда, и сам огонь, и отношение к нему первобытных людей — это все еще естественные предпосылки антропосоциогенеза. Ибо, это не было изобретением пралюдей, которые лишь поддерживали то, что было подарено природой. Но костер был местом, где собиралась первобытная орда согреться, поесть и отдохнуть. Значит, именно он служил поводом к регулярному общению и взаимообмену «счастливыми найденными» в ходе подражания природе умениями, а главное, собственно вблизи огня рождались способы фиксации новых реакций на естественную среду, т.е. *приобретенного через подражание друг другу опыта*, который тем самым превращался из индивидуального в коллективный. Условия, в которых более или менее случайно складывались способы трансляции опыта нарождающегося человеческого общества, и составляют исторические предпосылки антропосоциогенеза, анализируемые ниже. «Культурная миссия» огня осуществляется постольку, поскольку предки человека воспринимают его как источник благ, а забота о сохранении огня превращается в обязательное коллективное действие, обеспечивающее жизнь рода, которое становится сакральным обрядом жертвоприношения огню, в котором последний становится предметом культа. Появление обряда как сакрализованной формы, закрепляющей содержание и последовательность жизненно важных для сообщества действий, становится первым культурным прецедентом.

Со временем такая форма приживается и в других видах действий, реализующих первобытное человеческое существование — в охоте, собирательстве, где культовыми предметами становятся уже и животные, постепенно приобретающие черты тотема, и земля как «дарительница всего живого», и т.п. Главное при этом — не содержание культовых действий, а *сама форма*, потому что обряд — это новация, принципиально не свойственная животным, поскольку она воспроизводится не через генетику, а через механизмы социальной памяти, через культуру. Иначе говоря, связь с природой реализуется не через обновление системы инстинктов, а через создание артефактов — предметов, отношений и действий — в природе не существующих<sup>3</sup>. Наряду с обрядом в числе исторических предпосылок антропосоциогенеза назовем и тесно связанные с ним язык жестов и членораздельную речь, позволившую сформироваться мифу, т.е. более развитой форме реализации социальной памяти.

Здесь приведены эти факты лишь для того, чтобы показать, что все подобные обстоятельства были первоисточниками свободы для человека. И свобода в данном случае понята не просто как большая или меньшая независимость от природы, а как условие разной, коллективной, а главное, творческой деятельности людей. В чем же корни такой свободы и ее гарантии для первобыт-

ного человека, на самом деле еще чрезвычайно зависимого и от своей естественной, и от социальной среды?

Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к сути обряда и мифа как собственно культурных форм. Речь идет о той «условности» обрядовых действий и мифологем, которая в дальнейшем во многом определила судьбы развития культуры как таковой. Когда обряд «кормления огня» распространил свою форму в качестве магических действий, гарантирующих благополучие, на другие способы человеческой деятельности (охоту, собирательство, а позже земледелие, скотоводство и т.д.), на первый план в содержании этой формы выступает то обстоятельство, что мир как бы «раздваивается». Одна его ипостась — это реальный производственный процесс, в ходе которого, например, охотник действительно убивает зверя. Другая ипостась — «игровые», воображаемые и наделяемые магической силой действия, которые совершаются в ходе обряда накануне реального производственного процесса в качестве его «генеральной репетиции». При этом человека, изображающего зверя, на самом деле не убивают, и участники обряда прекрасно осведомлены об этом условии своих действий. Но для них обряд сохраняет сакральность, а значит, могущество и потому он воспринимается как необходимая часть реального производственного процесса в целом, без которой зверя убить невозможно.

Не стоит много говорить о том, как складывается обряд, как он оттачивает умения и навыки участников будущей реальной охоты. Для нас главное — это сам факт появления второго, условного мира, в котором человек постепенно обживает, совершенствуется, формируя свои чисто человеческие, социальные качества. В истории развития культуры можно проследить, как эта условность магического обряда, раздваивающая человеческое существование на естественное и опосредованное культурой, становится необходимым элементом будущих развитых форм общественного сознания, которые рождаются на развалинах первобытной мифологии в эпоху становления и укрепления цивилизации. Так, например, религия раздваивает мир на царство людей и царство богов; наука — на живую природу и эксперимент, искусство — на реальную жизнь и воображаемую, созданную или всего лишь оформленную фантазией художника и т.д.

Иными словами, появление обряда, мифа, письменной речи раздвинули горизонты первобытного существования, указали на некую *альтернативу* как возможность выйти за границы «приземленного», инстинктивно-рефлекторного, чисто животного состояния предшественника человека, целиком зависевшего от своей генетической природы, к общественному его состоянию, обеспечившему определенную уровень свободы, творчества, реализации

своей субъективности по отношению к природному окружению в качестве объекта. В конечном счете, именно отсюда ведет отсчет существование рефлексивности как особого, исключительно человеческого свойства сознания, которое воплощается в свободе философского противостояния миру и самому себе, а также в нравственных началах поведения и чувствования человека, отличающих его от животного и осуществляющегося в самых разных видах — от примитивного табу, санкционируемого практически еще чисто биологическим способом выживания, до самых гуманных норм современной религиозной и светской морали.

Именно в подобном противостоянии, резюмирующем только что отмеченную альтернативу, выбор людьми своей жизнедеятельности, видит К. Маркс кардинальное отличие самого примитивного человеческого труда от самых изощренных, в том числе и, так сказать, «антропоморфных» видов биологической активности. «Животное, — пишет он, — не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания»<sup>4</sup>. Тем самым продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. При этом не стоит забывать, что перечисленные свойства человека не возникают в единовременном акте, а являются итогом его длительного развития.

Однако в рамках рассматриваемой в настоящей статье проблематики еще более существенным оказывается то обстоятельство, что как раз указанные в приведенном рассуждении Маркса свойства и составляют, по его мнению, суть качественного своеобразия человека как *социального* существа, которую автор процитированных «Экономическо-философских рукописей 1844 года» называет *универсальностью*. Если обобщить исследованные им характеристики собственно человеческой деятельности в качестве универсальной, то можно сделать следующий принципиально важный для нашей темы вывод. А именно, универсальное действие — это свободное, открытое будущему, т.е. не запрограммированное раз и навсегда, всестороннее и целостное действие, безграничное в своих творческих, созидательных возможностях и направленное не только (а иногда даже не столько) на обеспечение собственных, особых потребностей отдельного индивида, сколько на выживание того или иного человеческого сообщества. В первоначальных формах общественного развития приоритет коллектива гарантировался подчинением табуальным запретам (с их еще почти биологическими санкциями) и сакрализацией норм производства и общения; позже — благодаря общечеловеческим началам религиозной и светской морали, гуманистические критерии которой могли быть поняты либо как Абсолют божествен-

ного произвола<sup>5</sup>, либо как долг перед ушедшими и ответственностью перед грядущими поколениями людей. Наконец, в условиях современной цивилизации ориентация на общественные потребности объективно задается социальным разделением труда в рамках научно-технической революции.

Другими словами, окончательное формирование в деятельности Homo sapiens'a ее универсальных признаков означало своеобразный *переход через рубикон*, т.е. преодоление существовавшей до тех пор в тех или иных проявлениях границы между чисто биологическим царством естественной необходимости и социумом как открытой системой, допускающей свободное историческое развитие. Правда, в связи с этим утверждением необходимо сделать серьезную методологическую оговорку. Дело в том, что слова о свободном историческом развитии не следует абсолютизировать. Человек как социальное существо постоянно развивается, но реальная степень его свободы в истории зависит от многих объективных причин. Подлинно свободный, т.е. сознательный и ответственный выбор человечества в ходе его социального существования К. Маркс отождествляет со «свободным творением самих форм общения»<sup>6</sup>. А это еще один *рубикон*, который действительно можно перейти только в том случае, если будет выполнен целый ряд необходимых условий и главное среди них — это преодоление самых разнообразных форм отчуждения человека в культуре, которые не только в прошлом препятствовали, но и сегодня еще во многом ограничивают конкретную меру актуализации потенциально уже присущих человеческой деятельности универсальных свойств. Эта мера определяется в зависимости от более или менее развитых исторических форм производства, общения и разделения труда.

В заключение не лишним будет подчеркнуть следующее. Альтернатива, возникшая у предка человека на пути преодоления глобальной катастрофы, о которой шла речь вначале, представляет собой лишь исходный толчок, открывающий перспективу самого существования социума в качестве открытой системы и выступает одновременно причиной и следствием ее развития. Конституирующим элементом этой системы оказывается позиция человека как универсального, т.е. свободного, творческого и гуманистически ориентированного существа, которая реализуется в истории его развития чем дальше, тем больше через осознанный *выбор альтернатив*. Действительно, ведь общественно-историческое развитие есть по своей сути альтернативный процесс. Причем не только в том тривиальном смысле, что перед субъектом истории (как в его массовом, так и в личностном проявлении) всегда стоит задача выбора, по крайней мере, из двух возможностей. На самом деле каждое культуротворческое поколение оказывается перед целым «веером» альтернатив как совокупнос-

ти множества вариативных решений одних и тех же проблем, так или иначе заданных ему, кстати сказать, предшествующим общественно-историческим развитием.

Необходимость сознательного подхода к свободному выбору оптимального решения определяется не только ответственностью и творческим характером такого выбора, но и объективной потребностью в глубоком и всестороннем познании сути тех проблем, которые в качестве «готовых» закономерно унаследованы культурой в данную историческую эпоху. Степень же «готовности» этих проблем для восприятия субъектом выбора может быть различной, поскольку, во-первых, не все они лежат на поверхности социально-исторического бытия, а, во-вторых, они не всегда до конца развертывают свои возможности влияния на культуротворчество. В результате анализируемый здесь выбор альтернатив осуществляется через самые разные формы познавательной деятельности человека — от мифологического мироощущения до научной истины. Но всякий раз он выражается в более или менее свободном и ответственном *толковании* субъектом исторической активности содержания не им самим созданных проблем, которое таким образом становится определяющим способы их решения здесь и сейчас, а значит, и провоцирует возникновение новых проблем в будущем. Главная же особенность выбора из «веера» альтернатив как реализации способа исторического существования заключается в том, что он обеспечивает подвижную, незамкнутую, опосредованную сознанием и творчеством деятельность, так что принятое однажды решение может быть пересмотрено в процессе дальнейшей общественной практики.

#### Примечания

<sup>1</sup> Библия. Ветхий завет. Книга Бытия. Глава I. Ст. 27.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 189.

<sup>3</sup> С накоплением и развитием культурных форм как универсального средства связи с окружением этот «мост» между природой и человеком становится «подъемным», так как культура может не только соединять человека с природой, но и отгораживать его от природных стихий. Становясь все более значимой, последняя функция иногда превращается в свою противоположность, порождая отчуждение человека в культуре.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Цит. соч. Т. 42. — С. 93.

<sup>5</sup> См., напр.: Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2-х т. Т. 2. — М., 1989.

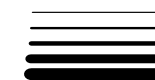
<sup>6</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Цит. соч. Т. 3. — С. 101.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Неизвестное прошлое



## XI ВСЕМИРНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС (Брюссель, 1953) В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

С.Н. КОРСАКОВ

На первом после Второй мировой войны Всемирном философском конгрессе, состоявшемся в 1948 г. в Амстердаме, делегации нашей страны не было. Произошло это потому, что директор Института философии АН СССР академик Г.Ф. Александров не пожелал ставить под удар свою карьеру в условиях «борьбы с космополитизмом», когда любые контакты с иностранцами, даже получившие предварительную санкцию партийных органов, были чреватые для советского гражданина непредсказуемыми последствиями вплоть до ареста и тюремного заключения. Г.Ф. Александров намеренно затянул решение вопроса об участии в Амстердамском конгрессе до того момента, когда решать его было уже слишком поздно. Но спустя четыре года вопрос об участии во Всемирном философском конгрессе встал вновь. Теперь речь шла о Конгрессе в столице Бельгии Брюсселе, намеченном на август 1953 г.

### Брюссельский конгресс и советские философы

В конце 1952 г. Академия наук СССР получила приглашение от Оргкомитета Брюссельского конгресса направить на Конгресс делегацию советских философов. Главный ученый секретарь Президиума АН СССР А.В. Топчиев переслал приглашение в Институт философии АН СССР. На сей раз Г.Ф. Александров, чтобы не ехать на Конгресс, избрал тактику, противоположную той, которая им была применена в 1948 г. Вместо затягивания вопроса он решил отбросить возможность поездки сразу же и провести отказ от участия в Конгрессе через партийные инстанции. Такой выбор объясним, если учесть сгустившуюся идеологическую обстановку. То были не просто «заморозки», как после войны, а сильно покрепчавший «мороз», переходящий в нечто худшее. Духовная атмосфера страны была отравлена шпиономанией. Готовилось «дело врачей», о чем было официально объявлено в январе 1953 г.

Оно должно было служить прологом еще более грандиозных судебных процессов. В этих условиях можно было отказаться от участия в зарубежном научном форуме, не опасаясь обвинений в нежелании отстаивать учение марксизма-ленинизма перед лицом идеологического противника. Так Г.Ф. Александров и поступил.

Он направил на имя А.В. Топчиева развернутое обоснование отказа от поездки в Брюссель. Лексика записки Г.Ф. Александрова далека от академической и скорее напоминала обвинительное заключение по статье 58-й УК РСФСР. Но так тогда изъяснялись в пропагандистских и идеологических текстах. В документе Г.Ф. Александров писал, что, «рассмотрев все материалы, относящиеся к созыву» Конгресса в Брюсселе, Институт философии АН СССР «пришел к заключению о нецелесообразности участия советских философов в данном Конгрессе»<sup>1</sup>. Как Г.Ф. Александров мотивировал этот вывод?

Во-первых, он утверждал, будто «опыт созыва предыдущих Конгрессов показывает, что каждый из них является сборищем наиболее оголтелых врагов материализма и Советского Союза. На Конгрессах преобладали открытые американские наемники в социологии и философии, в том числе и прямые поджигатели войны вроде Рассела, Дево и других, призывавших начать атомную войну против Советского Союза. Ввиду этого советским философам нецелесообразно принимать участие в совместных заседаниях с такого рода лицами»<sup>2</sup>.

Во-вторых, Г.Ф. Александров обращал внимание на состав Оргкомитета Конгресса, в котором преобладали неотомисты. Но то было естественным следствием значительного влияния, каким пользовались неотомисты в бельгийской философии. Ведь именно в Бельгии расположен такой влиятельный центр католической мысли как Лувенский университет. Предъявлять подобные претензии Оргкомитету данного Конгресса имело столько же смысла, как удивляться, почему организаторы какого-либо международного форума, созываемого в Москве, сплошь являются представителями марксизма. Но такая нелогичность не смущала Г.Ф. Александрова, который писал, что «руководители данного Конгресса являются неприкрытыми врагами Советского Союза и активными участниками буржуазной лжи и клеветы на марксизм»<sup>3</sup>.

В третьих, Г.Ф. Александров указывал на характер тем, предложенных для обсуждения на Конгрессе: «Сообразно составу Конгресса предполагается обсуждение весьма отвлеченных тем из области откровенной мистики и субъективно-идеалистического направления в философии. Обсуждать советским философам на такого рода Конгрессе религиозно-мистические вопросы нет никакого резона»<sup>4</sup>. И тут Г.Ф. Александров приводил примеры тем Брюссельского конгресса.

Примеры были взяты из присланного в Москву из Брюсселя информационного письма, но переводил это письмо человек, явно незнакомый с философией. Поэтому он перевел экзистенциалистскую тему «Познание Другого» как «Познание второго лица», а герменевтическую тему «Понимание» как «Объяснение». И все эти невежественные формулировки один к одному были воспроизведены в письме Г.Ф. Александрова! Но верхом безграмотности был буквальный перевод заглавия темы «Джордж Беркли», противоречащий принятой в современном русском языке транскрипции фамилии великого английского идеалиста. Ясно, что переводчик не знал не только английской философии, но даже того марксизма-ленинизма, который вдалбливался в системе политпросвещения. Ведь ни одна лекция по философии здесь не обходилась без ссылок на «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина, который в своем труде то и дело поминал Беркли. Но Г.Ф. Александров знал не только произведения Ленина, но и произведения Беркли, он вообще всю жизнь профессионально занимался историей философии. И тем не менее никаких исправлений в документ не внес и подписал его. Объяснить это можно только желанием, представив в неблагоприятном свете тематику Конгресса, способствовать принятию отрицательного решения относительно поездки советских философов в Брюссель.

Четвертая причина не ехать в Брюссель, выдвинутая Г.Ф. Александровым, была видимо, наиболее весомой для инстанций. Брюссельский конгресс нельзя было использовать в целях международной политической пропаганды, а потому он не представлял интереса для советского руководства. «Если даже наши люди выступят с другими темами по вопросам материализма, диалектики и критики мистицизма, — писал Г.Ф. Александров, — то эти выступления потонут в море идеалистических бредней, которыми, несомненно, будет заполнен весь Конгресс. К тому же, так как материалы Конгресса издаются весьма маленькими тиражами, рассчитывать на какую-либо значительную трибуну для пропаганды нашего мировоззрения не приходится. Убеждать же в истинности материализма отъявленных врагов диалектического материализма, которые соберутся на Конгресс, по вполне понятным причинам не представляется возможным»<sup>5</sup>.

«Именно по указанным выше мотивам советские философы не принимали участия в предыдущих Конгрессах», — заключал Г.Ф. Александров, оправдывая тем самым свою бездеятельность, приведшую к срыву поездки философов нашей страны на предыдущий Конгресс в Амстердам в 1948 г.

Развивая пропагандистскую линию своего письма, Г.Ф. Александров высказал в письме идею созыва в Москве «Международного съезда прогрессивных философов, активных борцов за ма-



териализм в науке», в котором могли бы принять участие философы Советского Союза, социалистических стран, а также прогрессивные деятели науки капиталистических стран.

Завершая записку, Г.Ф. Александров давал от имени Института философии обещание подготовить и опубликовать ряд статей в общественно-политической и философской прессе по окончании Брюссельского конгресса, в которых разоблачалась бы пропаганда мистицизма и религии XI Всемирным философским конгрессом. Обещание это не было сдержано. Ведь чтобы критиковать высказывания участников Конгресса, надо, по меньшей мере, на нем присутствовать. Если кто и мог бы дать критический анализ работ лувенских неотомистов, так это Б.Э. Быховский. Но прошли те времена, когда его в 1930-е гг. посылали в качестве неофициального «наблюдателя» от СССР на Всемирные философские конгрессы в Прагу и Париж. В 1944 г. он получил партийное взыскание «за грубые идейные ошибки, неверное толкование сущности немецкой классической философии» в т. III «Истории философии», где был одним из основных авторов, а потом попал под кампанию «борьбы с космополитизмом». Никаких публикаций о Конгрессе в советской философской печати не появилось.

После того, как позиция советских философов в отношении Брюссельского конгресса была сформулирована, требовалось провести решение этого вопроса через партийные органы. 10 марта 1953 г. Г.Ф. Александров направил заведующему Отделом философских и правовых наук ЦК КПСС Д.И. Чеснокову комплект документов по Брюссельскому конгрессу. В комплект входили цитированная выше докладная записка на имя А.В. Топчиева, справка о предыдущих Всемирных философских конгрессах и справка о составе Оргкомитета Брюссельского конгресса.

Справка о предыдущих Конгрессах была не лишней, так как советские руководители, естественно, не имели понятия о сем предмете. Но и в таком чисто информационном документе проявилось чиновничье лицемерие. В № 3 журнала «Философские науки» за 2008 г. мы рассказали о том, как директору Института философии А.М. Деборину из-за интриг группы М.Б. Митина не удалось в 1930 г. направить на VII Всемирный философский конгресс в Лондон представительную советскую делегацию, и в Лондон поехали только И.К. Луппол и А.В. Луначарский. С тех пор Луначарский умер и был похоронен в Кремлевской стене, а Луппол приговорен к расстрелу и умер в тюрьме от голода. В справке же было сказано, что в этом Конгрессе «принимали участие представители Советского Союза (Луначарский)»<sup>6</sup>. Именно так: «представители» во множественном числе, а в скобках один Луначарский. И ни слова о том, почему состав делегации был столь малочисленным.

Справка о членах Оргкомитета Конгресса – типичный продукт советской бюрократической системы. Почтенные лувенские профессора и представить себе не могли, что на них составили «объективки» для ЦК как на каких-нибудь секретарей обкомов по идеологии. «Все члены Оргкомитета являются реакционерами-католиками, проповедниками средневековой схоластики (томисты)», – говорилось в справке<sup>7</sup>. Данные удалось собрать почти на всех за одним исключением, которое специально оговорил Г.Ф. Александров: «К сожалению, о Шарле Перельмане никаких сведений получить не удалось»<sup>8</sup>. И понятно почему. Опять напутал переводчик, поняв имя Хаим как Шарль. Философа же с таким именем в Брюсселе не было.

На имя Д.И. Чеснокова поступила также записка от А.В. Топчиева, полностью воспроизводящая текст известного уже нам письма Г.Ф. Александрова<sup>9</sup>.

Д.И. Чесноков сделал должные выводы и 16 марта 1953 г. направил докладную записку на имя секретаря ЦК КПСС М.А. Сусллова. В своей записке Д.И. Чесноков повторял сформулированные Г.Ф. Александровым аргументы о нецелесообразности участия в Конгрессе, в котором, «по-видимому», будут участвовать «наиболее оголтелые враги материализма и ярые агенты американского империализма». Далее Чесноков пугал Сусллова составом членов Оргкомитета Конгресса, приводя их католические регалии и указывая на их членство в разного рода Папских академиях и теологических Обществах. С Перельманом же Чесноков решил вопрос просто. Сведений о нем нет, в католики его явно не запишешь, поэтому Чесноков написал, что «кроме того, в состав Оргкомитета входит сионист Перельман»<sup>10</sup>. Чесноков как раз в эти месяцы занимался пропагандистским обеспечением «дела врачей»<sup>11</sup>, поэтому для него – раз Перельман, значит сионист. В конце следовал вывод: «Считаем, что Академия наук СССР и Институт философии АН СССР приняли правильное решение о нецелесообразности направлять советских философов на XI Всемирный философский конгресс»<sup>12</sup>.

17 марта 1953 г. М.А. Суслов наложил резолюцию: «Согласен»<sup>13</sup>. Заместителю министра иностранных дел СССР Г.М. Пушкину было поручено сообщить об этом решении советскому послу в Польше А.А. Соболеву, с тем чтобы тот уже довел советский отрицательный ответ до сведения Оргкомитета Конгресса.

Отказ советских философов от участия в XI Всемирном философском конгрессе в Брюсселе предопределил неучастие наших ученых и во II Всемирном конгрессе социологов, состоявшемся с 24 августа по 1 сентября 1953 г. в бельгийском городе Льеже. 21 июля 1953 г. Отделение истории и философии АН СССР обратилось к Г.Ф. Александрову с просьбой дать заключение о целе-

сообразности участия в этом Конгрессе. В случае положительного решения ему предлагалось наметить предварительный состав делегации и мотивировать необходимость участия в Конгрессе<sup>14</sup>. К письму был приложен перевод Программы предстоящего социологического Конгресса. 27 июля 1953 г. Г.Ф. Александров дал отрицательное заключение относительно участия в этом Конгрессе и мотивировал его тем, что русский язык не является одним из официальных языков Конгресса, а также «неактуальностью тематики Конгресса, оторванной от насущных вопросов современной жизни и борьбы за мир во всем мире»<sup>15</sup>.

Оба эти предлога были надуманны и лицемерны. Всем, кто хоть сколько-нибудь знаком с практикой созыва Всемирных конгрессов известно, как трудно включить новый язык в Программу в качестве «языка Конгресса». В отношении Всемирных философских конгрессов это удалось сделать И.Т. Фролову только в ходе подготовки к XVIII Конгрессу в Брайтоне в 1988 г. Но перед этим советские философы уже тридцать лет принимали участие во Всемирных философских конгрессах, и, кроме того, во второй половине 1980-х гг. в период перестройки советская философия вызвала интерес во всем мире. На что же могла к 1953 г. рассчитывать страна, в течение четверти века демонстративно отказывавшаяся участвовать в международных форумах по социальным и гуманитарным наукам?

Что же касается тематики II Всемирного конгресса социологов, то превратить его в трибуну внешнеполитической пропаганды было действительно сложно — в Программе не за что было зацепиться. Какой доклад могли предложить советские ученые, скажем, в секции социальной стратификации и динамики, или в секции конфликтологии, или в секции профессиональной ответственности социологов, ведь тогда в СССР отвергалось само право социологии на существование? К тому же выступать нужно было только на английском или французском языках; исключений здесь не для кого не делалось. Кого же мог послать Институт философии на такой Конгресс в 1953 г.?

1953 год был последним годом «железного занавеса». Смерть Сталина все изменила, и уже в августе 1954 г. представительная советская делегация поехала в Цюрих на II Международный конгресс по философии науки.

#### На Конгрессе в Брюсселе

XI Всемирный философский конгресс состоялся в Брюсселе 20 — 26 августа 1953 г. Председателем Оргкомитета Конгресса был И. Барцин, ректор Брюссельского университета. В состав Оргкомитета входили профессор Брюссельского университета С. де Костер, Ж. Ламеер, Х. Перельман, профессора Лувенского уни-

верситета Л. де Реймекер, О. Мансион, А. де Вэлэнс, Х.Л. ван Бреда, Ж. Допп, профессор Льежского университета Ф. Дево, профессор Гентского университета Е. де Брюин.

Луи де Реймекер, священник и один из наиболее крупных бельгийских неотомистов, был председателем Философского общества в Лувене. Он был президентом Высшего института философии (Школы Фомы Аквинского) при Лувенском университете и главным редактором журнала «Revue philosophique de Louvain», издаваемого этим институтом. Он — ученик кардинала Д.Ж. Мерсье, основавшего в Лувене в 1888 г. Высший институт философии, а в 1894 г. журнал. Л. де Реймекер стал одним из организаторов «Ассоциации старых учеников Мерсье». Он — автор ряда работ, посвященных философским идеям кардинала Мерсье, в том числе статьи «Кардинал Мерсье и современная философия», опубликованной в августе 1951 г. в «Revue générale de Belgique». В октябре — ноябре 1951 г. Л. де Реймекер, О. Мансион и Х.Л. де Бреда входили в состав оргкомитета по празднованию 100-летия со дня рождения кардинала Мерсье. В августе 1952 г. Л. де Реймекер был назначен членом Высшего совета Лувенского католического университета. Он был членом Римской академии св. Фомы Аквинского и католической религии, почетным доктором Джорджтаунского университета в Вашингтоне.

Огюстен Мансион с 1909 г. был секретарем, а с 1949 г. вице-председателем Философского общества в Лувене. В 1919 — 1926 гг. он был секретарем редакции журнала «Revue philosophique de Louvain». С 1920 г. О. Мансион — профессор Лувенского университета. Он был членом Общества св. Фомы в Париже. О. Мансион известен трудами по философии Аристотеля. В Высшем институте философии при Лувенском университете он читал курсы «История античной философии» и «Объяснения древних авторов».

Жозеф Допп был секретарем редакции журнала «Revue philosophique de Louvain». Х.Л. ван Бреда был экстраординарным профессором Лувенского университета, где читал курсы истории средневековой философии, космологии и критики науки. Он и А. де Вэлэнс состояли членами Европейского общества культуры (штаб-квартира в Венеции).

Хаим Перельман в 1944 г. стал профессором логики и метафизики в Свободном университете в Брюсселе. Он был также деканом факультета философии и литературы и директором Педагогической школы. Многие из его ранних произведений посвящены математической логике. Особенно много внимания он уделял понятию справедливости и формам дискурсивного мышления, отличным от дедуктивного. Х. Перельман был президентом Бельгийского философского общества и Бельгийского общества логики и философии науки<sup>16</sup>.

На Брюссельском конгрессе были предложены такие темы для обсуждения, как:

- *Познание Другого,*
- *Понимание,*
- *Нематериальность истории,*
- *Основа и предел авторитета.*

Специальное заседание было посвящено 200-летию со дня смерти Джорджа Беркли.

Особенно активными на Конгрессе были представители феноменологической философии: А. Бейер и Л. Ландгребе (ФРГ) и А. Сильва-Таруки (Австрия). Как и на предыдущих Конгрессах ярко проявили себя неопозитивисты. В Брюсселе выступили А.Дж. Айер, К.Р. Поппер<sup>17</sup>.

На Брюссельском конгрессе были предложены различные варианты обоснования науки: с позиций объективного идеализма (Изай) и неотомизма (Эби, Бринкман, ван Лаэр). На эти доклады позже обратил внимание Б.М. Кедров в своих исследованиях по проблеме классификации наук<sup>18</sup>. Б.М. Кедров отметил чрезмерность теологических моментов в классификации наук Эби, в которой «полнота жизни, святость» как конечная цель существования человека венчает «естественную систему наук». Такую же искусственную и скрытую теологизацию классификации наук Б.М. Кедров обнаружил у ван Лаэра, который подразделял науки по их «материальному» и формальному объектам, причем в первый включал Бога в качестве особого предмета<sup>19</sup>.

На Брюссельском конгрессе было принято решение проводить Всемирные философские конгрессы регулярно раз в 5 лет. Генеральным секретарем Международной федерации философских обществ был избран Х. Перельман.

#### Примечания

<sup>1</sup> Российский государственный архив социально-политической истории. – Ф. 17. Оп. 133. Д. 290. – Л. 122.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. – Л. 122 – 123.

<sup>5</sup> Там же. – Л. 123.

<sup>6</sup> Там же. – Л. 125.

<sup>7</sup> См. там же. – Л. 128.

<sup>8</sup> Там же. – Л. 121.

<sup>9</sup> См. там же. – Л. 130 – 131.

<sup>10</sup> Там же. – Л. 129.

<sup>11</sup> См.: *Костырченко Г.* Тайная политика Сталина. – М., 2003.

<sup>12</sup> Российский государственный архив социально-политической истории. – Ф. 17. Оп. 133. Д. 290. – Л. 129.

<sup>13</sup> См. там же.

<sup>14</sup> См.: Архив РАН. – Ф. 1922. Оп. 1. Д. 590. XI – Л. 1.

<sup>15</sup> Там же. – Л. 2.

<sup>16</sup> См.: Краткая еврейская энциклопедия. Дополнительные тома. Т. 3. – Иерусалим, 2003. – Ст. 386.

<sup>17</sup> См.: *Старостин Б.А.* Философские конгрессы // Большая советская энциклопедия. – М., 1977. Т. 27. – С. 421.

<sup>18</sup> См.: Actes du 11-me Congrès Internationale de Philosophie. Bruxelles, 20 – 26 août 1953. V. 2. – Amsterdam; Louvain, 1953.

<sup>19</sup> См.: *Кедров Б.М.* Классификация наук // Философская энциклопедия. – М., 1964. Т. 3. – С. 581.

## ФИЛОСОФИЯ РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА. К выходу серии книг в издательстве «РОССПЭН»

*В.А. ЛЕКТОРСКИЙ*

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.

В действительности картина философской жизни России в советские годы была гораздо сложнее и интереснее. 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 естественнонаучным знанием. Мы только сегодня начинаем понимать и ценить то, что было сделано в эти годы и что сегодня оказывается актуальным. 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 России в советские годы можно выделить два периода взлета. Это двадцатые годы и вторая половина XX века. Между ними лежит время почти безраздельного господства догматизма, насаждавшегося сталинским режимом.

В середине 50-х годов прошлого века 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.

Это утверждение может показаться слишком сильным. Ведь идеологическая цензура продолжала существовать. Многие воп-

росы – в том числе 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 им. М.В. Ломоносова. Потом в орбиту их влияния втянулись другие, некоторые из них основали собственные философские школы.

В философии России второй половины XX в. появляется то, чего в ней не было на протяжении нескольких предшествующих десятилетий. 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. Они действуют и в других городах и регионах страны. Участники этих школ имеют возможность публиковаться, хотя и не без серьезных трудностей.

Особенность философского Ренессанса в Советском Союзе в 60-е – 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 опосредованное 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 связываться с развертыванием научно-технической революции. Философам – лидерам нового движения вовсе не были безразличны проблемы человека. Они были настроены критически в отношении существовавшей социальной реальности – не против социализма, а против того его бюрократического воплощения, которое тогда укоренилось в Советском Союзе. Но они считали, что именно опора на научное знание, на теоретическое мышление и на философию как на рефлексивную и методологическую основу этого мышления могут быть единственно возможным способом

изменения социальной реальности. Исследование мышления, разработка теории научного познания выступает с этой точки зрения как жизненная миссия философии, как своеобразный способ 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.

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.

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.

Почти все философы, которым посвящены тома данной серии, испытывали серьезные трудности с печатанием 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 тяжелой идеологической обстановке настоящая (а не официальная) философская жизнь была весьма интенсивной. Это было время появления новых идей, дискуссий, время заинтересованного и критического чтения работ друг друга, участия в совместных семинарах и конференциях, время интенсивных контактов с учеными, деятелями культуры.

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. Многие из этих идей очень современны и могут плодотворно взаимодействовать с теми подходами, которые выдвигаются сегодня в мировой философии.

В издательстве «РОССПЭН» готовится к изданию серия «Философия России второй половины XX века», посвященная творчеству выдающихся российских философов того времени. Серия состоит из трех частей: «Персоналии», «Проблемное поле философии России второй половины XX века» и «Неизданное», где впервые будут опубликованы архивные материалы из наследия философов.

*Первая часть серии состоит из 21 тома* и посвящена анализу идей, высказанных А.Ф. Лосевым, М.М. Бахтиным, В.Ф. Асмусом, С.Л. Рубинштейном, Б.М. Кедровым, Э.В. Ильенковым, А.А. Зиновьевым, М.К. Мамардашвили, И.Т. Фроловым, П.В. Копниным, В.С. Библером, Г.П. Щедровицким, М.А. Лифшицем, Г.С. Батищевым, М.К. Петровым, В.А. Смирновым, Э.Г. Юдиным, Ю.М. Лотманом, Л.Н. Митрохиным.

Отдельный том называется «Из XX века в век XXI: В.С. Степин, Т.И. Ойзерман, А.А. Гусейнов, В.А. Лекторский». В первую часть серии входит также том «Как это было: воспоминания и размышления». Наряду с анализом философских концепций в каждый том включены воспоминания, летопись жизни и творчества, библиография, фотографии.

*В редакционный совет серии входят:* В.С. Степин (председатель), А.А. Гусейнов, В.А. Лекторский (главный редактор серии), В.И. Толстых, П.Г. Щедровицкий.

Уже вышли первые три книги, посвященные анализу творчества А.Ф. Лосева, Э.В. Ильенкова, А.А. Зиновьева. Остальные 18 книг должны выйти в течение 2009 г.

Для получения информации об условиях подписки на серию вы можете связаться с издательством РОССПЭН.

**С.А. ЛЕБЕДЕВ. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ.  
КРАТКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ  
(основные направления, концепции, категории).  
М.: Академический проект, 2008. – 692 с.**

*Б.Л. ГУБМАН*

За последние годы появилось значительное количество отечественной литературы, помогающей обширной студенческой и аспирантской аудитории освоить основной круг проблем философии науки. С.А. Лебедев – один из наиболее известных российских авторов, чьи исследовательские труды и учебные издания получили заслуженное признание читателей, интересующихся философией науки. Вне сомнения, и принадлежащая его перу рецензируемая энциклопедия философии науки должна привлечь всех, кто заинтересован этой проблематикой. Уже сам жанр книги С.А. Лебедева порождает интерес обращающегося к ней попыткой синтеза монографического освещения кардинальных вопросов философии науки с их достаточно популярным изложением в виде энциклопедических статей. При этом, автор последовательно придерживается тезиса о возможности сосуществования различных парадигм философского изучения науки и междисциплинарном характере подобного типа знания, синтезирующего философию и конкретно-научные представления (С. 5). Это делает издание свободным от тенденциозности и плюралистически ориентирующим читателя на многообразии возможных прочтений истории научного поиска.

Сама композиционная структура энциклопедии хорошо продумана и позволяет читателю познакомиться с целостностью проблемного поля современной философии науки. Автор выделяет четыре блока, дающих возможность получить систематизированные представления об основных направлениях и концепциях современной философии науки, ее онтологических, эпистемологических, а также социокультурных, антропологических, аксиологических и прагматических проблемах. В границах каждого раздела статьи организованы автономно, а его содержание удачно резюмируется в приводимом в конце алфавитном списке терминов.

Энциклопедия открывается разделом «Основные направления и концепции современной философии науки», где автору удается познакомить читателя с основными культурно-историческими типами науки, концептуальным аппаратом и ведущими идеями современной философии науки, ее базисными парадигмами. Историко-научный материал, предлагаемый в контексте энциклопедии, создает необходимый фон для понимания концептуальной структуры философии науки. Общий подход к рассмотрению истории

науки как социокультурного феномена представлен в статье «Культурно-исторические типы науки» (С. 44 – 45), а также в ряде статей раскрывающих особенности отдельных этапов ее эволюции. Очевидно, что автор успешно реализует поставленную цель путем последовательного освещения преемственности общефилософских проблем и их видения в свете рефлексивного освоения данных научного поиска. Так, например, в статье «Категории философии» (С. 32 – 33) им предлагается собственное видение концептуальных оснований философского мышления, что позволяет далее (С. 33) продемонстрировать их взаимодействие с категориями философии науки, понятийным аппаратом различных областей научного знания. Прояснение особенностей предметного содержания и концептуального аппарата философии науки открывает возможность последовательного освещения панорамы конфликтующих парадигм ее изучения. В ряде статей этого раздела энциклопедии достаточно подробно анализируются парадигмы изучения науки, предложенные классическим позитивизмом, эмпириокритицизмом, логическим позитивизмом, постпозитивизмом, неорационализмом, структурализмом, постструктурализмом и другими школами западной философии. Предлагая собственное видение каждого из этих подходов, автор, как представляется, не дает достаточно развернутого обоснования расширительного понимания аналитической философии науки, объединяющей, на его взгляд, различные школы западной мысли от логического позитивизма и лингвистической философии до постструктурализма и герменевтики (С. 10 – 11).

Во втором разделе энциклопедии «Онтология науки» С.А. Лебедев вводит читателя в круг идей онтологического плана, который раскрывается специфическими средствами философии науки, опирающейся на категориальный потенциал философии и представления о мире, складывающиеся в границах различных культурно-исторических типов, парадигм и школ науки. И здесь он вновь умело демонстрирует сочетание и взаимодополнительность философских, общенаучных и конкретно-научных понятий в мыслительном воспроизведении картины бытия. В ряде статей, например, в статье «Научная реальность», он показывает способ конструирования картины реальности, которая складывается в ту или иную эпоху совместными усилиями представителей логико-математических, естественнонаучных, технико-технологических и социально-гуманитарных дисциплин (С. 218 – 219). В целом в контексте работы весьма полно типологически характеризуются онтологические представления, сформировавшиеся в классической, неклассической и постнеклассической науке, отдельных школах научной мысли этих периодов. Удачно, в отличие от многих работ отечественных авторов, ориентированных преимущественно на обобщение достижений естествознания, показана роль

социально-гуманитарного знания в формировании научной картины мира, конструировании образа реальности.

Научный способ постижения мира, его логико-методологическая характеристика представлены в третьем разделе энциклопедии «Эпистемология». В работе дан всесторонний анализ познавательного отношения, специфичного для науки. В контексте неклассической философской мысли оно более не рефлексивируется как сводящееся к субъект-объектной связи. Новая трактовка познавательного отношения, как верно подчеркивается в статье «Субъект научного познания», предполагает его видение в ракурсе не только субъект-объектного отношения, но и субъект-субъектной взаимосвязи, т.е. в контексте интересубъективного взаимодействия (С. 546 – 549). Очевидно, что само по себе внимание к проблеме интересубъективных связей, как показал Ю. Хабермас, связано с общим климатом постметафизической эпохи, заставляющей обратиться к феномену коммуникации как во многом предопределяющему человеческие представления о мире, в том числе и в сфере научного познания. Многие из статей рецензируемой энциклопедии ориентируют читателя именно в этом направлении, позволяя понять и новую «посредническую» роль философии в обеспечении взаимосвязи между различными областями науки и вненаучными сферами культуры.

Читатель энциклопедии получает возможность осознать культурно-историческую обусловленность научного познания, значимость в его контексте ценностей, норм и идеалов, получающих распространение в научном сообществе, специфику содержания и динамику трансформации сменяющих друг друга форм научной рациональности. Содержательно выглядят и статьи рецензируемой энциклопедии, ориентированные на осознание специфики форм и методов научного познания, проблемы его корректности и надежности. Опираясь на историко-научный материал, С.А. Лебедев предлагает достаточно убедительную трактовку проблемы истины и ее критериев (статьи «Истина», «Научная истина», «Критерий истинности знания», «Критерий истинности научного знания» и др.). Можно всецело солидаризироваться с его подходом к определению истинности содержания знания, с рассмотрением такового в связи с избираемой системой критериев, а также с суждением об ошибочности поиска универсального критерия истинности знания, исходящего из непонимания качественного различия аналитического и синтетического, эмпирического и теоретического, фундаментального и прикладного типов знания (С. 413). Действительно, освобождаясь от уз «фундаменталистской» гносеологии, особенно дающей о себе знать до сих пор на страницах отечественных учебных изданий, следует признать плюрализм типов знания и критериев его корректности. Именно таково веление постметафизической эпохи, заставляющей по-новому подойти и к проблеме пре-

емственности знания. Наука, например, ее синергетическая модель, диктует и пересмотр общеэпистемологических представлений о преэминентности и прерывности в создании корректного знания. В контексте рецензируемого труда отчетливо рефлексивируется и специфика отдельных видов научного знания, особенности его социально-гуманитарной составляющей. В целом следует признать интересным предложенный автором подход к трактовке эпистемологических особенностей социальных и гуманитарных наук (статьи «Гуманитарное познание», «Гуманитарные науки», «Гуманитарная истина», «Социально-научное познание» и др.), хотя эта проблема, по всей видимости, должна получить дальнейшую углубленную разработку в перспективе онтологии человеческого существования как конституирующей данные типы знания. Сложность тематики этого раздела энциклопедии предопределила некоторую неполноту раскрытия сюжетов отдельных статей. Так, например, вполне оправданным было бы более обстоятельное освещение основных этапов становления герменевтики (статья «Герменевтика») или взаимосвязи наррации и метанаррации в различных направлениях западной мысли, а не только в постструктурализме (статьи «Метарассказ» и «Нарратив»).

Логическим завершением рецензируемого издания является его четвертый раздел «Научная деятельность: социальные, инновационные, психологические и аксиологические аспекты». Статьи этого раздела раскрывают особенности научной деятельности, труда в сфере науки, воздействия научного знания на общество и культуру в различные исторические эпохи. В этом энциклопедическом разделе читатель обнаружит весьма содержательные статьи, касающиеся аксиологических оснований классической, неклассической и постнеклассической науки, сциентизма и антисциентизма как типов мировоззренческой оценки науки и культурных ориентаций, этических проблем науки. Удачно выглядят и статьи, характеризующие связь науки со сферами экономики, политики и образования. К сожалению, эта часть энциклопедии относительно невелика по своему объему, что не позволило в полной мере раскрыть роль науки в контексте информационного общества, в формирующемся обществе, основанном на знании.

В целом книга С.А. Лебедева безусловно является серьезным вкладом в развитие отечественной философии науки. Она отмечена оригинальным подходом к совокупности анализируемых проблем, интересна по избранной жанровой форме, доступна по стилистике изложения весьма сложного и отнюдь не упрощенного с точки зрения академического содержания материала. Эти качества без сомнения позволяют ей завоевать популярность не только среди специалистов в области философии науки, но и среди студентов и аспирантов вузов, привлечь внимание широкой читательской аудитории.

**И.С. ВДОВИНА ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВО ФРАНЦИИ  
(историко-философские очерки).  
– М.: Канон+, 2009. – 399 с.**

**З.А. СОКУЛЕР**

Рецензируемая книга интересна тем, что она посвящена современной французской философии, и при этом в ней не идет речь о смерти человека, разрушении смыслов, всевластии знаков, освобожденных от смысла, тотальности симулякров и т.п. Открывая эту книгу, мы попадаем в другую французскую философию, в которой на месте остались и человек, и смысл, и действительность.

Книга построена как последовательность четырех исследований, посвященных, соответственно: Мерло-Понти, Дюфрену, Левинасу и Рикёру. Из них Микель Дюфрен практически неизвестен в нашей стране, тогда как Мерло-Понти, Левинас и Рикёр активно переводятся на русский язык, во многом благодаря усилиям самой И.С. Вдовиной, и привлекают все больший интерес. Выбор именно этих фигур связан с тем, что, как отмечает сама исследовательница, «наиболее значимый период в развитии феноменологии во Франции XX века связан именно с изучаемыми нами философами. Они – каждый по-своему – занимались разработкой проблем, которые либо расширяли и углубляли “узкие” места в феноменологии Гуссерля, либо формулировались и обосновывались как ее “неожиданное” продолжение» (С. 388).

Каждое из этих исследований не независимо от других. Однако соединенные в одной книге, они дают целостный образ такого неповторимого интеллектуального явления, как феноменология во Франции.

Первый раздел книги посвящен Морису Мерло-Понти. Прежде всего, реконструируется понимание философии, которая, согласно Мерло-Понти, не является наукой (хотя и не противостоит научному знанию), а остается вопрошанием бытия, выражением удивления перед ним. Это вопрошание никогда не получит окончательного ответа, но в нем вопрошающее открывает для себя существование вопрошаемого, позволяет ему быть. При этом исследовательница подчеркивает, что для Мерло-Понти философия исследует целостный человеческий опыт, однако не претендует на преодоление противоречий человеческого существования, не предсказывает, что в светлом будущем человек обретет свою целостность. «Философии, – так формулирует автор убеждения Мерло-Понти, – не дано знать, на что способна свобода человека, какими будут нравы и возможности людей в будущей цивилизации. Философское сознание не обладает ключом к пониманию истории общества и личности» (С. 23). При этом философия не

отказывается от идеала гуманизма, однако философский гуманизм XX в. освобождается от иллюзий и говорит о человеке и его разуме «сдержанно и скромно» (С. 24). Философия признает случайность человеческого бытия. Но именно такая философия не замыкается в рамки внутреннего, а стремится к осмыслению истории и социального существования человека.

Главным открытием феноменологии, согласно Мерло-Понти, является интенциональность. Он истолковывает ее в направлении признания того, что мир уже есть тут до моего анализа, что он остается естественной средой и полем всех моих восприятий. Человек от начала до конца соотнесен с миром. «Основную задачу своей философии Мерло-Понти видел в том, чтобы описать непосредственный контакт человека с миром... сформулировать идею жизненного опыта, предшествующего любой мысли о мире, существующего до знания о нем» (С. 32). «Мерло-Понти стремился увести феноменологию с уровня чистого сознания в мир конкретной жизни, воплотить ее в индивидуальном и социальном существовании человека» (там же). При решении этой задачи Мерло-Понти опирается на Монтеня, Мен де Бирана и Бергсона.

Рассматривая различные моменты его философствования, автор не признает резкого поворота в творчестве Мерло-Понти, отмечая, что вся его философия выходит из феноменологии восприятия. Показывается также важность темы тела в философии Мерло-Понти. Признание приоритета тела (в другом отношении – восприятия) необходимо Мерло-Понти для того, чтобы выйти за пределы философии сознания. Тело, будучи плотью, продолжением плоти мира, одновременно является и «экзистенциальным ориентиром всего сущего». «Именно тело, а одновременно с ним и человеческая субъективность поддерживают целостность и гармонию мира. Тело само есть целостность и поэтому оно имеет доступ к целостности мира» (С. 45).

Обращаясь к творчеству Микеля Дюфрена, И.С. Вдовина отмечает, что «фигура М. Дюфрена весьма значительна в философии и эстетике феноменологического толка» (С. 107). В то же время в феноменологической эстетике он занимает особое место, определяемое «изначальной философско-антропологической направленностью его эстетического учения» (С. 108).

Прослеживая истоки и влияния, испытанные Дюфреном, И.С. Вдовина отмечает влияние Гуссерля, но в то же время – М. Шелера, Г. Башляра, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра, П. Рикёра и др. Показывается, что Дюфрен прочитывает Гуссерля сквозь призму идей Сартра и Мерло-Понти. Поэтому он не согласен с той ролью, которую Гуссерль приписывает трансцендентальной субъективности и пытается заменить трансцендентального субъекта воплощенным, телесным субъектом. Интенциональ-



ность выступала для Дюффрена как «солидарность субъекта и объекта». В то же время, в своем понимании Природы (соприродность человека и мира), несущем на себе следы влияния Шелера и Мерло-Понти, Дюффрен по существу противостоит Хайдеггеру. Обращаясь к феноменологии, Дюффрен надеялся, что она позволит обнаружить и описать не столь драматическое и безысходное, как это оказывалось у экзистенциалистов, отношение человека с миром. При этом эстетика оказывалась у него обращением к тому уникальному первичному опыту, в котором человек обретает смысл и человечность собственного существования — в этом опыте заявляло о себе глубокое и близкое отношение человека к природе. «В эстетике Дюффрена прочитываются гуманистический пафос, обостренное чувство истории, заинтересованность в социальной роли искусства» (С. 109). Дюффрен пытался противостоять антигуманизму XX в. (Хайдеггер, Фуко, Альтюссер и др.). «Выступая в защиту человека, Дюффрен считает, что, прежде всего, следует рассмотреть отношение человека к миру, а затем — отношение человека к человеку... Дюффрен, как и Мерло-Понти, говорит о фундаментальной двойственности человеческой участи: человек находится в мире как часть его и как коррелят мира, как эмпирический субъект и как субъект трансцендентальный; субъектность человека всегда неотчуждаема и всегда находится под угрозой» (С. 138).

По объему наибольшим в книге является раздел, посвященный Эмманюэлю Левинасу. Вслед за Рикёром и Деррида, И.С. Вдовина говорит о том, что философская мысль Левинаса располагается в пространстве «между» гуссерлевской феноменологией и хайдеггеровской фундаментальной онтологией. Поэтому автор вводит читателя в философствование Левинаса через его соотношение с Гуссерлем и Хайдеггером. Гуссерль, с точки зрения Левинаса, дал философии метод — метод описания, который не измеряет описываемый факт сознания некими идеальными мерками, а только и позволяет воссоздать его в его специфике. «Значение Гуссерля Левинас видит в том, что он изменил само понятие философии. Философия... должна работать в иной сфере опыта и иными методами, нежели наука» (С. 174).

Далее, для Левинаса чрезвычайно важно феноменологическое понятие интенциональности, но при этом, по мнению И.С. Вдовиной, Левинас существенно изменяет ее понимание. Он «будет искать пружину интенциональной жизни не в направленности сознания к объекту, а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой духовной жизни. “Сознание о”, выражающее сущность гуссерлевской интенциональности, Левинас заменит на “жить чем-то” в глубоко духовном понимании этих слов» (С. 173).

Важность феноменологии, с точки зрения Левинаса, состоит также в том, что Гуссерль создал новую онтологию: феноменология открывает подходы к бытию, высвечивает *смысл* существования. В то же время, в идее конкретного бытия, по мнению Левинаса, уже заключена идея интерессубъективности, и потому гуссерлевская феноменология, как он считает, приоткрывает тему Другого: «Преодолев с помощью идеи интенциональности обобщающий и тотализующий характер представления, феноменология выводит на путь субъект-субъектного отношения, иными словами, отношения этического. Этическое измерение требуется самой феноменологией как собственное “по ту сторону” — по ту сторону сущности, то есть бытия, отличного от существующего» (С. 179). В результате вырисовывается сложное, внутренне диалектичное соотношение мысли Левинаса и основоположника феноменологии, которое существенным образом характеризует и феноменологию, и философию Левинаса: Левинас, провозгласив этику как первую философию, разрывает с феноменологией; однако разрыв с феноменологией определенным образом принадлежит сути самого феноменологического метода.

Рассматривая философию Хайдеггера, Левинас продолжает многие темы, прочерченные при обсуждении позиции Гуссерля. Отношение Левинаса к хайдеггеровской философии трудно свести к одному знаменателю. Он говорит о мощности и оригинальности его учения, и признает, что оно открыло перед философией новые возможности. Благодаря Хайдеггеру, в слове «бытие» пробудилась его глагольность, стало ясно, что, говоря о бытии, мы говорим о том, что происходит, о событии бытия. Сопоставляя концепции Гуссерля и Хайдеггера, Левинас отдает предпочтение хайдеггеровскому философствованию, которое осуществляет движение к конкретному человеку. Гуссерль, по мнению Левинаса, отделяет философию от конкретного человеческого существования, от его жизни, времени, общества, истории, тогда как Хайдеггер открывает возможности для обращения к этим моментам.

Однако одновременно Левинас и критикует Хайдеггера за его утверждение приоритета бытия по отношению к сущему. С точки зрения Левинаса, хайдеггеровская онтология, подчиняющая отношение к Другому отношению с бытием как таковым, «остается в плену анонимности и в конечном счете неизбежно ведет к насилию, имперскому владычеству, тирании» (С. 189).

Обращаясь к тому, как выстраивается тема Другого в философии Левинаса, И.С. Вдовина замечает, что «рядом с Левинасом трудились такие мыслители, которые, как и он, сделали проблему Другого предметом своих исследований» (С. 194), называя среди них в первую очередь Г. Марселя и М. Бубера, а также писав-

ших ранее Фр. Розенцвейга и Л. Фейербаха. Предметом исследования в настоящей книге становится соотношение концепций Левинаса, Марселя и Бубера, что позволяет показать особенность позиции Левинаса. Конечно, он не открыл проблему Другого, но он доказывал, что структура отношения к Другому является этической и что именно в этом качестве данное отношение должно стать основополагающим для философской мысли.

При чтении книги у меня осталось впечатление, что наиболее близок самой И.С. Вдовиной П. Рикёр, которому посвящено последнее, следовательно, итоговое исследование. Автор знакомит с каждым из рассматриваемых персонажей, представляя их биографии, но биография Рикёра, как кажется, является наиболее подробной. И хотя И.С. Вдовина неизменно сохраняет сдержанную объективистскую манеру, избегая собственных оценок, не раскрывая собственной позиции в тех спорах, аргументы которых она реконструирует, однако у меня сложилось убеждение, что именно подход Рикёра вызывает в ней внутреннее согласие и именно с ним связывает автор видение перспектив развития философии.

Описывая творческую эволюцию Рикёра, анализируя его основные работы, И.С. Вдовина показывает диалогичность философствования Рикёра, рассуждения которого неизменно выстраиваются — не в споре, а именно в диалоге с мыслителями прошлого и современными ему философами. Он умеет не отвергать с порога как нечто совершенно чуждое самые разные идеи и концепции, а извлекать из них нечто как момент развития самой проблемы. Мышление Рикёра отмечено способностью соединять разрозненные нити, аспекты, подходы, избегая прямолинейности и проходя между крайностями, например, в своей этике соединяя этику Аристотеля и Канта.

Рикёр, как показывает И.С. Вдовина, различает три формы феноменологии: кантовскую, гегелевскую и гуссерлевскую. «Общей для них проблемой выступает то, как вещи являют себя» (С. 291). Рикёр видит необходимость соединения гегелевской и гуссерлевской феноменологии. Позднее он укажет также на необходимость соединения фрейдистской и гегельянской герменевтики (С. 317 и сл.). С точки зрения Рикёра, «феноменология родилась под угрозой субъективизма и солипсизма» (С. 292), тогда как для него самого интенциональность — это изначальная открытость миру. Поэтому герменевтический проект, вышедший из феноменологии, важен для него тем, что в герменевтике интерпретация становится прояснением и развитием онтологического понимания.

В то же время «главной задачей своего творчества Рикёр считает разработку концепции человека с учетом того вклада, который внесли в нее значительнейшие учения современности: фи-

лософия жизни, феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, структурализм, аналитическая философия, философия морали, философия религии, философия политики и др., — имеющие глубинные истоки, заложенные еще в античности, и опирающиеся на идеи своих непосредственных предшественников — Канта, Фихте, Гегеля» (С. 293).

Рикёр показывал, что определение личности невозможно без обращения к этике и идеям справедливости. Личность как этическая личность конституировалась на тройственной основе — лингвистической, практической и нарративной. При исследовании каждого из этих аспектов Рикёр руководствовался методологической установкой «долгого пути»: никогда не переноситься сразу в план онтологии, план бытия предмета рассмотрения, а погружаться в него постепенно, раскрывая и используя различные возможности истолкования. Исследовательница подробно описывает «регрессивно-прогрессивный метод», лежащий в основе рикёровской герменевтики, рассматривает его подход к текстам культуры, к морали, этике, политике.

Идеи Рикёра становятся завершением и последним словом настоящей работы. Взятые вместе, четыре очерка рельефно показывают особенности французской феноменологии: принципиальное место, которое заняла тема телесности, обращение к проблеме Другого, связь с этикой, озабоченность социально-политическими вопросами, гуманистическая устремленность.

Именно такая феноменология видится И.С. Вдовиной наиболее перспективной. Она утверждает, что: «М. Мерло-Понти, М. Дюфрен, Э. Левинас, П. Рикёр на протяжении только что завершившегося столетия играли заметную роль в осмыслении проблем, которые, как можно предположить, займут важное место в философской деятельности XXI века» (С. 394). Ибо, по ее убеждению, «с уверенностью можно утверждать, что ответственность, вина, покаяние, прощение будут в центре этики XXI века» (С. 393).

Рецензируемая работа предлагает нам динамичный, развивающийся образ феноменологии и одновременно показывает, что слухи о смерти человека и конце гуманизма в современной философии сильно преувеличены.

ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ:  
ЭВОЛЮЦИОННОЕ СТАНОВЛЕНИЕ  
И РЕВОЛЮЦИОННЫЕ ЛОМКИ

Ю.Г. РОССИУС, Н.Д. ШМЕЛЕВА

Третья Всероссийская конференция «Проблемы становления российского самосознания: эволюционное становление и революционные ломки» проходила в Москве 22 мая, а затем в Пензе 23 и 24 мая 2008 г. Тема конференции определила ее задачи: подвергнуть анализу особенности российского самосознания в связи с поворотными моментами национальной истории, проследить механизмы его трансформации. Специфика темы и особенности современных условий ее рассмотрения определили историософский и социокультурный характер основных дискуссий и выступлений, с частым обращением докладчиков к анализу фактов древней и недавней отечественной истории. Нынешнее сочетание кризисов: общекультурного глобально-цивилизационного, мирового экономического и внутреннего российского межформационного — сделало как никогда актуальным и совершенно необходимым изучение общекультурных оснований социальных изменений.

Конференция состоялась в рамках проекта «Проблемы российского самосознания»<sup>1</sup>, инициативу в организации и проведении которого взял на себя сектор философии культуры Института философии РАН: руководитель проекта — заместитель директора Института философии РАН, доктор философских наук *С.А. Никольский*. Особенностью формата этого проекта является организация конференций как в Москве, так и в одном из регионов России с целью создания единого пространства диалога.

С пленарным докладом в Москве «Кризисы национальной идентичности в истории России», вызвавшим большой отклик среди участников конференции, выступил *А.А. Кара-Мурза* (д. филос. н., зав. отделом, ИФ РАН). Докладчик подчеркнул двойственность истории российского самосознания, которое одновременно и непрерывно и дискретно. С одной стороны, несомнен

смысловой ступок, совокупность констант самосознания, позволяющая выстраивать линию преемственности всех эпох существования России; с другой — «скачки» в русской национальной истории имеют гораздо более существенный характер, чем в истории других народов Европы, включая успешно преодоленные, по мнению докладчика, соответствующим национальным сознаниям периода якобинской диктатуры и «третьего рейха».

Для построения концепции российского самосознания необходимо понять, как могут быть совместимы преемственный процесс эволюции с множественными революционными ломками в России. Для ответа докладчик предлагает обратиться к идее Н. Бердяева о двух составляющих русской национальной души, таких, как нигилизм и апокалиптика (благодаря которым на русской почве мог так легко прижиться марксизм). Эти особенности могли бы объясняться «подростковым синдромом», который переживали и другие нации, но в отличие от тех же французов, русская душа не взрослеет. 1991 год снова вскрывает хранящиеся в национальной душе нигилизм и апокалиптику.

Развивая основную тему конференции, *В.В. Колотуша* (к. филос. н., доцент, председатель Моск. обл. отд. РФО) в своем выступлении поставил вопрос о необходимости верных оценок революции как социального феномена. С его точки зрения, революция — прежде всего вид социального бедствия, столь же трагического, как войны и эпидемии (докладчик ссылается на взгляды П.А. Сорокина). Представляя собой форму социального насилия, революции, по словам докладчика, характеризуются выходом за пределы правового поля, что влечет за собой расшатывание общественного правосознания и традиционных нравственных устоев. В.В. Колотуша подчеркнул, что революции — это только один из способов разрешения объективно возникающих социальных противоречий, но не единственно возможный и не оптимальный. По его словам, человечество постепенно входит в новую фазу развития, в которой не может быть места революциям и войнам как способам взаимодействия социальных общностей. Условием нормального функционирования глобальной экономики и информационного общества могут быть только ненасильственные отношения; насильственные же способы разрешения противоречий в новых условиях и подготовка к ним должны рассматриваться как экстремизм.

Скептически отозвавшись об идее «подросткового характера» национального сознания, высказанной в докладе А.А. Кара-Мурзы, *В.В. Кондрашин* (д. и. н., проф., Пензенский гос. пед. ун-т им. В. Белинского) охарактеризовал как необоснованный тот обвинительный тон, который часто звучит по отношению к революции 1917 г. По словам докладчика, революцию часто пытаются

<sup>1</sup> Обзор первой и второй Всероссийской конференции в рамках проекта «Проблемы российского самосознания» опубликован в журнале «Философские науки». 2008. № 7.

представить как случайное событие, при этом ответственность за события 1917 г. полностью снимается с самодержавного режима, а царская власть представляется исключительно как жертва «красной смуты». По убеждению докладчика, революцию нельзя рассматривать только как трагедию для страны. С его точки зрения, революция в России отражала системный кризис, который возник в результате ошибочной политики царского самодержавия, доведшего страну до социального взрыва. В условиях социального развития самодержавие исчерпало себя как форма власти и оказалось не способным решать задачи, которые ставила эпоха. «Великая русская революция», как предлагает называть ее докладчик, будучи демократической по характеру и движущим силам, оставалась таковой до взятия власти большевиками и разгона Учредительного собрания.

**П.И. Симуш** (д. филос. н., вед. н. с., ИФ РАН) уделил внимание отношению к революции поэта С. Есенина. По мнению докладчика, пророческая мысль Есенина подняла его к пониманию целостности революции, которая не могла быть ограничена только Февралем или «Злым октябрем». Есенин видел возможность для революции 1917 г. повести страну по пути демократии, однако этого не произошло: прямая дорога к справедливости так и не была проложена под натиском большевиков. П.И. Симуш считает, что восстановление нравственности, разрушенной политикой радикал-реформаторов, может быть осуществлено под знаком гения Есенина.

**И.Н. Сиземская** (д. филос. н., гл. н. с., ИФ РАН) указала на некоторые фундаментальные особенности русского самосознания, связанные с комплексом мессианских представлений, утвердившихся в русской культуре еще со времен византийского влияния. В докладе была рассмотрена двойственность и противоречивость воздействия мессианских идей на российское самосознание. Отметив национализацию и политизацию первоначально теологической идеи «Москва — третий Рим», И.Н. Сиземская показала, как мессианские представления способствовали формированию в русском человеке завышенных требований к своей политической и культурной действительности, что привело к развитию утопических идей и самооценок, к возникновению самоуничижительных комплексов, к гипертрофированному чувству ответственности за судьбы других народов, а также к оправданию империалистических интенций во внешней политике и диктаторских — во внутренней. Мессианские идеи вошли в плоть национального самосознания и культуры, поэтому их изучение важно не только для понимания исторических перипетий, но также и для осуществления современной модернизации.

Роль интеллигенции как фактора развития российского общества — тема, ставшая уже традиционной для конференций по проблемам российского самосознания. В частности, **В.Н. Шевченко** (д. филос. н., зав. сект., ИФ РАН), выступая в Москве, подчеркнул, что русская интеллигенция как социальный слой, на протяжении всей истории выполняла и продолжает выполнять функцию публичной совести общества. Представителями интеллигенции движет осознание своей ответственности за все то, что происходит в обществе: «не могу молчать, когда нарушается справедливость». Характерная особенность этой позиции — в апелляции не к закону, а к духовным, нравственным и культурным императивам. Сегодня российской истории вновь нужна интеллигенция, так как высшая российская власть приступает к реализации очередного амбициозного проекта ускоренного развития страны. По мнению докладчика, в России в настоящее время происходит становление неотрадиционалистского государства, который с неизбежностью приведет к новым поискам баланса между властными устремлениями государства и сложившимися в обществе представлениями о роли государства как носителя идеи общего блага, где интеллигенции вновь суждено будет оценивать, насколько государство способствует реализации этой идеи, насколько оно претворяет в жизнь представления о нравственности, праве, социальной справедливости.

**Т.В. Наумова** (к. филос. н., с. н. с., ИФ РАН), продолжая эту тему, уделила внимание изменениям, произошедшим в структурном составе российской интеллигенции за последние полтора десятилетия. С ее точки зрения, неоднородность состава современной российской интеллигенции определяет неоднозначность ее отношения как к прошлому, так и к настоящему. По мнению докладчицы, большая часть интеллигенции, составляющая сейчас низший слой среднего класса, связывает с прошлым представления о стабильном и относительно благополучном существовании, в то время как настоящее связывается у нее со своей невостребованностью, невозможностью приспособиться к рыночным отношениям. В представлении этой части интеллигенции период развития России 1917 — 1991 гг. — это не выпадение из хода истории, а продолжительный этап, имеющий свои позитивные стороны и характеризующийся немалыми достижениями как в социальной сфере, так и в области экономики, науки, техники, культуры.

**Н.И. Киященко** (д. филос. н., гл. н. с., ИФ РАН) сосредоточил свое внимание на проблемах российского гуманитарного образования. С его точки зрения, эстетическое и нравственное воспитание так же, как и подлинное понимание культуры своего народа (вживание в нее) представляется неотъемлемым условием форми-

рования самосознания человека, становления его как культуротворческой личности. Однако, по замечанию докладчика, в последние десятилетия наблюдается снижение внимания к преподаванию гуманитарных дисциплин. На примере учебных программ педагогических институтов он показал, как сокращается число гуманитарных курсов, в частности курсов, имеющих этическую, эстетическую, историко-философскую и историко-культурную направленность. Докладчик указал на необходимость гармонизации совокупности естественнонаучных и социогуманитарных дисциплин в системе российского образования.

Затрагивая тему политической идентичности России, *А.Г. Глинчикова* (к. полит. н., с. н. с., ИФ РАН) отметила, что постсоветское общество в своей эволюции не прошло стадию национально-гражданского самоопределения, которая стала базой для современной политической системы западных обществ. Проблема гражданской национальной идентичности России должна быть решена в условиях глобализации, что одновременно и упрощает, и усложняет данную задачу. Очевидно, что в условиях общего кризиса традиционных национально-политических институтов российский тип самоидентификации должен отличаться от западного. Причем если Западу предстоит обновление демократии, то России требуется развитие собственно демократии, но уже в обновленных формах. Гражданский тип политической идентичности неизбежно имеет разные формы в разных национальных сообществах. По мнению А.Г. Глинчиковой, универсальные гражданские ценности, которые должны сложиться в российском обществе, строятся по следующим принципам: принцип универсальности человеческой природы и человеческого достоинства как высшей ценности, принцип индивидуального и общественного суверенитетов, принцип толерантности, принцип свободы и социальной ответственности, принцип справедливости и принцип сострадания, а также принцип социальной коммуникативности, который по мере развития процессов глобализации и новых информационных технологий становится узловым для понимания современных культурных, политических и экономических процессов.

*В.Б. Власова* (к. филос. н., с. н. с., ИФ РАН) посвятила свое выступление кризису современных духовных ценностей в эпоху глобализации. Выход из этого кризиса докладчица видит не только в устранении изживших себя форм культуротворчества (революция), но и в возможности двигаться вперед, опираясь на традицию и сохраняя преемственность (эволюция). «Отечественная глобализация» может быть рассмотрена как модель мирового процесса, в которой действуют механизмы взаимопроникновения культур внутри общероссийского духовного пространства, а жи-

вущие в ней этнически разные культуры и субкультуры представляют собой составляющие компоненты или «субъекты» глобализации. Цель глобализационных изменений, по мнению В.Б. Власовой, состоит не в унификации культуры, а в раскрытии творческого потенциала каждого отдельного народа, вносящего свой вклад в общемировую культуру. Общечеловеческое начало в каждой культуре служит единым «фундаментом» сближения содержания и форм разных культур.

Анализ правосознания как аспекта национального самосознания стал темой выступления *И.А. Кацаповой* (к. филос. н., с. н. с., ИФ РАН). По ее мнению, характерной особенностью отечественного самосознания стало не только незнание правовых норм, но и пренебрежение к ним. В XIX – XX веках именно право оказалось наиболее критикуемой культурной ценностью вплоть до полного отрицания его значения. Докладчица заметила, что деформации правосознания связаны прежде всего с искажением представлений о ценности права, выражающимся в таких формах, как правовой нигилизм, правовой инфантилизм, дилетантизм и «перерождение» правосознания. Отметив относительную самостоятельность таких ценностно-нормативных систем, как право и мораль, И.А. Кацапова обратила внимание на их взаимодействие и взаимную дополнительность. Кризис правосознания И.А. Кацапова связывает в первую очередь с общим кризисом культуры, с ситуацией, когда авторитарные принципы правоприменения подавляют или подменяют принципы согласительные.

*Н.П. Берлякова* (к. и. н., проф., Пенз. ин-т развития образования) рассмотрела культурную и историческую память народа как условие развития его национального самосознания. В связи с этим было подвергнуто критике содержание современных учебников истории для школьников за отсутствие в них оформленной концепции русской культуры. Подчеркнув, что целью изучения исторических дисциплин является, прежде всего, самоидентификация человека в мировой истории через культуру, Н.П. Берлякова отметила важность развития исторического краеведения, представляющего собой один из стимулов развития национального самосознания.

Анализ роли социального мифотворчества в становлении самосознания русского крестьянства рубежа XIX – XX вв. стал темой выступления *О.А. Суховой* (д. и. н., проф., Пенз. гос. пед. ун-т им. В. Белинского – далее ПГПУ). Считая ошибочным взгляд на мифологизированное сознание исключительно как на проявление «первобытности» и неразвитости духовной сферы русского крестьянства, О.А. Сухова отметила, что эта форма сознания представляет один из способов усвоения новой информации, вплетения ее в уже существующую идеальную картину мира. Док-

ладчица выделила следующие функции мифотворчества: функцию объективирования коллективных и индивидуальных эмоций, превращения их в подобие социального опыта и терапевтическую функцию, позволяющую регулировать сферу эмоций.

\* \* \*

Переместившись из Москвы в Пензу, конференция приобрела в большей степени социокультурную и этическую направленность, продолжая, в то же время, обсуждение ключевых вопросов, касающихся анализа революционных и эволюционных процессов в обществе, затронутых докладчиками в Москве. Основываясь на местном и региональном материале, на результатах социологических исследований в Пензе и Пензенской области, многие докладчики заострили свое внимание на проблемах развития региона. Предметом обсуждения стали такие понятия, как патриотизм, национальное и этническое и их соотношение, национальное самосознание, национальная идея и их трансформация в новых культурных смыслах.

С приветственным словом к участникам конференции обратилась заместитель председателя правительства Пензенской области, к. соц. н. **Е.А. Столярова**. Она отметила важность гуманитарного знания в современном обществе, указав, что именно оно позволяет, прежде всего, ответить на вопрос о нашем месте в мире, о том, кто мы такие, способно указывать путь, по которому следует идти дальше. Для этого необходимо найти способы и механизмы реализации философских идей на практике, что требует осуществления конкретных культурных и социальных проектов. Коснувшись вопроса о взаимодействии власти и общественных наук, Е.А. Столярова выразила уверенность в том, что власть должна быть не только просвещенной (задача просвещения власти лежит как раз на общественных науках), но также и открытой оценкам и критике общества. Преодоление «социального одиночества» — одна из важнейших задач, решению которой призваны служить создающиеся и уже функционирующие в регионе социокультурные центры, объединяющие людей на местном уровне, а также призванные поддерживать взаимодействие местной и региональной власти с общественностью.

С основным докладом «Россия в постсоветское время: необходимость реформирования культуры» в Пензе выступил **С.А. Никольский** (руководитель проекта, д. филос. н., ИФ РАН). Докладчик подчеркнул, что проблема реформирования культуры имеет серьезное практическое значение для страны, напомнив, что в последнее время редкие дебаты, политические или экономические, обходятся без апелляции к началу 90-х гг. прошлого века, когда в систему старых, еще советских ценностей, стали

внедряться новые (по большей части западные) ценности и смыслы. Принадлежностью этих ценностей иной культуре, их чуждостью для нашего менталитета участники подобных дискуссий, по словам докладчика, зачастую пытаются объяснить трудность или даже полную невозможность демократических и рыночных преобразований.

С.А. Никольский обратил внимание на то, что переход к новому общественному строю жизни действительно предполагает замену определенных культурных смыслов и ценностей и поставил вопрос о том, в какой степени те или иные культурные факторы способствуют общественным изменениям в экономической и политической сферах, а в какой наоборот, тормозят их. По мнению докладчика, для реформирования культуры необходимо в первую очередь понимание того, что «сама нация, признавая определенное несовершенство своей экономической и культурной жизни, должна настраиваться на позитивные перемены» — без этого никакие серьезные изменения невозможны. Ссылаясь на исследования, проведенные специалистами ООН, докладчик в качестве наиболее существенных негативных элементов, препятствующих конструктивным переменам в России, выделил прежде всего традиции, сложившиеся вследствие существования крепостного права на Руси, а также традиции советского периода, рассматриваемого докладчиком как продолжение этих традиций (ВКП(б), согласно народной расшифровке — «второе крепостное право большевиков»). Это наследие порождает психологию зависимости, пренебрежения к труду и желания избежать его, стремление к праздности, и, как следствие, общую безответственность и неуважение к закону; оно оказывается благоприятной почвой для коррупции и nepотизма, порождает национализм, популизм, этатизм и протекционизм.

Противопоставляя перечисленные «культурные ценности» ценностям и смыслам, оставленным нам русской художественной культурой XIX в., и к настоящему моменту практически не востребованным, докладчик отметил, что именно эти последние ценности могут стать опорой в процессе реформирования культуры: наполненная философской проблематикой, русская литература, характеризующаяся особой глубиной и напряженностью постановки нравственных проблем, несет с собой такие культурные ценности, как долг, честь, человеческое достоинство, непозволительность использования античеловеческих средств для достижения даже самой благой цели, ценность созидательного труда и др.

Реформирование культуры не может произойти механически: национальное самосознание, обладая определенной гордостью, не допустит простой замены одних ценностей другими.

Докладчик отметил, что только опора на прошлое, на культурную преемственность может обеспечить осуществление процесса перестройки культуры, технология которого состоит, с одной стороны, в выборочной активации и, с другой стороны, в выборочном торможении тех или иных негативных по своей природе культурных ценностей, смыслов или представлений.

Тема перспектив развития Пензенской области как культурного центра, центра науки и образования, открытая выступлением Е.А. Столяровой, была продолжена в докладе **В.Г. Федотовой** (д. филос. н., зав. сектором, ИФ РАН). Родившаяся и выросшая в Пензе, она рассказала о критическом положении области в 90-е годы, когда область оказалась под угрозой территориального раздела ввиду своей экономической слабости. Коснувшись позитивных перемен, произошедших в регионе, В.Г. Федотова особо отметила создание по инициативе Е.А. Столяровой социокультурных центров на селе, призванных восстановить связь людей на микроуровне, а также появление инновационных центров и проектов. В качестве опасности, угрожающей Пензенской области, как и другим подобным ей регионам России, докладчица назвала провинциализацию как возможное следствие глобализации: уход на периферию вместо ожидавшегося подъема региона. Целью региональной политики должно стать такое включение региона в процесс глобализации, при котором использовался бы богатый научный и культурный потенциал области.

Историческая память является неотъемлемой частью национального самосознания, играет существенную роль в становлении гражданского общества. **С.С. Неретина** (д. филос. н., гл. н. с., ИФ РАН) в своем докладе подчеркнула, что проблема национальной идентичности непосредственно связана с уроками истории прошлого, в частности, нет смысла в разговоре о национальном самосознании без осознания опыта большевизма и опыта ГУЛАГА. Доклад был посвящен истории «школы Гревса», но представлял собой также опыт описания революционного самосознания в духе историков этой школы. В докладе не только раскрывалась борьба идейных течений, но и выявлялись метафизические и психологические основания таких «ментальных структур» послереволюционного времени, как «культ вождя», «вера в будущее», «пренебрежение к судьбе арестованного соседа». Коллективное представление об общем прошлом в его нравственной переоценке, принятие на себя ответственности за него, включая акт покаяния, формирует ценностные основы национального самосознания и способствует его духовному очищению.

Вопрос о воздействии теоретических интерпретаций прошлого на судьбу настоящего, о потенциальной идеологичности толкований истории был поднят в докладе **В.П. Воробьева** (д. соц. н.,

проф., Пенз. гос. ун-т). По его словам, так же, как научный прогноз, в ряде случаев способен повлиять на события будущего (эффект самосбывающегося прогноза), можно говорить и о самосбывающейся интерпретации: историческое значение того или иного события может снижаться или повышаться в зависимости от того, как его расценивают потомки. Изменение исторических смыслов может происходить только с изменением самой наличной реальности. В.П. Воробьев заметил, что долг ученого-гуманитария – во внимательном, осторожном отношении к теоретическим интерпретациям прошлого, так как эти научные исследования могут стать идеологическим орудием в чьих-то не всегда бескорыстных руках.

**Н.Н. Федотова** (к. соц. н., доц., МГИМО) отметила роль социального капитала в ситуации кризиса идентичности, в котором оказались многие общества вследствие происходящих в них трансформационных процессов. Путь к поддержанию идентичности общества докладчик видит в налаживании социальных связей, общественного воспроизводства, доверия в обществе, ответственности – того, что составляет понятие социального капитала. На основании исследования типов социальных связей в Пензенской области, сделанного Л.Н. Федотовым, докладчица показала, что разные социальные общности характеризуются различными подходами к конструированию социальных связей при общем стремлении к достижению региональной идентичности.

**О.С. Пугачев** (д. филос. н., проф., зав. кафедрой, ПГСА) уделил внимание нравственному аспекту построения возможных моделей межнациональных отношений в России. С точки зрения докладчика, любая подобная модель с неизбежностью должна будет апеллировать к моральным принципам, таким, как добро, милосердие, гуманность, справедливость. Идея «всечеловечности», объединяющая верующих и неверующих, «верхи» и «низы», исторически могла существовать и развиваться только благодаря нравственной рефлексии, дающей импульс нравственному действию. Пугачев заметил, что теперешний период несет в себе нравственную, религиозную, экономическую и даже физическую опасность для жизни страны: в России снова произошел разрыв в наследовании традиций, прервалась связь между поколениями. В этих условиях необходимо защитить свое достоинство, сберечь себя как страну и как народ, нельзя переходить грань «зоологического» национализма.

**В.П. Кошарный** (д. филос. н., проф., Пенз. гос. ун-т) посвятил свое выступление вопросу о правомерности употребления понятия «национальная философия». Являются ли определения «русская», «французская», «немецкая», «испанская» лишь указанием на место развития философии или эти понятия в своем содержа-

нии выходят за пределы географии. По мнению докладчика, ответ на этот вопрос во многом зависит от понимания природы философии и ее предмета. Истолкование философии как знания, науки, методологии создает условия для существования лишь универсальных техник философского анализа. Но философия — это и форма мировоззрения, включающая в себя, кроме знания, и ценностно-оценочный компонент, опирающаяся и на интуицию, что открывает путь к обоснованию правомерности понятия «национальная философия», к выявлению специфики национальной философской традиции. Мы говорим об английском эмпиризме, немецкой классике, конфуцианской морали, французском рационализме, американском прагматизме и т.д. С точки зрения В.П. Кошарного, философия как тип мировоззрения основывается на этнически окрашенной картине мира, теоретически оформленной и упорядоченной. Как и у всякого явления культуры, у философии есть своя национальная почва, свои этнические очертания. Философия так же локальна в пространстве, как и во времени. Философия вырастает из почвы национальной культуры, национального языка, но тяготеет к выходу за их пределы, и в то же время не отказывается от них.

Многие выступающие на конференции в той или иной форме обращались к вопросу об определении термина «национальное самосознание». Свою точку зрения по данному вопросу выразила **Т.И. Лавренева** (к. филос. н., доц., ПГПУ им. В. Белинского), отметив, что современное общество достигло такого состояния, когда принадлежность к этносу (неважно, нация ли это или какая-то другая общность) носит условный или формальный характер. Далее докладчица задается вопросом, «с чем же должен ассоциировать себя индивид, чтобы можно было рассматривать его как носителя «национального самосознания?», и на примере «россиян» констатирует трансформацию и раздвоение понятия «национальное самосознание» (как отнесение себя в одном случае, к россиянам, населению страны, а в другом — к конкретному этносу). Подобная трансформация понятия усложняет его употребление и умножает противоречивые толкования. Однако, по мнению Т.И. Лавреневой, эти коммуникативные проблемы вполне закономерны, и, поскольку определение вышеназванного термина должно соотноситься с конкретными историческими реалиями, оно с необходимостью воспроизводит всю сложность и противоречивость современной действительности.

Как и на предыдущих конференциях проекта, во многих выступлениях в Пензе вновь затрагивалась тема формирования российской национальной идеи. В частности, **Ю.В. Бабаев** (д. филос. н., профессор, Пенз. гос. сельскохоз. акад.) отметил, что российская национальная идея может сформироваться только на базе

высокого гражданского сознания, на основе осознания ответственности за страну, за ее будущее при всеобщем чувстве гуманизма, человеколюбия, при высоком моральном сознании. Кроме того, рыночная экономика, товарно-денежные отношения, опираясь на строгое законодательство, открытость и гласность создают возможности для развития гражданского общества. По мнению докладчика, «через многонациональное единение к процветающему гражданскому обществу» — это вектор, по которому должна развиваться национальная идея России.

В своем выступлении **С.И. Неделько** (к. и. н., доцент, Пенз. гос. ун-т) подчеркнул, что идея ненасилия как мировоззренческая идея связана с формированием самосознания человека и общества. Русская философская мысль с начала XX в. отмечает дуализм национального характера: доброту русской души, толерантность в различных ее проявлениях с одной стороны, и утверждение «справедливости» целей путем насилия, — с другой. Об этом писали Н.О. Лосский, С.Л. Франк, С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, Л.Н. Гумилев и многие другие мыслители. Сама российская история с примерами жертвенной любви к ближнему и государству, с кровавыми мятежами и яростью революционных эпох приводит нас к выводу об иррациональности российской ментальности, поскольку ненасилие чаще относится к области рационального, чем чувственного опыта. Далее докладчик отметил, что идею ненасилия с идеей самосознания соединяет диалог, который способен объединить усилия политика и ученого, представителя власти и общественного деятеля в выборе путей формирования общности коренных интересов и самореализации России в мировом сообществе. Идея ненасилия в современном «глобализованном» мире — единственное средство сохранения человеческой цивилизации. «Идея ненасилия и сотрудничество» — это путь сильных людей и вызов времени.

Подчеркивая важность роли средств массовой информации в формировании самосознания граждан, **А.В. Осташков** (к. э. н., доцент, Пенз. гос. ун-т) и **П.Н. Полосин** (аспирант, Пенз. гос. ун-т) указали на то, что непродуманная информационная политика руководителей ряда телеканалов привела к тому, что общество получило молодое поколение людей с искаженными нравственными ценностями. Героями программ становятся коррумпированные представители власти, продажные журналисты, милиционеры, рейдеры, отсидевшие в тюрьме бизнесмены. Тем самым, телевидение внедряет в массовое сознание людей миф о возможности решения любых проблем с помощью денег, о возможности быстрого обогащения, в том числе путем совершения преступления. Докладчики привели пример Пензенской области, в которой, начиная с 2003 г., резко изменилась сетка вещания государ-



ственного телевидения, известного как «9 канал», и проводного радио. Из регионального эфира исчезли детские, молодежные, авторские программы на политические, экономические и культурные темы, которые шли в праймтайм. Взамен зритель получил только новости, качество производства и форма подачи которых вызывают немало вопросов. Исследование, проведенное одним из докладчиков на двух пензенских телеканалах — «ТВ-Экспресс» и «Наше время» — весной 2008 г., показало, что объем «негативных материалов» в общей доле сюжетов на ТВ составляет более 10%, что не самым лучшим образом влияет на психологическое состояние телезрителя и может привести к психическим расстройствам или, как минимум, депрессии.

В заключение настоящего обзора хотелось бы вспомнить, с каким теплом и радушием пензенская сторона принимала московскую делегацию. Незабываемы встречи с учеными-гуманитариями Пензы, преподавателями пензенских ВУЗов, представителями Правительства Пензенской области; впечатления, связанные с посещением музеев Ключевского и Мейерхольда, экскурсией в литературный музей-заповедник «Тарханы», а также поездкой по удивительным по своему масштабу современным спортивным объектам Пензы.

Проект «Проблемы российского самосознания» развивается и расширяет дискуссионное пространство. Узловые проблемы современной России обсуждаются в течение года на тематических семинарах в Институте философии. Так, в продолжение разговора о российском самосознании, 27 ноября 2008 г. в ИФ РАН состоялся круглый стол в рамках проекта на тему: «Существуют ли культурные и социальные основания современного экономического кризиса?» Дискуссия имела как философскую, так и экономическую направленность; наряду с ведущими специалистами ИФ РАН в ней принимали участие гости — ведущие экономисты В.А. Найшуль, Е.Ш. Гонтмахер и А.И. Неклесса. Обсуждались вопросы о роли экономических кризисов в русской и иных культурных традициях, о связи экономических кризисов с процессами социального и культурного развития, делались прогнозы о дальнейшем развитии России в ситуации экономического кризиса.

## Наши авторы

**Бажанов Валентин Александрович** — заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Academie Internationale de Philosophie des Sciences, заведующий кафедрой философии Ульяновского государственного университета.

**Брюшинкин Владимир Никифорович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и логики исторического факультета Российского государственного университета им. Иммануила Канта (Калининград).

**Власова Виктория Борисовна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

**Губман Борис Львович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и истории культуры Тверского государственного университета.

**Зима Вадим Николаевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного университета печати.

**Иванов Дмитрий Валерьевич** — научный сотрудник кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

**Кобзарь Владимир Иванович** — заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор кафедры логики Санкт-Петербургского государственного университета.

**Корсаков Сергей Николаевич** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела комплексных проблем изучения человека Института философии РАН, доцент кафедры философии Тверского государственного университета.

**Лекторский Владислав Александрович** — академик РАН, доктор философских наук, профессор, главный редактор журнала «Вопросы философии».

**Россиус Юлия Геннадиевна** — младший научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН.

**Сокулер Зинаида Александровна** — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

**Титов Владимир Данилович** — заслуженный работник образования Украины, доктор философских наук, профессор Национальной юридической академии Украины им. Ярослава Мудрого (Харьков).

**Тульчинский Григорий Львович** — заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор кафедры прикладной политологии С.-Петербургского филиала Государственного университета — Высшая школа экономики.

**Федоров Борис Иванович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии образования С.-Петербургской Академии постдипломного педагогического образования.

**Шмелева Наталья Дмитриевна** — младший научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН.

CONTENTS

PHILOSOPHICAL FORUM

Russian Culture of Logic: ■  
Special Features, State  
and Perspectives

<i>THE EDITORIAL</i>	Culture of Logic. Contents and Development	5
<i>V.D. TITOV (Kharkov)</i>	Society, Culture and Logic	8
<i>V.I. KOBSAR (St. Petersburg)</i>	Logic in Russia of the Last Century: the main Milestones and Results	18
<i>V.A. BAZHANOV (Uljanovsk)</i>	The Logical Community in Russia and the USSR: Overcoming Stereotypes	33
<i>G.L. TULCHINSKI (St. Petersburg)</i>	Logic Culture and Liberty: Logic in Russian Society of the 20 – 21 <sup>th</sup> centuries	46
<i>V.N. BRIUSHINKIN (Kaliningrad)</i>	Logic in Russian Life	62

**Reflexing the Problem**

<i>VALENTIN BAZHANOV, GRIGORI TULCHINSKI, VLADIMIR TITOV, BORIS FEDOROV (St. Petersburg), VLADIMIR BRIUSHINKIN, VLADIMIR KOBSAR</i>		74
---	--	----

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Classics and Modernity ■

<i>V.N. ZIMA</i>	Two Concepts of Time in Christian Patristics	87
<i>D.V. IVANOV</i>	The Destiny of Methaphysics in Analytical Philosophy: Karnap, Quine, Kripke	99

Philosophical Dimension ■

<i>V.B. VLASOVA</i>	The Man as the Creator of Social Sphere	114
---------------------	---	-----

SCIENTIFIC LIFE

The Unknown Past ■

<i>S.N. KORSAKOV</i>	The 11 <sup>th</sup> World Congress of Philosophy (Bruxelles, 1953) in the History of National Philosophy	123
----------------------	---	-----

Reviews, annotations, and feedbacks ■

<i>V.A. LEKTORSKI</i>	Philosophy of the Second Half of the 20 <sup>th</sup> Century	132
<i>B.L. GUBMAN (Twer)</i>	S.A. Lebedev. Philosophy of Science. Concise Encyclopaedia (the main Trends, Concepts, Categories)	136
<i>S.A. SOKULER</i>	I.S. Vdovina. Phenomenology in France	140

Surveys, Announcements and other Information ■

<i>J.N. ROSSIUS, N.D. SHMELEVA</i>	Problems of Russian Selfconsciousness: Evolutionary Formation and Revolutionary Changes in Historical and Socio-Cultural Context	146
--	--	-----