

## РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПОСТКЛАССИКИ

Классический период русской философии приходится на XIX век<sup>1</sup>. У истоков его стояли славянофилы, вдохновившие своим творчеством духовные искания Достоевского и Толстого. Завершением этого периода явилась философия всеединства Соловьёва, которая представляла собой новейшую разновидность религиозно-философской схоластики.

Начало XX века ознаменовалось коренным обновлением идейного содержания русской философии<sup>2</sup>. Это стало возможным благодаря влиянию марксизма, пришедшего в Россию на смену старой народнической идеологии. Прежняя философская традиция сводилась в основном к критике исторического христианства и обоснованию необходимости возврата к вероучению евангельского христоцентризма<sup>3</sup>. Это была уже задача не столько философская, сколько богословская. Марксизм оживил философской настрой русской мысли, направив её в русло самобытного творчества. Результатом этого стало возникновение таких философских направлений, как *конкретный идеализм*, *диалектический материализм* и *позитивистствующий тектологизм*. В советскую эпоху на их почве зарождается философия *критического сциентизма*, ознаменовавшая «ренессансный» характер развития отечественного любомудрия.

### *Конкретный идеализм*

1. Провозвестником данного направления стал *Николай Бердяев* (1874–1948), «философ свободы», как он себя именовал. В молодости он примыкал к марксизму, однако скоро отошёл от него, не удовлетворившись его философскими основаниями. Ему казалось, что «эко-

---

<sup>1</sup> См.: История русской философии / Под общ. ред. А. Ф. Замалеева. М.: Юрайт, 2016. С. 146–278.

<sup>2</sup> Изучение русской философии XX столетия находится в самой зачаточной форме. Из наиболее значимых выделяются следующие работы: *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетея, 1994; *Евлати-ев И.И.* История русской метафизики. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. СПб.: Алетея, 2000; *Гайденко П.П.* Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001; *Бродский А.И., Рыбас А.Е.* Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013.

<sup>3</sup> Евангельский христоцентризм наиболее ярко выразился в творчестве Достоевского и Соловьёва. Суть его заключается в провозглашении Христа, как Бога-человека, а не его учения, единственной истиной новозаветного откровения.

номический материализм», каковым он считал марксизм, должен быть подвергнут «серьёзной проверке» с целью «очищения его от гегелевской диалектики и философского материализма»<sup>1</sup>. В них он находил «порок онтологизма», приводящего, на его взгляд, к утрате личности, деперсонализации философии<sup>2</sup>. «Настоящей философией» Бердяев признавал лишь линию субъективного, или конкретного, идеализма, с чётко выраженной *экзистенциальной* константой.

Конкретный идеализм, согласно его учению, означает искание Духа отдельным, реальным индивидом. Бердяев основывает это искание на кантовском различении вещи в себе и вещи для нас. Из непознаваемости вещи в себе он выводит идею примата духа над бытием, наделяя первый свойством абсолютной свободы. В этом сказалось влияние Достоевского. «Идея свободы, – пишет он, – всегда была основной для моего религиозного мироощущения и мирозерцания, и в этой первичной интуиции свободы я встретился с Достоевским, как своей духовной родиной»<sup>3</sup>.

Апология свободы приводит Бердяева к антропологии, которая соединяет свободу духа с творчеством. Творчество есть способность в конкретном узреть универсальное, вечное, т. е. то, что напоминает человеку об утраченном им «райском блаженстве». В этом смысле творчество есть откровение, но не божественное, а антропологическое. Божественное откровение совершилось дважды: в Ветхом завете и Новом завете. Но больше никакого божественного откровения не будет; его должен будет совершить «сам человек, живущий в Духе, совершить свободным творческим актом»<sup>4</sup>, т. е. путем интуитивного постижения, в котором первично не сознание, не ощущение, «а целостный человек, вкоренённый в глубину бытия». Поэтому необходимо открыть и реабилитировать человека не как часть природы, а как «*бытие в себе*, вне объективности и предметности, во внутреннем существовании»<sup>5</sup>. Тогда и проблема познания

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Форлендер К.* Кант и Маркс. Очерки этического социализма. СПб., 1909. С. 158.

<sup>2</sup> Признавая целью своей философии «раскрытие мира свободы», Бердяев пишет, что это потребовало от него разрыва «с онтологической традицией Парменида, Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, многих течений новой философии вплоть до Вл. Соловьёва с его учением о всеединстве» (*Бердяев Н.А.* Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. С. 105).

<sup>3</sup> *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев о русской философии. В 2 ч. Ч. 1. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 26.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1994. С. 337.

<sup>5</sup> *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 246.

будет поставлена вне противоположения субъекта и объекта, как противоположения познания и бытия. Напротив, станет очевидно, что человек есть бытие, но он переживает своё бытие в себе самом; ничто объективное не имеет смысла, если оно не осмыслено в субъекте, в духе. Смысл раскрывается в человеке, и оттого познание всегда *лично*, ограничено пределами индивидуальности. В таком ракурсе оно становится способом внесения творческой свободы в сотворённый Богом мир, который «ещё не закончен». Завершение его предстоит человеку, которому назначено «продолжать миротворение»<sup>1</sup>.

Таким образом, человек становится центром вселенского космоса: от него зависит завершение земной истории и переход к истории небесной. Необходимость такого перехода Бердяев обосновывает тем, что в пределах земной истории не может быть решена проблема индивидуальной судьбы человека; для этого требуется масштаб не времени, а вечности. Человек должен снова вернуться «в глубину, как момент извечной мистерии Духа»<sup>2</sup>. Это и будет подлинным обретением богоподобия, утраченного им в акте грехопадения.

Бердяев был убежден, что созданный им конкретный идеализм может «стать основой нашего национального философского творчества... создать национальную философскую традицию, в которой мы так нуждаемся»<sup>3</sup>.

2. Другим видным представителем философии конкретного идеализма был *Сергей Булгаков* (1871–1944), который также начинал с увлечения марксизмом, но позднее перешёл на позиции соловьёвской софиологии, сохранив при этом верность марксистской идее первичности производства по отношению к творчеству.

Сущность воззрений Булгакова сводится к следующему. Предметом философии является человек, но не как духовное существо, а прежде всего в своём первичном хозяйственном значении. Осуществляемый им производственный процесс обуславливается стремлением «превратить мёртвую материю... в живое тело», т. е. очеловечить природу. Победа здесь определяется мерой труда, употреблённого человеком на утверждение жизни. Сам труд выступает в двойной форме: нервно-мышечной и умственной. Поэтому философия должна исходить не из «ложного представления» о человеке как только «гносеологическом субъекте», а из единственно верного

---

<sup>1</sup> Там же. С. 247.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 161.

<sup>3</sup> *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 39–40.

представления о нём как «хозяйственном, деятельном субъекте»<sup>1</sup>. Важно учитывать и другое: хозяйственный субъект не создаёт жизнь, не занимается творчеством жизни, он лишь осуществляет функцию защиты жизни, воссоздания живого, причём возможность этого всецело зависит от *данности*, сотворённости самой жизни. Тем самым устанавливается строгая и нерушимая иерархия: Бог – природа – человек. Природа в человеке сознаёт себя, становится зрячей, человек находит в Боге идеальные первообразы для своей деятельности. Эти идеальные первообразы суть «одеяние софийности», которое наброшено Абсолютно-Сущим на первобытный хаос, из которого творится мир. Софийное начало двойственно по своей природе: есть София Небесная, вневременная, и София эмпирическая, воплотившаяся в человечестве. В качестве последней София пребывает как бы в состоянии неистинности, т. е. смертности; единственный способ оградить её от этого – это наладить хозяйство, сделать его не только трудовым, но и религиозным подвигом. Поэтому окончательная цель хозяйства есть только путь к Софии Небесной, «переход от неистинного состояния мира к истинному, трудовое восстановление мира»<sup>2</sup>.

По ходу этих рассуждений Булгаков оказывается перед необходимостью определиться в вопросе о богословском аспекте Софии Небесной. Он говорит о ней как о *личности*, которая является «Любовью Любви», т. е. Бога. На этом основании он объявляет её четвертой ипостасью Св. Троицы, хотя и не участвующей «в жизни внутрибожественной», а следовательно, и не превращающей «триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу»<sup>3</sup>. Зато в ней заключено начало новой, тварной многоипостасности, благодаря которой «София овладевает миром»<sup>4</sup>.

Подобный взгляд на Софию вызвал резкую критику со стороны церковных авторов, осудивших её как ересь<sup>5</sup>. В каком-то смысле они, безусловно, были правы, поскольку их не устраивала в софиологии Булгакова устремлённость к оправданию и возвышению человека, чего как раз не доставало ортодоксальному православию.

3. Таким образом, Бердяев и Булгаков, критически осмысливая марксизм, открывают новую стезю в развитии русской религиозной

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. М.: Наука, 1990. С. 80.

<sup>2</sup> Там же. С. 125.

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. *Свет Невечерний: созерцания и умозрения*. М.: Республика, 1994. С. 186–187.

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 146.

<sup>5</sup> См.: Лосский В. *Спор о Софии: Статьи разных лет*. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996; *Серафим (Соболев), архиеп.* *Новое учение о Софии Премудрости Божией*. София: Кирилл Маринов, 1935.

философии, – стезю поисков нового религиозного сознания, с которым они связывают возможность самобытной, интуитивно-мистической философии, способной возвыситься над рациональным гегельянством и его философским alter ego – марксизмом. Их соратниками на этом поприще выступили Семён Франк, Николай Лосский, Лев Шестов, давшие оригинальные образцы философского богоискательства. Все они, будучи изгнаны из советской России, продолжили свои религиозно-философские искания за рубежом, оказывая лишь косвенное влияние на развитие автохтонной советской философии.

### *Диалектический материализм*

1. Второе направление русской философии эпохи постклассики связано с линией диалектического материализма. Его возникновение было обусловлено стремлением «подвести» под марксизм соответствующее философское основание. Дело в том, что со времени Эдуарда Бернштейна, одного из первых критиков экономической теории автора «Капитала», стало общим местом утверждение об идеалистической сущности научного социализма. Немецкий «рвизионист» доказывал, что этот «идеалистический элемент» заключается как в самом его идеале, так и в движении к нему. Следовательно, он заключает в себе «частицу потустороннего» относительно нашего позитивного опыта. В другом месте Бернштейн выражается ещё определённой: социализм «содержит в себе элемент спекулятивного идеализма, известную долю недоказуемого»<sup>1</sup>. Тем самым выходило, что марксизм, отвергающий все формы религиозного сознания, сам превращается в «религию пролетариата», несущую в себе всё те же черты мессианства и утопизма.

2. Задачу опровержения бернштейнианства берёт на себя *Георгий Плеханов* (1856–1918), родоначальник русского марксизма. Во главу угла он ставит вопрос о связи материализма и диалектики, закрепляя их соотношение в понятии «диалектический материализм». При этом его больше интересует материализм, нежели диалектика, которую он сводит к обычной идее абсолютного развития.

Материализм трактуется Плехановым в ключе кантианства, исходя из различения «вещей в себе» и «чувственных впечатлений», или «иероглифов». «Наши представления о формах и соотношениях вещей, – пишет он, – не более, как *иероглифы*, но эти иероглифы точно обозначают эти формы и отношения, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить действия на нас вещей в себе и в свою очередь

---

<sup>1</sup> *Бернштейн Э.* Возможен ли научный социализм? М.: Философское общество СССР, 1991. С. 27, 28, 29.

воздействовать на них»<sup>1</sup>. А значит, иное дело – объект в себе, и иное дело – объект в представлении субъекта.

Исходя из этого, Плеханов, «вместе с Кантом», признаёт, что материя сама по себе, в качестве субстанции, нам «совершенно неизвестна». На его взгляд, нет другого знания предмета, кроме того, какое мы получаем посредством тех впечатлений, какие он на нас производит. Поэтому «архинелепым» является требование как-то определить предмет, отвлекшись от этих впечатлений. Можно подумать, что это дуализм, замечает Плеханов, но это не так. Следует просто иметь в виду неотделимость субъекта от объекта: «Субъект сам является одной из составных частей объективного мира»<sup>2</sup>. Следовательно, я ощущаю и мыслю вовсе не как субъект, противостоящий объекту, а как «субъект-объект», как действительное материальное существо. Объективный мир находится не только вне меня, но и во мне самом, в моём собственном теле. Человек – лишь часть природы, часть бытия; оттого нет и не может быть места для противоречия между его мышлением и бытием.

Это Плеханов называет монистическим пониманием философии. К философскому монизму сводится и весь его материализм, вбирающий в себя диалектику как метод *скачкообразного*, а следовательно, непротиворечивого развития.

3. Против подобной трактовки материализма решительно выступил *Владимир Ленин* (1870–1924). На его взгляд, если следовать логике Плеханова, то окажется, что противопоставление материализма и идеализма «лишается смысла»<sup>3</sup>. Идеализм, согласно его определению, – это «природа вне, независимо от материи», «время вне временных вещей»<sup>4</sup>. Проще говоря, это – оправдание Бога, «поповщина». Материализм же представляет собой учение об адекватном отражении объективной действительности в наших ощущениях. Поэтому нет разницы между тем, что отражается, и тем, что является отраженным. Для Ленина важно другое, а именно как возможно сочетать материализм и диалектику, Маркса и Гегеля? По убеждению большинства тогдашних русских марксистов, диалектика Гегеля – это «идеалистический пережиток», никак не совмести-

---

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. *Materialismus militans*. Ответ г. Богданову // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 3. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957. С. 238.

<sup>2</sup> Там же. С. 244.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 18. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1968. С. 155.

<sup>4</sup> Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 29. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1969. С. 49, 50.

мый «с научным характером общественного учения Маркса»<sup>1</sup>. Ленин с лёгкостью находит выход: он предлагает «читать Гегеля материалистически», т. е. «выкидывая большей частью боженьку, абсолютом, чистую идею etc.»<sup>2</sup>. Став на столь недиалектический путь, он свёл диалектику к учению о единстве, тождестве противоположностей, чего как раз нет у Гегеля. Автор «Феноменологии духа» ведёт речь о другом – о возвращении противоположности к исходной точке развития, с сохранением того нового содержания, которое обретается ею на стадии отрицания. Поэтому рассуждать о диалектике как тождестве противоположностей не приходится; признание тождества приводит лишь к отказу от идеи развития. Ленин, судя по всему, сознавал это, чем объясняется его чисто *дицгеновский* поворот в сторону осмысления диалектики как логики, теории познания. Но и в этом случае он последовательно «очищал» гегелевские категории («от *Ideenmystik*»<sup>3</sup>), не задумываясь над тем, что логика, в своей оторванности от идеалистической метафизики, не может быть развита на диалектической основе.

В этом – главная причина того, что диалектический материализм, несмотря на громадные усилия, приложенные советскими философами-марксистами к разработке идей Ленина, оказался тупиковой линией в развитии русской философии «коммунистической» эпохи.

### *Позитивистствующий тектологизм*

1. Слабость философской позиции «вождя пролетариата» была чётко осознана *Александром Богдановым* (1873–1928), предложившим взамен диалектического материализма новое учение о *тектологии*, т. е. всеобщей организационной науке, опирающейся на неопозитивистские теории Э. Маха и Р. Авенариуса. Суть последних состояла в идее ограничения познания исключительно сферой ощущений. Именно в элементах ощущений заключается общий для всех людей внешний мир. Поэтому больше того, чему учат нас чувственные восприятия и их взаимозависимости, мы о мире знать не можем. Эти идеи и были восприняты Богдановым, который положил их в основу своей *эмпириомонистической* тектологии.

Философские принципы тектологии определяются прежде всего отрицанием принципиального различия между физическим и психическим: это лишь две последовательные фазы организации

---

<sup>1</sup> *Берман Я.* Диалектика в свете современной теории познания. М.: Москов. книгоизд-во, 1908. С. 3.

<sup>2</sup> *Ленин В.И.* Философские тетради. С. 93.

<sup>3</sup> Там же. С. 238.

опыта – индивидуального и социального. Второй тип организации опыта – психический – непосредственно вытекает из результатов первого – физического. Следовательно, «действительный», «объективный», «независимый» мир оказывается нашим построением, созданием нашей чувственно-психической организации. Тем самым «быть объективным», «быть действительным» – это попросту значит стоять в известном отношении к некоторой группе явлений, отношении, которое неодинаково не только для разной категории фактов, но и для разных состояний одного и того же факта. Например, реальность (бытие) треугольника совсем не та же, что реальность зелёного дерева, или реальность Наполеона, или реальность какого-либо языка и т. д. Каждому из этих видов реальности соответствует особая форма индивидуальной и социальной организации опыта, хотя при этом вовсе не отменяется наличие внешнего истока в содержании этого опыта. Согласно Богданову, «истина есть идеологическая форма – организующая форма человеческого опыта»<sup>1</sup>. «Как элемент идеологии, она имеет свой “материальный базис”, а именно технический процесс, сферу непосредственной борьбы человека с природой (и окружающей внешней социальной средой). При изменении базиса меняется и существо истины, поскольку появляется возможность выработки новых идеологических приспособлений, а значит, истина динамична, а не статична. Материальный базис обуславливает и критерий истины, который заключается в способности истины служить расширению опыта, т. е. его прогрессивной организации»<sup>2</sup>. «“Истинность” тех или иных познавательных форм выражается именно в возможности строить на них “практику”, не приходя к противоречию, т. е. в конечном счете в их пригодности для координирования действий»<sup>3</sup>. Позитивистствующий тектологизм в этом плане больше примыкает к линии материализма, нежели идеализма. Единственное его отличие от диалектического материализма состоит в том, что он отвергает абсолютную истину, на признании которой настаивал Ленин<sup>4</sup>.

Другой важной чертой богдановского тектологизма было признание «триадичности» развития организационного опыта. В первой фазе он обуславливается «кризисом» сложившейся системы вос-

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003. С. 220.

<sup>2</sup> Рыбас А.Е. Александр Богданов: пролегомены к философии эмпириомонизма // Вече: Журнал русской философии и культуры. № 20. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 140–141.

<sup>3</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. С. 268.

<sup>4</sup> См.: Рыбас А.Е. К вопросу о забытой полемике (А. А. Богданов – В. И. Ленин) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2016. Вып. 1. С. 52–61.



приятия мира, во второй – совершается соотносительная дифференциация элементов системы, в третьей – осуществляется преодоление кризиса благодаря целостному оформлению системы на основе новой группировки дифференцированных элементов. Все эти фазы «обнаруживаются во всяком организационном процессе природы, во всяком организационном акте человека»<sup>1</sup>.

Отсюда следует, согласно Богданову, что тектологическая триада полностью противоположна триаде диалектического материализма. Диалектическая триада, на его взгляд, заключает в себе противоположно направленные, или «борющиеся», силы – тезис и антитезис. Их соотношение непрерывно меняется в зависимости от всей суммы условий, внутренних и внешних. Пока преобладание остается на одной стороне, форма сохраняется; но чем более оно ослабевает, тем быстрее теряется и её устойчивость. При нарушении равновесия совершается переход количества к качеству, т. е. происходит отрицание отрицания, или, иначе, синтез. Главный недостаток этого диалектического закона развития Богданов видит в том, что он не даёт «никаких способов для предвидения, во что выльется отрицание формы в каком-либо новом случае»; здесь «принимается только возможность формально противоположить *новую* фазу прежней»<sup>2</sup>.

Напротив, достоинством своей тектологической триады он считает то, что в ней отношение тезиса и антитезиса есть прежде всего «*отношение различия* двух степеней какого-нибудь процесса, возведённое мышлением в противоположность»<sup>3</sup>. Но если это так, возникает вопрос: откуда берётся синтез? Богданов предвидит этот вопрос, и отвечает: синтез есть не возвращение к исходной точке развития, как это предполагается диалектической триадой, а некий процесс «цикличности», «колебательности» по всей линии бытия, который сопряжен с определённым прогрессом. Например, поясняет он, можно принять за тезис и синтез детство с его примитивной гармонией жизни и зрелость с её сложившейся, выработанной гармонией; антитезис будет мятущаяся юность с её кризисами созревания. Старая же диалектика, на его взгляд, лишь ограничивается указанием на скрытые в понятиях и вещах «противоположности», подразумеваемая под ними системные расхождения частей или сторон целого. Вследствие этого «применение старой схемы уже не было бы полезно», а скорее даже – «вредно»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. М.: Финансы, 2003. С. 383.

<sup>2</sup> Там же. С. 389.

<sup>3</sup> Там же. С. 391.

<sup>4</sup> Там же. С. 392.

Из сказанного ясно, что тектология не претендует на статус философии; более того, она вообще отвергает философию. Её назначение – быть организационной наукой. В качестве таковой она принципиально отличается от существующей науки, которая, согласно Богданову, заключает в себе два существенных недостатка: во-первых, она «развивалась до сих пор без малейшей связи с вопросом о мировом хозяйственном плане», во-вторых, всецело «буржуазна – не в смысле простой защиты интересов буржуазии... а по своему миропониманию и мироотношению, по своему способу мышления»<sup>1</sup>. Поэтому она не может быть использована в деле построения социализма. Только тектология способна обеспечить преобразование мира «в духе и смысле трудового коллективизма», стать «мировой строительной наукой»<sup>2</sup>.

При таком понимании тектологии естественно напрашивалось сопоставление её с философией. Богданову часто указывали на то, что «всеобщая организационная наука» является лишь прикрытой формой социального философствования. Однако он резко противился против подобных суждений, обуславливая это ссылкой на экспериментальный характер тектологии. Между тем, на его взгляд, ни эксперимент, ни практика не играют никакой роли в философии. Ведь каковы признаки эксперимента? Это, во-первых, создание определённой, специальной комбинации условий, во-вторых, получение конкретных знаний и предвидение соответствующих результатов. Ничего этого Богданов не обнаруживает в философии, и если, по его мнению, она решается как-то прогнозировать будущее, то делает это исключительно «на основе данных, добытых научными экспериментами»<sup>3</sup>. Тектология, с этой точки зрения, принадлежит области научных знаний, поэтому ей не за чем быть философией, и если она не совсем чуждается старых философских теорий, то только потому, что они входят в «новую науку», потеряв «свой философский характер»<sup>4</sup>. Таким образом, несмотря на явные противоречия, Богданов придаёт тектологии вполне определённый философско-сциентистский характер, чем по праву заслужил именование «русского Бэкона».

### *Философия критического сциентизма*

1. Намеченная Богдановым линия философского сциентизма закрепляется в советской философии, достигая наиболее яркого выражения в творчестве *Александра Любищева* (1890–1972).

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Вопросы социализма. М.: Политиздат, 1990. С. 308.

<sup>2</sup> Там же. С. 309, 310.

<sup>3</sup> Богданов А.А. Тектология. С. 412.

<sup>4</sup> Там же. С. 86.

Любищев пишет о Богданове: «Его имя как выдающегося мыслителя по-прежнему находится под запретом, так как некоторые стороны его философии были подвергнуты критике Лениным... Мне известно, что компетентные математики считают “Тектологию” Богданова одной из предшественниц кибернетики»<sup>1</sup>. Тектологизмом пронизаны и собственные работы Любищева.

Ключевой тезис его философии лежит в плоскости искания гносеологических основ науки. В традиционной философии он обнаруживает «неустойчивость», «расплывчатость» теорий, которые, на его взгляд, проистекают из приблизительности, относительности научных знаний. Это приводит к возникновению разных направлений в философии, и прежде всего – материализма и идеализма. Но какое из них наиболее продуктивно для науки? Любищев признаёт, что материализм выступает в основном в роли «контролирующей инстанции», смыкаясь в этом отношении с идеологией. На примере диалектического материализма он показывает, как философы-коммунисты извращали достижения науки, наклеивая на них ярлыки лжеучений. Поэтому необходима деидеологизация материализма, однако это нелегко сделать, поскольку он не освещает новые пути развития науки, а следует в основном путями, проторёнными наукой. В этом – главное отличие материализма от идеализма, который всегда так или иначе опережает науку в открытии новых идей, что придаёт ему прогностический характер. Оттого в науке и наблюдается «огромный перевес идеалистов»<sup>2</sup>, замечает Любищев.

Но наука по большей части вообще обходится без философии. Нужда в ней возникает только в периоды крупных перестроек её основ. Любищев объясняет это тем, что познание действительности совершается не по принципу «монотонного» восхождения от истины одного порядка к истине другого порядка, как думают материалисты, а по принципу «перехода из одного этажа в другой», причём «для работы в пределах одного этажа философского обоснования не требуется»<sup>3</sup>. Занимая «межэтажное» положение, философия способствует адаптации старых теорий из «нижних этажей» к изменившимся условиям познания на «высших этажах». В результате происходит возрождение старых приёмов мышления «на повышенном основании», в формах более развитой теоретической философии.

Например, поясняет Любищев, алхимики утверждали превращение элементов друг в друга. Точная химия, начиная с Ломоносова и

---

<sup>1</sup> Любищев А.А. В защиту науки: Статьи и письма. М.: Наука, 1991. С. 245.

<sup>2</sup> Там же. С. 233.

<sup>3</sup> Любищев А.А. Линия Демокрита и Платона в истории культуры. СПб.: Алетейя, 2000. С. 94.

Лавуазье, отвергла это положение, провозгласив учение о постоянстве элементов. Сейчас учение алхимиков восстановлено, но это вовсе не значит, что работа великих химиков, признававших постоянство элементов, должна быть отброшена. Такой абсурд ни один современный ученый не предложит. «Прогресс точных наук, – констатирует Любищев, – всегда основан на том, что при самом радикальном изменении основных постулатов того или иного явления рабочий аппарат законов и формул используется: он уточняется, исправляется, обогащается, устанавливается связь с другими законами и проч., но никогда не отбрасывается целиком»<sup>1</sup>. Этот процесс соединения старых представлений науки с новыми и осуществляет философия.

Соответственно, иначе решается и вопрос об истине. Поскольку ничто в науке не остаётся абсолютным и вечным, то «диалектический процесс смены теорий, конечно, бесконечен»<sup>2</sup>. Любищев с иронией относится к так называемому «круциальному эксперименту» – эксперименту креста, руководствующемуся тем, что опыт, якобы, из двух возможных способов обоснования истины позволяет надёжно выбрать только один. В качестве примера он ссылается на Роберта Коха, который после открытия холерной бациллы выдвинул положение, что заболевание холерой является следствием попадания в кишечник человека этой бациллы. Против него выступил знаменитый немецкий гигиенист Петтенкоффер, считавший, что бациллы здесь ни при чем, а холера порождается влиянием определённых вредных условий. В подтверждение своей правоты он на глазах врачей выпил целую пробирку с огромным количеством холерных бацилл без каких бы то ни было последствий для своего здоровья. Но был ли этим опровергнут Кох? Для сторонников круциального эксперимента, говорит Любищев, да, так как на опыте было доказано, что человек может остаться живым, несмотря на поглощение опасных бактерий. Однако медицина сделала иное заключение: истина в большей мере на стороне Коха, а не Петтенкоффера, и борьба с холерой должны вестись не столько созданием условий в человеке, неблагоприятных для бацилл, сколько уничтожением бацилл в питьевой воде – главном источнике заражения.

Следовательно, пишет Любищев, ни одна истина не может быть до конца ни подтверждена, ни опровергнута. Для этого надо признать существование абсолютных истин, как это и делают диалектические материалисты. Правильней же считать, что в действительности существуют только непреложные, или бесспорные истины, которые с развитием научных знаний всё более и более становятся приблизитель-

---

<sup>1</sup> Любищев А.А. В защиту науки. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 159.

ными, относительными. «В каждой науке, – пишет Любищев, – следует относиться с уважением к плодотворным и солидно обоснованным теориям; капризы при смене теорий совершенно недопустимы; но при наличии достаточных оснований каждый учёный не только имеет право, но и обязан подвергать ревизии любое положение науки независимо от его давности, плодотворности, кажущейся очевидности, гениальности его основателя и связи с тем или иным мировоззрением. Это положение вовсе не является разъедающим скептицизмом, а лишь полным освобождением от всякого догматизма»<sup>1</sup>.

Исходя из этого, Любищев формулирует принцип «максимального либерализма, или максимальной терпимости», ставший базовым критерием философии критического сциентизма. Это означает, что критика новой научной теории не может быть аргументирована тем, что она возрождает давно отвергнутые положения, так как возвращение к старому на повышенном основании и является характерной чертой развития науки. Кроме того, на начальной стадии формирования теории допустимо игнорирование «монблана фактов», собранных старой теорией, «если она основана на других, если не монбланах, то достаточно мощных пригорках, не укладывающихся в старую теорию»<sup>2</sup>. И делу может помочь философия, которая позволяет связать воедино факты разных теорий и тем самым стимулирует возникновение новых систем мировоззрения.

2. Любищев не был единственным представителем *богдановской* линии в русской советской философии. К философии критического сциентизма, или тектологизма, можно причислить таких выдающихся мыслителей, как Алексей Ухтомский, Владимир Вернадский, Михаил Бахтин, Юрий Лотман, Никита Моисеев, Василий Налимов, Михаил Петров. Всех их объединяло общее неприятие «диаматовского» разделения философии на материализм и идеализм; они исходили из идеи целостности и нерасторжимости познавательного процесса. С их точки зрения, философия, равно как и религия, сами по себе бессильны «возместить связующее человечество *духовное единство*»<sup>3</sup>; для этого необходимо их сплочение наукой. Только тогда станет возможным упрочение «вселенскости жизни людей»<sup>4</sup>, гарантирующей выживание и прогресс человечества. Этот космический пафос всё более возрастает в традиции постсоветского философствования.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 179.

<sup>2</sup> Там же. С. 269–270.

<sup>3</sup> *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. С. 63.

<sup>4</sup> Там же. С. 82.