



**Вестник Российского университета дружбы народов.  
Серия: ФИЛОСОФИЯ**

**2020 Том 24 № 2**

*Специальная тема номера:*  
**ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2**

**<http://journals.rudn.ru/philosophy>**

**Научный журнал**

**Издается с 1997 г.**

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное  
учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

**ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР**

*Белов Владимир Николаевич,*

РУДН, Россия

E-mail:

[belov-vn@rudn.ru](mailto:belov-vn@rudn.ru)

**ЗАМЕСТИТЕЛЬ**

**ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА**

*Степанянц Мариэтта Тигра-  
новна,* ИФРАН, Россия

E-mail:

[marietta@iph.ras.ru](mailto:marietta@iph.ras.ru)

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ**

**СЕКРЕТАРЬ**

*Марцева Анна Владимировна,*

РУДН, Россия

E-mail:

[martseva-av@rudn.ru](mailto:martseva-av@rudn.ru)

**Члены редакционной коллегии**

*Автономова Наталия Сергеевна,* ИФРАН, Россия

*Альбертини Тамара,* Гавайский университет, США

*Баева Людмила Владимировна,* Астраханский государственный университет, Россия

*Бенджамин Поллок,* Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль

*Визе Кристиан,* Франкфуртский университет им. Гёте, Германия

*Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович,* ИФРАН, Россия

*Йонкус Далюс,* Университет Витовта Великого, Литва

*Кирабаев Нур Серикович,* РУДН, Россия

*Миронов Владимир Васильевич,* МГУ им. Ломоносова, Россия

*Морган Вильям Джон,* профессор, Кардиффский университет, Великобритания

*Норас Анджей Ян,* Силезский университет, Польша

*Псху Рузана Владимировна,* РУДН, Россия

*Свидерский Эдвард,* Фрибургский университет, Швейцария

*Соболева Майя Евгеньевна,* Филиппс-университет Марбурга, Германия

*Стейла Даниэла,* Туринский университет, Италия

*Глостанова Мадина Владимировна,* Линчёпингский университет, Швеция

*Цанк Михаэль,* Бостонский университет, США

*Цык Владимир Анатольевич,* РУДН, Россия

**Вестник Российского университета дружбы народов.**  
**Серия: ФИЛОСОФИЯ**

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 выпуска в год

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Языки: русский, английский, немецкий, французский, испанский.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka.

Индексируется: РИНЦ, ВАК, Google Scholar, WorldCat, East View, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, Microsoft Academic, Research4Life.

**Цель и тематика**

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии и экспертного совета, так и по авторам и тематике публикаций.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика, профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/philosophy>.

Электронный адрес: [philosj@rudn.ru](mailto:philosj@rudn.ru).

---

**Литературный редактор: К.В. Зенкин**

**Компьютерная верстка: Н.А. Ясько**

**Адрес редакции:**

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3

Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: [publishing@rudn.ru](mailto:publishing@rudn.ru)

**Почтовый адрес редакции:**

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2

Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: [philosj@rudn.ru](mailto:philosj@rudn.ru)

Подписано в печать 24.03.2020. Выход в свет 06.05.2020. Формат 70×100/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 12,9. Тираж 500 экз. Заказ № 448. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Российский университет дружбы народов» (РУДН)

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,

тел. (495) 952-04-41; [publishing@rudn.ru](mailto:publishing@rudn.ru)



# RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2020 VOLUME 24 No. 2

*Special Theme of the Issue:*  
**HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY**

<http://journals.rudn.ru/philosophy>  
DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

---

## EDITOR-IN-CHIEF

*Vladimir Belov*

RUDN University, Russia

E-mail:

[belov-vn@rudn.ru](mailto:belov-vn@rudn.ru)

## DEPUTY EDITOR

*Marietta Stepanyants*

Institute of Philosophy Russian

Academy of Sciences, Russia

E-mail:

[marietta@iph.ras.ru](mailto:marietta@iph.ras.ru)

## EXECUTIVE SECRETARY

*Anna Martseva*

RUDN University, Russia

E-mail:

[martseva-av@rudn.ru](mailto:martseva-av@rudn.ru)

## EDITORIAL BOARD

*Albertini Tamara*, University of Hawaii, United States

*Avtonomova Nataliya*, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Baeva Lyudmila*, Astrakhan State University, Russia

*Benjamin Pollock*, Hebrew University of Jerusalem, Israel

*Guseynov Abdusalam*, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Jonkus Dalius*, Vytautas Magnus University, Lithuania

*Kirabaev Nur*, RUDN University, Russia

*Michael Zank*, Boston University, USA

*Mironov Vladimir*, Lomonosov Moscow State University, Russia

*Morgan William John*, Cardiff University, UK

*Noras Andrzej Jan*, University of Silesia in Katowice, Poland

*Pskhu Ruzana*, RUDN University, Russia

*Soboleva Maja*, Philipps University of Marburg, Germany

*Steila Daniela*, University of Turin, Italy

*Swiderski Edward*, University of Fribourg, Switzerland

*Tlostanova Madina*, Linköping University, Sweden

*Tsvyk Vladimir*, RUDN University, Russia

*Wiese Christian*, Goethe University Frankfurt, Germany

**RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY**  
**Published by the Peoples' Friendship University of Russia**  
**(RUDN University), Moscow, Russian Federation**

**ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)**

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>, Russian Science Citation Index (eLibrary.ru), Google Scholar, WorldCat, East View, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, Microsoft Academic, Research4Life

**Aims and Scope**

*RUDN Journal of Philosophy* is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. It is international with regard to its editorial board, contributing authors and thematic foci of the publications.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

**E-mail:** [philosj@rudn.ru](mailto:philosj@rudn.ru)

---

**Review Editor** *K.V. Zenkin*  
**Computer design** *N.A. Yasko*

**Address of the Editorial Board:**  
3 Ordzhonikidze str., 115419, Moscow, Russia  
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: [publishing@rudn.ru](mailto:publishing@rudn.ru)

**Postal Address of the Editorial Board:**  
10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198, Moscow, Russia  
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: [philosj@rudn.ru](mailto:philosj@rudn.ru)

Printing run 500 copies. Open price  
Peoples' Friendship University of Russia  
6 Miklukho-Maklaya str., 117198, Moscow, Russia

**Printed at RUDN Publishing House:**  
3 Ordzhonikidze str., 115419, Moscow, Russia,  
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: [publishing@rudn.ru](mailto:publishing@rudn.ru)

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Марцева А.В.** О рубрике. Секулярная религиозность в «диалоге мировоззрений» русских мыслителей..... 161
- Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю.** Принцип «непротивления злу насилием» Л.Н. Толстого в контексте русской религиозной философии конца XIX — начала XX века ..... 165
- Marchevsky O.** Problem of *intellectual doubles* in contemporary research of Russian history of philosophy(an example of Russian Narodism) (**Мархевский О.** Проблема интеллектуальных двойников в современных исследованиях по истории русской философии (на примере русского народничества)) ..... 181
- Corrado-Kazanski F.** Sobornost' and humanism: cultural-philosophical analysis of V. Ivanov essay "Legion and sobornost' " (**Коррадо-Казанская Ф.** Соборность и гуманизм: культурфилософский анализ эссе Вяч. Иванова «Легион и соборность») ..... 187
- Шмитт А.** Концепция «самосознающей души» Андрея Белого: синтез ранней рецепции Канта с учением и эзотерической практикой Штайнера ..... 201
- Владимиров П.А.** К истокам формирования русского неокантианства: методологические основания философии А.И. Введенского ..... 219

### ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

- Анисов А.М.** Идея доказательства ..... 228
- Pavlenko A.N.** Long-timed words, Peirce triangle, tetrahedron of ontological Propis (**Павленко А.Н.** «Длящиеся слова», треугольник Пирса и тетраэдр онтологической Прописи) ..... 244
- Колычев П.М.** Онтология семантики в информационных технологиях ..... 262

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Volkova A.A.** From dialogical ontology to the theory of semiosphere: the idea of the dialogue of cultures in the philosophical concepts of M. Buber and Yu.M. Lotman (**Волкова А.А.** От диалогической онтологии к теории семиосферы: философия диалога культур М. Бубера и Ю.М. Лотмана) ..... 276

**Chernyak A.Z., Lemanto E.** Digital society and multi-dimensional man (Repositioning Marcuse's One-Dimensional Man) (**Черняк А.З., Леманто Э.** Цифровое общество и многомерный человек. (Новая постановка вопроса «одномерного человека» Маркузе))..... 286

**Bindas D.V.** Information warfare within the context of cybernetic epistemology (**Биндас Д.В.** Информационная война в контексте кибернетической эпистемологии) ..... 297

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

**Сальникова Т.В., Лебедева А.В.** Обзор международной научной конференции: «XII кантовские чтения. Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение» ..... 303

## CONTENTS

### HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

- Martseva A.V.** About the Section. Secular Religiosity in the «Dialogue of Worldviews» of Russian Thinkers..... 161
- Evlampiev I.I., Matveeva I.Yu.** L.N. Tolstoy's Principle of “Non-Resistance to Evil by Violence” in the Context of Russian Religious Philosophy of the Late XIX — Early XX century ..... 165
- Marchevsky O.** Problem of *intellectual doubles* in contemporary research of Russian history of philosophy (an example of Russian Narodism)..... 181
- Corrado-Kazanski F.** Sobornost’ and humanism: cultural-philosophical analysis of V. Ivanov essay “Legion and sobornost’ ” ..... 187
- Schmitt A.** Andrei Bely's concept of the “self-conscious soul”: a synthesis of his early reception of Kant with Steiner's teachings and esoteric practice..... 201
- Vladimirov P.A.** To the origins of the formation of Russian neo-Kantianism: methodological grounds of A.I. Vvedensky’s philosophy..... 219

### ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

- Anisov A.M.** Idea of the proof ..... 228
- Pavlenko A.N.** Long-timed words, Peirce Triangle, the Tetrahedron of Ontological prescribing..... 244
- Kolychev P.M.** Ontology of semantics in information technologies ..... 262

### SOCIAL PHILOSOPHY

- Volkova A.A.** From dialogical ontology to the theory of semiosphere: the idea of the dialogue of cultures in the philosophical concepts of M. Buber and Yu.M. Lotman..... 276
- Chernyak A.Z., Lemanto E.** Digital society and multi-dimensional man (Repositioning Marcuse's One-Dimensional Man) ..... 286

<b>Bindas D.V.</b> Information warfare within the context of cybernetic epistemology .....	297
--------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## **SCHOLARLY LIFE**

<b>Salnikova T.V., Lebedeva A.V.</b> Review of the international scientific conference: “XII Kant readings. Kant and the ethics of the Enlightenment: historical foundations and modern significance” .....	303
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----





# История русской философии History of Russian Philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-161-164

Редакционная статья / Editorial article

## О рубрике. Секулярная религиозность в «диалоге мировоззрений» русских мыслителей

**А.В. Марцева**

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Российская Федерация, 117198

**Для цитирования:** *Марцева А.В.* О рубрике. Секулярная религиозность в «диалоге мировоззрений» русских мыслителей // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 2. С. 161—164. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-161-164

## About the Section. Secular Religiosity in the “Dialogue of Worldviews” of Russian Thinkers

**A.V. Martseva**

RUDN-University  
*Miklukho-Maklaya st., 6, Moscow, Russian Federation, 117198*

**For citation:** *Martseva A.V.* About the section. Secular religiosity in the “dialogue of worldviews” of Russian thinkers. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 161—164. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-161-164

В рубрике «История русской философии» вниманию читателей предлагаются статьи, которые объединены пространственно-временными рамками,

© Марцева А.В., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

поскольку все они являются исследованиями в области русской философии конца XIX — начала XX вв. Однако гораздо большую значимость для нас представляют другие аспекты этого единства — методологические и проблематические. В данном случае лейтмотивом для рубрики может стать высказывание М.А. Маслина, на идеи которого опирается в своей статье «Проблема интеллектуальных двойников в современных исследованиях по истории русской философии (на примере русского народничества)» **О. Мархевский** (Прешов): «Русская философия является предметным и проблемным полем для диалога мировоззрений не только внутри себя, но и для внешних наблюдателей, представителей иных культур» [1]. *Диалог мировоззрений* в данном случае — ключ к пониманию предмета исследования и самого исследователя, позволяющий выявить актуальность тех проблем и дискуссий, которые затрагивают авторы, а также в значительной степени высветлить стереотипы и автостереотипы [2], неизбежно сопровождающие любую историко-философскую реконструкцию. Именно поэтому присутствие исследователей, принадлежащих к разным традициям и культурам, но при этом соединенных общим предметом, на наш взгляд, также может рассматриваться как своеобразный диалог мировоззрений, открывающий новые грани и проблемные области традиционных для истории русской философии направлений. В данном случае этим направлением является проблема секулярной религиозности, объединяющая в одном проблемном поле таких фундаментальных мыслителей, как Л. Толстой, Вяч. Иванов, А. Белый и А. Введенский.

В статье **И.И. Евлампиева** и **И.Ю. Матвеевой** (Санкт-Петербург) «Принцип «непротивления злу насилием» Л.Н. Толстого в контексте русской религиозной философии конца XIX — начала XX века» обосновывается правомерность и даже неизбежность именно религиозного понимания принципа непротивления злу в поздних работах Толстого, что позволяет, по мнению исследователей, вывести учение Толстого на уровень глубокого и цельного религиозного учения.

Многоуровневый анализ небольшого произведения Вяч. Иванова, принятый в статье **Ф. Коррадо-Казанской** (Бордо) «Соборность и гуманизм: культурфилософский анализ эссе Вяч. Иванова “Легион и соборность”», дает возможность автору манифестировать смыслы, которые в свернутом, порой латентном состоянии, содержатся в тексте. В результате текстологического анализа Ф. Коррадо-Казанская приводит нас к такому пониманию соборности, которое может быть ухвачено не в контексте магистральной для русской мысли хомяковской традиции, а традиции, идущей от философии Бл. Августина.

В статье **А. Шмитт** (Трир) «Концепция «самосознающей души» Андрея Белого: к синтезу ранней рецепции Канта с учением и эзотерической практикой Штайнера» поставлена остроактуальная проблема выявления и анализа идейных оснований текстов, составляющих корпус русской философской мысли. На примере «Истории самосознающей души» А. Белого убедительно

демонстрируется необходимость рассмотрения как собственного философского (критической философии Канта), так и внефилософского контекста (эзотерической медитативной практики Штайнера), что в итоге и позволяет содержательно определить сущностные особенности теории самосознающей души.

Завершает рубрику исследование **П.А. Владимирова** (Саратов) «К истокам формирования русского неокантианства: методологические основания философии А.И. Введенского», в которой так называемая «критическая методология» мыслителя рассматривается не только в контексте русского неокантианства, но и в контексте религиозных исканий русской философии на рубеже XIX—XX веков, поскольку располагала инструментарием для решения проблемы познания иррациональных феноменов.

### Список литературы

- [1] *Маслин М.А.* Русская философия как диалог мировоззрений // Вопросы философии. 2013. № 1. С. 43—48.
- [2] *Кирабаев Н.С.* Философия в контексте классической арабо-мусульманской культуры: к вопросу об основных понятиях и категориях // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2012. № 4. С. 111.

In the section “History of Russian Philosophy”, readers are offered articles that are united by a spatio-temporal framework, since all of them are studies in the field of Russian philosophy of the late XIX — early XX centuries. However, some other aspects of this unity, methodological and problematic, are of much greater significance to us. In this case, the keynote for the section may be the statement of M.A. Maslin, whose ideas are based on in the article “Problem of *intellectual doubles* in contemporary research of Russian history of philosophy (an example of Russian Narodism)” **O. Marchevsky** (Prešov): “Russian philosophy is a subject and problem field for a dialogue of worldviews not only within itself, but and for external observers, representatives of other cultures.” [1]. The dialogue of worldviews in this context is the key to understanding the subject of the research and the researcher himself, it allows to identify the relevance of those problems and discussions that authors touch upon, and to a large extent clarify, stereotypes and auto-stereotypes that inevitably accompany any historical and philosophical reconstruction. That is why the participation of researchers of different traditions and cultures, but at the same time united by a common subject, in our opinion, can also be considered as a kind of dialogue of worldviews, opening up new facets and problem areas of traditional directions for the history of Russian philosophy. In this case, this direction is the problem of secular religiosity, uniting in one problem field such fundamental thinkers as L. Tolstoy, Vyach. Ivanov, A. Bely and A. Vvedensky.

The article of **I.I. Evlampiev** and **I.Yu. Matveeva** (St. Petersburg) “L.N. Tolstoy’s principle of “non-resistance to evil by violence” in the context of

Russian religious philosophy of the late XIX — early XX century” substantiates the legitimacy and even inevitability of a religious understanding of the principle of non-resistance to evil in the late works of L. Tolstoy. This allows, according to the researchers, to bring Tolstoy’s teaching to the level of deep and integral religious teaching.

Multilevel analysis of Vyach. Ivanov’s small work, undertaken in the article by F. **Corrado-Kazanski** (Bordeaux), “Sobornost’ and Humanism: cultural philosophical analysis of Vyach. Ivanov’s essay “Legion and Sobornost’” gives the author the opportunity to manifest the meanings that are in the scaled down, sometimes latent state, contained in the text. As a result of the textual analysis, F. Korrado-Kazanskaya leads us to such understanding of sobornost’, which can be grasped not in the context of A. Khomyakov tradition, which is main for Russian thought, but in the tradition coming from St. Augustine.

The article by **A. Schmitt** (Trier) “The concept of Andrei Bely’s “self-conscious soul”: to the synthesis of Kant’s early reception with the teachings and esoteric practice of Steiner” poses an urgent problem of identification and analysis of the ideological foundations of the texts that make up the corpus of Russian philosophical thought. The example of A. Bely’s “History of the self-conscious Soul” clearly demonstrates the need to consider both his own philosophical (critical philosophy of Kant) and the extra-philosophical context (Steiner’s esoteric meditative practice), which eventually allows to determine the essential features of the theory of the self-conscious soul.

The section is completed by the study of **P.A. Vladimirov** (Saratov) “To the origins of the formation of Russian neo-Kantianism: methodological grounds of A.I. Vvedensky, where the so-called “critical methodology” of the thinker is considered not only in the context of Russian neo-Kantianism, but also in the context of the religious searching of Russian philosophy at the turn of the XIX—XX centuries, since it had the tool to solve the problem of cognition of irrational phenomena.

## References

- [1] Maslin MA. Russian Philosophy as Dialog of Worldviews. *Voprosy Filosofii*. 2013; (1): 43—48. (In Russian).
- [2] Kirabaev NS. Philosophy in the context of classical Arab Muslim culture: issues of ideas and categories. *RUDN Journal of Philosophy*. 2012 (4): 111. (In Russian).

### Сведения об авторе:

Марцева Анна Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (e-mail: martseva-av@rudn.ru).

### About the author:

Martseva A.V. — Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of the Department of History of Philosophy, RUDN University (e-mail: martseva-av @rudn.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-165-180

Научная статья / Research Article

## Принцип «непротивления злу насилием» Л.Н. Толстого в контексте русской религиозной философии конца XIX — начала XX века

И.И. Евлампиев<sup>1</sup>, И.Ю. Матвеева<sup>2</sup>

Санкт-Петербургский государственный университет  
*Университетская наб., д. 7/9, Санкт-Петербург, Российская Федерация, 199034*  
Российский государственный институт сценических искусств  
*Моховая ул., д. 34, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, 191028*

## L.N. Tolstoy's Principle of "Non-Resistance to Evil by Violence" in the Context of Russian Religious Philosophy of the Late XIX — Early XX Century

I.I. Evlampiev<sup>1</sup>, I.Yu. Matveeva<sup>2</sup>

<sup>1</sup> St. Petersburg State University,  
5, Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, Russian Federation, 199034  
<sup>2</sup> Russian State Institute of Performing Arts  
34, Mokhovaya St., St. Petersburg, Russian Federation, 191028

В статье рассматривается, как изменялся смысл принципа «непротивления злу насилием» в религиозно-философском учении Л.Н. Толстого и как этот принцип оценивался в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века. В ранней версии учения Толстого, изложенной в книге «В чем моя вера?», принцип непротивления понимался в моральном смысле, в качестве нормы для всех людей; его исполнение должно привести к совершенству земной жизни. Это предствление Толстого было подвергнуто резкой критике его современниками, которые отмечали, что в учении Толстого не остается подлинно религиозного содержания, оно превращается в утилитарное учение о земном прогрессе человечества. Учитывая эту критику, Толстой в более поздних работах изменил свое понимание принципа непротивления. Проводя различие между двумя уровнями человеческой жизни — «животной» и божественной, Толстой признал указанный принцип законом именно божественной жизни человека. В результате принцип непротивления приобрел религиозный, а не моральный смысл, поскольку переход человека к божественной жизни означает мистическое преображение его бытия. Он осознает свое сверхпространственное и сверхвременное единство со всеми людьми и со всем бытием и поэтому

© Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

может оценивать последствия своих поступков не только в ограниченной сфере своей жизни, но и во всем бесконечном бытии. В связи с этим человек осознает абсолютное превосходство добрых поступков над злыми, даже если последние совершены ради противостояния злу. Показано, что к аналогичному пониманию религиозного смысла принципа непротivления злу пришли в конце жизни некоторые критики Толстого (Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин).

**Ключевые слова:** непротivление злу насилием, религиозно-философское учение Л.Н. Толстого, русская религиозная философия, истинное христианство

**Информация о финансировании и благодарности.** Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-011-00553а «Философское мировоззрение Л.Н. Толстого в контексте русской и западноевропейской философии XIX—XX веков».

### **История статьи:**

Статья поступила 18.11.2019

Статья принята к публикации 15.01.2020

**Для цитирования:** Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю. Принцип «непротivления злу насилием» Л.Н. Толстого в контексте русской религиозной философии конца XIX — начала XX века // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020. Т. 24. № 2. С. 165—180. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-165-180

The article discusses how the meaning of the principle of “non-resistance to evil by violence” was changing in L.N. Tolstoy's religious and philosophical teachings and how this principle was evaluated in Russian religious philosophy of the late XIX — early XX century. In the first version of Tolstoy's teachings, set forth in the book “What is my faith?”, the principle of non-resistance was understood in a moral sense, as the norm for all people; its execution should lead to the perfection of earthly life. This idea of L. Tolstoy was sharply criticised by his contemporaries, who noted that there was no truly religious content in Tolstoy's teachings, it was turning into a utilitarian doctrine of the earthly progress of mankind. Given this criticism, Tolstoy in his later works changed his understanding of the principle of non-resistance. Drawing a distinction between two levels of human life — “animal” and divine, Tolstoy recognised the principle of non-resistance to the law as the divine life of a man. As a result, the principle of non-resistance has acquired a religious rather than moral meaning, since the transition of a man to a divine life means a mystical transformation of his being. He is aware of his super-spatial and super-temporary unity with all people and with all being, and therefore can evaluate the consequences of his actions not only in the limited sphere of his life, but also in all infinite being. In this regard, a person realizes the absolute superiority of good deeds over evil, even if the latter are committed to confront evil. It is shown that some critics of Tolstoy came to a similar understanding of the religious meaning of the principle of non-resistance at the end of their lives (N.A. Berdyaev, L.P. Karsavin).

**Keywords:** non-resistance to evil by violence, religious and philosophical doctrine of L.N. Tolstoy, Russian religious philosophy, true Christianity

**Funding and Acknowledgement of Sources.** The study was carried out as a part of the project of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) “Philosophical Worldview of L.N. Tolstoy in the context of Russian and Western European philosophy of the 19th—20th centuries,” grant no. 18-011-00553a.

**Article history:**

The article was submitted on 18.11.2019

The article was accepted on 15.01.2020

**For citation:** Evlampiev I.I., Matveeva I.Yu. L.N. Tolstoy's principle of “non-resistance to evil by violence” in the context of Russian religious philosophy of the late XIX — early XX century. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 165—180. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-165-180

В книге «В чем моя вера?» (1884) Толстой, подводя итоги произошедшего с ним мировоззренческого переворота, заставившего отказаться от художественного творчества в пользу религиозной философии, пытается понять, в чем суть подлинного учения Христа, и в качестве его главного элемента признает Нагорную проповедь, в которой Христос дает моральные заповеди людям. Первой и главной из них и является заповедь «не противься злему» (Мф. 5:38—39), смысл ее состоит в том, чтобы при любых обидах и любом зле, приносимых человеку, он не отвечал насилием и либо терпел обиду и зло, либо отвечал добрыми делами.

Толстой констатирует, что церковная интерпретация Евангелий не отрицает значимость заповедей, но они признаются «идеальными» требованиями, неприменимыми в полной мере к нашей несовершенной жизни и невыполнимыми для людей, живущих этой несовершенной жизнью. В отказе от этого укоренившегося убеждения Толстой видит тот важнейший сдвиг в своем сознании, который привел его к открытию подлинного смысла учения Христа. «Положение о непротивлении злему есть положение, связующее все учение в одно целое, но только тогда, когда оно не есть изречение, а есть правило, обязательное для исполнения, когда оно есть закон» [1. С. 315]. Толстой отвергает всю богословскую и мифологическую сторону церковной веры, смысл христианства он видит только в одном: в принятии и беспрекословном исполнении всеми людьми заповедей Нагорной проповеди, что должно резко изменить жизнь, сделав ее совершенной.

В связи с этим Толстой отвергает и церковное представление о том, что человек может быть совершенным только в посмертной жизни, когда уйдет из земного мира и соединится с Богом. Учение Христа — это учение о совершенстве непосредственно в земной жизни, в истории. «Все учение Христа состоит в том, чтобы дать Царство Бога — мир людям. <...> Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле, и мир не такой, какой устраивается людьми, временный, случайный, но мир общий, ненарушимый, вечный» [1. С. 370].

Настаивая на абсолютном значении земной жизни и противопоставляя свое учение учению церкви, Толстой полностью отрицает личное бессмертие и фактически признает смерть абсолютным пределом человеческого существования. Зная о неумолимости конца, человек может найти избавление от страха смерти в том, чтобы жить не для себя, не для своей ограниченной и

смертной личности, а для того начала в себе, которое выходит за рамки этой ограниченной личности. Общее начало человеческой жизни, присутствующее в нас, Толстой называет «сыном человеческим», поскольку именно об этом начале как о главном смысле жизни каждого человека говорит Христос в своем учении. Только те люди, которые осознают это начало и служат ему, а не своей ограниченной личности, на деле исполняют заветы Христа и могут не бояться смерти, поскольку общее начало жизни, «сын человеческий», не может умереть.

Резко полемизируя с церковной интерпретацией учения Христа, в которой главным пунктом является идея личного воскресения и бессмертия, Толстой утверждает, что Христос не обещал личного бессмертия! «Только этой вечной жизни учит Христос по всем Евангелиям, и, как ни странно это сказать про Христа, который лично воскрес и обещал всех воскресить, никогда Христос не только ни одним словом не утверждал личное воскресение и бессмертие личности за гробом, но и тому восстановлению мертвых в царстве Мессии, которое основали фарисеи, придавал значение, исключаящее представление о личном воскресении» [1. С. 391].

Перечисленные идеи складываются в достаточно ясную систему: Толстой видит в качестве главного в учении Христа моральные заповеди во главе с заповедью непротivления злу насилем, а целью этого учения признает движение к совершенной жизни через исполнение этих заповедей. Это совершенство не предполагает бессмертия отдельных личностей, а относится только к совокупному человечеству и к тому началу жизни, которое лежит в основании нашего общего бытия. «Христос противопоставляет личной жизни не загробную жизнь, а жизнь общую, связанную с жизнью настоящей, прошедшей и будущей всего человечества, жизнь сына человеческого» [1. С. 397].

Нужно признать, что в этой первой версии своего учения, представляемого как интерпретация подлинного учения Иисуса Христа, Толстой на деле далеко уходит от этого учения и заменяет его чем-то подобным «религии человечества» Л. Фейербаха или даже «религией прогресса» философов-просветителей. Эта параллель кажется еще более явной в связи с тем, что переход от ложной жизни к истинной Толстой связывает с следованием разуму, т. е. его учение предстает в качестве рационалистического морализма.

Только одна деталь нарушает эту почти очевидную картину. Говоря об истинной жизни в «сыне человеческом», Толстой одновременно характеризует ее как жизнь *в общении с Богом*: «...если есть живой Бог, то и жив тот человек, который стал в общение с вечно живым Богом» [1. С. 392]. Это явно не соответствует философии просветителей, которые «верили» в законы природы, но не в «живого Бога», а если и предполагали существование Бога (как Вольтер), то только для объяснения «механизма мира», но не для признания вечной жизни человека через общение с ним. Учитывая этот мотив, учение Толстого, как оно выражено в книге «В чем моя вера?», в большей степени уместно соотносить с философским учением А. Шопенгауэра, а не с просветительским



мировоззрением. Толстой сам упоминает Шопенгауэра в одном из главных фрагментов книги, когда предлагает интерпретацию понятия «вечной жизни» из евангельских высказываний Христа. У Шопенгауэра вечным Абсолютом является воля, которая воплощается в каждом живом существе, но не обеспечивает его индивидуального существования после смерти; здесь бессмертным существованием обладает само начало жизни, воля, но если человек осознает себя адекватным явлением воли в эмпирическом мире, он может приписать себе бессмертие — но только в форме этого общего начала жизни, единого всем людям.

После публикации книги «В чем моя вера?» учение Толстого стало чрезвычайно известным и обсуждаемым. Наверное, не было ни одного из значимых мыслителей, который не высказался бы по поводу этого учения и не сформулировал критических замечаний к нему. Тех, кто видел что-то положительное в толстовской интерпретации христианства, было очень мало, большинство почти полностью отвергло ее, причем наиболее сокрушительной критике подвергнулся принцип непротivления злу насилеи.

Самой распространенной стала оценка учения Толстого в духе формального морализма и просветительского рационализма, что можно признать естественным и частично оправданным. Особенно настойчиво такое понимание развивали церковные критики Толстого, которые единодушно утверждали, что в его учении христианский идеал сводится «на землю» а материя и дух слишком радикально противопоставляются в человеческом существе («злой» материи противостоит «добрый» дух). Отрицание бессмертия личности и упование на совершенство земного человечества было понято как отрицание сущности религии в пользу идеи гуманистического прогресса. Особенно резко это мнение, уже после смерти Толстого (в статье 1912 г.), высказал Н.А. Бердяев: «У Толстого Бог не существо, а закон, разлитое во всем божественное начало. Для него так же не существует личного Бога, как не существует личного бессмертия. Его пантеистическое сознание не допускает существования двух миров: мира природного — имманентного и мира божественного — трансцендентного. Такое пантеистическое сознание предполагает, что добро, т. е. божественный закон жизни, осуществляется природно-имманентным путем, без благодати, без вхождения трансцендентного в этот мир» Толстой без конца призывает к духовной жизни, в реальности он привязан к материальному миру и к животной жизни, из которой пытается выйти к духовной, но не может. «Л. Толстой проповедует возвышенный, моралистический материализм, животное-растительное счастье как осуществление высшего, божественного закона жизни. <...> Его религиозно-нравственное учение оказывается каким-то небывалым и невозможным, возвышенно-моралистическим и аскетическим материализмом, какой-то спиритуалистической животностью. Сознание его задавлено и ограничено душевно-телесным планом бытия и не может прорваться в царство духа» [2. С. 245—246]. В религиозном

учении Толстого Бердяев видит только прямолинейный рационалистический утилитаризм, подобный утилитаризму просветительской морали. «Чудовищно, что такой гигант, как Л. Толстой, свел христианство к тому, что Христос учит не делать глупостей, учит благополучию на земле. Гениальная религиозная натура Л. Толстого находится в тисках элементарной рассудочности и элементарного утилитаризма» [2. С. 259—260].

Что касается принципа непротivления, то наиболее веское возражение против той его формы, которую демонстрирует Толстой в своей книге, дал В. Розанов в статье 1896 г. [3]. Розанов признает значение указанной заповеди Христа, но отрицает ее абсолютность, *поскольку в нашем относительном и преходящем мире не может быть абсолютных норм и заповедей*. Как указывает Розанов, еще до того, как Христос дал заповедь непротivления злу, он выгнал торгующих из храма, т. е. применил к ним силу (насилие). Позже Розанов посвятил речь «Христос — Судия мира» (1903), прочитанную на Религиозно-философских собраниях в Петербурге, теме «жестокости» Христа по отношению к людям, даже не обязательно пребывающим во зле, но только заблуждающимся и просто не понявшим его учения. И это явное противоречие в учении Христа, «невыполнение» им собственной заповеди непротivления, можно объяснить относительностью земного мира, в разных ситуациях которого необходимо поступать в соответствии с *разными принципами*.

Розанов видит смысл истории изгнания торгующих из храма в необходимости отделить *святое* от *земного*. Очищение сакрального пространства храма от вторжения земной относительности Розанов рассматривает как метафорическое обозначение заповеди, еще более важной, чем заповедь непротivления, той заповеди, исполнение которой является *необходимым условием* действительности принципа непротivления, — заповеди любви к Богу. Только после того, как человек по-настоящему полюбит Бога и отдаст себя всего Ему, для него откроется образ жизни, в отношении которого законом является принцип непротivления.

Розанов правильно уловил, возможно, главный недостаток построений Толстого; но писатель и сам почувствовал слабость своей позиции и к тому времени, когда Розанов опубликовал свою статью, уже изменил ее, сделав более сложной: теперь он выдвигает на первый план представление о двух разных уровнях существования человека — жизни земной и жизни божественной, признавая заповедь непротivления значимой в полной мере только для людей, перенесших центр своего существования на высший уровень.

Впервые указанное различие двух уровней ясно формулируется в трактате «О жизни» (1888). Жизнь, направленную на благо собственной личности, на ее эгоистические материальные интересы, Толстой определяет как жизнь низшую, «животную». «Жизнь человека как личности, стремящейся только к своему благу, среди бесконечного числа таких же личностей, уничтожающих друг друга и самих уничтожающихся, есть зло и бессмыслица, и жизнь истинная не может быть такою» [4. С. 327]. Разум в человеке способен найти

и показать путь истинной жизни. Преодолеть все негативные черты жизни и обрести ее высшую форму можно только за счет перемещения представления о высшем благе, которое преследует личность, *с себя на всех других людей*. Это означает исполнение в полной мере евангельской заповеди Христа о любви к ближнему. Заповедь любви является важным дополнением к заповеди непротivления злу насилieм. Ведь принцип непротivления в своем буквальном выражении является запрещающим принципом, и многие критики Толстого, обращая на это внимание, утверждали, что в его учении нет указания на действенный, активный путь жизни. Но, по сути, принцип непротivления нужно понимать в единстве с принципом любви к ближним, предполагающим непрерывное делание добра им. В этом смысле в принципе непротivления злу насилieм главным является слово «насилieм», а не слово «непротivление». Толстой отрицает насилie, но не отрицает необходимости деятельной жизни, в том числе деятельного сопротивления злу, которое должно осуществляться только помощью добра и любви [5. С. 263—264].

Тем не менее выдвигание на первый план евангельской заповеди любви еще не делает учение Толстого по-настоящему религиозным, его все равно можно понять как рационально-утилитарное учение. Ведь заповедь любви к другим можно обосновать и в рамках утилитарной морали, с помощью идеи «разумного эгоизма». Разумные люди не могут не понять в конце концов, что любить других, а не себя, при условии, что все примут эту мораль, выгоднее, чем любить только себя и постоянно бороться за признание с другими, стоящими на такой же эгоистической позиции. Простой расчет показывает, что выгод от принятия позиции любви ко всем в конечном счете будет больше, чем от принятия позиции непримиримого эгоизма.

Однако утилитарно-рациональное «обоснование» заповеди любви к ближним сталкивается с неразрешимой проблемой «переходного периода» от состояния всеобщего эгоизма к состоянию любви всех ко всем. Обеспечить одномоментное принятие всеми заповеди любви к другим невозможно, поэтому некоторое время только небольшое число людей должно неуклонно придерживаться этой заповеди, несмотря на то, что остальные демонстрируют эгоистическое поведение. Это простое рассуждение показывает, что указанный переход в рамках утилитарного подхода *никогда не произойдет*. Ведь нельзя указать утилитарных мотивов, которые могли бы убедить хотя бы некоторых «избранных» личностей принять заповедь любви к ближним, наперекор эгоистическому поведению всех окружающих. Про этот недостаток толстовских построений, первоначально казавшихся близкими к утилитаризму, Розанов ясно пишет в процитированной выше статье. «“Любите друг друга”, “будьте милосердны”, “прощайте обиды” — кто этого не знает? Это — учение Церкви. Нужно *так* эти слова сказать, нужно иметь *силу*, нужно владеть *умением* так выговорить их, чтобы люди действительно, бросив дела свои, обратились каждый к делам милосердия, любви, прощения обид. <...> Мы слабы, дурны; мы знаем слово Божие и не исполняем его. Нужно, чтобы кто-нибудь

расплавил кору порока около наших душ; чтобы кто-нибудь коснулся души нашей отяжелелой и окрылил ее к добру, которое *теоретически* она знает, практически немощна исполнить» [3. С. 264—265].

Здесь до конца выявляется отличие *религиозных* заповедей от *утилитарно-рациональных*. Утилитарное сознание знает только нашу относительную жизнь с ее эгоизмом и непрерывной конкуренцией индивидов, религиозное сознание знает о существовании другого бытия, где не действуют законы нашей земной жизни и где даже один человек способен сделать то, что в нашей жизни не под силу никому. Понимание этого принципиального мотива заставило Толстого после книги «В чем моя вера?» выдвигать в центр своего религиозного учения именно мысль о существенном различии двух уровней жизни человека — «животной» и божественной. Божественную жизнь Толстой одновременно определяет как духовную, однако он не идет по пути Платона и его христианских последователей, объявлявших материю злом. Толстой считает телесное начало в человеке естественным дополнением его божественной сущности, или, как он говорит, «орудием» духовного существа человека. Поэтому различие «животной» и божественной жизни не сводится к противоположности материального и духовного, оба начала всегда есть в человеке, но в «животной» жизни духовное начало подчинено материально-телесному, а в божественной — наоборот.

Самым главным здесь является то, что переход от «животной» жизни к божественной радикально меняет понимание человеком себя и своих отношений с другими людьми и с миром. В трактате «О жизни» Толстой решительно утверждает, что, открывая для себя божественную жизнь, человек прежде всего осознает иллюзорность своей независимости от других людей: высшая жизнь оказывается жизнью в единстве, буквально в «слитности» с другими людьми. «Спрашивая себя о происхождении своего разумного сознания, человек никогда не представляет себе, чтобы он, как разумное существо, был сын своего отца, матери и внук своих дедов и бабок, родившихся в таком-то году, а он сознает себя всегда не то, что сыном, но слитым в одно с сознанием самых чуждых ему по времени и месту разумных существ, живших иногда за тысячи лет и на другом конце света. В разумном сознании своем человек не видит даже никакого происхождения себя, а сознает свое вневременное и внепространственное слияние с другими разумными сознаниями, так что они входят в него и он в них» [4. С. 343].

Одновременно при вхождении в высшую жизнь происходит преобразование отношений с миром, и сам мир предстает для человека в ином виде, чем прежде. Толстой утверждает, что фундаментальные характеристики эмпирической действительности — пространство и время, в привычной для нас «разделенной» их форме, являются именно явными знаками несовершенства земного мира. Начиная жить божественной жизнью, т. е. приходя в единство с Богом, человек осознает, что главные негативные характеристики нашего мира исчезают. Впрочем, полностью исчезает, точнее, преодолевается,

в духовной реальности только пространство; жизнь невозможна без динамики, становления, поэтому время должно сохраниться и в высшей жизни: «...время есть только условие моей жизни, но только не слабость, а сила. Время есть возможность свободы, деятельности свободной. Если бы не б[ыло] времени, а все, что будет, было бы, я бы не мог действовать» [6. С. 72].

Как утверждает Толстой, в духовной реальности время преобразуется из несовершенной, эмпирической формы в совершенную форму. Несовершенство земного времени состоит в том, что здесь все моменты отделены друг от друга и «вытесняют» друг друга, в общей структуре времени это ведет к разделению и противопоставлению прошлого, настоящего и будущего. Именно этих черт нет у совершенного времени: все его моменты оказываются «слитыми», взаимодействующими друг с другом, так что каждый момент непосредственно «отражается» во всех иных моментах. Соответственно, в нем прошлое и будущее не отделены от свершающегося сейчас настоящего, суть времени оказывается полностью заключенной в акте настоящего, которое полностью «вбирает» в себя прошлое и будущее.

Смысл времени в сфере божественной жизни подробно рассматривался Толстым в его поздних дневниках. Здесь для описания божественной жизни он использует странное понятие «настоящего вне времени»; в этом парадоксальном выражении слова «вне времени» обозначают переход от низшего, разделенного времени к высшему, слитному времени — «настоящее» этого высшего времени здесь и имеется в виду. «Если понимаешь себя как Бесконечное Начало, проявляющееся в ограниченных пределах, то цель, смысл, деятельность жизни одна: делать то, чего хочет Бог, что свойственно Богу, проявившемуся во мне. При таком понимании жизни уничтожается весь интерес к тому, что случается, интерес только в том, что мне делать, т. е. в настоящем, в моменте вне времени. <...> В том-то и истинная жизнь и свобода, что можешь жить только в настоящем — вне времени. <...> Во времени, т. е. так, как человек рассматривает себя, он, очевидно, несвободен; свободен он только в настоящем, в делании вне времени» [7. С. 28].

В этом высказывании заключены важнейшие идеи, без которых правильное понимание всей полноты религиозного учения Толстого невозможно. Прежде всего он определяет человеческую личность как «Бесконечное Начало, проявляющееся в ограниченных пределах», здесь выражена мысль о двух уровнях существования личности: с одной стороны, человек по своей сущности слит с Богом (с Бесконечным Началом) и другими людьми, именно это и выявляется при отстранении от низшей, «животной» жизни и переходе к божественной жизни, но, с другой стороны, как отдельный индивид человек существует благодаря материальным пределам, наложенным Богом на себя самого. В этом смысле оба уровня жизни всегда присущи человеку, и он не может существовать только на одном из них. Далее в этом высказывании Толстой со всей определенностью утверждает абсолютную первичность божественной жизни, жизни в Боге, и необходимость для религиозно зрелого

человека исполнять только те веления и законы, которые исходят из Бога. Наконец, здесь выражено убеждение, что даже в божественной жизни, а значит, и в Боге, сохраняется время как основа жизни, но совершаемый в этом времени акт является целостным, в нем нет разделения на моменты, *этот акт охватывает все бытие и меняет все бесконечное бытие сразу, во всех его слитных элементах*. «Вся моя жизнь есть один поступок. И поступок этот совершен. Я только не знаю его» [7. С. 121], — пишет по этому поводу Толстой.

Такое понимание «высшего» времени, времени, присущего самому Богу, позволяет Толстому обосновать мысль о сохранении каждой человеческой личности даже в слиянии с Богом. Ведь это слияние не ликвидирует всех неповторимых моментов бытия личности, в Боге эти моменты соединяются в неразрывное целое, которое должно сохраниться вечно. Толстой придает особенно большое значение памяти, акту воспоминания, поскольку с их помощью уже в земном времени происходит частичное восстановление полноты и целостности бытия личности. В полной мере это восстановление — для вечной жизни, происходит при погружении личности в божественную жизнь, поэтому память, по Толстому, является наиболее явным знаком нашей причастности Богу. «Когда я говорю, что всё, что я вижу во времени, в последовательности, уже есть, я как будто говорю, что всё, что будет, уже есть, но я только не могу этого видеть. Но такое представление есть представление все-таки во времени. Понимать же существование вне времени нужно так, как я понимаю себя в том, что я называю воспоминанием: я понимаю себя и 5 лет, и 10 лет, и 15, и 20, и 21, и всех времен в одном. Я — всё, что мне казалось, б[ыло] во времени, и, когда умру, буду всё то, что я был во всей моей жизни. Я соединю всё своей жизнью» [7. С. 14].

В результате через анализ двух уровней жизни человека и двух форм времени Толстой приходит к выводу о бессмертии каждой человеческой личности. В этом смысле он существенно изменяет свои взгляды в сравнении с ранним вариантом своего учения, изложенным в книге «В чем моя вера?». В наиболее развернутой форме свою точку зрения на проблему бессмертия Толстой высказал в следующей дневниковой записи, где речь идет о том, что будет после смерти: «Вопрос в том для нас: сольется ли моя отдельная жизнь с бесконечным потоком жизни, или примет новую отдельную форму? В первом случае это верх невообразимого блаженства: нирвана, непосредственная жизнь в Боге. Во втором — это продолжение жизни в новой форме, обусловленное, по *карме*, моей здешней жизнью. Вопрос и страх в потере сознания своего “я” в обоих случаях неоснователен. Но первый случай невероятен. Мы не имеем права предполагать жизнь вне отдельности, потому что не знаем такой. И потому остается только 2-й случай: новая форма жизни. <...> Мы пробуждаемся к новому сознанию (новой отделенности) сами не знаем из чего. Мы существуем вне времени и в той, и в другой, и в тысячной форме» [6. С. 129].

Личность бессмертна, так как она есть ограниченная форма существования Бога, а Бог даже в ограниченной форме не может умереть, он только может изменять форму своего ограничения. При этом Толстой предполагает неизбежность все большего совершенства каждой новой формы жизни личности, в том смысле, что в каждой новой жизни божественное содержание все больше должно господствовать над материальными ограничениями. «Кто видит смысл жизни в усовершенствовании, не может верить в смерть, — в то, чтобы усовершенствование обрывалось. То, что совершенствуется, только изменяет формы» [6. С. 28].

Рассмотренная концепция двух уровней жизни личности и двух форм времени позволяет совершенно естественно объяснить смысл принципа непротивления злу насилием, это объяснение мы также находим в поздних дневниках Толстого. Поскольку человек существует на двух уровнях жизни, которые постоянно и неразрывно связаны, его каждый поступок отражается в структуре обоих уровней, как-то влияет на них. Но два уровня жизни устроены по-разному. Низшее, материальное бытие разделено на элементы пространством и временем, поэтому человек видит последствия своего действия только в небольшой сфере, которая и есть наша земная жизнь. Высшее бытие является полностью связным, в нем все те элементы, которые были разделены в материальном мире, присутствуют в преобразенной, слитной форме, поэтому то же самое действие человек осознает как влияющее на все бесконечное бытие сразу. Это приводит к очень разной оценке последствий действия с точки зрения низшего и высшего бытия. Следствием этой разной оценки и является абсолютный приоритет принципа непротивления над всеми иными принципами, которые человек принимает в своей низшей жизни: «...когда человек ставится в необходимость выбора между делом, явно полезным другим, но с нарушением требований совести (воли Бога), то дело ведь только в близорукости, в том, что человек видит в ближайшем времени то добро, кот[орое] произойдет от его поступка, если он нарушит волю Бога, но не видит в более отдаленном времени того, в бесконечное число раз большего добра, к[оторое] произойдет от воздержания от этого поступка и исполнения воли Бога. Это вроде того, что делают дети, нарушая общий порядок дома, нужный для их же блага, ради своего сейчасного удовольствия, игры. / В том и дело, что для дела Божья и для человека, совершающего дела Божии, нет времени. Человек не может не представлять себе всё во времени и потому, чтобы правильно судить о значении дела Божьего, он должен представлять себе его в очень отдаленном, даже бесконечном. То, что я не убью убийцу и прощу его, то, что я никем невидимый умру, исполняя волю Бога, принесет свои плоды... если уже я хочу мыслить во времени — в бесконечном времени. Но принесет свои плоды наверное» [8. С. 111—112].

Таким образом, человек, который стал по-настоящему религиозным, т.е. перенес центр своей жизни в божественную, высшую сферу, видит бесконечность и целостность своей жизни и всего бытия, поэтому он безусловно знает,

что добрый поступок, в том числе просто воздержание от сопротивления злу насилием, имеет в целом бытии позитивные результаты, в то время как злой поступок, в том числе и любое насилие, совершенное ради благого дела, в качестве противодействия злу, в этой целостности бытия имеет только негативные последствия. Хотя в низшем, материальном бытии ближайшие следствия этих поступков могут соотноситься противоположным образом.

Констатируя, что принцип непротivления имеет не чисто моральную сущность, а *религиозную*, Толстой признает, что правильное отношение к нему предполагает мистическую перспективу соединения с Богом и всем бесконечным бытием. Но именно поэтому он не может признаваться нормой для обычных людей, погруженных в земную, «животную» жизнь. Он открыт в своей истине и в своем подлинном значении только для людей, вставших на религиозную позицию, перешедших от «животной» к божественной жизни и мистически прозревающих божественную полноту бытия. К сожалению, это важнейшее условие правильного понимания принципа непротivления продолжает ускользать от большинства современных исследователей, продолжающих интерпретировать этот принцип как чисто этический (см., например, [9]).

Поскольку ни один человек не может полностью преодолеть свое низшее начало, полностью уйти из низшей жизни, даже зрелый религиозный человек не может не признать определенную оправданность стремления бороться со злом силою, так как это является естественным законом (хотя и относительным) земной жизни. В своей последней работе, в книге «Путь жизни» Толстой прямо признает этот факт: «Понятно, что насилие и убийство возмущают человека, и он, по первому влечению, естественно, против насилия и убийства употребляет насилие и убийство. Такая деятельность, хотя и близка к животным и неразумна, но не имеет в себе ничего бессмысленного и противоречивого. Но не то с оправданием такой деятельности» [10. С. 212]. Последней фразой Толстой подчеркивает невозможность *религиозного* оправдания принципа сопротивления злу силою.

Сформулированное понимание принципа непротivления является вполне логичным, и не удивительно, что не один Толстой пришел к нему. Наиболее неожиданно выглядит присутствие размышлений, близких к этому принципу, в творчестве Ф.М. Достоевского. В романе «Бесы» герой-идеолог, выражающий многие заветные идеи писателя, Кириллов, представлен подлинно религиозной личностью, ищущей высший смысл существования; важнейшей чертой его религиозности является наличие мистических состояний («пяти секунд» вечной гармонии), в которых он соединяется со всем бытием [11. С. 450].

Прозревая божественную полноту и целостность бытия, Кириллов видит всех людей в их преображенном, божественном статусе, и это заставляет его утверждать, что «все хороши» (все люди хороши), и проблема только в том, что они не знают, что хороши. Его собеседник Ставрогин, возражая Кириллову, приводит примеры откровенного зла, совершающегося в мире, и они



удивительно похожи на те примеры, которые приводили Толстому, чтобы показать нелепость его принципа: «А кто с голоду умрет, а кто обидит и обеспечит девочку — это хорошо?» [11. С. 189]. Но Кириллов, отвечая Ставрогину, не отрекается от сказанного, а доводит свою логику до подлинно «толстовского» парадокса: «Хорошо. И кто разmozжит голову за ребенка, и то хорошо; и кто не разmozжит, и то хорошо. Всё хорошо, всё. Всем тем хорошо, кто знает, что всё хорошо. Если б они знали, что им хорошо, то им было бы хорошо, но пока они не знают, что им хорошо, то им будет нехорошо» [11. С. 189].

В косноязычных, но одновременно и пророческих словах Кириллова можно угадать уже известную нам мысль о разделении двух уровней жизни и двух форм сознания человека — земного, «животного» отношения к людям и миру и религиозного, божественного. Те, кто знают, «что всё хорошо», — это люди, достигшие религиозного понимания жизни, прозревающие жизнь в ее божественной полноте и целостности, и поэтому уже не способные видеть зло в качестве главного элемента жизни. Именно они могут жить в соответствии с принципом непротivления. Сам Кириллов, конечно, должен быть отнесен к таким людям, и не случайно в том же разговоре он говорит о том, что верит в «*здешнюю вечную*» жизнь и знает, что есть минуты, когда «время вдруг останавливается и будет вечно» [11. С. 188]. Всё это удивительно точно соответствует изложенной выше концепции Толстого о двух формах жизни и двух формах времени.

Особенно показательным свидетельством внутренней логичности того обоснования принципа непротivления, к которому Толстой пришел в конце жизни, является косвенное согласие с ним самых яростных его критиков. Особенно интересными и глубокими являются размышления на эту тему в эмигрантских работах Н.А. Бердяева и Л.П. Карсавина. Бердяев в работе «Русская идея» (1946) неожиданно начинает защищать Толстого от обвинений в рационализме и признает, что учение Толстого в полном смысле религиозно и, значит, мистично, и именно в мистической перспективе жизни в Боге принцип непротivления оказывается безусловным законом. «Очень легко критиковать толстовское учение о непротivлении злу насилием, легко показать, что при этом восторжествует зло и злые. Но, обыкновенно, не понимают самой глубины поставленной проблемы. Толстой противопоставляет закон мира и закон Бога. Он предлагает рискнуть миром для исполнения закона Бога. <...> Есть Бог или нет Бога, а дела мира устриваются по закону мира, а не по закону Бога. Вот с этим Л. Толстой не мог примириться, и это делает ему великую честь, хотя бы его религиозная философия была слабой и его учение практически неосуществимым. Смысл толстовского непротivления насилиям был более глубоким, чем обычно думают. Если человек перестанет противиться злу насилием, т. е. перестанет следовать закону этого мира, то будет непосредственное вмешательство Бога, то вступит в свои права божественная природа. Добро побеждает лишь при условии действия самого Божества» [12. С. 176—177].

Точно так же и Карсавин, который очень резко высказывался об учении Толстого, в работе «Церковь, личность и государство» (1927) оценивает это учение более объемно и сложно. Рассматривая бесконечно выставляемую против Толстого ситуацию, в которой разбойник нападает на младенца и хочет его убить, Карсавин утверждает, что здесь не может быть одной нормы действия, поведение людей целиком зависит от того, на какой ступени развития они находятся и как видят мир и его божественное основание. «Человек праведный и святой, вероятно, сможет достичь обеих целей <спасти и ребенка, и душу злодея> с помощью одного какого-нибудь жеста, слова или взгляда, одним не рассчитанным, непосредственным изъявлением своего существа. Менее праведные столь же непосредственно ограничат свою задачу защитой ребенка. Один обуздает злодея, не причинив ему вреда, другой вступит с ним в борьбу, третий “случайно” в борьбе его ранит, четвертый “убьет его, как собаку”. Тот или иной поступок соответствует существу и состоянию именно данного человека, всецело объясняясь его прошлым <...>. Не случайно, разумеется, и “случайное” ранение или убийство, сознательно — невольное, но соответственное состоянию человека и, стало быть, все же им определенное <...>» [13. С. 440].

Можно добавить, что, объясняя, в чем отличие религиозных, «высших» личностей от обычных людей, живущих «животной» жизнью, Карсавин излагает концепцию времени, удивительно похожую на ту, что мы нашли в дневниках Толстого. «Христианин должен жить настоящим, исходить из настоящего, из него по вертикали устремляясь во всеединство <...>. Но, подвываясь во всеединство, он подвывается во всевременность; актуализуя данный момент, он усматривает всевременность его: “вспоминает” прошлое, предчувствует будущее. Данный момент раскрывается перед ним как развитие прошедшего и рождение будущего. <...> истинная цель христианской деятельности в актуализации настоящего, которая, соединяя его чрез восхождение во всевременность с прошлым и будущим, является актуализацией всеединства» [14. С. 396]. Подобно Толстому (можно вспомнить здесь и философию А. Бергсона) Карсавин придает особое значение памяти, воспоминанию, как способности, вводящей нас в бесконечное и одновременно «слитное» бытие, которое является бытием «всеединым», т.е. божественным [15]. Религиозно развитые личности, достигшие соединения с полнотой бытия (с Богом), обретают мистические, не связанные с физическим насилием средства для воздействия на злодея и на весь окружающий мир, поэтому они могут предотвратить распространение зла *не прибегая к насилию*, т.е. придерживаясь принципа непротivления.

Таким образом, обращая внимание на изменение смысла основных понятий и принципов религиозного учения Толстого и прежде всего на изменение смысла принципа непротivления злу насилием, можно увидеть, как это учение становится более последовательным, логичным и приобретает подлинную религиозную глубину. В итоге можно признать, что Толстому удалось

создать вполне оригинальную и целостную интерпретацию христианства, в которой истинное, первоначальное учение Иисуса Христа оказалось переданным более точно, чем в церковном учении (подробнее см. [16]).

### Список литературы

- [1] Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 23. М.: Художественная литература, 1957. С. 304—465.
- [2] Бердяев Н.А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Л.Н. Толстой: pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во РХГА, 2000. С. 243—263.
- [3] Розанов В.В. Еще о гр. Л.Н. Толстом и его учении о непротивлении злу // Л.Н. Толстой: pro et contra. С. 264—273.
- [4] Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 26. М.: Художественная литература, 1936. С. 313—442.
- [5] Гусейнов А.А. Ненасилие как правда жизни // Опыт ненасилия в XX столетии. Социально-этические очерки / Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: Аслан, 1996. С. 236—264.
- [6] Толстой Л.Н. Дневники (1901—1903) // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 54. М.: Художественная литература, 1935. С. 2—203.
- [7] Толстой Л.Н. Дневники (1904—1906) // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 55. М.: Художественная литература, 1937. С. 2—292.
- [8] Толстой Л.Н. Дневники (1895—1899) // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 53. М.: Художественная литература, 1953. С. 2—235.
- [9] Гельфонд М.Л. Л.Н. Толстой — мыслитель-моралист // Материалы международной научной конференции «Толстовские чтения — 2016». М.: РГ-Пресс, 2017. С. 203—211.
- [10] Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 45. М.: Художественная литература, 1956. С. 12—496.
- [11] Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. 517 с.
- [12] Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43—271.
- [13] Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Соч. М.: Раритет, 1993. С. 403—442.
- [14] Карсавин Л.П. О сущности православия // Карсавин Л.П. Соч. С. 359—402.
- [15] Матвеева И.Ю., Евлампиев И.И. Религиозное учение Л. Толстого и концепция личности Л. Карсавина // Соловьевские исследования. 2019. № 3. С. 150—161.
- [16] Евлампиев И.И. Лев Толстой и поиски истинного христианства в русской философии // Философские науки. 2018. № 8. С. 90—107.

### References

- [1] Tolstoy LN. What is my faith? (My religion). Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols.* Vol. 23. Moscow: Belles-lettres; 1957. P. 304—465. (In Russian).
- [2] Berdyaev NA. The Old and New Testaments in the religious consciousness of L. Tolstoy. *L.N. Tolstoy: pro et contra. The personality and work of Leo Tolstoy in the assessment of Russian thinkers and researchers.* St Petersburg: RHGA Publ.; 2000. P. 243—263. (In Russian).

- [3] Rozanov VV. More about gr. LN. Tolstoy and his doctrine of non-resistance to evil. *L.N. Tolstoy: pro et contra*. P. 264—273. (In Russian).
- [4] Tolstoy LN. About life. Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols*. Vol. 26. Moscow: Belles-lettres, 1936. S. 313—442. (In Russian).
- [5] Guseynov AA. Non-violence as the truth of life. *Experience of non-violence in the XX century. Socio-Ethical Essays*. Ed. by RG. Apresyan. Moscow: Aslan; 1996. P. 236—264.
- [6] Tolstoy LN. Diaries (1901—1903). Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols*. Vol. 54. Moscow: Belles-lettres; 1935. S. 2—203. (In Russian).
- [7] Tolstoy LN. Diaries (1904—1906). Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols*. Vol. 55. Moscow: Belles-lettres; 1937. S. 2—292. (In Russian).
- [8] Tolstoy LN. Diaries (1895—1899). Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols*. Vol. 53. Moscow: Belles-lettres; 1953. P. 2—235. (In Russian).
- [9] Gelfond ML. L.N. Tolstoy — moral thinker. *Materials of the international scientific conference "Tolstoy Readings — 2016"*. Moscow: RG-Press; 2017. P. 203—211. (In Russian).
- [10] Tolstoy LN. Way of life. Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols*. Vol. 45. Moscow: Belles-lettres; 1956. P. 12—496. (In Russian).
- [11] Dostoevsky FM. Demons. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 10. Leningrad: Science; 1974. 517 p. (In Russian).
- [12] Berdyaev NA. Russian idea. The main problems of Russian thought of the XIX century and the beginning of the XX century. *About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of Russian post-October emigration*. Moscow: Science; 1990. P. 43—271. (In Russian).
- [13] Karsavin LP. Church, personality and state. Karsavin LP. *Works*. Moscow: Rarity; 1993. P. 403—442. (In Russian).
- [14] Karsavin LP. On the essence of Orthodoxy. Karsavin LP. *Works*. P. 359—402. (In Russian).
- [15] Matveeva IYu, Evlampiev II. L. Tolstoy's religious doctrine and L. Karsavin's concept of personality. *Soloviev studies*. 2019. No. 3. P. 150—161. (In Russian).
- [16] Evlampiev II. Leo Tolstoy and the search for true Christianity in Russian philosophy. *Philosophical sciences*. 2018. No. 8. P. 90—107. (In Russian).

### **Сведения об авторах:**

*Евлампиев Игорь Иванович* — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (e-mail: yevlampiev@mail.ru).

*Матвеева Инга Юрьевна* — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры литературы и искусства Российского государственного института сценических искусств (e-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com).

### **About the author:**

*Evlampiev I.I.* — D.Sc. in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (e-mail: yevlampiev@mail.ru).

*Matveeva I.Yu.* — Ph.D. in Philology, Associate Professor at the Theatrical department of Russian State Institute of Performing Arts, St. Petersburg (e-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-181-186

Research Article / Научная статья

## Problem of *Intellectual Doubles* in Contemporary Research of Russian History of Philosophy (an Example of Russian Narodism)

O. Marchevsky

University of Presov  
*Ul. 17. novembra 15, 080 01 Prešov, Slovakia*

The paper enters contemporary discourse concerning the examination of history of Russian philosophy, which initiates a new reading of the Russian thinkers' works. These contemporary examinations problematize the phenomenon of so called intellectual doubles as well. The contribution proceeds from the definition of these issues which was published in journal *Problems of Philosophy (Voprosy filosofii)* by M. A. Maslin in 2013. In this work, Maslin mentions A. I. Herzen among the examples of intellectual doubles phenomenon, who is one of the founders of the Russian Narodism. Following from this basis, the contribution shifts an attention toward issues of intellectual doubles in the context of the Russian Narodism. The work represents an endeavour to deepen the existing problematization of this phenomenon on the basis of examination the N. K. Mikhailovsky's creative legacy. There can be found two faces in works of this Narodnik thinker. The first one can be figuratively designed as a Petersburgian and the second one as a Yaltian. These designations are borrowed from the notes of Sergey Elpatevsky, who had been Mikhailovsky's friend. The two faces express the specificity of the problem of doubleness in Mikhailovsky and his qualitative shift in relation to contemporary examinations of the reflected phenomenon.

**Keywords:** Russian philosophy, A.I. Herzen, Russian Narodism, N.K. Mikhailovsky

### Article history:

The article was submitted on 03.10.2019

The article was accepted on 15.01.2020

**For citation:** Marchevsky O. Problem of *Intellectual Doubles* in Contemporary Research of Russian History of Philosophy (an Example of Russian Narodism). *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 181—186. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-181-186

This article reacts to one of the actual problems in the field of examination of the legacy of Russian thought. The point is an issue or phenomenon of so called intellectual doubles. The plenary lecture of professor M. A. Maslin *Russian philosophy as a dialogue of world-views*, delivered at the Congress of Russian

---

© Marchevsky O., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Philosophical Society in Nizhny Novgorod on 27th June, 2012, represents important milestone in forming the discussion. In his interpretation of some Russian thinkers, Maslin pointed out on a problem of so called double consisting of certain tendentious typecasting of some Russian philosophers and he adverted to existence of their authentic faces which still wait for discovery. The authentic face can be uncovered only through continual, new, and unprejudiced reading of Russian thinkers' works. According to Maslin, one of the thinkers considerably affected by the problem of *double* is A. I. Herzen to whom he paid key attention in his lecture along with M. V. Lomonosov. Maslin described Herzen together with Dostoyevsky and Tolstoy as the greatest analysts of democracy among all the Russian thinkers and he declared his conviction that just these two thinkers formulated questions and evaluations regarding true nature of democracy most precisely. They uncovered difficulties which democracy may bring to social life. During my study, I have met with several works which encourage repeated and thorough reading the works of thinkers of the second half of the 19th century, including Narodniks [e.g. 8; 10]. Professor of Moscow State University, Viacheslav Nikolaevich Zhukov, expressed himself just in relation to this distinct intellectual element of the second half of the 19th century, during the work of the round table on 15th September, 2010 in Solzhenitsyn Centre of Russian Emigré Studies in Moscow. He analysed the character of examination of Chernyshevsky's works from the Soviet era to the present and pointed to necessary need of repeated and new reading of these works, despite the fact that about 400 dissertations devoted to the native of Saratov have been written and defended since the Soviet era. Zhukov emphasized that one quite misrepresented picture of this thinker is often used to appear.

In order to express the sprit of intended new reading, let me refer to Lalayan's idea: "New reading of works of the most distinctive researchers and social-political public agents may show to be useful in contemporary conditions" [3. P. 4]. Lalayan's work is inspirational also for another reason: Lalayan analyses economic aspects in Narodniks' thought.

The need to thorough questioning the nature of Narodnik identity and its creative and philosophical legacy emerges from confrontation with these attitudes.

In my view, Zhukov's opinion regarding the one persisting tendentious interpretation does not fit only to the one of Narodism's precursor, but it may be broaden over the whole movement. It seems to me that Narodism contains more than just an ideological support of radical terroristic acts, more than an effort to rationalize them and to excuse them in front of the public. Russian Narodism is more than a stillborn intellectual endeavour on the way to Lenin. Different scope of the Narodism is represented by the conception of subjective method elaborated by N. K. Mikhaylovsky and P. L. Lavrov. This conception was further developed by N. A. Karayev and it supported a critical discussion with P. N. Tkachev. There are interesting reflections concerning philosophy of history and anthropological considerations as well as the conception of an individual who differs from a man in that he actively participates and reshapes the public affairs and takes full responsibility for his action.

I would like to deepen the reflections on the issue of intellectual doubles in the context of Narodism. For this intention, I will use an example of creative legacy of Mikhaylovsky. More precisely, I would like to pay an attention to authenticity, true face or message of his intellectual achievements. In this sense, I will point out to certain vagueness, controversies, even conflicting tendencies contained within the results of his creative activities. The question is what do these antagonisms mean, not only within his writings, but also in the context of his lived personal and social experience? Study of available primary works as well as of secondary literature uncovered as an issue, as a distinctive line of the problem of doubleness, the fact that the Narodism thinker, Mikhaylovsky, becomes a double of himself. His written works, life, social contacts produce contradictory opinion stances. By contrast to “Maslinian model” of doubleness, I focus my attention on two faces of one thinker which follow from the study of his own legacy. In this sense, the work of Blokhin (2004) is notably useful. It is interesting with its historical reflections in the spirit of new readings of Narodism. It is fundamental also due to a number of direct archive materials and notes of Mikhaylovsky’s contemporaries which are almost impossible to access beyond the Russia’s borders. In my attempt to outline the frameworks of authentic face in Mikhaylovsky, I will use figurative differentiation between Mikhaylovsky-Petersburgian and Mikhaylovsky-Yaltian. Sergey Yel'patevsky writes about Mikhaylovsky and his behaviour at these two places. Yel'patevsky, a doctor and a friend of Mikhaylovsky, recalls his stay in Yalta where he had been treated for heart problems from spring of 1896 to 1897 as follows: “In Yalta, Nikolay Konstantinovich was not Petersburgian Mikhaylovsky — terse, formal, alert, it seemed to me, always ready to repulse possible attack — in Yalta, he was trustful, moderate, considerate, I would say he had a rest from a necessity to deflect and inflict the strikes” (quoted from [1. P. 203—204]). In my opinion, this different behaviour of Mikhaylovsky can be reflected also in his creative activities.

If we take a closer look at Mikhaylovsky’s works, we can see that the distinctive place within them is held by the conception of subjective method, the method of which Mikhaylovsky is one of the principal initiators. The subjective method would represent the Yaltian face of Mikhaylovsky. Mikhaylovsky gives an apt and brief account of the nature of the method as follows: “hitting the subjective element, i.e. the best feelings and wishes” [5. P. 137]. Important role of the subjective method is declared also by Russian expert on Mikhaylovsky and editor of the latest edition of his collected works, already mentioned professor Blokhin, who notes: “It became the starting point of historical epistemology of sociologist, some kind of bearing construction not only for philosophy of history, but also for whole social-political program of this thinker” [2. P. 54]. According to Mikhaylovsky, emotions, desires and wishes, own to everyone but still different from one man to another, are something one cannot extricate from, something what has to be taken into account in considering the historical and social events. Mikhaylovsky’s fundamental assumption for these methodological reflections is formulated as follows: “... everything is created for a man, absolutely by right, however not in objective but in subjective sense. It is not given to a man; everything

has to be acquired by sweat and blood. But in regard of man's interests, he situates himself to the centre of nature which he adapts to himself by the strength of his consciousness" [6. P. 271]. Influence of emotions, desires, and particular goals is not something what should be suppressed, instead it should be reflected as something what we cannot extricate from, and what causes that we are not able to clearly refer about the sense of history and final goal of history or forming the society. From the perspective of subjective method, we should come to realize that every effort to do any social changes always appertains only to certain period. We can never formulate absolutely and finally rightful goal for human history. In his work *What is Progress?*, Mikhaylovsky discusses his opinion as just one among many possible ones, as one which he just offers to contemporary social discussion.

In order to problematize the authentic face of Mikhaylovsky through the way of possible contrasts on the background of principles of subjective method, I will firstly outline Mikhaylovsky's relation to the real political praxis. Frequent question in the context of Mikhaylovsky and other Narodniks is their relationship to revolutionary radicalism. What makes position of Mikhaylovsky more interesting is the fact that he had never situated himself into a position of an ideologist of radical party the *Narodnaya Volya* and he had never been direct editor of the journal of the same name. However he was always close to the party; he tried to excuse even popularize its activities, committed terror, in front of the general public. It is noteworthy that someone who insists on creative discussion is able to excuse terroristic acts. In my view, this is particularly serious topic which would need detailed and individual elaboration. Within my reflection, I reserve myself only to indication of this thematic field through which the profile of Mikhaylovsky can be coloured on the background of subjective method. Nonetheless, I am convinced that this point represents the substantial tendency and cannot be overlooked in relation to Mikhaylovsky.

In his dialogue with E. K. Pimenova which is situated in her work *Past Days (Дни минувшие)*, Mikhaylovsky expressed himself as follows: "In literary work, autocracy is inevitable. Contradictions cannot be allowed." [9. P. 142].

Mikhaylovsky's resolute rejection of different opinions can be seen also in his evaluation of the work *Without a Road (Без дороги)* written by a young writer Vikenty Veresaev. Blokhin writes: "Mikhaylovsky repudiated the young writer just because of opinion disagreement" [1. P. 201]. Subsequently he writes about the nature of this dispute: "This story with Veresaev is typical for the epoch. Mikhaylovsky did not want to admit that different doctrine, ideology, and eventually different rulers of dumas were coming to substitute him" [1. P. 202].

Taking into consideration these Blokhin's observations as well as Mikhaylovsky's opinions, the following question arises: Are Mikhaylovsky's extensive theoretical writings just some kind of veil by which he wanted to cover his genuine need to be ideological leader of Russia in turbulent times of the second half of the 19th century? And primarily, it is not clear why he would elaborate the conception of subjective method which was not only momentary vagary, but the fundament, the skeleton of his legacy of thought, the position he never resigned from and never initiated its revision?



Why Mikhaylovsky was not able to follow the principles of subjective method and he became the proponent of autocracy in literature?

Perhaps, two faces of Mikhaylovsky could be seen as a product of inability or unwillingness of his contemporaries to understand and accept his attitudes in horizon of the period at that time. Therefore the realization of principles of subjective method had to be “postponed” to future and Mikhaylovsky had to adapt his narrative strategy to demands of the period.

### References

- [1] Blohin VV. *Na perelome 1881—1904. N.K. Mihajlovskij v idejno-politicheskoj bor'be v 80-90-e gody XIX veka*. Moscow: 2004. (In Russian).
- [2] Blohin VV. *Istoricheskaja koncepcija Nikolaja Mihajlovskogo*. Moscow: 2001. (In Russian).
- [3] Lalajan VS. *Jelementy narodnichestva v trudah jekonomistov 20—30-h godov proshlogo staletija i ih proekcija na problemy sovremennoj Rossii*. St. Petersburg: 2002. (In Russian).
- [4] Maslin MA. Russkaja filosofija kak dialog mirovozzrenij. *Voprosy filosofii*. 2013; 66(1): 43—48. (In Russian).
- [5] Mihajlovskij NK. Chto takoe progress? In: Blohin VV. (ed). *Izbrannye trudy*. Moscow: 2010. S. 61—213. (In Russian).
- [6] Mihajlovskij NK. Teorija Darvina i obshhestvennaja nauka. In: Blohin VV. (ed). *Izbrannye trudy*. Moscow: 2010. S. 214—399. (In Russian).
- [7] Mihajlovskij NK. (c): Bor'ba za individual'nost'. In: Blohin, V. V. (ed). *Izbrannye trudy*. Moscow: 2010. S. 458—629. (In Russian).
- [8] Novikova LM, Sizemskaja IN. Oчерk ruskoj filosofii istorii. In: Novikova LM, Sizemskaja IN (eds). *Russkaja istoriosofija. Antologija*. Moscow: 2006. S. 5—69. (In Russian).
- [9] Pimenova JeK. Dni minuvshie: vospominanija. Leningrad—Moscow: 1929. (In Russian).
- [10] Walicki A. *Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego; 2005. (In Polish).

#### About the author:

*Marchevský Ondrej* — PhD., Department of Civil Education at the Institute of Political Sciences, Faculty of Arts, University of Prešov in Prešov (e-mail: [ondrej333@gmail.com](mailto:ondrej333@gmail.com)).

## Проблема интеллектуальных двойников в современных исследованиях по истории русской философии (на примере русского народничества)

**О. Мархевский**

Прешовский университет

*Ul. 17. novembra 15, 080 01 Prešov, Slovakia*

Статья вводит читателя в современный исследовательский дискурс по истории русской философии, инициирующий новое прочтение произведений русских мыслителей. Эти исследования проблематизируют феномен так называемых «интеллектуальных двойников». Отправной точкой статьи выступает формулировка этой проблемы, представленная в 2013 г. М.А. Маслиным в журнале «Вопросы философии». В своей работе

Маслин упоминает А.И. Герцена, одного из основателей русского народничества, как пример феномена интеллектуальных двойников. Развивая эту тему, статья обращает внимание на проблему интеллектуальных двойников в контексте русского народничества, углубляя и усиливая проблематизацию этого феномена обращением к творческому наследию Н.К. Михайловского. В произведениях этого мыслителя-народника можно обнаружить два лица. Первое может быть метафорически определено как петербургское, а второе — как ялтинское. Эти обозначения заимствованы из заметок Сергея Елпатьевского, друга Михайловского. Двудикость выражает специфику проблемы двойников у Михайловского, а также ее качественный сдвиг по отношению к современным исследованиям описываемого феномена.

**Ключевые слова:** русская философия, А.И. Герцен, русское народничество, Н.К. Михайловский

### Список литературы

- [1] *Блохин В.В.* На переломе 1881—1904. Н. К. Михайловский в идейно-политической борьбе в 80—90-е годы XIX века. Москва: Издательство РУДН, 2004.
- [2] *Блохин В.В.* Историческая концепция Николая Михайловского. Москва: ПРОБЕЛ-2000, 2001.
- [3] *Лалаян В.С.* Элементы народничества в трудах экономистов 20—30-х годов прошлого столетия и их проекция на проблемы современной России. Санкт-Петербург: Издательство СПб гос. университета экономики и финансов, 2002.
- [4] *Маслин М.А.* Русская философия как диалог мировоззрений // Вопросы философии. 2013. № 1. С. 43—48.
- [5] *Михайловский Н.К.* Что такое прогресс? // Блохин В.В. (ред.). Избранные труды. Москва: РОССПЭН, 2010. С. 61—213.
- [6] *Михайловский Н.К.* Теория Дарвина и общественная наука // Блохин В.В. (ред.). Избранные труды. Москва: РОССПЭН, 2010. С. 214—399.
- [7] *Михайловский Н.К.* Борьба за индивидуальность. // Блохин, В. В. (ред.). Избранные труды. Москва: РОССПЭН, 2010. С. 458—629.
- [8] *Новикова Л.М., Сиземская И.Н.* Очерк русской философии истории // Новикова Л.М., Сиземская И.Н. (ред.). Русская историософия. Антология. Москва: РОССПЭН, 2006. С. 5—69.
- [9] *Пименова Э.К.* Дни минувшие: воспоминания. Ленинград — Москва: Книга, 1929. *Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego.* Kraków:

### История статьи:

Статья поступила 03.10.2019

Статья принята к публикации 15.01.2020

**Для цитирования:** Мархевский О. Проблема интеллектуальных двойников в современных исследованиях по истории русской философии (на примере русского народничества) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 2. С. 181—186. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-181-186

### Сведения об авторе:

*Мархевский Ондрей* — канд. философских наук, кафедра гражданского образования института политических наук, факультет искусств, Прешовский университет в Прешове (e-mail: [ondrej333@gmail.com](mailto:ondrej333@gmail.com)).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-187-200

Research Article / Научная статья

## Sobornost' and Humanism: Cultural-Philosophical Analysis of V. Ivanov Essay "Legion and Sobornost' "

F. Corrado-Kazanski

Bordeaux-Montaigne University  
EA 4395 CLARE, France

This paper addresses the philosophical and cultural significance of the concept of «sobornost'» both in the cultural context of Silver Age and in the historical context of World War I. The analysis of Ivanov's thought is based on a philological approach of his essay «Legion and Sobornost'» (1916), in which the author explains his understanding of such terms as organisation, cooperation, collectivism in order to clarify his own idea of collegiality and the ontological opposition of the title. The opposition between legion and collegiality duplicates the confrontation between Germany and Russia. Vyach. Ivanov first conducts a cultural analysis of such a confrontation, and criticizes Nietzscheanism in German culture at the turn of the 19th and 20th centuries. He proves the false understanding of the organization in modern German culture. In his opinion, the main values of freedom and personhood are the measure of lies or truth. In the last chapter of his essay, Vyach. Ivanov gives his own definition of collegiality, not referring to Russian thinkers, but quoting the two cities of St. Augustine's thought. The author of the article shows that the culturological perspective is overcome by the Christian anthropological and mystical perspective, which proclaims humanism and Christocentrism. Therefore, according to Vyach. Ivanov, the word "sobornost'" is a "universal word", which mentions that the true social union has Christ as its center. In this sense, the concept of collegiality signifies the same mystical reality that the City of God of St. Augustine.

**Keywords:** Viatcheslav Ivanov, Silver Age, saint Augustine, organisation, cooperation, collectivism, sobornost, personhood, humanism, christocentrism

### Article history:

The article was submitted on 26.10.2019

The article was accepted on 25.01.2020

**For citation:** Corrado-Kazanski F. Sobornost' and humanism: cultural-philosophical analysis of V. Ivanov essay "Legion and sobornost' ". *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 187—200. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-187-200

© Corrado-Kazanski F., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

## Соборность и гуманизм: культурфилософский анализ эссе Вяч. Иванова «Легион и соборность»

Ф. Коррадо-Казанская

Университет Бордо-Монтень  
EA 4395 CLARE, Франция

В данной статье рассматривается философское и культурное значение понятия «соборность» как в культурном контексте Серебряного века, так и в историческом контексте Первой мировой войны на основе эссе Вяч. Иванова "Легион и соборность" (1916 г.). Предлагается филологический анализ ряда терминов, благодаря которым автор уточняет собственное представление о соборности в новом историческом европейском контексте. Речь идет о лексическом поле соединения, о таких терминах, как организация, кооперация, коллективизм, приводящих к главной, онтологической антитезе заглавия. В данной статье оппозиция между легионом и соборностью дублирует противостояние между Германией и Россией. Вяч. Иванов сначала ведет культурологический анализ такого противостояния и разоблачает нищестанство в немецкой культуре на стыке XIX—XX веков. Он доказывает фальшивость понимания организации в современной немецкой культуре. По его мнению, мериллом лжи или истины являются главные ценности свободы и личности. В последней главе своего эссе Вяч. Иванов дает собственное определение соборности, не ссылаясь на русских мыслителей, но цитируя блаженного Августина с его образом двух градусов. Автор статьи показывает, что культурологическая перспектива преодолевается христианской антропологической и мистической перспективой, где провозглашается гуманизм и христоцентризм. Итак, слово «соборность» является «вселенским словом», упоминающим о том, что истинное, чаемое общественное соединение имеет своим центром Христа. В этом смысле понятие соборности озаменуется ту же мистическую реальность, что и тайно вырастающий из исторического плана бытия Небесный Град блаженного Августина.

**Ключевые слова:** Вячеслав Иванов, Серебряный век, блаженный Августин, организация, кооперация, коллективизм, соборность, личность, гуманизм, христоцентризм

### История статьи:

Статья поступила 26.10.2019

Статья принята к публикации 24.01.2020

**Для цитирования:** Коррадо-Казанская Ф. Соборность и гуманизм: культурфилософский анализ эссе Вяч. Иванова «Легион и соборность» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 2. С. 187—200. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-187-200

Vyach. Ivanov's essay "Legion and Sobornost" was firstly published in the newspaper "Utro Rossii" in 1916, and then in 1918 in a collection "Native and Ecumenical" including essays and articles written from 1914 to 1917. The date of collection explains the main pathos of this text. Natalya Poltavtseva writes: "In the vocabulary of the historiosophy of Russian symbolism, the First World War is

recognized as a catalyst for the “universal meaning of national affair”, as a reason for the emergence and manifestation of “sobornost” [1].

Certainly, the historical context gives the first interpretative key to the essay “Legion and Sobornost”, which in this prospect goes back to Neo-Slavophilism. The opposition between legion and sobornost’ duplicates the confrontation between Germany and Russia. But this is primarily a cultural analysis of such a confrontation, and German culture is not exposed as such one, but in the forms which it has been encloded since the end of the 19th century. In this sense, Vyach. Ivanov speaks more about the antithesis between Nietzscheanism and Christianity. But the cultural prospect, in its turn, is overcome by the Christian anthropological and mystical prospect, which proclaims humanism and Christocentrism.

Vyach. Ivanov's essay “Legion and Sobornost” is rather short; it consists of 9 small chapters, or rather paragraphs, where the author methodically, step by step, describes each stage of his reflections about various possible interpretations of social organisation. Vyach. Ivanov, as a philologist, leads the reader in different terms — organisation, cooperation, collectivism, leading to the main, ontological antithesis of the title, between legion and sobornost’. Only in the last chapter the author provides his own definition of sobornost’, without referring either to A.Khomyakov or to other Russian thinkers who developed the concept of sobornost’, except briefly to N. Berdyaev. But he quotes Blessed Augustine with his image of two cities, thereby alluding to his own universal, ecumenical horizon.

In the first chapter Vyach. Ivanov claims "the salvific character of the organisation" in the context of the war, which he presents as "the struggle against Germanism." It should be emphasized that Ivanov chooses the word Germanism, alluding to the "image of the enemy-barbarian" [2], interpreting the German attack as an attack against culture. But he immediately raises the question of the interpretation of the concept of organisation, and reads out the main essay's thesis on the danger of a German interpretation. The essay “Legion and Sobornost” is an attempt to expose this danger, revealing what lie is under the German understanding of organisation. The concept of a lie implies the opposite — the truth: we will see later that the whole essay is built on a binary antithesis, dramatizing the choice of a culturological path.

In the second chapter, Ivanov proves the false understanding of the organisation in modern German culture: in his opinion, the main values of freedom and personality are the measure of lies or truth. Ivanov writes:

“For the unfortunate people of Schiller bought their organisation at a fatal price, perhaps, however, in his stupefaction with the successes of the seventieth year, which didn't even seem expensive to them: an internal, semi-conscious renunciation of freedom and depersonalisation of the personality. Modern Germany is an anthropologically new fact in the evolution of Homo Sapiens, the biological recurrence of the animal collectivity in humanity, the resurrected consciousness of an anthill” [3].

G. Obatnin writes that “criticism of biological determinism was an important part of Ivanovo’s perception of Nietzsche” [4]. In the quoted passage, Ivanov does not quote Nietzsche, but mentions Ostwald and his “scheme of the world-historical process”, placing the German organisation at the forefront as the last stage of progress. Ivanov names the German organisation “an animal collectivity”, where the concept of a collectivity gets a clear negative character, as it associates with an animal, with an anthill, and with dehumanisation (“depersonalisation of personality”). At the end of the chapter, Ivanov frankly makes a generalisation about the anti-humanism of modern German culture: “Is it amazing that the Germans so cynically deny the principles of humanity? Their organization is a return to the prehuman period, the highest form of the prehuman natural organism”.

In the next chapter Vyach. Ivanov goes further in exposing the “collectivity”. He brings another term that has a negative character in connection with the general context and with the adjectives that are linked with it: we are talking about “utilitarian cooperation”, “national cooperation”. Ivanov gives the following definition: “I call cooperation — an agreement of individuals by species character to strengthen the species”.

According to Ivanov, cooperation is a social organisation where the prevailing biological logic leads to a strengthening of the species to the detriment of the individuality. The individual is only a “representative of the species,” obeying the law of the fittest. Such expressions as “mercenary community”, “utilitarian cooperation” hint at how the idea of a human is destroyed as a goal in itself, and the expression “ethnic cooperation” refers to the type of species that unites most strongly — ethnicity.

Thus, the representation of V. Ivanov about the true organisation is drawn in negative. The organisation must fit into the main installation of humanism outside the framework of nationalities, proclaiming the freedom of the individual, and protecting the individual against the species. In the next chapter, Ivanov focuses on the concept of individuality, moving to the anthropological and metaphysical level of analysis. In the story of the sinful fall of personality, he shows that the cause of anonymisation of a person lies in the personality itself. Turning away from God in search of self-affirmation, a person loses himself. Referring to Nietzsche, he writes: “If it is true, as Nietzsche says, that up to now he gave all his best to God, now he wanted to take away all his gifts: but they were in his hands only a handful of ashes from the victims he had burned. A man saw himself as a beggar, like a prodigal son, because God no longer enriched him, and impersonal, because the radiant Face has faded in the sky, and with it the internal image of God in man”.

The abundance of biblical motifs in this quote indicates an ideological turn in the author's reasoning. Since this moment, the essay is dominated not by a historical or cultural, but by a metaphysical, mystical approach. Individuality is known and knows itself in love — to God, to his neighbor and to itself. The absence of love in one of these aspects destroys it. The image of the radiant Face, ontologically justifying the human person, where He is captured, indicates the deep Christ-

centrism of Vyach. Ivanov. Individualism leads to egoism, which repels the individual from his living source, as well as from sincere communication with his own kind, and thereby makes possible what Ivanov calls in the fifth chapter “universal collectivism”, which threatens the future of mankind.

He writes: “There are true signs indicating that the individualistic separation of people is only a transitional state of humanity, that the future is under the sign of universal collectivism,” and continues: “If it is so, then humanity is approaching a crossroads, where the road splits into two the paths leading to two different cities, about which we read with Blessed Augustine: “Two cities created two loves: love for oneself up to contempt for God — the Earthly City; love of God up to self-contempt is the City of Heaven” [5]. It seems that the entire length of the essay before this was only a preparatory introduction to the famous quotation of Blessed Augustine, where the triple relationship between God, the individuality and society sounds capaciously, and where it is figuratively shown which social structure follows from the false or true relationship of man to God. A. Dudek in his article “Ideas of Bl. Augustine in the poetic perception of Vyach. Ivanov” cites a quotation from Ivanov’s letter where he writes “And Augustine seems to be closest to the soul” [6] (This is a letter to Olga Shor from 27.VII. 1925, but the letter is also mentioned F. Stepun from 22.III.1925).

We have already emphasized the dualism of Vyach. Ivanova’s analysis, where each milestone concept is accompanied by an antithetic concept (legion and sobornost’, lies and truth, species and personality), and two cities, the Earthly City and the City of Heaven in this context sound like a generalisation of such dualism, as well as a mystical image that reinforces the tragedy of historical situation. In fact, in the genre of essays “Legion and Sobornost’” goes back to the same principle as the City of Heaven of St. Augustine. It combines both a historiographic approach and a theological approach; like St. Augustine, Vyach. Ivanov gives us a Christian reflection on the course of human history, but with Vyach. Ivanov it is clearly dominated by an apocalyptic spirit. The antithesis between the two cities goes over to the apocalyptic antithesis — the “Antichrist camp”, all under the sign of false appearance, confronts the “camp of Christ”.

But Ivanov’s interpretation of the two Augustinian cities does not fully correspond to the thought of St. Augustine itself. It is not easy to speak about the way St. Augustine imagines the relationship between the Earthly City and the City of Heaven, due to the fact that there are quite opposite statements in his work. Nevertheless, Archbishop Teissier writes that because both cities are mystical images, “you can not use them to contrast the historical City with the influence of God in the world. It is in the life of the inhabitants of the Earthly City that God chooses those who will become the child of City of Heaven” [7]. St. Augustine writes: “For these two cities are intertwined and mutually mixed in the present century, until they are separated at the last judgment” [8]. This means that the City of Heaven grows out of the Earthly City, that the Earth City contains the possibility

of the City of Heaven, but that such a mystical aspiration remains invisible, like all realities of Faith.

Vyach. Ivanov, however, continues the apocalyptic interpretation of the Earthly City and the City of Heaven, as a crossroads, an antithetic alternative, leading either to Antichrist or to Christ. At the beginning of the seventh chapter he writes: “The accumulation of people into unity through their depersonalisation should develop collective centers of consciousness, as if a general collective mind, which would quickly surround itself with the most complex and subtlest nervous system and become embodied in the likeness of a public beast”. The principles of personality or depersonalisation determine two antithetical types of social union that go back to the Beast, or demon or to God. Finally in this paragraph Vyach. Ivanov cites the terms *legion* and *sobornost'*, based on the definition of Nikolai Berdyaev and the quotation from the New Testament: “A multiple that is not connected with *sobornost'* (which N. Berdyaev well defines in his new book as “spiritual fellowship and gathered spirit”) is — according to the testament narrative — name: “Legion, for there are many of us.” So, the legion is defined as a false, imaginary connection and the author associates it, at this historical stage, with Germanism, “until the day of the internal repentance of the demoniac nation,” but *sobornost'* as “spiritual communication,” that is, as the public fruit of the Holy Spirit. In the next and penultimate chapter, Ivanov approaches the problem of the legion from the point of view of metaphysical evil, which man is not given to understand due to the divine origin of his mind.

“The problem of the Legion belongs to the impenetrable secrets of Evil. The spiritual privilege of man, testifying to his divine nature, is that he can truly comprehend only truly existing things and not his perverted reflections in the elements of Evil. A son of Logos, he only makes sense in what is linked with Logos. How the separation can become the principle of unity, how hatred can fuse mutually hating elements, is, fortunately, substantially incomprehensible to us. But the presence of the Legion, simultaneously calling itself “I” and “we,” is still given as a phenomenon”.

The definition of a person as a “son of the Logos” has something in common with the above-found image of a “radiant Face”, embodied in a person, and which has become the key to a free personality and true social union. On the contrary, “cooperation”, referred to as the “legion”, as a “mechanically organised cluster” is under the sign of a lie, “perverted reflection”, a ghostly, “imaginary whole” of impersonal, hence lifeless units. The main paradox that characterizes the social model of the legion is that it erases the concepts of “I” and “we”, being interrogated by each other. *Sobornost'* does not identify the concepts of “I” and “we,” but allows individuality to realize itself creatively in a free, spiritual union with its own kind.

But if “presence of the Legion (...) is given as a phenomenon”, *sobornost'* is an ideal, a “task”, a hope. “It has never been fully implemented on Earth completely and firmly, and it cannot be found here or there just like God. But, as the Spirit, it breathes wherever it wants, and all in good human unions and creates life hourly”.



We can speak about the presence of sobornost', only as a mystical reality. In the ninth and last chapter Vyach. Ivanov finally gives his own definition of sobornost': "Sobornost' is, on the contrary, such a union, where the connecting individualities achieve the perfect revelation and definition of their singular, unique and original essence, their total creative freedom, which makes each one spoken, by a new and necessary for everyone Word. In each, the Word took flesh and is with everyone, and it sounds different in everyone, but the Word of each finds an echo in everyone, and all is one free consent, because everything is one Word".

This quotation reveals the meaning of the definition of a man as a "son of Logos." To the above mentioned image of the Face, to which the spiritual personality is related, the image of the Logos-Word is added, which is presented in every human being called to open up freely in the Word. The Christocentrism of Ivanov's thinking, as well as its symbolic worldview in general, is clearly proclaimed [9]. The sacrament of incarnation is based on symphony, the "free consent" of men's unions rallied by Christ. The concept of sobornost' is consonant with the completeness of which apostle Paul writes about: "When all things are subjected to him, then the Son himself will also be subjected to him who put all things in subjection under him, that God may be all in all." (1 Cor. 15:28). The concept of sobornost' conceptually repeats the mystic image of the Christ body: "Just as a body, though one, has many parts, but all its many parts form one body, so it is with Christ. (...) Now you are the body of Christ, and each one of you is a part of it". (1 Cor. 12: 12—27). Around the same time in France, Pierre Teilhard de Chardin was also trying to convey the same mystical intuition in theoretical discourse. The point of embarkation is the quotation from Revelation: "I am the Alpha and the Omega, the beginning and the end, says the Lord God, who is, and who was, and who is to come, the Almighty." (Rev. 1: 8). Teilhard writes about Christ as the "organic center of the universe" [10] and advocates the primacy of the organic over the legal, for the "metaphysics of the single and multiple" [11]. This excursus into Catholic thought, as it seems to me, does not contradict the settings of Vyach. Ivanov, who quotes St. Augustine and finishes the essay "Legion and Sobornost'" with an ecumenical word about Slavism, where "Polish brothers" are mentioned. From the philological statement that "the name "sobornost' "is almost not interpreted in foreign dialects", that is, into non-Slavic languages, the author concludes about the special calling of the Slavs: "And especially about the forthcoming Slavs, free and graciously reunited, my thought stops, drawing the guarantee of hope in the word itself, that we, "Slavs," will not "age" apart, do not forever and tremble for the fate of our individual folk souls, that we will gather in true sobornost' and with it we will restore our universal word in the world".

So, the word "sobornost'" is a "universal word", which mentions that the true, aspirated social union has Christ as its center, who makes every person alive, making it in tune with its own kind. In this sense, the concept of sobornost' will mark the same mystical reality that the Heavenly City of St. Augustine secretly growing out of the historical plan of being.

In his essay "Legion and Sobornost'" Vyach. Ivanov starting from the dramatic historical events of the First World War, Ivanov ultimately defends the humanism of the Christian worldview and proclaims the dignity of a free personality and spiritual communication, the guarantor of which is loyalty to God.

## РУС

Эссе Вяч. Иванова «Легион и соборность» было впервые опубликовано в газете *Утро России* в 1916 г., а затем в 1918 г. в сборнике эссе и статей, написанных с 1914 по 1917 г., *Родное и вселенское*. Временные рамки объясняют главный пафос этого текста. Наталья Полтавцева пишет: «В лексике историософии русского символизма первая мировая война осознается как катализатор «вселенского смысла отечественного дела», как повод для появления и проявления “соборности”» [1]. Исторический контекст безусловно дает первый интерпретативный ключ к эссе «Легион и соборность», которое в этой перспективе восходит к неославянофильству. Оппозиция между легионом и соборностью дублирует противостояние между Германией и Россией. Но речь идет прежде всего о культурологическом анализе такого противостояния, причем разоблачается немецкая культура не как таковая, а в тех формах, в которых она облекается с конца XIX века. В этом смысле Вяч. Иванов говорит скорее об антитезе между ницшеанством и христианством. Но культурологическая перспектива в свою очередь преодолевается христианской антропологической и мистической перспективой, где провозглашается гуманизм и христоцентризм.

Эссе Вяч. Иванова «Легион и соборность» довольно короткое, оно состоит из 9 небольших глав или, точнее, абзацев, в которых автор методически, шаг за шагом, описывает каждый этап своего размышления о разных возможных истолкованиях социальной организации. Вяч. Иванов как филолог ведет читателя по разным терминам — организация, кооперация, коллективизм, приводящим к главной, онтологической антитезе заглавия, между легионом и соборностью. Только в последней главе автор дает собственное определение соборности, не ссылаясь ни на Хомякова, ни на других русских мыслителей, разработавших понятие соборности, кроме как мельком на Н. Бердяева. Зато он цитирует блаженного Августина с его образом двух градов, тем самым намекая на собственный универсальный, экуменический горизонт.

В первой главе Вяч. Иванов утверждает «спасительность организации» в контексте войны, которую он представляет как «борьбу с германством». Следует подчеркнуть, что Иванов выбирает слово «германство», намекающее на «образ врага-варвара» [2], истолковывая германское нападение как нападение против культуры. Но он сразу же ставит вопрос об истолковании понятия организации и оглашает главный тезис эссе об опасности немецкого истолкования. Эссе «Легион и соборность» представляет собой попытку разоблачения этой опасности, выявляя, в чем таится ложь немецкого понимания организации. Понятие лжи подразумевает противоположное — истину: в дальнейшем

увидим, что целое эссе построено на бинарной антитезе, драматизирующей выбор культурологического пути.

Во второй главе Иванов доказывает фальшивость понимания организации в современной немецкой культуре: по его мнению, мерилом лжи или истины являются главные ценности свободы и личности. Иванов пишет: «Ибо свою организацию несчастный народ Шиллера купил роковой ценой, — быть может, впрочем, в его одурманении успехами семидесятого года, даже не показавшейся ему дорогою: внутренним, полубессознательным отказом от свободы и обезличением личности. Современная Германия — антропологически-новый факт в эволюции вида *Homo Sapiens*, биологический рецидив животного коллектива в человечестве, воскресшее сознание муравейника» [3].

Геннадий Обатнин пишет, что «критика биологического детерминизма составляла важную часть ивановского восприятия Ницше» [4]. В вышеприведенном отрывке Иванов не цитирует Ницше, а упоминает Оствальда и его «схему всемирно-исторического процесса», ставя во главу угла немецкую организацию как последний этап прогресса. Иванов именуется немецкую организацию «животным коллективом», где понятие коллектива получает явный отрицательный характер, поскольку оно ассоциируется с животным, с муравейником, с обезчеловечиванием («обезличением личности»). В конце главы Иванов откровенно делает обобщение об антигуманизме современной немецкой культуры: «Дивиться ли тому, что германцы так цинически отрицают принципы человечности? Их организация есть возврат в дочеловеческий период, высшая форма дочеловеческого природного организма» [3].

В следующей главе Вяч. Иванов идет дальше в разоблачении «коллектива». Он приводит очередной термин, носящий отрицательный характер в связи с общим контекстом и с прилагательными, которые к нему примыкают: речь идет об «утилитарной кооперации», «национальной кооперации». Иванов дает следующее определение: «Кооперацией называю я — соглашение особей по видовому признаку с целью усиления вида» [3].

Кооперацией является по Иванову та социальная организация, где преобладающая биологическая логика ведет к усилению вида в ущерб личности. Индивидуум является лишь «представителем вида», подчиняющимся закону сильнейшего. Такие выражения, как «корыстное сообщество», «утилитарная кооперация» намекают на то, как уничтожается представление о человеке как о самоцели, а выражение «национальной кооперации» именуется тип вида, который сильнее всего спланирует — национальность.

Таким образом рисуется в негативе представление Вяч. Иванова об истинной организации, долженствующей вписаться в главную установку гуманизма вне рамок национальностей, провозглашающей свободу личности и защищающей личность против вида. В следующей главе Иванов делает упор на понятие личности, переходя на антропологический и метафизический уровень анализа. В рассказе о греховном падении личности он показывает, что

причина обезличивания человека лежит в самой личности. Отворачиваясь от Бога в поиске самоутверждения, личность теряет саму себя. Ссылаясь на Ницше, он пишет: «Если справедливо, как говорит Ницше, что доселе все лучшее свое он отдавал Богу, то ныне он захотел отобрать назад все свои дары: но они оказались в его руках лишь горстью пепла от сожженных им жертв. Человек увидел себя нищим, как блудный сын, потому что Бог уже не обогащал его, и безличным, потому что угас в небе сияющий Лик, а с ним и внутренний образ Божий в человеке» [3].

Обилие библейских мотивов в этой цитате указывает на идейный поворот в рассуждениях автора. С этого момента в эссе доминирует не исторический или культурологический, а метафизический, мистический подход. Личность познается и познает себя в любви — к Богу, к ближнему и к самому себе. Отсутствие любви в одном из этих аспектов ее губит. Образ сияющего Лица, онтологически оправдывающего человеческую личность, где Он запечатлен, указывает на глубокий христоцентризм мысли Вяч. Иванова. Индивидуализм ведет к эгоизму, который отталкивает личность от своего живого источника, также как от искреннего общения с себе подобными, и тем самым делает возможным то, что Иванов называет в пятой главе «универсальным коллективизмом», угрожающим будущему человечества.

Он пишет: «Есть неложные признаки, указывающие на то, что индивидуалистическое разделение людей — только переходное состояние человечества, что будущее стоит под знаком универсального коллективизма», и продолжает: «Если это так, то человечество близится к распутью, где дорога расщепляется на два пути, ведущие в два разные града, о коих читаем у блаженного Августина: «Создали две любви два града: любовь к себе до презрения к Богу — Град Земной; любовь к Богу до презрения к себе — Град Небесный» [5].

Создается впечатление, что все эссе до этого момента составляло лишь подготовительное вступление к известнейшей цитате блаженного Августина, где емко звучит тройная взаимосвязь между Богом, личностью и обществом, и где образно показано, какой общественный строй вытекает из лживого или истинного отношения человека к Богу. Анджей Дудек в своей статье «Идеи бл. Августина в поэтическом восприятии Вяч. Иванова» приводит цитату из письма Иванова, в котором он пишет «И ближе всего, кажется, душе — Августин» [6] (Речь идет о письме Ольге Шор от 27.VII. 1925, но упоминается также письмо Ф. Степуну от 22.III.1925).

Мы уже подчеркивали дуализм анализа Вяч. Иванова, где каждое ключевое понятие сопровождается антитетическим понятием (легион и соборность, ложь и истина, вид и личность), а два града, Град Земной и Град Небесный, в этом контексте звучат как обобщение такого дуализма, также как и мистический образ, усиливающий трагизм исторического положения. В самом деле по жанру эссе «Легион и соборность» восходит к тому же принципу, что *Град Божий* блаженного Августина. В нем сочетается и историографический

подход, и богословский подход; как блаженный Августин, Вяч. Иванов размышляет с позиции христианства о ходе человеческой истории, но у Вяч. Иванова явно доминирует апокалиптический дух. Антитеза между двумя градами переходит к апокалиптической антитезе — «Антихристов стан», весь под знаком лживой видимости, противостоит «стану Христову».

Но интерпретация Иванова о двух Августиновых градах не совсем соответствует мысли самого блаженного Августина. Нелегко говорить о том, как блаженный Августин представляет себе взаимоотношения между Градом Земным и Градом Небесным из-за того, что в его труде встречаются довольно противоположные высказывания. Тем не менее, архиепископ Тесье пишет, что оттого, что оба града являются мистическими образами, «нельзя ими воспользоваться, чтобы противопоставить исторический Град с воздействием Божиим в мире. Именно в жизни жителей Земного Града Бог избирает тех, кто станет дитятей Небесного Града» [7]. Блаженный Августин пишет: «Ибо эти два града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке, пока не будут разделены на последнем суде» [8]. Это означает, что Град Небесный вырастает из Земного Града, что Земной Град содержит в себе возможность Града Небесного, но что такое мистическое чаяние остается незримым, как и все реальности веры.

Однако Вяч. Иванов продолжает апокалиптическое истолкование Града Земного и Града Небесного как распутья, антитетической альтернативы, ведущей или к Антихристу, или к Христу. В начале седьмой главы он пишет: «Скопление людей в единство посредством их обезличения должно развить коллективные центры сознания, как бы общий собирательный мозг, который не замедлит окружить себя сложнейшею и тончайшею нервной системой и воплотиться в подобие общественного зверя» [3]. Принципы личности или обезличения определяют два антитетических типа общественного соединения, которые восходят к Зверю, или демону, или к Богу. Наконец, в этом абзаце Вяч. Иванов приводит термины «легион» и «соборность», опираясь на определения Николая Бердяева и на цитату Евангелия: «Множество, не связанное соборностью (которую хорошо определяет Н. Бердяев в своей новой книге, как «духовное общение и собранный дух»), носит — согласно евангельскому повествованию — имя: «Легион, ибо нас много»». Итак, легион определяется как ложное, мнимое соединение и ассоциируется автором на данном историческом этапе с германством, «до дня внутреннего раскаяния бесноватой нации», а соборность — как «духовное общение», то есть как общественный плод Святого Духа. В следующей и предпоследней главе Иванов подходит к проблеме легиона с точки зрения метафизического зла, которое человеку не дано понять в силу божественного происхождения его разума.

«Проблема Легиона принадлежит к непроницаемым тайнам Зла. Духовная привилегия человека, свидетельствующая о его божественной природе, — в том, что он может действительно постигать только истинно сущее, а не его извращенные отражения в стихии Зла. Сын Логоса, он обретает смысл

только в том, что причастно Логосу. Как разъединение может стать принципом соединения, как ненависть может сплавлять взаимоненавидящие элементы, — нам, к счастью, по существу непонятно. Но наличность Легиона, одновременно именующего себя «я» и «мы», все же дана, как феномен» [3].

Определение человека как «сына Логоса» перекликается с выше встречаемым образом «сияющего Лица», запечатлевавшегося в человеке и ставшего залогом свободной личности и истинного общественного соединения. Наоборот, «кооперация», именуемая «легионом», как «механически организованное скопление» находится под знаком лжи, «извращенного отражения», призрачного, «мнимого целого» обезличенных, следовательно безжизненных единиц. Главный парадокс, характеризующий общественный образец легиона, состоит в том, что в нем стираются понятия «я» и «мы», заслоняясь друг другом. Соборность же не отождествляет понятия «я» и «мы», а позволяет личности творчески реализовать себя в свободном, духовном соединении с себе подобными.

Но если «наличность Легиона (...) дана, как феномен», соборность же является идеалом, «заданием», чаянием. «Она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее так же нельзя найти здесь или там, как Бога. Но, как Дух, она дышит, где хочет, и все в добрых человеческих соединениях ежечасно животворит». Можно говорить о наличности соборности только как о мистической реальности. В девятой и последней главе Вяч. Иванов наконец дает собственное определение соборности: «Соборность есть, напротив, такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую изглаголаным, новым и для всех нужным словом. В каждой Слово приняло плоть и обитает со всеми, и во всех звучит разное, но слово каждой находит отзвук во всех, и все — одно свободное согласие, ибо все — одно Слово» [3].

В этой цитате раскрывается смысл определения человека как «сына Логоса». К уже упомянутому образу Лица, к которому соотносится духовная личность, добавляется образ Логоса-Слова, присутствующего в каждом человеческом, призванном свободно раскрыться в слове. Ясно провозглашается христоцентризм ивановского мышления, как и символического мировоззрения его вообще [9]. Тайна воплощения основывает симфоничность, «свободное согласие» человеческих соединений, сплавляемых Христом. Понятие соборности созвучно той полноте, о которой апостол Павел пишет: «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). Понятие соборности концептуально повторяет мистический образ тела Христова: «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. (...) И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12:12—27). Примерно в то же время во Франции Пьер Тейяр де Шарден также пытается передать ту же мистическую интуицию в теоретическом

дискурсе. Точкой отправления является цитата из Откровения: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель.» (Откр.1:8). Тейяр пишет о Христе как о «органическом центре вселенной» [10] и выступает за примат органического над юридическим, за «метафизику единого и множественного» [11]. Этот экскурс в католическую мысль, как мне кажется, не противоречит установкам Вяч. Иванова, цитирующего блаженного Августина и заканчивающего эссе «Легион и соборность» экуменическим словом о славянстве, где упоминаются «польские братья». Из филологической констатации, что «имя «соборность» почти непередаваемо на иноземных наречиях», то есть на не-славянских языках, автор делает вывод об особом призвании славянства: «И особенно на славянстве грядущем, свободном и благодатно воссоединенном, останавливается моя мысль, почерпая в самом слове залог надежды, что не «вековать» нам, славянам, «в разлуке», не вечно и дрожать за участь наших отдельных народных душ, что мы соберемся в истинной соборности и ею восставим в мире свое вселенское слово» [3].

Итак, слово «соборность» является «вселенским словом», которое упоминает о том, что истинное, чаемое общественное соединение имеет своим центром Христа, животворящего каждую личность, делающего ее созвучной себе подобным. В этом смысле понятие соборности ознаменует ту же мистическую реальность, что тайно вырастающий из исторического плана бытия Небесный Град блаженного Августина.

В своем эссе «Легион и соборность» Вяч. Иванов, отталкиваясь от драматических исторических событий Первой мировой войны, в конечном итоге защищает гуманизм христианского мировоззрения и провозглашает достоинство свободной личности и духовного общения, гарантом которых является верность к Богу.

## References

- [1] Poltavceva N. *Vojna kak model' konflikta v sbornike statej Vjacheslava Ivanova «Rodnoe i vselenskoe» (k jubileju pervoj mirovoj vojny)*. URL: <http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/article/view/107> (In Russian).
- [2] Obatnin G. *Ivanov-mistik*. Moscow: NLO, 2000. P. 139. (In Russian).
- [3] Ivanov Vjach. *Legion i sobornost'*. URL: [http://rvb.ru/ivanov/1\\_critical/1\\_brussels/vol3/01text/02papers/3\\_140.htm](http://rvb.ru/ivanov/1_critical/1_brussels/vol3/01text/02papers/3_140.htm) (In Russian).
- [4] Obatnin G. *Ivanov-mistik*. Moscow: NLO, 2000. P. 128. (In Russian).
- [5] St. Augustine. *The City of God*. XIV, 28, [http://az.lib.ru/a/awgustin\\_a/text\\_0427\\_de\\_civitate\\_dei-1.shtml](http://az.lib.ru/a/awgustin_a/text_0427_de_civitate_dei-1.shtml) (in Russian).
- [6] Dudek A. *Idei bl. Avgustina v pojeticheskom vosprijatii Vjach. Ivanova. Europa orientalis. Studi i ricerche sui Paesi e le culture dell'Est Europeo*. 2002; XXI (1):364. (In Russian).
- [7] Teissier H. *La Cité de Dieu d'Augustin et de quelques autres. Etudes*. 2001. Vol. 395. P. 364. URL: <http://www.cairn.info/revue-etudes-2001-10-page-353.htm> (In French).
- [8] St. Augustine. *The City of God*. I, 35 [http://az.lib.ru/a/awgustin\\_a/text\\_0427\\_de\\_civitate\\_dei-1.shtml](http://az.lib.ru/a/awgustin_a/text_0427_de_civitate_dei-1.shtml) (In Russian).

- [9] Esaulov IA. *Russkaja klassika. Novoe ponimanie, «Rodnoe kak vselenskoe v nacional'nom obraze mira: otechestvennaja slovesnost' i «russkaja ideja»*. Ch. 12. St. Petersburg: Aletejja, 2012. P. 313. URL: <http://esaulov.net/portfolio/russkaja-klassika-novoe-ponimanie/> (In Russian).
- [10] Teilhard de Chardin P. Notes sur le Christ-Universel. In: P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*. Paris: Seuil, 1999. P. 41. (In French).
- [11] Teilhard de Chardin P. Métaphysique de l'Un et du Multiple. In: P. Teilhard de Chardin. *Science et Christ*. Paris: Seuil, 1999. P. 43. (In French).

### Список литературы

- [1] *Полтавцева Н.* Война как модель конфликта в сборнике статей Вячеслава Иванова «Родное и вселенское» (к юбилею первой мировой войны). URL: <http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/article/view/107>
- [2] *Обатнин Г.* Иванов-мистик. Москва: НЛЮ, 2000. С. 139.
- [3] Иванов Вяч. Легион и соборность. URL: [http://rvb.ru/ivanov/1\\_critical/1\\_brussels/vol3/01text/02papers/3\\_140.htm](http://rvb.ru/ivanov/1_critical/1_brussels/vol3/01text/02papers/3_140.htm)
- [4] *Обатнин Г.* Иванов-мистик. Москва: НЛЮ, 2000. С. 128.
- [5] *Августин Бл.* О Граде Божьем. XIV. 28. URL: [http://az.lib.ru/a/avgustin\\_a/text\\_0427\\_de\\_civitate\\_dei-1.shtml](http://az.lib.ru/a/avgustin_a/text_0427_de_civitate_dei-1.shtml)
- [6] *Дудек А.* Идеи бл. Августина в поэтическом восприятии Вяч.Иванова // *Europa orientalis. Studi i ricerche sui Paesi e le culture dell'Est Europeo*. 2002. XXI. № 1. С. 364.
- [7] *Teissier H.* La Cité de Dieu d'Augustin et de quelques autres // *Etudes*. 2001. Vol. 395. P. 364. URL: <http://www.cairn.info/revue-etudes-2001-10-page-353.htm>
- [8] *Августин Бл.* О Граде Божьем I. 35. [http://az.lib.ru/a/avgustin\\_a/text\\_0427\\_de\\_civitate\\_dei-1.shtml](http://az.lib.ru/a/avgustin_a/text_0427_de_civitate_dei-1.shtml).
- [9] *Есаулов И.А.* Русская классика. Новое понимание, «Родное как вселенское в национальном образе мира: отечественная словесность и «русская идея». Гл. 12. СПб.: Алетея, 2012. С. 313. URL: <http://esaulov.net/portfolio/russkaja-klassika-novoe-ponimanie/>
- [10] *Teilhard de Chardin P.* Notes sur le Christ-Universel // Teilhard de Chardin P. *Science et Christ*. Paris: Seuil, 1999. С. 41.
- [11] *Teilhard de Chardin P.* Métaphysique de l'Un et du Multiple // P. Teilhard de Chardin. *Science et Christ*. Paris: Seuil, 1999. С. 43.

### Сведения об авторе:

*Коррадо-Казанская Флоранс* — доктор филологических наук, доцент университета Бордо-Монтень (e-mail: [florencecorrado@gmail.com](mailto:florencecorrado@gmail.com)).

### About the author:

*Corrado-Kazanski Florance* — Doctor of Philology, associate Professor at the University of Bordeaux-Montaigne (e-mail: [florencecorrado@gmail.com](mailto:florencecorrado@gmail.com)).





DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-201-218

Научная статья / Research Article

## Концепция «самосознающей души» Андрея Белого: синтез ранней рецепции Канта с учением и эзотерической практикой Штайнера

А. ШМИТТ

Трирский университет  
*Universitätsring 15, 54296 Trier*

## Andrei Bely's Concept of the "Self-Conscious Soul": Synthesis of his Early Reception of Kant with Steiner's Teachings and Esoteric Practice

A. Schmitt

Trier University  
*Universitätsring 15, 54296 Trier*

В статье рассматривается связь между медитативной антропософской практикой Андрея Белого и концепцией самосознающей души, которой посвящен главный теоретический труд символиста «История становления самосознающей души». После краткого обзора эзотерических практик, в которые он был введен Рудольфом Штайнером в 1912—1914 годы, разрабатывается топография медитативного пространства по описаниям, приведенным Белым в «Кризисах». При этом привлекаются соответствующие источники Штайнера о высших ступенях познания, от которых концепция Белого в нескольких пунктах отклоняется. Далее рассматривается, каким образом внутренний опыт Белого отражается в познавательных принципах самосознающей души, которые он понимает как отражения высших познавательных способностей на более низком душевном уровне. Утверждается, что познавательные принципы самосознающей души, именуемые Белым «композицией пространства», «темой в вариациях времени» и «символом», являются синтезом эзотерической практики Белого с его ранней рецепцией критической философии Канта. Он сплавляет их в градационную модель постепенного углубления познания в устройство мироздания и в человеческий путь культурного развития. Этот познавательный процесс, по Белому, осуществляется творческим участием познающего субъекта и завершается его обожествлением.

**Ключевые слова:** антропософия, Рудольф Штайнер, Андрей Белый, Кант

© Шмитт А., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**История статьи:**

Статья поступила 13.01.2020

Статья принята к публикации 06.02.2020

**Для цитирования:** Шмитт А. Концепция «самосознающей души» Андрея Белого: синтез ранней рецепции Канта с учением и эзотерической практикой Штайнера // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020. Т. 24. No 2. С. 201—218. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-201-218

This article deals with the connection between the anthroposophical practice of meditation and the concept of self-conscious soul, which is developed in the main theoretical work of Andrei Bely, “The History of the Becoming of Self-conscious Soul.” After a brief review of the esoteric practice, in which Bely was introduced by Rudolf Steiner in the years 1912—1914, it examines the topography of the meditative space, according to the descriptions given by Bely in the “Krizisy”. Relevant sources of Steiner on the higher stages of knowledge are involved, from which the concept of Bely differs in a few points. It is considered, how the inner experience of Bely is reflected in the cognitive principles of the self-conscious soul, which he understands as a reflection of the higher cognitive abilities at the lower level of the soul. It is shown, that the cognitive principles of the self-conscious soul, which Bely names “composition of space”, “theme in the variations of time” and “symbol”, are a synthesis of the esoteric practice of Bely with his early reception of the critical philosophy of Kant. He fuses them into a gradational model of multi-stage deepening of knowledge into the construction of the universe and the human cultural evolution. This process is carried out with the creative participation of the cognizing subject and culminates in his deification.

**Keywords:** anthroposophy, Rudolf Steiner, Andrei Bely, Kant

**Article history:**

The article was submitted on 13.01.2020

The article was accepted on 06.02.2020

**For citation:** Schmitt A. Andrei Bely's concept of the “self-conscious soul”: synthesis of his early reception of Kant with Steiner's teachings and esoteric practice. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 201—218. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-201-218

## 1. Медитативная практика Белого

Мистические учения и пути человечества с ранних лет играли важную роль в жизни Андрея Белого. Стремление примирить рациональное и мистическое начала в человеке проходит красной нитью через его творчество, цель которого — воссоединить «“чистый” кантовский ”разум” и ”чувство”, [...] науку и веру, познание и творчество [...] установить ”научный” контакт с областью трансцендентного» [1. С. 53]. Поэтому он, с одной стороны, изучал естественно-научные достижения современности, а с другой — углублялся в различные спиритуалистические учения от Упанишад до теософской литературы, увлекался Иисусовой молитвой по Серафиму Саровскому<sup>1</sup>, а свою писательскую деятельность понимал как теургическую практику, черпающую вдохновение из глубин мироздания.

---

<sup>1</sup> См.: [2. С. 70, 72, 77, 83 и сл.]; [33].

Как и другие деятели русского символизма, Белый искал себе духовного наставника, которого после долгих мытарств нашел в австрийском оккультисте Рудольфе Штайнере. После первой лекции и личной встречи в мае 1912 года Белый уже в июле становится учеником Штайнера и получает первые инструкции по медитации. В мае 1913 года его принимают в Эзотерическую школу [2. С. 136], а затем в еще более эксклюзивный круг для самых приближенных учеников Штайнера, где, по словам Белого, ставилась цель «внимать символам легенд, как действительности звездного (астрального) космоса» [3. С. 361]. Эзотерическое учение Белого им не было описано систематически, но из разрозненных высказываний можно заключить, что так называемые „Nebenübungen“ (упражнения, сопутствующие главным), понимаемые им как вариация шести правил вооружения из послания апостола Павла к Ефесянам [Ефес. 6,14—17], составляли основной элемент его внутренней практики<sup>2</sup>. В «Истории становления самосознающей души» (в дальнейшем ИССД) он о них говорит:

[С помощью шести упражнений] человек вооружается с ног до головы в пути усилий, терпения, опыта; весь состав человека вводится в переplав; одно вовлекается в проработку многого; и это одно — нисхождение ума Христова в наш ум, а нашего ума — в сердце (для брони), откуда он промышляет — руки, ноги, чресла, самые внутренние органы (ИССД 1.1, “Апостол самопознания Павел”, ОР РГБ ф. 25, к. 45, ед. хр. 1, л. 45 об.)<sup>3</sup>.

А в «Материале к биографии» Белый замечает, что благодаря непрерывной практике сопутствующих упражнений он к декабрю 1913 года «в бодрственном состоянии научился выходить из себя духовно, а не физиологически» [2. С. 144]. Кроме этого он упоминает парафразу из драм-мистерий, которую ему дал Штайнер в июле 1912 года в Мюнхене [3. С. 370], [4. С. 275—280], и в эссе «Почему я стал символистом...» он пишет о том, что в программу эзотерических упражнений, возложенных на него Штайнером, также входили «семь ступеней христианского посвящения (от омовения ног до бичевания и положения во гроб)» [5. С. 464], [6]. Эта практика мистического христианства Штайнером преподавалась не в виде визуализации и отождествления со страданиями Христа, как это было принято в Средневековье, а таким образом, что каждая ступень должна была связываться с определенным чувством, в последствии чего ожидалось возникновение внутреннего видения этого события [7. С. 155—157]. Здесь можно предположить причину устойчивого мотива подражания Христу, которым пронизаны автобиографическое творчество Белого после 1913 года и его историософская концепция [8. С. 321].

<sup>2</sup> См.: [29. С. 83 и сл.]; [8. С. 153 и сл.].

<sup>3</sup> Первая и третья часть «Истории становления самосознающей души» цитируются по рукописи, хранящейся в рукописном отделе РГБ, средняя часть по изданию Э. Чистяковой [15. С. 62—476]. Научное комментированное издание всех трех частей монументального труда готовится М. Спивак и Х. Шгаль.

Благодаря этим упражнениям Белый, по собственному свидетельству, научился покидать свое физическое тело и подниматься на другие уровни бытия, не теряя при этом сознание [2. С. 144]. Описание этих духовных путешествий он давал в «Кризисах» и в рассказе «Йога». Они значительно отличаются друг от друга, но тем не менее прослеживаются родственные элементы. В «Йоге» Белый называет эту практику «конTEMPLацией» [9. С. 300]<sup>4</sup>, а в «Кризисе культуры» и «Кризисе мысли» он говорит о «работе над мыслью» и «медитации» [10. С. 63, 65], о практике «ясной мысли» или «ясного мышления» и о «состоянии сознания мысли» [11. С. 97—99].

## 2. Ступени медитативного восхождения или топология потустороннего пространства

В «Кризисе культуры» Белый дает описание своей медитативной практики, которая предполагает двухступенчатую топографию медитативного пространства. Отправной точкой является физическое пространство и обыденное сознание: «Я сидел в удобное кресло на малой терраске [...]; тело, покрытое ритмами мысли, не слышало косности органов» [10. С. 64]. Инертность физического тела преодолевается благодаря концентрации на внутренней жизни мыслей. Дальше сознание медитирующего покидает физическое тело через голову: «ясное что-то во мне отлетало чрез череп в огромность» [Там же], и оказывается в пространстве, которое характеризуется как сфера, населенная загадочными, переливающимися друг в друга образами, родственными медным гравюрам к книгам Я. Бёме<sup>5</sup>. В этом пространстве доминируют образы полета и спиралевидных движений. Автор о себе говорит, что сам преобразуется в крылатое существо: «я был многокрылием» [Там же]. Он называет это пространство «стихийным миром» и констатирует, что «орнамент спиралей» является выражением «биенья эфирного тела» [Там же. С. 63].

Следующая ступень медитативного пространства описывается в сослагательном наклонении<sup>6</sup>. Сознание дальше может проникнуть через «грозный и черный пролом» в «никуда и ничто» [Там же. С. 64]. Эта область именуется «загробным миром» и характеризуется как пространство, в котором медитирующий переживает себя сферическим, «многоочито глядящим» существом, отождествляющим себя с зодиаком и распадающимся на множество пчелинообразных существ [Там же. С. 65]. То есть он приобретает периферийное, многоличностное состояние сознания. Медитация заканчивается тем, что сознание возвращается через открытое темя в физическое тело.

<sup>4</sup> Подробный анализ эзотерических контекстов «Йога» дает [26. С. 189—208].

<sup>5</sup> Сам Белый упоминает, что изображение одного образа он нашел у Бёме [10. С. 64]. Кроме этого треугольника из молний с вписанным в него оком ([31. S. 214, 240, 198] рис. 95, 146, 63) существует множество других параллелей, например: крылатое сердце ([Ibid. S. 194, 261], рис. 55, 182), образ голубя, зодиака и множества глаз.

<sup>6</sup> Белый здесь описывает пребывание в Норвегии в сентябре 1913 года, однако «выходить из себя духовно» он научился, по собственному свидетельству, только к концу этого года [2. С. 144].

Более сложное описание медитативного пространства находим в «Кризисе мысли». Здесь топография предполагает четыре ступени потусторонней сферы, открывающейся медитирующему сознанию. Исходная точка теперь — не физическое тело, а обычное рассудочное сознание. Понятия и идеи абстрактному мышлению кажутся «недвижными точками мертвеющих препитательных точек» [11. С. 98].

Но на первой ступени расширенного сознания переживаются их расширяющиеся и динамично пульсирующие смыслы, что Белый описывает метафорикой огня и растительности. Дальше происходит переход на вторую ступень и встречаются типичные образы, используемые Белым при описании медитативного состояния сознания: «заплаваясь, душа протекает» в субстанцию этих мыслеобразов; «переливается все из головы в многокрылое сердце»; в руках зажигаются «пожары» и вырастают «руки из рук»<sup>7</sup>; череп раскрывается и образуется чаша в области головы, в которую спускается некий «голубь» [Там же]<sup>8</sup>.

Переход на третью ступень осуществляется оплотнением «центра мысли», который образует некий «глаз» или «огромное, синее <око>», которое есть не что иное, как «разбитое темя черепа»; этот центр «ширясь, темнеет» и «втягивает» медитирующего «как в окно»; за ним открывается новое пространство «безобразности мысли» [Там же]. Белый называет эту область в «Кризисе мысли» «страной <все — везде — ничего>» [Там же. С. 99]. Это — сфера «чистой мысли», где бывшие «образы мысли» оказываются пустыми [Там же. С. 98]. Медитирующее сознание здесь передвигается «на мелодийных размахах», летает «по ритмам», образуя «живую гирлянду из <все — везде — ничего> оглашающих мигнов» [Там же. С. 99]. Это область, где отсутствуют образные формирования, т.е. подобия визуального восприятия, но существует некая аудитивная рецепция, некое переживание потока времени. Периметричность состояния сознания на этой ступени отмечается тем, что медитирующий чувствует себя «в хрупком круге земли» [Там же].

Четвертая ступень потустороннего пространства связана со встречей с персонифицированным сознательным центром всего космоса, который в «Кризисе мысли» называется «Разумом» и «кем-то Вечным», обращающимся к медитирующему и высказывающимся «без слов»: «Вспомни же: — это <Я>!» [Там же].

В «Йоге» этот аспект «контемплации» описывается как встреча с самим собой: Коробкин «взирал на свой собственный вспыхнувший центр пустоты, как на *ты*, стоящее посередине души его; это *ты* принимало впечатление

<sup>7</sup> Начало упражнения «контемплации» у «йога» Ивана Коробкина описывается сходным образом [9. С. 300].

<sup>8</sup> И «эфирные» руки, образующие «чашу расширенного сознания», и голубь, который символизирует «соединение с макрокосмом» и будущую ступень антропософской эволюции человека «манас», встречаются также на рисунке из «Медитативной записи» 1918 года (ОР РГБ, ф. 25, карт. 46, ед. хр. 28, л. 4).

Неизвестного, казавшегося исконно Известным, Кого мы забыли» [9. С. 301]. Далее выясняется, что это Христос, который возвещает о своем возвращении.

В отличие от «Кризиса культуры», Белый в «Кризисе мысли» говорит не о путешествии в «загробный мир», а о посещении «страны, где я жил до рождения» [11. С. 99]. В этом замечании лежит ключ к пониманию различающихся друг от друга изображений медитативного восхождения. Первое соответствует описанию «высших миров» в «Теософии» Штайнера, где тот различает, согласно триединой сущности человека, физический мир, «душевный мир» (Seelenwelt) и «страну духа» (Geisterland). Книга написана, по словам Штайнера, с точки зрения переживаний, через которые человеческая душа проходит после смерти; а в другой книге — «Порог духовного мира» (Die Schwelle der geistigen Welt) — он описывал путь, по которому сознание медитирующего человека поднимается в иные миры [12. С. 17, 92]. Двухступенчатый характер душевного и духовного миров в «Теософии» соответствует описанию потустороннего пространства в «Кризисе культуры», а четыре ступени из «Кризиса мысли» можно обнаружить в «Пороге духовного мира» — книге, которая является резюме цикла лекций «Тайны порога» (Die Geheimnisse der Schwelle), на котором Белый лично присутствовал<sup>9</sup>. Здесь различаются «физический», «стихийный» (elementarische), «духовный» (geistige) и «сверхдуховный мир» (übergeistige Welt) [12. С. 17, 80—91]. У Белого, в отличие от Штайнера, между обычным бодрствующим сознанием и образным восприятием высшего мира встроена еще одна ступень, соответствующая способности самосознающей души, приводить абстрактные, выкристаллизованные понятия рассудочного сознания в органически пластичные смыслообразования. Это дополнение присутствует также в систематике познавательных градаций в книге «Рудольф Штайнер и Гете в мировоззрении современности»:

...мир разума [...] есть... ангельский и архангельский мир; уразумение содержания [...] градационно [...]; и состоит из смены состояний сознания [...] д-[окто]ром Штейнером характеризуемы так: как состояние приятия содержания в распавшемся круге понятий (методическая градация души рассуждающей), в полном круге (состояние самосознающей души); как состояние восприятия существа содержания в отображении образном (имагинация), в лицезрении (инспирация) и в слиянии с существом (интуиция) [3. С. 85].

Топография потустороннего пространства и высшие ступени познания, именуемые имагинацией, инспирацией и интуицией, как у Штайнера, так и у Белого непосредственно связаны друг с другом и отражаются в их описаниях медитативного восхождения. На первой ступени полагается растворять статичное предметное сознание, приводя его в движение. Тогда на месте чувственных представлений появляются живые внутренние образы или «имагинации», через которые вещи выражаются более внутренним образом [13. С. 12, 19]. Штайнер характеризует эту ступень как «духовное видение»

<sup>9</sup> Цикл состоялся с 24 по 31 августа 1913 года в Мюнхене [35. GA 147].

(geistiges Schauen) [Ibid. S. 69] (здесь и далее курсив в оригинале; перевод мой. — А.Ш.) и подчеркивает свойства подвижности, беспокойства и тенденцию к постоянным метаморфозам [14. S. 351], доминирующие и в описании этой ступени высшего сознания у Белого.

Вторая ступень отличается аудитивными переживаниями, определяемые Штайнером как «духовное звучание» (geistiges Tönen) [13. S. 21] и «духовное слышание» (geistiges Hören) [Ibid. S. 67], благодаря которым образы, почерпанные имагинацией, начинают открывать свои значения [13. S. 73—75]. Штайнер называет это также «чтением скрытого шрифта» (Lesen der verborgenen Schrift) [14. S. 353]<sup>10</sup>. В описании медитации у Белого эта ступень определяется «безобразностью» и пустотой, т.е. отсутствием каких-либо визуальных элементов.

На третьей ступени по Штайнеру возникает переживание слияния с сущностью вещей [13. S. 79]. Человек больше не чувствует себя вне предметов стоящим наблюдателем, а как будто находится внутри них [13. S. 81]. Через интуицию он становится единым с вещами и «познает существа изнутри их самих» (er lernt, die „Wesenheiten in ihrem Innern selbst erkennen“) [14. S. 357]. Белый, когда описывает эту ступень, намекает на некую встречу с сознательным центром и источником вселенной, который является одновременно и сущностью самого медитирующего. В «Пороге духовного мира» Штайнер излагает схожую концепцию: через волевое искоренение всякого, не только визуального, но и слухового содержания сознания, в медитирующем выплывает «истинная сущность „Я“» (die wahre Wesenheit des „Ich“) [12. S. 86], и он «переживает себя единым с сущностью, которая лежит в основе мира таким образом, что опережает все, что человек может наблюдать как чувственное, как эфирное, как астральное существо» [Ibid. S. 81].

В ИССД Белый определяет высшие формы познания, или «три сферы расширенности сознания» следующим образом: имагинация есть «форма сознания образного», с помощью которой открывается «мир идео-образный», инспирации доступен мир «безобразный» и интуиции — «сфера сознания-собственно», которая лежит в области, до которой человеческая сущность добивается обычно только после смерти [15. С. 470 и сл.]<sup>11</sup>. В этих сферах или ступенях отражается мистический путь средневекового христианства (via purgativa, via illuminativa и via unitiva), а также спиритуальная практика Упанишад, где различаются четыре состояния сознания (бодрствующее, состояние сновидения, глубокого сна и так называемое состояние Турийя), последнее и высшее из которых тоже определяется как слияние с космическим Я, с Атманом (Мандукья-упанишада)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Мотив оккультного шрифта и у Белого встречается, например в «Записках чудака» [23. С. 305 и сл.].

<sup>11</sup> Цитата «сфера сознания-собственно» соответствует рукописи. См. ИССД 2, «Антропософия». ОР РГБ ф. 25, к. 45, ед. хр. 2, л. 246 об. (с. 487).

<sup>12</sup> В эссе «О смысле познания» Белый предлагает именно такое понимание антропософского пути, который он описывает как просветление ступеней эволюции человеческим усилием, т.е.

Однако у Белого есть элементы в описании медитативного пространства, которые отличаются от концепции его учителя. Так, Штайнер характеризует «душевный мир» (Seelenwelt) как область, лишенную пространственных свойств протяженности и движения [12. S. 76], в то время как у Белого имагинация отличается именно пространственным характером. По Штайнеру, душевный мир определяется тем, что время течет в обратном порядке — идея, не чуждая Белому, однако не встречающаяся в описаниях медитаций<sup>13</sup>. Следующая ступень сознания является для Белого исключительно ритмично переживаемой областью, т.е. через звук и движение. А Штайнер говорит в этой связи о духовных восприятиях, схожих со зрительными, слуховыми и даже со вкусовыми [16. S. 94—97]. «Духовный мир» у Штайнера находится за пределами пространства и времени в области «продолжительности» (Dauer) или «вечности» (Ewigkeit)<sup>14</sup>, а Белый наоборот понимает его как сферу чистого движения или временности. Последняя ступень — вступление в «сверхдуховный мир» (übergeistige Welt) для обоих находит свою кульминацию в идентификации медитирующего с сознательным центром вселенной. Однако у Штайнера говорится о преодолении бездной и большого волевого усилия для освобождения от всякого содержания сознания [12. S. 86], в то время как у Белого этот последний шаг осуществляется достаточно спокойно и как бы само собой.

### 3. Высшие ступени познания и познавательные принципы самосознающей души

Как видно из вышеизложенного, Штайнер различает семь ступеней сознания, которые соответствуют четырем царствам природы — минеральному, растительному, животному и человеческому сознанию — и трем высшим ступеням познания — имагинации, инспирации, интуиции. Белый уже в дорнахское время к этой систематике добавил на уровне человеческого сознания различие между сознанием рассуждающей и самосознающей души, а в ИССД еще дополнительно встраивает дважды три ступени в развитии самой самосознающей души.

От своего учителя он в измененном виде перенимает идею имагинативной, инспиративной и интуитивной душ, которые, по устным изложениям Штайнера, являются переработанными частями души, возникающими при переходе на ступень самодуха или манаса [17. S. 177—178]. По Белому, человек благодаря работе самосознающей души создает эти предваряющие высшие ступени развития душевные образования во второй половине стадии развития самосознающей души, т.е. в предстоящих пятой, шестой и седьмой фазах<sup>15</sup>.

---

исходя из обычного бодрственного сознания прорабатываются состояния сознания животных (сновидческое), растений (глубокого сна) и минералов (смерти) [22. С. 48 и сл.].

<sup>13</sup> К тематике обратного времени у Белого см. [25. С. 201, 287 и сл.; 24].

<sup>14</sup> См.: [14. GA 13. S. 170; 40. GA 138. S. 93—95], а также [13. GA 12. S. 74].

<sup>15</sup> См. ИССД 3: «Душа и история». ОР РГБ ф. 25, к. 45, ед. хр. 1, л. 278 об. (с. 44): «будущее являет историю этой второй половины в трех фазах: 1) зародыш духовный поднялся до сферы



А в первой ее половине возникают принципы, определяющие особые познавательные возможности самосознающей души, которые также являются предваряющими ступенями высших способностей на еще более элементарном уровне. Белый их именует «композицией пространства», «темой в вариациях времени» и «символом».

В ИССД он описывает их проявление на разных этапах развития самосознающей души. Так «композиция пространства», по его убеждению, проявляется в открытии перспективы в живописи ренессанса, которое он, в отличие от Флоренского, оценивает весьма положительно. Способность сопоставлять разные лица в пространственной композиции на полотне, на стенах и потолках храмов, и конструкция купола архитекторами соборов эпохи Возрождения, а также расширение кругозора благодаря мореплаванию, отвоевывающему земли, и радикально меняющему взгляд на устройство вселенной, переходящее постепенно от статично-геоцентричного представления к динамической гелиоцентрической модели — всё это является, по Белому, выражением того, что человечество перешло в эпоху самосознающей души и развивает ее первый познавательный принцип — «композицию пространства»<sup>16</sup>.

Переходным явлением Белый считает разработку в современной математике аналитической геометрии и дифференциального исчисления в XVII в. [15. С. 403], из которых, по его убеждению, берет свое начало классическая музыка в XVIII и XIX вв. В ней он видит полную реализацию второго познавательного принципа самосознающей души, «темы в вариациях времени»:

*«индивидуальное»*, как композиция в куске пространства, сменяется *«индивидуальным»* в линии времени, где элементы пространственности символизируются многими музыкальными голосами, махрово раскрашивающими одну и ту же временную точку (вариацию личности), сливаемую в ряды точек, в линию многих вариаций, во времени выявляющих тему. / Взрыв [—] этого удивительного искусства [...] с 2-й половины 18-го столетия [...]; музыка [...] — стала нервом культуры [15. С. 126].

«Тема в вариациях времени», по Белому, также проявляется в важных открытиях в области естественных наук, например принципов математической теории механики, астрономии и физики Ньютоном, в теориях эволюционного трансформизма, в периодической системе элементов Менделеева, в современной атомной физике и астрономии, а также в языкознании,

---

души ощущающей, 2) до рассуждающей и 3) до самосознающей. [...] Процессами переработки самосознающей душой трех пластов своих в дух, пласты эти сперва озаряются проблеском духа; "само" начинает работать в астрале; оно изменяется, перерождаясь в импинативную душу [...]; переработка астрала печатается уже в теле эфирном; и открывается новая фаза душевности; инспиративной душой мы можем назвать эту фазу; [...] она еще — не инспирация: пред-инспирация, так сказать; и наконец дав работу душе ощущений, "само", привлекая созвучье меж этой душой и физическим телом, становится интуитивной душой».

К построению культурной эпохи самосознающей души в семи фазах см. [15. С. 369—371; 8. S. 222, 239—290].

<sup>16</sup> См. ИССД 2, гл. «Схема композиции» и ИССД 3, гл. «Душа самосознающая, как композиция».

в экономических теориях современности и в его собственной теории ритма в стиховедении<sup>17</sup>. Везде проявляется, по его убеждению, новая способность, которая пробудилась в человечестве: промышлять идею в ее раскрытии во времени под разными углами зрения.

Третий принцип познания самосознающей души, согласно Белому, раскрывается в русском символизме и в антропософии и обозначает переход к совершенно новым возможностям познания. «Символ» определяется в этом контексте как пограничное понятие между чувственным миром и миром духовным. Несмотря на то, что композиция и тема в вариациях являются умо-зрительными принципами, организующими познание, они тем не менее еще упираются на чувственный материал, но символ, по Белому, указывает на «сферу духа» [15. С. 439], на «сферу последней действительности» или «божественности» [Там же. С. 393]. В третьем принципе переживается непосредственно духовное как реальность, имманентная душе [Там же. С. 438]. Если такую возможность углубления сознания Белый находит в первом приближении у Соловьева, Блока и, конечно, в своем собственном символическом творчестве, то в антропософии он видит первое полное раскрытие новых способностей самосознающей души, которая в начале XX в. создала новое направление науки, проникающее в трансцендентные слои бытия, делая их доступными познанию [Там же. С. 472 и сл.]. Штайнером, по убеждению Белого, были основаны

критические контуры *духовного знания*, в котором антропософия есть лишь современная начальная стадия, [...] охватывающего [...] предстоящие нам 5[-ую], 6[-ую], и 7-ую стадии позитивного раскрытия задач самосознающей души [15. С. 449]. (Курсив в оригинале).

«Композиция пространства» и «тема в вариациях времени» являются для Белого принципами, организующими понятийный материал. Шталь называет их «фигурами» и «формами» индивидуального стиля познающего субъекта [30. С. 29]<sup>18</sup>. Они являются модификациями ранней рецепции теории познания Канта и разработанной на ее основе эстетики раннего Белого. Как известно, теоретик символизма неоднократно углублялся в «Критику чистого разума» Канта, но никогда не читал «Критику способности суждения», а свою теорию искусств построил на основе своеобразной комбинации трансцендентальной эстетики первой «Критики» и этики Канта [18. С. 20—34].

Продолжая тенденции понимания философии Канта в русской среде того времени, Белый уже в ранних публикациях придавал чистым формам созерцания мистическое значение<sup>19</sup>. Так, например, в «Формах искусства»

<sup>17</sup> См. ИССД 3, гл. «“Принцип” как тема в вариациях» до «От трансформизма к символизму».

<sup>18</sup> Шталь показывает значение этих двух принципов для метода т. н. «плюро-дуо-монизма» в ИССД, но не указывает на роль символа, на связь с высшими ступенями познания антропософии и с трансцендентальной эстетики Канта.

<sup>19</sup> См. работу А. Круглова [32], который указывает на неоднократно встречающееся требование русских философов Серебряного века дополнить Кантову мысль Платоном, восходящее

(1902) он уже понимал пространство и время не только в кантовом смысле как априорные формы чувственного созерцания и устройство познающего субъекта (*KrV*, A 19—42/B 33—59), но и как формальные аспекты художественного творчества, т.е. человеческой деятельности символизирования. Художник, по убеждению раннего Белого, воплощает «внутреннюю правду» вещей в своем произведении через ее просвечивания «свозь призму души» и тем самым придает ей печать своей индивидуальности [5. С. 97].

В «Магии слов» (1909) Белый перенимает кантовское определение времени и пространства как формальных устройств внутреннего и внешнего чувства, однако ощущения, данные через субъективные формы созерцания, называет двумя непонятностями, враждебную власть которых нужно преодолевать словотворчеством, которое благодаря «объективации» и «наименованию» снимает исходящую от них угрозу<sup>20</sup>. Если для Канта чувственным формам созерцания свойственна «эмпирическая реальность» и «объективная значимость» (*objektive Gültigkeit* — *KrV*, A 28/B 44, A 35/B 52), то для Белого действительность и объективность создаются через словотворческий акт наименования, являющийся магическим действием: «процесс наименования [...] есть процесс заклинания» [19. С. 317]. Художники и теурги, по ранней теории Белого, создают пространственно-временные образования, облекая ноуменальную действительность в формы художественного и религиозно-культового творчества, которые являются символами высшей реальности<sup>21</sup>.

Интересно, что позиция, афористически изложенная Белым в «Магии слов», родственна ранним трудам Штайнера по теории познания, с которыми Белый познакомился только после 1912 года. Функция, которую у молодого Штайнера выполняет процесс познания — создание «действительности», «нового, третьего мира» [36. GA 4. S. 92], — у молодого Белого принадлежит поэтическому слову, «живой речи» [19. С. 316—319]. И то, что у Штайнера именуется «мышлением» (*Denken*) или «духом» (*Geist*)<sup>22</sup>, у Белого является «словом» в смысле Логоса Иоанна, которое в поэте-теурге находит Самого себя. Однако Белый до погружения в антропософское мировоззрение решительно придавал примат творчеству перед познанием<sup>23</sup> и только через влияние гносеологии Штайнера перешел от словотворчества «Магии слов» к познавательному творчеству, легшему в основу теории познания ИССД<sup>24</sup>.

---

в ближайшей перспективе к Соловьеву, а также статью И. Светликовой [39], которая указывает на влияние труда по истории философии немецкого востоковеда Дойссена на Белого, интересовавшегося философией Канта как возрождение мистических взглядов упанишад.

<sup>20</sup> [19. С. 316 и сл.]. О топосе ужаса в русской рецепции Канта см. [32].

<sup>21</sup> Белоус в «философии времени» Белого видит важную «философскую инновацию», потому что время переносится в деятельность самого субъекта, где она становится конструкцией самосознающего я [21. С. 41 и сл.]. Это положение также можно отнести к понятию пространства у Белого.

<sup>22</sup> См.: «Die Philosophie der Freiheit» [36. GA 4].

<sup>23</sup> См.: «Эмблематику смысла» [19. С. 57—119].

<sup>24</sup> См. об этой тематике гл. „IV.1.3. Rezeption von Steiners Erkenntnistheorie“ [8. S. 138—144].

Белый здесь создает терминологию «композиции пространства» и «темы в вариациях времени». Они организуют познавательный материал — в пространственном отношении в трехмерных умственных образованиях, которые приобретают благодаря четвертому измерению времени внутреннюю динамику, становятся подвижными и переменными<sup>25</sup>. Соотнесение композиции и вариации с пространством и временем явно указывает на их связь с трансцендентальной эстетикой Канта<sup>26</sup>. А визуальное качество пространственной композиции предполагает ее родство с имагинацией у Штайнера, в то время как музыкально-ритмическая природа вариации соотносит ее с аудитивными свойствами и инспирацией. Сам Белый намекает на эту связь, сравнивая рассмотрение своего предмета исследования, т.е. самосознающей души, с изучением ее «фаса» и «профиля»:

Тенденция вариационно рассматривать стиль композиции есть переход от uznания «фаса» самосознающей души к изучению «профиля»; «темы в вариациях»; здесь — ряд знаний ритмических, ряд упражнений, сказал бы я, уже не зрительных (ведь композиция, взятая схемою, — зримая), а слуховых; скажем более внутренне; *имагинацией* можем назвать композицию мы; в *инспирации* — тема в вариациях внутренне вскрыта (ИССД 3, «Вариационность: какая же антропософия это?». ОР РГБ ф. 25, к. 45, ед. хр. 1, л. 303 (с. 94). Курсив в оригинале).

Композиция здесь определяется как феномен визуальный («композиция, взятая схемою, — зримая»), а вариация — как феномен аудитивный («ряд упражнений [...] слуховых»). По отношению к имагинации и инспирации они определяются как познавательные инструменты более внешнего характера, а вариация по сравнению с композицией называется «более внутренним» явлением. Здесь сказывается идея Белого, первоначально разработанная уже в книге «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности», о том, что познание человека является градационным процессом, приближающим его на ступенчатом пути все ближе к той многогранной действительности, которая скрывается за чувственной оболочкой вещей. Самосознающая душа реализует этот процесс в душевном плане только на начальной стадии; а будущие ступени высшего познания в ней только отражаются. Этим смягчается резкий дуализм Канта между чувственно данным феноменом, с одной стороны, и в его основе лежащем, но непознаваемом ноуменом, с другой

<sup>25</sup> Как показала Алла Хольцман, термин «вариация», как и ряд других, описывающих гносеологическую концепцию ИССД, Белый заимствовал у Гуссерля [28. С. 162 и сл.]. Идея времени как четвертого измерения пользовалась большой популярностью в русской художественной культуре Серебряного века [34. С. 227 и сл.].

<sup>26</sup> Сам Белый утверждал эту связь относительно темы в вариациях. См. [15. С. 411] и ИССД 3, «Тема в вариациях: музыка». ОР РГБ ф. 25, к. 45, ед. хр. 1, л. 313-313 об. (с. 113—114): «В схематизме понятий у Канта является время, которое есть форма внутренних чувств; чувство внутреннее не раскрыто у Канта; во вскрытии нашем оно и есть ритм [...]; схема Канта [...] является: как композиция (в мире разсудка [sic]), как ритм (в мире чувств); форма внутренних чувств, или время, есть ритм»).

стороны. Белый трансформирует статичные формы созерцания Канта в динамические способы жестикюляции и символизации идеальной действительности. Познающий субъект в этом созидательном процессе непосредственно участвует, образуя свою индивидуальную форму в понятийном пространстве и создавая этим самого себя как духовную инстанцию.

Этот последний пункт для Белого связан с пониманием символа как кульминации познавательных возможностей самосознающей души:

в переходениях смысла («со-мыслия», как композиции) ритмом вскрывается то, что дано нам за *ритмом* и *смыслом*, их вяжущим символом; «дух» души вскрыт; признак этого вскрытия — разоблачение всего, что ни есть, как вариаций, отдельностей, не адекватных духовному целому, в них заключенному; все модуляции — символы; образы, как и познания, «дúши», «тела» — только символы Духа; вскрывается здесь сфера Символа; в разоблачении покровов становится Символ не Символом, а воплощением. / Дух воплощенный есть «Я»: индивидуум [Там же].

Ноуменальная сторона действительности, которую Белый именуется «Духом» и «Символом» с прописной буквы<sup>27</sup>, воплощается, по его убеждению, в динамической мыслительной фигуре, создающейся познающей индивидуальностью. Таким образом, «Логос», лежащий в основе всего, благодаря сотворческой деятельности человека, который образует своей композиционной и вариационной познавательной деятельностью «символы» (со строчной буквы), приобретает плоть, «воплощается». И сам человек в этом процессе становится жителем ноуменального мира, создает самого себя как духовную сущность:

сотворение мною вторичной рассудочно-фигурной копии, действительность, как моя творческая конструкция мысли — открывает мне извечную действительность, как возможное целое всех действительностей всякого миротворения; в действиях малого миротворения я постигаю план миротворения вообще [...], положенный Духовною Сущностью в основу данного отрезка деятельности, или в основу нашей вселенной; в постижении этого плана из свободы (при помощи моей конструкции) я впервые, так сказать, сдаю экзамен на право сотрудничать мне с Божеством; мое *собожество* и есть расширение душевного круга сознания в круг духовный; в творчестве действительности, я — впервые дух; и стало быть: «я» впервые — «Я» [15. С. 381]<sup>28</sup>.

То, что в описаниях медитаций обозначалось самоидентификацией с центром мировой сознательности, здесь описывается как обожествление познающего субъекта. Хенрике Шталь метко назвала этот способ познания «формой духовного причастия» и «путем к деификации или теозису»<sup>29</sup>. Познание

<sup>27</sup> Прописная буква у Белого указывает на то, что термин является именем, указующим на некую сущностную инстанцию.

<sup>28</sup> Печатное издание здесь отличается от рукописи. Поэтому цитируется по рукописи: ИССД 2, «Схема композиции». ОР РГБ ф. 25, к. 45, ед. хр. 2, л. 195 (с. 384).

<sup>29</sup> См. [20. S. 86]: «die Wahrheitserkenntnis des “logischen Voluntarismus” bildet eine Form geistiger Kommunion [...], einen Weg zur Vergöttlichung oder Theosis».

становится теургическим созидательным актом, в котором жизнетворчество, к которому стремился ранний Белый, находит свое совершение — художник слова из «Магии слов» стал художником мысли, который творческим актом создания истории становления самосознающей души по ее же познавательным принципам композиции, вариации и символа создает самого себя как духовную сущность, являющуюся частью пространства высшего порядка, в действительности которой он участвует, познавая.

### Заключение

Как было показано, многогранная теория самосознающей души, ее познавательных принципов и форм проявлений в истории культуры первых пятидесяти лет Нового времени основана на медитативном опыте и на антропософской практике сознания, которой Белый занимался с 1912 года и которую он переплетал с теми философскими убеждениями, к которым он пришел в течение первых десяти лет своей творческой деятельности под влиянием различных мыслителей, среди которых немаловажную роль играл Кант. Устойчивым элементом его мысли остается убеждение, что деятельность человека, создающая объективность и действительность вещей, является актом символизации, которая пользуется пространственными и временными структурами для организации своего познавательного материала. Триада творческого процесса, осуществляющегося в рамках теории искусства раннего Белого в структурах пространства, времени и вечности, в ИССД становится триадой композиции, вариации и символа, представляющих формальные структуры познания самосознающей души и одновременно указующих на ступени высшего познания в антропософском смысле. Причина особенного понимания Белым этих ступеней и их связи с познавательными принципами самосознающей души, как было продемонстрировано, можно увидеть в его рецепции трансцендентальной эстетики Канта и в попытке ее мистического углубления, которое было осуществлено им при помощи медитативной практики антропософии.

### Список литературы

- [1] Пискуновы С. и В. Белый Андрей // Русская философия. Малый энциклопедический словарь / А.И. Алешин (отв. ред.). М.: Наука, 1995. С. 52—55.
- [2] Белый А. Материал к биографии // Белый А. Автобиографические своды / Сост. А.В. Лавров, Дж. Малмстад. Литературное наследие т. 105. М.: Наука, 2016. С. 29—328.
- [3] Белый А. Собрание сочинений. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере / Сост. И.Н. Лагутина. М.: Республика, 2000. Т. 7.
- [4] Шмитт А.Б. Медитативный опыт Андрея Белого как ключ к его историософской концепции «Самосознающей души» // Литературный факт. 2018. № 10. С. 267—292.
- [5] Белый А. Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994.

- [6] *Казачков С.* «Медитацией укрепленные мысли...»: на подступах к пониманию внутреннего развития Андрея Белого // Автобиографизм и биографические практики / Под ред. К. Кривеллер, М.Л. Спивак. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 27—79.
- [7] *Steiner R.* Die Theosophie des Rosenkreuzers. GA 99. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1985.
- [8] *Schmitt A.* Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs „Istorija stanovlenija samosoznajuščeј duši“. Trierer Studien zur Slavistik, Bd. 4. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2018.
- [9] *Белый А.* Собрание сочинений. Серебряный голубь. Рассказы. М.: Республика, 1995. Т. 3.
- [10] *Белый А.* На перевале III. Кризис культуры. СПб.: Алконост, 1920.
- [11] *Белый А.* Кризис мысли // На перевале. Берлин, М., СПб.: Гжебин, 1923. С. 69—144.
- [12] *Steiner R.* Die Schwelle der geistigen Welt. GA 17. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1987.
- [13] *Steiner R.* Die Stufen der höheren Erkenntnis. GA 12. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1993.
- [14] *Steiner R.* Die Geheimwissenschaft im Umriss. GA 13. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1989.
- [15] *Белый А.* Самосознающая душа / Под ред. Э.И. Чистяковой. М.: Канон+, 2004.
- [16] *Steiner R.* Theosophie. GA 9. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1987.
- [17] *Steiner R.* Welche Bedeutung hat die okkulte Entwicklung des Menschen für seine Hüllen (physischer Leib, Ätherleib, Astralleib) und sein Selbst? GA 145. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1986.
- [18] *Zink A.* Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und der Neukantianer. Slavistische Beiträge, Bd. 368. München: Peter Lang, 1998.
- [19] *Белый А.* Собрание сочинений. Символизм. Книга статей. М.: Культурная революция, Республика, 2010. Т. 5.
- [20] *Stahl H.* „Pravda — process opravdanija istiny v stile so-istin“: Der Wahrheitsbegriff in Andrej Belyjs „Bewusstseinsseelengeschichte“. In: Pravda. Diskurse der Gerechtigkeit in der russischen Ideengeschichte. Hrsg. v. H. Kuße u. N. Plotnikov. München, Berlin: Peter Lang, 2011. S. 75—103.
- [21] *Белоус В.Г.* Философия времени Андрея Белого и «История становления самосознающей души» // Андрей Белый — философ. История становления самосознающей души и ее контексты. Special Issue Russian Literature. 2011. Т. 70. № 1—2. С. 39—48.
- [22] *Белый А.* О смысле познания // Поэзия слова (Russian Study Series 51). Chicago: Russian Language Specialities, 1965. [Перепечатка издания СПб.: Эпоха 1922.] С. 35—51.
- [23] *Белый А.* Собрание сочинений. Котик Летаев. Крещеный китаец. Записки чудака / Общ. ред. и сост. В.М. Пискунова. М.: Республика, 1997. Т. 6.
- [24] *Петров В.В.* Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах А. Белого, Вячеслава Иванова и М. Волошина // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / Сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. М.: ИМЛИ, 2018. С. 13—61.
- [25] *Силард Л.А.* Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002.
- [26] *Спивак М.Л.* Андрей Белый. Мистик и советский писатель. М.: РГГУ, 2006.
- [27] *Спивак М.Л., Одесский М.П.* Стихование Андрея Белого между антропософией и советской идеологией // Vademesum: К 65-летию Лазаря Флейшмана. М.: Водолей, 2010. С. 354—371.

- [28] Хольцман А. Термин «математическая логика» в трактате А. Белого История становления самосознающей души: Анализ ссылок на учение Э. Гуссерля // Андрей Белый — философ. История становления самосознающей души и ее контексты. Special Issue Russian Literature. 2011. Т. 70. № 1—2. С. 159—174.
- [29] Шталь Х. Медитативный опыт Андрея Белого и «История становления самосознающей души» // Автобиографизм и биографические практик / Под ред. К. Кривеллер, М.Л. Спивак. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 80—101.
- [30] Шталь Х. Генезис понятия самосознающей души и «История становления самосознающей души» Андрея Белого // Андрей Белый — философ. История становления самосознающей души и ее контексты. Special Issue Russian Literature. 2011. Т. 70. № 1—2. С. 21—37.
- [31] *Geissmar Chr.* Das Auge Gottes. Bilder zu Jakob Böhme. Wiesbaden: Harrassowitz, 1993.
- [32] *Krougllov A.* Kants Raum-Zeit-Lehre und die Freiheit in der russischen Lyrik. In: Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses. V. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner, (Hgg.). Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. S. 327—352.
- [33] *Malmstad J.* Andrey Bely and Serafim of Sarov (Part I and II). In: Scottish slavonic review. № 14/15. 1990. P. 21—59/59—102.
- [34] *Niederbudde A.* Mathematische Konzeptionen in der russischen Moderne. Florenskij — Chlebnikov — Charms. München: Otto Sagner Verlag, 2006.
- [35] *Steiner, R.* Die Geheimnisse der Schwelle. GA 147. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1997.
- [36] *Steiner R.* Die Philosophie der Freiheit. GA 4. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1995.
- [37] *Steiner R.* Geschichtliche Symptomatologie. GA 185. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1982.
- [38] *Steiner R.* Zufall, Notwendigkeit und Vorsehung. GA 163. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1986.
- [39] *Светликова И.Ю.* Кант-семит и Кант-ариец у Белого // Новое литературное обозрение. 2008. Т. 93. № 5. С. 62—98.
- [40] *Steiner R.* Von der Initiation. Von Ewigkeit und Augenblick. Von Geisteslicht und Lebensdunkel. GA 138. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1986.

## References

- [1] Piskunovy S&V. Belyj Andrej. *Russkaja filosofija. Malyj jenciklopedicheskiy slovar'*. AI Aleshin (ed.). Moscow; 1995. P. 52—55.
- [2] Bely A. *Material k biografii. Belyj A. Avtobiograficheskie svody.* AV Lavrov, Dzh Malmstad (eds.). Literaturnoe nasledstvo. Vol. 105. Moscow; 2016. P. 29—328.
- [3] Bely A. *Sobranie sochinenij. Rudolf Shtejner i Gete v mirovozzrenii sovremennosti. Vospominaniya o Shtejnere.* IN Lagutina (ed.). Vol. 7. Moscow: Respublika; 2000.
- [4] Schmitt AB. Meditativnyj opyt Andreja Belogo kak kljuch k ego istoriosofskoj koncepcii “Samosoznajushhej dushi”. *Literaturnyj fakt.* 2018; (10): 267—292.
- [5] Bely A. *Simvolizm kak miroponimanie.* Moscow; Respublika; 1994.
- [6] Kazachkov S. “Meditaciej ukreplennye mysli...”: na podstupah k ponimaniju vnutrennego razvitija Andreja Belogo. In: *Avtobiografizm i biograficheskie praktiki.* K Kriveller, ML Spivak (eds). St. Petersburg: Nestor-Istorija; 2015. S. 27—79.
- [7] Steiner R. *Die Theosophie des Rosenkreuzers.* GA 99. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1985.
- [8] Schmitt A. Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“. *Trierer Studien zur Slavistik.* Bd. 4. Frankfurt a. M.: Peter Lang; 2018.



- [9] Bely A. *Sobranie sochinenij. Serebrjanyj golub'. Rasskazy*. Vol. 3. Moscow: Respublika; 1995.
- [10] Bely A. *Na perevale III. Krizis kul'tury*. St. Petersburg: Alkonost; 1920.
- [11] Bely A. *Krizis mysli. Na perevale*. Berlin, Moscow, St Petersburg, Gzhebin; 1923. P. 69—144.
- [12] Steiner R. *Die Schwelle der geistigen Welt*. GA 17. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1987.
- [13] Steiner R. *Die Stufen der höheren Erkenntnis*. GA 12. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1993.
- [14] Steiner R. *Die Geheimwissenschaft im Umriss*. GA 13. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1989.
- [15] Bely A. *Samosoznajushhaja dusha*. JeI Chistjakova (ed.). Moscow: Kanon+; 2004.
- [16] Steiner R. *Theosophie*. GA 9. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1987.
- [17] Steiner R. *Welche Bedeutung hat die okkulte Entwicklung des Menschen für seine Hüllen (physischer Leib, Ätherleib, Astralleib) und sein Selbst?* GA 145. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1986.
- [18] Zink A. Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und der Neukantianer. *Slavistische Beiträge*. Bd. 368. München: Peter Lang; 1998.
- [19] Bely A. *Sobranie sochinenij. Simvolizm. Kniga statej*. Vol. 5. Moscow: Kul'turnaja revoljucija, Respublika; 2010.
- [20] Stahl H. „Pravda — process opravdanija istiny v stile so-istin“: Der Wahrheitsbegriff in Andrej Belyjs „Bewusstseinsseelengeschichte“. In: *Pravda. Diskurse der Gerechtigkeit in der russischen Ideengeschichte*. Hrsg. v. H Kuße u. N Plotnikov. München, Berlin: Peter Lang, 2011. S. 75—103.
- [21] Belous VG. *Filosofija vremeni Andreja Belogo i “Istorija stanovlenija samosoznajushhej dushi”*. Andrej Belyj — filosof. *Istorija stanovlenija samosoznajushhej dushi i ee konteksty. Special Issue Russian Literature*. 2011; 70 (1—2): 39—48.
- [22] Bely A. *O smysle poznanija. Pojezija slova* (Russian Study Series 51). Chicago: Russian Language Specialities, 1965. [Reprint: St. Petersburg: Jepoha; 1922]. P. 35—51.
- [23] Bely A. *Sobranie sochinenij. Kotik Letaev. Kreshhenyj kitaec. Zapiski chudaka*. VM Piskunov (ed). Vol. 6. Moscow; Respublika, 1997.
- [24] Petrov VV. *Teleologija, chetvertoe izmerenie i obratnyj hod vremeni v rabotah A. Belogo, Vjacheslava Ivanova i M. Voloshina*. In: *Vjacheslav Ivanov: issledovanija i materialy*. Issue 3. SV Fedotova, AB Shishkin (eds.). Moscow; IMLI; 2018. P. 13—61.
- [25] Silard LA. *Germetizm i germenevtika*. St. Petersburg: Izd-vo Ivana Limbaha, 2002.
- [26] Spivak ML. *Andrej Belyj. Mistik i sovetskij pisatel'*. Moscow; RGGU, 2006.
- [27] Spivak ML., Odesskij M.P. *Stihovedenie Andreja Belogo mezhdru antroposofiej i sovetskoj ideologiej. Vademecum: K 65-letiju Lazarja Flejshmana*. Moscow: Vodolej; 2010. P. 354—371.
- [28] Holzmann A. *Termin «matematicheskaja logika» v traktate A. Belogo Istorija stanovlenija samosoznajushhej dushi: Analiz ssylok na uchenie Je. Gusserlja. Andrej Belyj — filosof. Istorija stanovlenija samosoznajushhej dushi i ee konteksty. Special Issue Russian Literature*. 2011; 70 (1—2): 159—174.
- [29] Stahl H. *Meditativnyj opyt Andreja Belogo i «Istorija stanovlenija samosoznajushhej dushi»*. In: *Avtobiografizm i biograficheskie praktik*. K Kriveller, ML Spivak (ed.). St. Petersburg: Nestor-Istorija, 2015. P. 80—101.
- [30] Stahl H. *Genezis ponjatija samosoznajushhej dushi i «Istorija stanovlenija samosoznajushhej dushi» Andreja Belogo. Andrej Belyj — filosof. Istorija stanovlenija samosoznajushhej dushi i ee konteksty. Special Issue Russian Literature*. 2011; 70 (1—2): 21—37.
- [31] Geissmar Chr. *Das Auge Gottes. Bilder zu Jakob Böhme*. Wiesbaden: Harrassowitz; 1993.

- [32] Krouglov A. Kants Raum-Zeit-Lehre und die Freiheit in der russischen Lyrik. In: *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. V Waibel, M Ruffing, D Wagner, (Hgg.). Berlin/Boston: De Gruyter; 2018. S. 327—352.
- [33] Malmstad J. *Andrey Bely and Serafim of Sarov* (Part I and II). *Scottish slavonic review*. 1990; (14/15): 21—59/59—102.
- [34] Niederbudde A. *Mathematische Konzeptionen in der russischen Moderne. Florenskij — Chlebnikov — Charms*. München: Otto Sagner Verlag; 2006.
- [35] Steiner R. *Die Geheimnisse der Schwelle*. GA 147. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1997.
- [36] Steiner R. *Die Philosophie der Freiheit*. GA 4. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1995.
- [37] Steiner R. *Geschichtliche Symptomatologie*. GA 185. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1982.
- [38] Steiner R. *Zufall, Notwendigkeit und Vorsehung*. GA 163. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1986.
- [39] Svetlikova IJu. Kant-semit i Kant-ariet u Belogo. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2008; 93 (5): 62—98.
- [40] Steiner R. *Von der Initiation. Von Ewigkeit und Augenblick. Von Geisteslicht und Lebensdunkel*. GA 138. Dornach: Rudolf Steiner Verlag; 1986.

**Сведения об авторе:**

*Шмитт А.* — доктор филологии, научный сотрудник Центра передовых исследований «Русскоязычная поэзия в транзите», Трирский университет (e-mail: schmittan@uni-trier.de).

**About the author:**

*Schmitt A.* — Research assistant, Centre for Advanced Studies “Russian-Language Poetry in Transition”, University Trier (e-mail: schmittan@uni-trier.de).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-219-227

Научная статья / Research Article

## К истокам формирования русского неокантианства: методологические основания философии А.И. Введенского

**П.А. Владимиров**

Филиал Самарского государственного университета путей сообщения в г. Саратов  
*Интернациональный проезд, д.1а, Саратов, Российская Федерация, 410004*

## To the Origins of the Formation of Russian Neo-Kantianism: Methodological Grounds of A.I. Vvedensky's Philosophy

**P.A. Vladimirov**

Saratov branch of Samara State Transport University  
*Internatsionalnyi Proezd, 1a, Saratov, Russian Federation, 410004*

В статье раскрывается значение и вклад А.И. Введенского в становление русского неокантианства на примере системного и комплексного рассмотрения его исследований. Внимание уделяется значению критической методологии А.И. Введенского для последующего развития русского неокантианства в первой трети XX века. Метод «логицизм» обозначается как неотъемлемая часть критицизма, который заключается в элиминации догматических оснований из философского дискурса. В свою очередь критическая методология, понимаемая в качестве теоретического инструмента построения целостной картины мира в согласованности с научным знанием, служит основанием для выявления проблемного поля корреляции рационального и иррационального. Обозначенные вопросы и проблематика познания в работах А.И. Введенского становятся началом формирования русского неокантианства как направления, которое противопоставляется догматизму и религиозно-философским исследованиям. Развивая критическую методологию, русский философ обращается к рассмотрению роли философии при формировании мировоззренческих оснований. В содержании статьи последовательно раскрываются ключевые положения философии А.И. Введенского, от постановки вопроса о методологических основаниях критицизма до выявления специфики философии по отношению к научным дисциплинам, на примере экспериментальной психологии, опирающихся преимущественно на эмпирические методы. В заключение статьи обозначает перспективы изучения трудов А.И. Введенского для установления объективности значения критического

© Владимиров П.А., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

идеализма в истории становления отечественной философской мысли и апробации сущности критического мышления.

**Ключевые слова:** русское неокантианство, русская философия, критицизм, критическая методология, логицизм

**История статьи:**

Статья поступила 12.10.2019

Статья принята к публикации 17.12.2019

**Для цитирования:** *Владимиров П.А. К истокам формирования русского неокантианства: методологические основания философии А.И. Введенского. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 2. С. 219—227. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-219-227*

The article reveals the value and contribution of A.I. Vvedensky in the formation of Russian neo-Kantianism on the example of a systematic and integrated review of his research. The author reveals the significance of A.I. Vvedensky critical methodology for the subsequent development of Russian neo-Kantianism in the first third of the XX century. The method of “logicism” is designated as an integral part of criticism, which consists in the elimination of dogmatic foundations from philosophical discourse. In turn, the critical methodology, understood as a theoretical tool for constructing a holistic picture of the world on the principles of science, serves as the basis for identifying the problems of the correlation of the rational and the irrational.

The indicated problem in the works of A.I. Vvedensky becomes the beginning of the formation of Russian neo-Kantianism, which is opposed to dogmatism and religious and philosophical research. Developing a critical methodology, the Russian philosopher turns to the consideration of the role of philosophy in the formation of ideological foundations. The contents of the article consistently reveal the key provisions of the philosophy of A.I. Vvedensky, from raising the question of the methodological foundations of criticism to identifying the specifics of philosophy in relation to scientific disciplines, on the example of experimental psychology, based mainly on empirical methods. In conclusion, the article indicates the prospect of further comprehensive study of the works of A.I. Vvedensky in order to establish a reliable understanding of the development of the national philosophy of thought.

**Keywords:** Russian neo-Kantianism, Russian philosophy, criticism, critical methodology, logicism

**Article history:**

The article was submitted on 12.10.2019

The article was accepted on 17.12.2019

**For citation:** *Vladimirov P.A. To the origins of the formation of Russian neo-Kantianism: methodological grounds of A.I. Vvedensky’s philosophy. RUDN Journal of Philosophy. 2020; 24 (2): 219—227. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-219-227*

В истории русской философии система критического идеализма И. Канта приобрела определенную популярность в период начала XIX — конца XX века, о чем свидетельствуют формирование направления русского неокантианства. Кроме того, даже философы, не относящие себя к последователям идей кенигсбергского мыслителя, использовали его методологические принципы и терминологический аппарат. В частности, в работах

С.Л. Франка, а ранее в творчестве В.С. Соловьева<sup>1</sup> можно обнаружить явные отсылки к критической философии [1. С. 169]. Но подлинное развитие критицизма в отечественной философской традиции связано с появлением русского неокантианства, у истоков которого находился А.И. Введенский. Его исследования отличаются последовательностью и системностью: от постановки методологических оснований до переосмысления ключевых следствий системы критического идеализма, с их последующей актуализацией.

А.И. Введенский стал «популяризатором» новой традиции в русской философии, когда критический метод стал активно применяться для переосмысления существующих вопросов в философии [2. С. 32], в частности для апробации феномена веры и сознания человека. Не исключением стала область религиоведения и богословия, на что обращает внимание протоиерей В.В. Зеньковский в своей известной работе по истории философии [3. С. 648]. Исследования русского философа были направлены на формирование единого методологического основания научного познания, даже в предметных областях, выходящих за рамки возможной эмпирической апробации. Исходя из системного и комплексного анализа работ А.И. Введенского, с определенной долей условности обнаруживается постановка вопроса о междисциплинарном подходе в науке. Обозначим несколько направлений его исследовательской деятельности: 1) проблематика достоверности методологических оснований; 2) вопрос о роли и месте метафизики в философии и науке; 3) рассмотрение феномена веры в рамках корреляции философского и религиозного мировоззрения; 4) обоснование психологии и психофизиологии как независимых научных дисциплин на принципах эмпиризма. Отметим, что эксплицитно во всех работах русского философа прослеживается попытка построения теории целостного знания, объединяющего все достоверные способы восприятия, постижения и познания окружающего мира.

### **Основная задача философии и метод «логицизма»**

Основываясь на положении, что философия должна стремиться к научной точности и методологической строгости, А.И. Введенский выделяет ее приоритетную задачу — создание целостного мировоззрения на принципах критицизма. Для ее разрешения русский философ обращается к рассмотрению логических средств анализа достоверности высказываний. В данном контексте стоит отметить работу «Александр Иванович Введенский как логик», вышедшую в двух частях, где подробно раскрывается оригинальность позиции русского философа в интерпретации функционального назначения четырех законов формальной логики [4].

Как научная дисциплина логика сама по себе не может открыть новое знание, но имеет необходимые инструменты верификации, позволяющие

<sup>1</sup> На что указывает А.И. Введенский в работе «О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева» [С. 39—68].

исключить ошибки, возникающие в процессе философского осмысления поставленной проблематики. Таким образом, логический анализ лишь дополняет философскую рефлексию, не выступая в качестве самостоятельной научной методологии. В наиболее общем виде логика определяется как «наука о правильности и ошибочности мышления», посредством которой верифицируется достоверность выстраиваемой аргументации [5. С. 1—2]. Законы мышления, в свою очередь, представляют собой инструменты, суммирующие и объясняющие все установленные логикой правила.

В работе «Логика как часть теории познания» на принципах критической методологии разграничивается «логика проверки», служащая дополнением критицизма, и «логика открытий», для которой еще нет достаточных оснований в науке. Логика как научная дисциплина опирается только на собственные основания, но в отношении к мышлению позволяет определить его последовательность и правильность. А.И. Введенский пишет, что логика как научная дисциплина, выстраивается только на собственных основаниях, в ином случае происходит она становится «искажением всякой логики, нелогичной логикой» [5. С. 5]. Следовательно, существование «логики открытия» неправомерно, поскольку она не продуцирует нового знания, а только проверяет имеющиеся предположения, выступает инструментарием проверки. Дополнение логики новым разделом знания может привести к ошибочности смещения с психологией, а логических законов мышления — с психологией или областью физиологии. Данный вопрос для философа важен, так как он пытается окончательно разграничить область логики и психологии [5. С. 11—12; 6. С. 7; 7. С. 11—14], отделяя вопросы физиологии в равной степени от всех областей гуманитарного знания как выстраивающихся исключительно на эмпирических исследованиях.

Для А.И. Введенского было недостаточным признания четырех основных законов формальной логики как принципов правильного построения суждений. Пересматривая возможность их функционирования в отношении именно мышления, философ предлагает разделять данные законы на две группы: естественные и нормативные. Закон тождества и исключенного третьего применяются с логической неизбежностью, то есть их использование в нашем мышлении естественно и необходимо. Нормативные же законы применяются только тогда, когда мы «стараясь их исполнять» [8. С. 6]. Непосредственным примером служит любой государственный закон, следовать которому человек приучается, а не следует исходя из естественности его положений и разделов. При этом к чисто нормативным законам относится только четвертый — достаточного основания, а закон противоречия имеет двойственный характер, хотя и тяготеет в большей степени к нормативному. Особое внимание стоит обратить на понятие логической неизбежности или необходимости, которая определяется как «создаваемая законами противоречия и исключенного третьего: логически необходимо то, чего нельзя отрицать без появления противоречия в наших мыслях» [5. С. 297]. Обозначая

необходимость соотношения между достоверностью теоретических выводов с логическим анализом, А.И. Введенский обосновывает метод «логицизма» в качестве неотъемлемого дополнения критического анализа.

Кроме того, по мнению русского философа, существует вероятность правильного суждения о предметах рассмотрения без знания законов логики, что подтверждает наличие способности каждого человека формулировать их естественным образом. Но научное знание может быть получено только при использовании критической рефлексии имеющихся представлений, даже если они подтверждаются эмпирическими данными. Таким образом, логический анализ служит дополнением к критическому осмыслению при построении целостной теории, претендующей на достоверность и объективность.

### **Постановка вопроса о возможности критической метафизики**

Являясь последовательным представителем критической философии, А.И. Введенский не мог обойти вниманием проблему возможности метафизики. Во-первых, она обозначена уже в системе критического идеализма И. Канта и требует своего решения для актуализации ключевых положений. Во-вторых, для формирования целостной картины мира на принципах критицизма необходимо провести линию демаркации между наукой и ненаучным знанием. В-третьих, следует решить вопрос: если не все представления о мире могут быть обозначены как научные, но обладают своей достоверностью, то к какой области знания они относятся и каким образом устанавливается их достоверность?

Рассматривая вопрос о возможности критической метафизики, А.И. Введенский в работах «О пределах и признаках одушевления» и «Новое и легкое доказательство философского критицизма» проводит критику догматизма и метафизики в качестве научного знания. Обращаясь к историко-философскому анализу, русский философ обозначает изменение значения метафизики после переработки западными философами античного наследия, а в XVIII веке обнаружилась негативная тенденция сближения метафизики и научного знания, что в конечном итоге привело к догматизму. Нельзя принимать постулаты без их проверки, и здесь А.И. Введенский следует кантовской логике построения доказательства — любое положение, которое считается достоверным, должно иметь возможную апробацию в эмпирическом опыте. Таким образом, русский философ настаивает на необходимости корреляции теории и практики в любом научном знании, именно поэтому философия не является научной дисциплиной в строгом смысле слова, а имеет статус научно-переработанного мировоззрения, так как неизбежно выходит за границы рациональной и тем более эмпирической доказуемости.

Продолжая свою аргументацию невозможности метафизики в виде апробированного научного знания, указывается на возможность создания критической метафизики на принципах кантовской методологии. Такая область мировосприятия необходима для формирования целостной картины мира,

включающей особенности человеческого существования. Критическая метафизика в отличии от ее сложившегося понимания в истории философии [9. С. 17—20], должна иметь статус особой области «вненаучного знания», поскольку построенная на основании «кантовского критицизма» «будет теоретически недоказуемой, но зато неоспорима и чужда догматизма» [10. С. 119]. А.И. Введенский выявляет догматические основания не только в метафизике, но и в классическом рационализме, абсолютизирующим возможности мышления.

Выстраивая критическую метафизику на двух ключевых основаниях — на критической методологии (использовании метода «логицизма» и элиминация догматизма) и обозначении области вненаучного, рационально непостижимого — А.И. Введенский обращается к рассмотрению вопроса о специфике построения целостного мировоззрения, что включает в себя вопрос об иррациональных способах постижения бытия. К ним относятся убежденность и уверенность, присущие соответственно обыденному и догматическому построению рассуждений, а также феномен веры. Если убежденность или уверенность являются проявлением догматизма, то есть суждение вначале признается как абсолютно достоверное, а затем на его основе выстраивается теория, то вера — это специфический способ постижения мира без необходимой строгости и последовательности. В исследованиях А.И. Введенского можно выделить две формы веры: 1) наивная, близкая по содержанию к обыденному восприятию бытия и 2) вера сознательная, то есть «вера любого богослова-философа» [11. С. 5]. Первая форма приводит к наивному реализму, когда окружающий мир представляется таким же, как мыслится. Вторая форма становится причиной формирования догматической веры или может развиваться в догматическое богословие, которое не претендует на научность. При формировании целостного мировосприятия философия, так или иначе, обращается к феномену веры, поэтому с позиции критицизма уместно выделить четыре вида веры: наивную, слепую, догматическую (или «суетную» [11. С. 69]) и «допущенную критическим рассудком» [11. С. 49]. Также А.И. Введенский выделяет отдельно — религиозную веру, которая не поддается верификации и не может стать частью философии, иначе это привело бы или к метафизике, или к богословию.

Определение веры, «допущенной критическим рассудком», раскрывается в работе «О пределах и признаках одушевления», где коррелирует не с понятием «сознательной веры», как в статье «О видах веры в ее отношениях к знанию», а с нравственным чувством как своеобразным органом постижения (но не познания), интенционально направленным не на бытие, а на иррациональную область, лежащую вне пределов строгой научной методологии. Далее А.И. Введенский на основании недоказуемости чужого одушевления или «нового психо-физиологического закона» обосновывает необходимость существования «критической веры» и соответствующей ей ненаучной области критической метафизики, которая позволяет философии апеллировать к «вненаучным» феноменам.



Примечательно разделение критицизма и догматизма, обозначенное в статье «Спор о свободе воли перед судом критической философии». В примечании к четвертой части статьи А.И. Введенский пишет: «Критицизм тем и отличается от догматизма, что он заранее ничего не отрицает и не допускает и готов все допустить, даже и веру в чудеса, если только найдутся достаточно оснований в пользу этой веры» [12. С. 89]. Стоит согласиться, что если предмет рассмотрения находится вне плоскости науки, то данное положение не доказывает наличия противоречия с научным знанием [13. С. 64].

Рассмотрение А.И. Введенским проблематики выявления рациональных оснований уверенности в сознательной деятельности Других-Я послужила причиной усмотрения в его теории скрытого отождествления областей философии и психологии. Поэтому в работе «Психология без всякой метафизики» проводится линия демаркации между философской рефлексией и областью психологического знания, которое разделяется им на 1) классическое (теоретическое) и 2) современное (экспериментальное). Если традиционно вопросы психологии и философии до начала XIX века имели схожую направленность из-за специфики предмета изучения, то с появлением экспериментальных методов психофизиологии начинает формироваться ее независимость и самостоятельность в методологии.

Принципиальным в данном контексте является положение, что философия определяется как «научно-переработанное при помощи теории познания мировоззрение» [7. С. 11], а не в качестве научной дисциплины. Более того, по мнению А.И. Введенского, она «неизбежно руководит всем нашим познанием и направляет его к достоверности» [14. С. 97]. Психология же, как и всякая наука, «имеет философское значение лишь постольку, поскольку содействует усовершенствованию нашего мировоззрения» [7. С. 11]. Ее отличие от философии главным образом заключается в целеполагающем основании и методологии, так как она опирается на критицизм и направлена на построение цельного мировоззрения. Обозначив границы психологии, А.И. Введенский раскрывает специфику философии, которая должна ориентироваться не на познание отдельных феноменов, а выстраиваться в единую структуру миропонимания или цельного мировоззрения.

### **Заключение**

Сформированный методологический подход А.И. Введенского на принципе критицизма в совокупности с использованием логических средств анализа позволил открыть новое измерение применения трансцендентального идеализма на почве русской философии. Его философская позиция выстраивалась последовательно от архитектоники критического идеализма И. Канта, что и стало причиной причисления его именно к кантианцам, к постановке нового проблемного поля в философии — возможности рациональной аргументации в вопросах, выходящих за пределы доступного научного знания. Учитывая специфику русской философии на рубеже XIX—XX веков,

исследования А.И. Введенского активно обсуждались в философском сообществе и стали отправной точкой для переосмысления имеющихся вопросов, например проблемы познания иррациональных феноменов. Конечно, положения русского неокантианца подвергались критике со стороны Э.Л. Радлова и П.Е. Астафьева, Н.О. Лосского и Л.М. Лопатина, но в то же время они высоко оценивали его вклад в развитие отечественной философии. А.В. Малинов справедливо отметил, что «для многих современников Введенский казался почти живым классиком; его идеи выглядели оригинальными и вызывали живые споры» [15. С. 304]. Располагая необходимыми знаниями в истории античной философии и в логике, А.И. Введенский аргументировал каждое свое положение, привлекая широкий спектр источников, и в то же время последовательно обосновывал свою оригинальную позицию — создание целостного мировоззрения на принципах критической философии.

В настоящее время интерес к роли А.И. Введенского в истории отечественной философии возрастает, но следует отметить, что отсутствует системность и точность определения терминологического аппарата. При этом нераскрытым остается вопрос о его исследованиях в области психологии, которая является неотъемлемой частью общей концепции построения целостного мировоззрения. Рассмотрение его ключевых положений в совокупности с анализом их влияния на последующее развитие философии позволяют объективно установить причины формирования русского неокантианства, и в целом для выявления оснований широкого распространения идей И. Канта в среде русских мыслителей. Исследования А.И. Введенского представляются продуктивными не только для истории философии, но и в рамках актуальной на сегодняшний день проблемы формирования критического мышления, а также обоснования критерия достоверности и истинности информации.

### Список литературы

- [1] *Минаев Д.Н., Некрасова Н.А.* «Психология без метафизики» А.И. Введенского. К вопросу о проблемах сознания в русской философии // Научные ведомости. Сер. Философия. Социология. Право. 2016. № 24 (245). С. 169—171.
- [2] *Белов В.Н.* Русское неокантианство: история и особенности развития // Кантовский сборник. 2012. № 1 (39). С. 27—39.
- [3] *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект, 2001. 880 с.
- [4] *Бирюков Б.В., Бирюкова Л.Г.* Александр Иванович Введенский как логик. Ч. I // Логические исследования. 2011. № 17. С. 43—68.
- [5] *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. Изд. 5-е. М.: Ленанд, 2014. 440 с.
- [6] *Введенский А.И.* Логика для гимназий. Изд. 3-е. Петроград: Тип. М.М. Стасюлевича, 1915. 175 с.
- [7] *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. М.: Книга по требованию, 2013. 391 с.
- [8] *Введенский А.И.* Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб.: Сенатская типография, 1909. 25 с.
- [9] *Введенский А.И.* Лекции по истории Древней философии. СПб.: Лит. Богданова, 1912. 374 с.

- [10] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. Новый психо-физиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб.: Типография В.С. Балашовъ и К°, 1892. 119 с.
- [11] *Введенский А.И.* О видах веры в ее отношениях к знанию. М.: Типо-лит. И.Н. Кушнеревъ и К°, 1894. 77 с.
- [12] *Введенский А.И.* Философские очерки. Выпуск 1. СПб.: Типография В.С. Балашовъ и К°, 1901. 213 с.
- [13] *Дудышкин В.А.* Проблема соотношения веры и знания в гносеологии А.И. Введенского // Вестник ТГУ. 2009. № 5 (73). С. 63—66.
- [14] *Введенский А.И.* Опыт построения теории материи на принципах критической философии. М.: Либроком, 2011. 352 с.
- [15] *Малинов А.В.* А.И. Введенский в историко-философской литературе // Вече. 2004. № 16. С. 283—306.

### References

- [1] *Minaev DN, Nekrasova NA.* "Psychology without metaphysics" A.I. Vvedensky. To the question of consciousness problems in Russian philosophy. *Nauchnyye vedomosti. Ser. Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo [Scientific sheets. Ser. Philosophy. Sociology. Right]*. 2016; 24 (245): 169—171. (In Russian).
- [2] *Belov VN.* Russian neo-Kantianism: history and features of development. *Kantovskiy sbornik [Kant's collection]*. 2012; Vol. 1 (39): 27—39. (In Russian).
- [3] *Zenkovsky VV.* History of Russian philosophy. Moscow; 2001. (In Russian).
- [4] *Biryukov BV., Biryukova LG.* Alexander Ivanovich Vvedensky as a logician. Pt 1. *Logicheskiye issledovaniya [Logical research]*. 2011; 17: 43—68. (In Russian).
- [5] *Vvedensky AI.* Logic as part of the theory of knowledge. Moscow; 2014. (In Russian).
- [6] *Vvedensky AI.* Logic for high schools. St. Petersburg; 1915. (In Russian).
- [7] *Vvedensky AI.* Psychology without any metaphysics. Moscow; 2013. (In Russian).
- [8] *Vvedensky AI.* New and easy proof of philosophical criticism. St. Petersburg; 1909. (In Russian).
- [9] *Vvedensky AI.* Lectures on the history of ancient philosophy. St. Petersburg; 1912. (In Russian).
- [10] *Vvedensky AI.* On the limits and signs of animation. A new psycho-physiological law in connection with the question of the possibility of metaphysics. St. Petersburg; 1892. (In Russian).
- [11] *Vvedensky AI.* On the types of faith in its relationship to knowledge. Moscow; 1894. (In Russian).
- [12] *Vvedensky AI.* Philosophical essays. Issue 1. St. Petersburg; 1901. (In Russian).
- [13] *Dudyshkin VA.* The problem of the relationship of faith and knowledge in the epistemology of A.I. Vvedensky. *Vestnik TGU [Bulletin of TSU]*. 2009; 5: 63—66. (In Russian).
- [14] *Vvedensky AI.* The experience of building the theory of matter on the principles of critical philosophy. Moscow; 2011. (In Russian).
- [15] *Malinov AV.* A.I. Vvedensky in historical and philosophical literature. *Veche [Assembly]*. 2004; Vol. 16: 283—306. (In Russian).

### Сведения об авторе:

*Владимиров П.А.* — кандидат философских наук, филиал Самарского государственного университета путей и сообщения в г. Саратов (e-mail: sturmrock@yandex.ru).

### About the author:

*Vladimirov P.A.* — candidate of philosophy, branch of the Samara state University of roads and communications in Saratov (e-mail: sturmrock@yandex.ru).



# ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ Ontology and Gnoseology

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-228-243

Научная статья / Research Article

## Идея доказательства

**А.М. Анисов**

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

## Idea of the Proof

**A.M. Anisov**

Institute of Philosophy RAS  
*Russian Federation, 109240, Moscow, Goncharnay, 12/1*

В статье исследуется неформальная сторона идеи доказательства. Слово «идея» используется в смысле, восходящем к Платону. Доказательство понимается как точно установленная связь точно сформулированных и объективно существующих идей. Эта связь идей относится к сфере возможного и может наличествовать в одних возможных мирах и отсутствовать в других. Критикуются попытки трактовать доказательство как процедуру убедительной аргументации. Показано, что доказательства не обязательно являются убедительными, и что убедительность может быть присуща внедоказательным формам аргументации. Кратко прослеживается генезис идеи доказательства от истоков до наших дней. Приводятся доводы в пользу тезиса о возникновении идеи доказательства в пифагорейской философии. Обсуждается вопрос о том, по каким причинам идея доказательства не переоткрывалась больше нигде и никогда. Рассматривается проблема временного разрыва между появлением доказательств и точным определением понятия доказательства в современной логике. На доступном примере обосновывается неотделимость идеи доказательства от ее формального представления в той или иной логике. Приводится перечень некоторых основных неформальных предикатов доказательств и дается их краткая характеристика.

**Ключевые слова:** идея, доказательство, вывод, логика, исчисление, аксиома, наука, аргументация

© Анисов А.М., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**История статьи:**

Статья поступила 09.12.2019

Статья принята к публикации 20.01.2020

**Для цитирования:** *Анисов А.М. Идея доказательства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 2. С. 228—243. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-228-243*

The article explores the informal side of the idea of the proof. The word "idea" is used in a sense dating back to Plato. Proof is understood as a precisely established connection of precisely formulated and objectively existing ideas. This connection of ideas belongs to the realm of the possible and can be present in some possible worlds and absent in others. Attempts to interpret the proof as a procedure of convincing argumentation are criticized. It is shown that the proof is not necessarily convincing, and that persuasiveness may be inherent outside the proof-based forms of argument. The genesis of the idea of the proof is briefly traced from its origins to the present day. Arguments are made in favor of the thesis of the idea of the proof in Pythagorean philosophy. The question of why the idea of the proof has not been rediscovered anywhere and never is discussed. The problem of the time gap between the appearance of the proof and the exact definition of the concept of the proof in modern logic is considered. An accessible example substantiates the inseparability of the idea of the proof from its formal presentation in one or another logic. A list of some basic informal predicates of the proof is given and a brief description is given.

**Keywords:** idea, proof, conclusion, logic, calculus, axiom, science, argumentation

**Article history:**

The article was submitted on 09.12.2019

The article was accepted on 20.01.2020

**For citation:** *Anisov A.M. Idea of the proof. RUDN Journal of Philosophy. 2020; 24 (2): 228—243. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-228-243*

## Введение

Идея доказательства лежит в основании науки. Лишь доказательное знание является подлинно научным [1]. Поэтому интерес к феномену доказательства не иссякнет до тех пор, пока общество испытывает нужду в науке и хочет ее развития. Потребность в переосмыслении идеи доказательства обусловлена также впечатляющим прогрессом в области создания искусственных интеллектуальных систем, способных осуществлять в автоматическом режиме поиск, построение и проверку выводов и доказательств. Возникла проблема эпистемологического статуса компьютерных доказательств, недоступных для пошаговой проверки людьми [2]. Кроме того, необходимо устранить разрыв, образовавшийся между логической и культурологической трактовкой идеи доказательства. Попытки вписать идею доказательства в общекультурный контекст зачастую терпят неудачу по причине приписывания доказательствам субъективных характеристик вроде ясности, убедительности, обзорности и им подобных.

Слово «идея» здесь используется в смысле, восходящем к Платону: как не подверженное изменениям во времени и не занимающее место в физическом пространстве идеальное бытие.

Вряд ли можно оспорить факт отсутствия доказательств в мире материальных вещей. Другое дело — сознание, мир наших мыслей. Разве доказательства не там? Изучайте мышление, и тогда поймете, что такое доказательство. Тем более, что существует наука о правильном мышлении — *логика*, которая по факту и занимается вопросом о том, что является, а что не является доказательством. Проблема в том, что логика как раз не является наукой о мышлении [3]. В противном случае она была бы разделом психологии.

Одно время верили, что психология объяснит логику. Это точка зрения *психологизма* была разгромлена одним из создателей современной логики Готтлобом Фреге. Логика не занимается тем, как мы мыслим. Фреге утверждал: «Логика есть наука о наиболее общих законах бытия истины» [4. С. 307]. Доказательство неразрывным образом связано с истиной и потому находится там же, где бытийствует истина — в мире идей.

В утверждении существования мира идей нет никакой мистики. Сфера реально существующего не исчерпывается бытием пространственно-временных физических вещей и длящихся во времени лишенных пространственных характеристик мыслей. Наряду с этими двумя видами реализовавшегося, *актуального* бытия есть еще бытие *потенциальное* или *возможное*. Этот третий вид бытия предшествует в онтологическом смысле двум другим. Прежде, чем что-то реализовать, надо иметь возможность реализации. Могли ли существовать Вселенная, жизнь, человек, будь они невозможны? Ответ очевиден. Менее очевидно, что сфера возможного обладает бытием, вообще говоря, независимым от того, что именно из возможного реализовалось (осуществилось), а что нет.

Именно постижением третьего универсума, — *универсума возможного*, — занимаются такие науки, как логика и математика. Это науки о возможных мирах, а не о конкретном реализовавшемся действительном мире. Поэтому истины логики и математики не требуют обоснования с помощью наблюдения и эксперимента. Однако действительный мир в его физической части есть лишь один из возможных миров, и потому логико-математическое описание именно этого возможного мира в то же время является описанием действительного мира. Отсюда ответ на вопрос о «непостижимой эффективности математики в естествознании».

Понятие доказательства принадлежит логико-математическому знанию. Там, где отсутствует точная фиксация идей, невозможны и точно определенные связи между ними. Но доказательство есть по роду не что иное, как *точно установленная связь точно сформулированных идей*. Как известно, естественный язык по своей природе строгостью и точностью не отличается. Отсюда неизбежность использования при строгом построении доказательств искусственных формальных языков. В них идеи фиксируются в *формулах*,

а доказательства устанавливают *связи* между формулами в соответствии с точно определенными *правилами*. На практике упомянутая неизбежность смягчается употреблением полуформального языка, каковым является язык обычной математики. Однако доказательства в полуформальном языке получают оправдание лишь в том случае, когда они хотя бы в принципе могут быть превращены в формальные. В наше время не обязательно это делать вручную. На помощь приходят соответствующим образом запрограммированные компьютеры.

Доказательства устанавливают связи между идеями внутри каждого из различных возможных миров. В этом *онтологическая суть* доказательств. По этой онтологической сути доказательства существуют не только независимо от мышления как видового признака человека, но и от того, как рассуждает тот или иной индивидуум. Таким образом, доказательства релятивизированы только по отношению к возможным мирам: то, что доказуемо в одном мире, может быть недоказуемо в другом. Даже представляющаяся многим универсальной истина  $2 \times 2 = 4$  доказуема отнюдь не во всех возможных мирах. Наборы доказуемых истин разные в разных возможных мирах. Это не означает, что понятие доказательства меняется от мира к миру. Напротив, оно едино для всего универсума возможных миров. Этот предельно общий универсум возможных миров задается *логикой*, которая определяет и понятие доказательства. Однако оказалось, что логика не единственна. Но если логика не единственна, то, стало быть, понятие доказательства тоже не единственно. Отсюда правильно говорить не о доказательстве вообще, а о *доказательстве в логике L* (конечно, после фиксации логики каждый раз упоминать о ней не обязательно).

### Миф об убедительности доказательства

Намеченное во введении онтологическое понимание природы доказательства как объективной связи идей не единственное из возможных. Допустимо, например, рассматривать доказательства в рамках теории формализации рассуждений (мы так и поступили в книге [3]). В любом случае оказывается, что понятие доказательства соотносится с понятием истины, так как доказуемой должна быть только истина, но не ложь. Однако в подвергшейся разлагающему влиянию постмодернизма части современной философии идея истины была дискредитирована. Понятие объективной истины предлагается заменить понятием *коммуникации* между субъектами (развернутую критику коммуникативистской программы см. в [5]). Доказательство также превращается в средство коммуникации между людьми, пытающимися *убедить* друг друга. Поэтому главным критерием доказательства объявляется его убедительность. Поскольку в разных культурах и в разных эпохах убеждают по-разному, никакого объективного понятия доказательства нет и быть не может.

«Основным общим критерием приемлемости доказательства представляется его убедительность — способность вызвать у адресата такое принятие

данного утверждения, что он готов убеждать в нем других. Доказательство всегда погружено в социально-исторический контекст, поэтому общего для всех наук и всех времен понятия доказательства не только не существует, но и не может существовать» [6. С. 100].

В приведенной цитате единственная новация — утверждение, что доказательство имеет такую степень убедительности, что заставляет убежденного субъекта убеждать других. Получается, что если вас в чем-то убедили, но вы не горите желанием убеждать в этом других, то вам ничего не доказали. А если вы готовы убеждать других, то доказали. Например, проповедь превращается в доказательство, если вызывает желание у ее прослушавших броситься проповедовать не слышавшим.

В неплохой в целом книге [7], посвященной якобы изменчивым математическим доказательствам, автор выдает серию утверждений, относящих доказательство то к психологии, то к социологии, то к риторике. Основная мысль все та же — доказательство должно убеждать.

«Доказательство в математике — психологический инструмент, предназначенный для убеждения некоего лица или аудитории в том, что некоторое математическое утверждение истинно»; «В доказательстве есть и человеческий фактор, который нельзя игнорировать. Принятие новой математической истины — это социологический процесс»; «...доказательство — это такой инструмент риторики, который используется, чтобы один человек убедил другого, что некоторое математическое утверждение верно» [7. С. 5, 7, 19].

Если допустить, что эти утверждения верны, то ничего удивительного в изменчивости математических доказательств нет. Ведь и психология людей, и социальные структуры, и приемы риторики исторически изменчивы. И то, что было убедительным в одной культуре, может перестать быть таковым в другой. Тогда должен наблюдаться феномен принятия и отбрасывания одних и тех же математических доказательств. Скажем, что-то доказанное древними должно перестать считаться доказанным ныне. Или что-то из доказанного греками должно отвергаться, например, китайцами. Однако факты говорят об обратном. Тот же автор, не замечая, что противоречит сам себе и что факты не согласуются с мифом об убедительности, констатирует: «Еще одна особенность математики в ее вневременности. Теоремы, которые тысячи лет назад доказали Евклид и Пифагор, до сих пор верны. Мы пользуемся ими с уверенностью, поскольку знаем, что они так же верны сейчас, как верны были тогда, когда впервые их открыли великие мастера. В других науках все иначе. К медицинской или компьютерной литературе даже трехлетней давности обращаются редко, так как то, что казалось верным всего несколько лет назад, уже изменилось и преобразовалось. А математика с нами всегда» [7. С. 35—36].

А логика тоже с нами всегда? Увы, логика, оказавшаяся способной сказать, что такое доказательство, существует всего лишь столетие с небольшим. Аристотелевская логика на эту роль не способна: это конечная и примитивная логическая система, которая совершенно не пригодна для осуществления



реальных математических доказательств. Можно сказать, что в этом отношении эта логика устарела уже в момент ее возникновения в IV в. до н.э., тогда как математические доказательства существовали уже два столетия до ее появления.

По сравнению с двумя с половиной тысячелетиями существования доказательной математики это ничтожный срок. Получается, что веками математики успешно доказывали теоремы, не зная, что такое доказательство? Именно так! Объяснить данный удивительный факт мифом об убедительности не получится. Здесь более поучительной будет аналогия с законами физики: не умея формулировать эти законы, люди следовали им в своей деятельности. Для того, чтобы избежать падения, не обязательно читать Ньютона. Так и находить доказательства можно было и до Фреге и Рассела. Возможно это благодаря объективному существованию нефизической идеальной реальности, с которой имеет дело математика. В этой реальности такие же твердые углы, как и в физической. Только если физические углы оставляют синяки и шишки, идеальные углы не наносят ран телу, лишь заставляя ум неуклонно следовать их форме. Люди, способные при помощи доказательств двигаться в идеальной реальности, во все времена и всюду составляли абсолютное меньшинство. А процедура убеждения известна так или иначе всем и каждому. Веками убеждали и убеждают кого угодно и в чем угодно. Причем здесь доказательства?

Попробуем продемонстрировать несостоятельность тезиса об убедительности доказательств на простом примере. Рассмотрим следующее рассуждение.

1. Не верно, что я тебя не уважаю — *допущение*;
2. следовательно,
3. Я тебя уважаю — *закключение*.

Обозначим заключение буквой *A*. При таком сокращении допущение утверждает «Неверно, что не *A*». Условимся, что слова «неверно» и «не» означают одно и то же — операцию *логического отрицания* или *негации*. Это позволяет ввести для негации специальный знак  $\neg$ . Тогда рассуждение переписывается в следующей форме.

1.  $\neg\neg A$  — *допущение*;
2. следовательно,
3. *A* — *закключение*.

Образует ли оно доказательство? Ответ по наитию не годится. Необходимо продемонстрировать *связь* между допущением и заключением. Для этого потребуются *правила логики*. В классической логике принимается следующее правило *удаления отрицания* (сокращенно  $\neg$  у).

$$\frac{\neg\neg A}{A}$$

Применяя это правило, получим следующий вывод.

1.  $\neg\neg A$  — допущение;
2. следовательно, — по правилу  $\neg$  у,
3.  $A$  — заключение.

Теперь шаги 1—3 образуют нужное нам (полуформальное) доказательство<sup>1</sup>. Насколько оно убедительно? С позиции классической логики это настоящее, не вызывающее сомнений, доказательство. Но с точки зрения интуиционистской логики, эти шаги не образуют доказательства. Дело в том, что в интуиционистском исчислении высказываний и предикатов (см., напр., [8] или [9]) правило снятия двойного отрицания (т.е. правило  $\neg$  у) отбрасывается. А в построенном выводе используется это неприемлемое для интуиционистов правило. Поэтому в классической логике из  $\neg\neg A$  выводимо  $A$ , но в интуиционистской логике это не верно<sup>2</sup>.

В первой половине XX в. шел бескомпромиссный спор, какая логика, — классическая или интуиционистская, — должна использоваться в математической науке. В числе аргументов в этой дискуссии фигурировали ссылки на интуицию, убедительность, понимаемость (в частности, интуиционисты могли притворяться, что не понимают доказательств с использованием закона исключенного третьего или правила снятия двойного отрицания) и тому подобные субъективные аспекты, сопровождающие математическое познание. По прошествии десятилетий острота спора сошла практически на нет. Вместо бесплодного выяснения, какая разновидность доказательства «доказательнее», стали просто фиксировать, в какой конкретной логике осуществляется доказательство.

Самое существенное здесь то, что формализация идеи доказательства избавила ее от психологизма, социологизма, коммуникативизма — вообще от любой формы субъективизма. После того, как логика зафиксирована и превращена в формальную систему, проверка того, является ли некоторая конструкция в этой логике доказательством, может быть поручена компьютеру. А компьютер, как вы понимаете, не озабочен вопросами убедительности, ясности, интуитивности, красоты и прочими в том же духе. Более того, как оказалось, компьютеры способны находить доказательства, а не только проверять имеющиеся.

История про убедительность как чуть ли не главную или даже главную характеристику доказательств оказалась мифом. К сожалению, это не превратившийся в фантазию миф прошлого, а действующий миф, ложно выдающий себя за подлинную реальность. Убедительность как искажающая идею доказательства мысль не должна фигурировать ни в определении доказательства,

---

<sup>1</sup> Точнее говоря, это не доказательство, а вывод. Доказательства являются частным случаем выводов. Но эти логические нюансы сейчас не существенны.

<sup>2</sup> В интуиционистской логике не действует общий принцип снятия двойного отрицания, но в частных случаях он применим. Например, если в интуиционистской логике доказуемо  $A$ , то можно легко построить интуиционистски приемлемый вывод из  $\neg\neg A$  выражения  $A$ .

ни в теории доказательств. За указанной границей убедительность может быть важной в процессах обучения, коммуникации, аргументации. Собственно, чем мы занимались до сих пор? — Поиском убедительных аргументов в пользу тезиса о необходимости устранения убедительности из идеи доказательства! Эти аргументы мы не сможем превратить в доказательства. Но такова общая ситуация: в философии мало что доказывают, больше пытаются убедить.

### Истоки идеи доказательства

До окончательного формирования современной логики в начале XX в. не было точно определенного понятия доказательства. Ничего не оставалось, как полагаться на убедительность в построении и оценке доказательств. Однако убедительность как таковая вовсе не предполагает построения доказательств. Не нуждавшаяся в доказательствах древневосточная математика также могла достигать убедительности, руководствуясь принципом: «Гляди, смотри!». Проведи соответствующие измерения и вычисления — и убедись!

Например, рассмотрим ныне известную каждому школьнику теорему Пифагора. Согласно Ван дер Вардену, сама формулировка этой теоремы появилась на Древнем Востоке в клинописных текстах примерно за 1200 лет до Пифагора [10. С. 139]. Но, разумеется, без каких-либо доказательств. Ведь и не было нужды в доказательстве, поскольку каждый, проведя с надлежащим старанием необходимые построения и измерения, мог убедиться, что площадь квадрата, построенного на гипотенузе, равна сумме площадей квадратов, построенных на катетах прямоугольного треугольника. Равна с *практической* точностью, достаточной для хозяйственной деятельности. О существовании абсолютной *теоретической* точности не знали, да ее никто и не искал.

Дело не только в опоре на очевидность и прагматизме древневосточной математики. В Древнем мире существовали своего рода культурные запреты на саму возможность открытия доказательств. Существовала мотивация, вектор действия которой делал открытие доказательств поистине невозможным. Первую разновидность такой отрицательной мотивации назовем *вектором легитимности*. Понятно, что первые доказательства должны были быть простейшими. Можно ли представить себе преисполненного достоинства древнего китайского мудреца, тратящего драгоценное время своей жизни на какие-то малопонятные манипуляции с давно известными фактами из школьной математики? Крайне маловероятно. Даже если бы и нашелся такой чудак, он потерял бы свою легитимность в глазах окружающих, утратил бы свой культурный статус. Его подняли бы на смех или попросту игнорировали бы. Китайские мудрецы предпочитали размышлять о судьбах народов и государств, о человеке и его должном поведении, об устройстве и взаимоотношениях Земли и Неба...

Вторая разновидность — *вектор лояльности*. На примере того же Древнего Китая можно показать, что на убедительные рассуждения, если они вели

к неприемлемым выводам, налагался культурный запрет. Разумеется, тем самым не запрещались доказательства — нельзя запретить то, что не существует. Зато перекрывался путь совершенствования уровня строгости рассуждений, что исключало появление доказательств. В докторской диссертации крупнейшего знатока древнекитайской аргументации А.А. Крушинского рассматривается одно примечательное древнее рассуждение, иллюстрирующее коллизия между безупречностью аргументации и явной неприемлемостью полученного в результате вывода.

«В царстве Ци был один слуга. Когда тот, кому он служил, попал в трудные обстоятельства, то слуга не умер за него. Как-то он встретил на дороге знакомого и тот воскликнул: “Так ты и в самом деле не умер!” Слуга ответил ему: “Это верно. Ведь каждый, кто служит, имеет в виду некоторую пользу. Но умереть — вещь бесполезная. Потому-то я и не умер”. Знакомый произнес: “И [после этого] ты все же можешь смотреть людям в глаза?” В ответ было сказано: “А если бы я умер, то смог бы тогда смотреть им в глаза?”»

«История заключается следующим знаменательным выводом: “Не умереть за своего господина и вышестоящего — это серьезное нарушение своего долга. Но при этом его рассуждения выглядят неоспоримыми. Таким образом, ясно, что слова не могут быть критерием для разрешения дел”» [11. С. 297—298] (здесь и в след. ссылке нумерация дается по электронному тексту диссертации).

И это было не частное мнение случайных лиц. Убедительная речь без ясно выраженной позитивной ценностной составляющей внушала подозрения в нелояльности. Такие основанные на очевидной правильности рассуждения не только не приветствовались.

«...Они воспринимались как удобное средство маскировки различных софистических уловок, нацеленное на придание речи мнимой убедительности. К подобному софистическому красноречию, не только лишенному какой-либо практической ценности, но и прямо дезориентирующему правителя, полководца — вообще любого практика — отношение в господствующей конфуцианской традиции с самого начала было отчетливо негативным. Конфуций прямо заявлял о своей ненависти к тому, как “умело говорящие (буквально — обладающие “умелым ртом”) опрокидывают царства и [разрушают] семьи”. По его словам, “искусные слова (цяо янь) расстраивают нравственность”» [11. С. 297].

Надо ли после сказанного удивляться, что в достигшей высочайших высот китайской цивилизации доказательства так и не появились. Более того, и появиться не могли ввиду отмеченных культурных препятствий и запретов. Примечательно, что приведенные цитаты из диссертации Андрея Андреевича исчезли в его итоговой книге [12]. По-видимому, из-за их явной антилогической направленности, затрудняющей обоснование тезиса автора о существовании особой, обходящейся без доказательств, древнекитайской логики.

Некоторые историки считают, что Фалес (учивший, что первоначально всего сущего является вода) был первым человеком на Земле, который стал

доказывать математические теоремы (в их числе упоминается теорема о том, что диаметр делит круг пополам, теорема о равенстве углов при основании равнобедренного треугольника и другие). Никаких достоверных свидетельств в пользу данной точки зрения нет. Но суть даже не в этом. Какие причины могли побудить материалиста Фалеса доказывать совершенно очевидные с точки зрения здравого смысла утверждения? Другие ученые (например, Б. Рассел) полагают, что первым стал доказывать математические теоремы Пифагор. Ответ на аналогичный вопрос — почему? — можно попытаться найти в философии Пифагора.

Как известно, главная и исключительная особенность философии Пифагора состояла в том, что для него основой всего существующего были *числа*. Пифагор провозглашает, что «числу все вещи подобны». Значит, изучая числа, мы постигаем, как устроено мироздание. Между прочим, учение Пифагора совсем не нелепое: ведь в реальной жизни мы постоянно сталкиваемся с определенными числовыми закономерностями в поведении вещей и процессов. Но что такое число? Первоначально пифагорейцы трактовали числа как доступные чувственному восприятию структурированные схемы, составленные из точек. Зададимся вопросом: много ли можно узнать о числах, если трактовать их наглядным образом? Лишь в самых простых случаях наглядность облегчает понимание. Достигнуть нетривиальных истин о числах таким путем невозможно. Ведь числа, в отличие от чувственно воспринимаемых вещей, в природе не встречаются.

По-видимому (здесь мы вступаем в область догадок из-за неимения соответствующих исторических фактов) настойчивое стремление пифагорейцев к познанию чисел заставляло их искать новый метод работы со столь сложными объектами, что и натолкнуло кого-то из них (возможно, самого Пифагора) на идею отказа от наглядности в пользу *рассуждений* о числах. Это была верная идея, т.к. числа являются абстрактными объектами, свойства и отношения которых систематически постигаются лишь рассуждениями. Но это должны быть рассуждения особого рода, которые нельзя проверить по принципу восточных математиков: «гляди, смотри». На что смотреть, если объекты изучения находятся за границами возможностей органов чувств? Остается один выход: строить рассуждения о числах таким образом, чтобы раскрыть истинную природу чисел. Это и была *первоначальная идея доказательства*.

Надо ли добавлять, что пифагорейцы с увлечением бросились доказывать математические теоремы. С чего они начали? Естественно, первоначально доказывали те уже известные математические утверждения, которые требовали самых простых доказательств. Но это не меняло сути дела: на свет появилась первая наука — доказательная или дедуктивная математика. При этом никакого стремления убеждать других или пропагандировать свою философию пифагорейцы, по имеющимся сведениям, не обнаруживали. Наоборот, их деятельность носила закрытый для окружающих характер. А когда в связи с открытием теоремы о несоизмеримости диагонали и стороны квадрата возникла

угроза самой сути пифагорейской философии, они пытались засекретить доказательство этой теоремы, но ничего не могли поделать с обнаружившимися неприемлемыми для них свойствами математической реальности.

Итак, желая изучать скрытые от непосвященных числовые законы, пифагорейцы не могли опираться при их обосновании на чувственный опыт, мистическую интуицию или что-либо подобное. Оставалось искать иные способы обоснования. На этом пути они, следуя философии Пифагора, пришли к открытию математических доказательств. Вполне возможно, что это открытие совершил сам Пифагор. Подобная мотивация не могла возникнуть у Фалеса и других представителей милетской школы, исходивших из материалистических представлений о первоначале всего сущего. В противном случае без ответа остается вопрос: чего ради в математике доказывать то, что и так известно и всеми признано? Единственный вариант ответа, который мы можем предложить, состоит в том, что идея доказательства возникла как ответ на внутренние проблемы пифагорейской философии. Никакими эстетическими, экономическими, политическими или общекультурными соображениями объяснить появление этой идеи нельзя. Даже религиозная одержимость числами объясняет лишь упорство пифагорейцев, но не те результаты, к которым они пришли. Если бы Пифагор и его последователи стремились только к вере, их ждала бы участь представителей всех религиозных учений, для которых вера превышает знание. Сама возможность строгих рассуждений о числах ставила пифагореизм на твердую почву, которой были лишены другие философские течения. Ни о воде, ни о воздухе, ни об апейроне, ни об огне (разные варианты первоначала в ранней греческой философии) рассуждать подобным образом не умели. Открытие процедуры доказательства было для пифагорейцев величайшим достижением, подтверждающим правоту всего учения в целом.

### **Доказательства с неформальной точки зрения**

В данной статье мы следуем за Платоном еще в одном отношении. Подобно тому, как Платон описывал мир идей неформальным образом, попробуем охарактеризовать идею доказательства тоже неформально в том смысле, что будем пользоваться при этом естественным языком. Точное определение понятия доказательства в современной логике основано на использовании искусственных языков логических исчислений. Выделяют три основных типа таких исчислений: аксиоматический, секвенциальный и натуральный<sup>3</sup>. Самым простым является определение доказательства в аксиоматических исчислениях, представляющих из себя набор аксиом и правил логического вывода. В естественном языке оно может быть выражено следующим образом.

---

<sup>3</sup> Все три основных типа формализации доказательства обстоятельно исследованы В.А. Смирновым в книгах [13] и [14]. На исчислении секвенций построена фундаментальная работа Г. Такеути [15]. Изучению натуральных исчислений посвящена монография Д. Правица [16]. Предложенная автором натуральная система обсуждается в [3] и [17].

**Доказательством** в аксиоматической системе  $A$  называется *конечная последовательность утверждений, каждое из которых есть либо аксиома из  $A$ , либо получается из предыдущих утверждений последовательности по одному из правил логического вывода из  $A$ .*

Простота приведенного определения может вызвать недоумение: получается, что две с половиной тысячи лет, — с VI в. до н.э. до начала XX в. н.э., — люди доказывали теоремы, не умея определить, что же такое доказательство, хотя идея такого определения лежит на поверхности? На самом деле проблема заключается в том, чтобы, во-первых, точно сформулировать аксиомы и правила вывода, и, во-вторых, привести их исчерпывающий список, если это вообще возможно<sup>4</sup>. Трудности с первым аспектом иллюстрирует история логики. Аристотелевская силлогистика, веками лежавшая в основе логики, оказалась слишком слабой логической системой, совершенно недостаточной для построения реальных математически доказательств. Лишь на рубеже XIX и XX вв. удалось построить логические системы, способные шаг за шагом не только воспроизводить уже полученные математические доказательства, но и обеспечить неограниченный рост доказательного знания.

Сложности возникали и со вторым аспектом. Наиболее известна в этой связи судьба *пятого постулата* Евклида. Можно ли его вывести из остальных? Если ответ утвердительный, нет необходимости включать его в список исходных постулатов. В итоге прошли века, прежде чем доказали, что вывести пятый постулат таким образом невозможно. В подобных случаях говорят, что данное утверждение *независимо* от остальных. В наше время результаты о независимости тех или иных принципиальных утверждений составляют важную часть достижений современной науки. Понятно, что результаты о независимости не могли быть получены, если бы не было точного определения доказательства.

Сразу оба рассматриваемых аспекта ярко проявились в истории *аксиомы выбора*. Ее применяли в математике неявно, и лишь затем было осознано, что это особая аксиома, без которой доказать многие важные для математики теоремы нельзя. Кроме того, аксиома выбора оказалась независимой от остальных аксиом теории множеств ZF (теории множеств Цермело-Френкеля), которая наиболее широко применяется в математической практике (подробнее см. [18–20]).

Еще одним вопросом фундаментальной значимости была проблема *непротиворечивости* используемых теорий. Появление парадоксов в самих основаниях математической науки (парадокса Б. Рассела и других) потребовало разработки *теории доказательств*, в которой проблема непротиворечивости находится в центре внимания [15; 21; 22]. Исторически теория доказательств началась с программы Д. Гильберта по обоснованию математики, по которой нанесли сокрушающий удар ограничительные теоремы К. Гёделя.

<sup>4</sup> Теорема о неполноте К. Гёделя продемонстрировала, что это возможно не всегда.

Разумеется, без точного ответа на вопрос, что такое доказательство, построение этой теории было бы неосуществимо.

Наконец, идея доказательства лежит в фундаменте современной логики как неотъемлемой части философии. В конце концов, именно логика отвечает на вопрос, что такое доказательство и какова его природа. А природа эта оказалась непостижимой вне методов формализации, разработанных логической наукой. Расплывчатые и туманные представления о доказательстве остались в прошлом. Отныне любое неформальное обсуждение проблемы доказательства должно иметь под собой твердую основу в виде современного логического понятийного аппарата, позволяющего в любой момент переходить от общих слов к формальным логическим конструкциям.

Перечислим лишь некоторые (за не имением места) основные неформальные свойства доказательств, учитывая, что в таком содержательном курсе исчезает, например, различие между доказательствами и выводами.

**1. Верифицируемость.** Доказательства обязаны быть проверяемыми. Значительное число пропущенных шагов (под предлогом их очевидности) или хотя бы один пропуск нетривиального шага превращает рассуждение в бездоказательное. К сожалению, доведение рассуждений до приемлемого для доказательств вида практикуется лишь в логике и математике. В остальных областях науки реальные рассуждения сплошь и рядом содержат пропуски, всякого рода умолчания, неявные допущения и т.п. Этим обстоятельством обусловлен тот факт, что применение критериев доказательности для проверки рассуждений в нематематизированных науках весьма затруднительно.

**2. Фальсифицируемость.** Если в доказательстве имеется ошибка, то она должна быть однозначно определяемой с точностью до шага доказательства. Вообще, в доказательствах возможны тройного рода ошибки. Во-первых, это ошибки-опечатки. Во-вторых, ошибки-недосмотры. В-третьих, ошибки в выводе. Даже школьник может найти ошибку в доказательстве академика, и последний обязан ее признать. На практике такое бывает довольно редко и касается, как правило, первой или второй разновидности ошибок. Однако опечатки можно исправить, а пропущенное по недосмотру восстановить. Сложнее с третьей разновидностью. Ошибка в самом выводе может быть неустранимой, что обесценивает рассуждение. Но даже устранимые ошибки в выводе бывают на деле трудно устранимыми, требующими существенных и нетривиальных изменений и добавлений в отношении исходного рассуждения.

**3. Принудительность.** Доказательства для вменяемого субъекта обладают принудительной силой. Такой субъект будет вынужден признать доказанную теорему, даже если она ему очень не нравится (как вызывавшая ненависть пифагорейцев теорема о несоизмеримости диагонали и стороны квадрата). Принудительность не влечет убедительность. Например, из аксиомы выбора принудительно следует теорема о возможности вполне упорядочить континуум. Однако многие математики не считают эту теорему убедительной, т.к. никто не смог предложить конкретный способ упорядочения.



**4. Вечность.** Однажды полученные доказательства, если они правильны, т.е. действительно являются доказательствами, остаются нетленными и непреходящими во веки веков. В этом смысле они вечны. Формальным выражением вечности доказательств является свойство *монотонности* выводимости и логического следования [3], в силу которого никакое новое знание не отменяет прежних доказанных утверждений. Например, математические доказательства древних греков признаются нами и поныне, и появление, скажем, теории множеств и квантовой физики ничего здесь изменить не могут.

**5. Формализуемость.** Любое подлинное доказательство может быть трансформировано из неформального в формальное, а проверка формального варианта возможна на соответствующим образом запрограммированном компьютере. Если содержательные рассуждения такой трансформации не поддаются, то они вообще не являются доказательствами. Поэтому верно сказано: «Неформальные и формальные доказательства различаются по стилю, а не по строгости» [23. Р. 49].

**6. Переносимость.** Если та или иная культура способна к восприятию доказательств, то любое доказательство, даже полученное в совершенно других культурных условиях, будет воспринято в этой культуре именно как доказательство. В этом смысле признак доказательности не зависит от культуры. Поэтому не бывает национальных наук. Не существует английской или немецкой, русской или французской, итальянской или испанской арифметики или физики, логики или геологии, ботаники или кристаллографии. Доказательное знание, т.е. наука, не признает ни культурных, ни национальных границ. Хотя при этом вклад тех или иных культур в науку может весьма отличаться.

## Заключение

Идея доказательства возникла в пифагорейской философии из попыток обоснования основополагающего тезиса о фундаментальной роли чисел в мироздании. Никогда и нигде больше эта идея не переоткрывалась. Будучи формальной по сути, идея доказательства может быть представлена неформальным образом. Среди содержательных предикатов доказательств можно выделить верифицируемость, фальсифицируемость, принудительность, вечность, формализуемость, переносимость и ряд других. Однако, вопреки расхожему современному мифу, в этом перечне нет такой характеристики, как убедительность.

## Список литературы

- [1] *Анисов А.М.* Что такое наука? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2011. № 3. С. 120—130.
- [2] *Анисов А.М.* Понимание математических доказательств и ЭВМ // Вопросы философии. 1987. № 3. С. 29—40.
- [3] *Анисов А.М.* Современная логика. М.: ИФ РАН, 2002.

- [4] Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000.
- [5] Павленко А.Н. Пределы intersубъективности (критика коммуникативной способности обоснования знания). СПб.: Алетейя, 2012.
- [6] Кузина Е.Б. О понятии доказательств // Логические исследования 2018. Т. 24. № 2. С. 100—107.
- [7] Кранц С. Изменчивая природа математического доказательства. Доказать нельзя поверить. М.: Лаборатория знаний, 2016.
- [8] Драгалин А.Г. Конструктивная теория доказательств и нестандартный анализ. М.: Едиториал УРСС, 2003.
- [9] Плиско В.Е., Хаханян В.Х. Интуиционистская логика. М.: Изд. мех-мат. ф-та МГУ, 2009.
- [10] Ван дер Варден. Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1959.
- [11] Крушинский А.А. Логика древнего Китая. Дисс. на соиск. уч. ст. доктора филос. наук (Специальность 09.00.07 — логика). М., 2006.
- [12] Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. М.: ИДВ РАН, 2013.
- [13] Смирнов В.А. Формальный вывод и логические исчисления. М.: Наука, 1972.
- [14] Смирнов В.А. Теория логического вывода. М.: РОССПЭН, 1999.
- [15] Такеути Г. Теория доказательств. М.: Мир, 1978.
- [16] Правиц Д. Натуральный вывод. Теоретико-доказательственное исследование. М.: ЛОРИ, 1997.
- [17] Анисов А.М. Онтологический статус доказательств сведением к абсурду // Ложь как проблема формальной онтологии / А.Н. Павленко, А.М. Анисов, В.Л. Васюков, С.А. Павлов. СПб.: Алетейя, 2019. С. 123—187.
- [18] Медведев Ф.А. Ранняя история аксиомы выбора. М.: Наука, 1982.
- [19] Moore G.H. Zermelo's Axiom of Choice: Its Origins, Development, and Influence. New York: Springer-Verlag, 1982. XIV, 412 p.
- [20] Jech T. Set Theory. New York: Springer. 2003. XIII. 769 p.
- [21] Справочная книга по математической логике: в 4 ч / под ред. Дж. Барвайса. Ч. IV. Теория доказательств и конструктивная математика: пер. с англ. М.: Наука, 1983.
- [22] Troelstra A.S., Schwichtenberg H. Basic Proof Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. XI, 343 p.
- [23] Barker-Plummer D., Barwise J., Etchemendy J. Language, proof, and logic. — 2nd ed. CSLI Publications, 2011. XIII. 606 p.

## References

- [1] Anisov AM. Chto takoe nauka? *RUDN Journal of Philosophy*. 2011; (3): 120—130.
- [2] Anisov AM. Ponimanie matematicheskikh dokazatel'stv i EVM. *Voprosy filosofii*. 1987; (3): 29—40.
- [3] Anisov AM. *Sovremennaya logika*. Moscow: IF RAN; 2002.
- [4] Frege G. *Logika i logicheskaya semantika: Sbornik trudov*. Moscow: Aspekt Press, 2000.
- [5] Pavlenko AN. *Predely intersub'ektivnosti (kritika kommunikativnoi sposobnosti obosnovaniya znaniya)*. SPb.: Aleteiya, 2012.
- [6] Kuzina EB. O ponyatii dokazatel'stva. *Logicheskie issledovaniya* 2018. Т. 24. № 2. S. 100—107.
- [7] Krants S. *Izmenchivaya priroda matematicheskogo dokazatel'stva. Dokazat' nel'zya poverit'*. Moscow: Laboratoriya znaniy, 2016.
- [8] Dragalin AG. *Konstruktivnaya teoriya dokazatel'stv i nestandartnyi analiz*. Moscow: Editorial URSS, 2003.

- [9] Plisko VE, Hahanyan VH. *Intuitionistskaya logika*. Moscow: Izd. meh-mat. f-ta MGU, 2009.
- [10] Van der Varden. *Probujdayuschayasya nauka. Matematika Drevnego Egipta, Vavilona i Gretsii*. Moscow; 1959.
- [11] Krushinskii AA. *Logika drevnego Kitaya*. Diss. na soisk. uch. st. doktora filos. nauk (Spetsial'nost' 09.00.07 — logika). Moscow; 2006.
- [12] Krushinskii AA. *Logika Drevnego Kitaya*. Moscow: IDV RAN; 2013.
- [13] Smirnov VA. *Formal'nyi vyvod i logicheskie ischisleniya*. Moscow: Nauka; 1972.
- [14] Smirnov VA. *Teoriya logicheskogo vyvoda*. Moscow: ROSSPEN; 1999.
- [15] Takeuti G. *Teoriya dokazatel'stv*. Moscow: Mir, 1978.
- [16] Pravits D. *Natural'nyi vyvod. Teoretiko-dokazatel'stvennoe issledovanie*. Moscow: LORI; 1997.
- [17] Anisov AM. *Ontologicheskii status dokazatel'stv svedeniem k absurdu. Loj' kak problema formal'noi ontologii*. AN Pavlenko, AM Anisov, VL Vasyukov, SA Pavlov. St. Petersburg: Aleteiya; 2019. P. 123—187.
- [18] Medvedev FA. *Rannyyaya istoriya aksiomy vybora*. Moscow: Nauka, 1982.
- [19] Moore GH. *Zermelo's Axiom of Choice: Its Origins, Development, and Influence*. New York: Springer-Verlag; 1982. XIV. 412 p.
- [20] Jech T. *Set Theory*. New York: Springer; 2003. XIII. 769 p.
- [21] Spravochnaya kniga po matematicheskoi logike: in 4 parts. Dj. Barvais (ed.). Part IV. *Teoriya dokazatel'stv i konstruktivnaya matematika*. Trans. from Eng. Moscow: Nauka; 1983.
- [22] Troelstra AS, Schwichtenberg H. *Basic Proof Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. XI. 343 p.
- [23] Barker-Plummer D, Barwise J, Etchemendy J. *Language, proof, and logic*. 2nd ed. CSLI Publications, 2011. XIII. 606 p.

**Сведения об авторе:**

*Анисов А.М.* — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: anisov@land.ru)

**About the author:**

*Anisov A.M.* — Doctor of Philosophy, professor, leading researcher at the Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences (e-mail: anisov@land.ru)



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-244-261

Research Article / Научная статья

## Long-timed words, Peirce Triangle, Tetrahedron of Ontological Propis

A.N. Pavlenko

Institute of Philosophy RAS  
Russian Federation, 109240, Moscow, Goncharnaya, 12/1

In this work author analyses names (signs) with the period of existence greater than zero. The whole body of names (signs) is divided into 1) “long-timed words” and 2) “singular words”. It is shown that in Peirce Triangle the name (sign) itself, its denotation and meaning may last in different combinations. Typology of “long-timed words” and “singular words” is described. New notion describing the world of possible and real objects is introduced — Ontological Space or Writing Sample (Propis). Tetrahedron of Propis is also introduced with meaning (concept) rather than name (sign) as its apex. It is shown that neither “name” nor “denotate” can exist without sense whilst sense can exist without “name” or “denotate”. The fact that Writing Sample (Propis) consists of “segments-streaks” is justified. It is also shown that “long-timed words” do (do not) correspond to these “segments-streaks” of the Propis. Analysis of the Propis led to formulating fourteen axioms that its “segments-streaks” and “long-timed words” obey.

**Keywords:** ontology, long-timed words, Ontological Writing Sample (Propis), time, space, G.H. von Wright, J. Barwise, model, semantics, logics


### Article history:

The article was submitted on 27.11.2019

The article was accepted on 09.01.2020

**For citation:** Pavlenko A.N. Long-timed words, Peirce triangle, tetrahedron of ontological Propis. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 244—261. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-244-261

## 1. Introduction

Present work seeks to continue the topic presented in previous publications [6;10]. It is suitable to remind that in the named works a new notion describing “ontological space” was introduced — “Ontological Writing Sample (Propis)”. I will use it again and this time I am going to call it simply the Propis or mark it as “”.

It was also shown before that the Propis encompasses two realities in the aforementioned ontological space: the world of objects *possible* or not perceived

---

© Pavlenko A.N., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

by senses —  $S_e$ , and the world of real sense-perceptible objects —  $(S_f)$ , together these two worlds form the full world of the Propis:

$$\begin{aligned} \otimes &\leftrightarrow S_f \wedge S_e, \\ \text{where, } (p \ \& \ \sim p) &\notin S_e \quad \vdash \quad (p \ \& \ \sim p) \notin S_f \end{aligned} \quad (1)$$

But describing the Propis's areas we gain nothing in terms of understanding its detailed structure and its structure's properties. Thus, this work is dedicated solely to analyzing these features in depth. In order to do so I will need and introduce several new notions and corresponding terms.

As we remember, Peirce suggested to distinguish three types of objects in order to analyze notions and corresponding terms: signs (names), denotations of these signs (names), and meaning of these signs (names).

It should be noted that while focusing on denotations and meaning of signs Peirce had no interest in the “life-time” of the meaning. I should deem answering this question paramount and in order to do so introduce new concept of “long-timed words”.

I should think of such words as “long-timed” that either denote *action* taken or taking place over some period of time, *object* existing through some time, or *properties and relations* having some duration. What do we gain by isolating “long-timed words”?

Firstly, we now can divide all words into two types: “long-timed words” (type-I words) and instant-words (zero-time or “singular”) (type-II words).

1) *Long-timed words* — are “words-segments”. Their denotation, the object signified, and their concept or meaning, has life-time or duration greater than an instant (zero-time).

2) *Instant-words* — are such words that have singularity features (they exist during single “instant” needed to pronounce them).

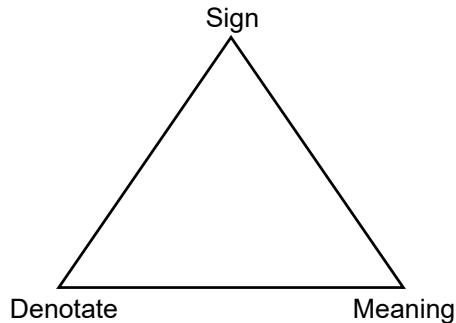
Any word of natural or artificial language having meaning and denoting certain object might be used as an example of a *word-segment*. This is rather straightforward and needs no presenting actual example. I will deem as a *long-timed word* any literally pronounced (written) single word, for example the word “energy”, and also a group of words acting as a unity, for example “I promise to buy you a gift” or “metals conduct electricity”.

I will think as of *instant-words* of any word said once by a person in an intense emotional or uncontrollable mental condition and infants’ “speech” both having no sense and no denotation or object they refer to. Something like “hey-ho”, or “ooo-la-la”, “tinderwinlkes” and such.

I will employ Peirce triangle to analyse *long-timed words*.

## 2. Peirce triangle

It has:



In Peirce triangle sign *conveys* meaning and *denotes* object (denotate). Do long-time words has this structure? Doubtless. But more than that, long-timed words (names-signs) have additional component — *time*. That is exactly why I call them “long-timed”. Naturally, the question arises: what exactly bears duration — sign, denotation or meaning? That is exactly the question I am striving to answer.

First let's ask: what makes words endure? In other words — what's the basis for their life-time? We think, there are at least three possible answers.

*First answer* comes as naturally as the question is asked: *the sign itself* — the term of the language — has a life-time. This is true. But there were peoples — say, Etruscans, that used the name “water” but these peoples have long since vanished and the names they used were gone with them. Thus, I think name-sign cannot be the basis for itself. But then again, one cannot deny the fact that name-signs have the duration in time.

*Second answer* is that the *object* (elements class) denoted by the sign has life-time. In logics terms — the denotate of the name (sign) can endure. Obviously, with the disappearance of the same Etruscans, water as an object, the one we associate today with the chemical compound of hydrogen and oxygen, H<sub>2</sub>O, is still present. Therefore, an object can exist before the appearance of the sign-name, during its existence and after its disappearance. In other words, *an object designated in human speech by a sign-name can last in time without a sign-name*. In this sense, *the denotate of some name (sign) ontologically has more solidity than the sign denoting it*.

*The third answer* can be derived from the fact that the *meaning* of the sign has life-time, that is, that *meaning* (the totality of the attributes inherent in the object designated by the sign), which is expressed by this sign. I think the situation is the same as with the object (class of elements). Suppose that no objects exist without properties, neither do exist any properties that would not be that of any object. Admittedly, an immediate objection might arise pointing out the possibility to imagine and then introduce such a property as, say, “three-wingedness”, but there is no corresponding object to it. I agree, our imagination can come up with the most incredible properties, but here we talk about real objects — (1) either those whose

existence can be verified empirically (as in the case of “water”), (2) or those whose existence can be admitted through the substantiation of their consistency, which, in turn, can be proved (justified) analytically. For example, the existence of such a controversial object as the “round square” is analytically unacceptable. “Three-wingedness” in our real three-dimensional world is not given to us neither empirically (there is no such natural object that would move in space by means of three, rather than two (four) wings), nor analytically — in our three-dimensional world, with the corresponding gravity and environment, the *mechanics* of flying objects is such that *the number of wings must be even*, all birds have two wings, some insects (dragonflies) have four wings, etc.

So, we should admit that *a property can exist before the appearance of the sign, simultaneously with it and after its disappearance*. Indeed, the property of the sky “to be blue” existed even before human learned to pronounce (distinguish) the first signs-names — here the name is “blue”. Or to say more — even before the appearance of human.

As I noted above, words (signs, names) are described by the Pierce’s triangle. However, developing the topic of “long-timed words”, I can add to such characteristics of words as “denotation” and “meaning” another parameter — “time”. This turns our triangle into tetrahedron of what I call an “Ontological Writing Sample” or “Ontological Propis”.

### 3. Tetrahedron of Ontological Propis

So, having introduced “time” parameter in our discourse of “long-timed” words let’s turn to the aforementioned Tetrahedron of Propis (Figure 1).

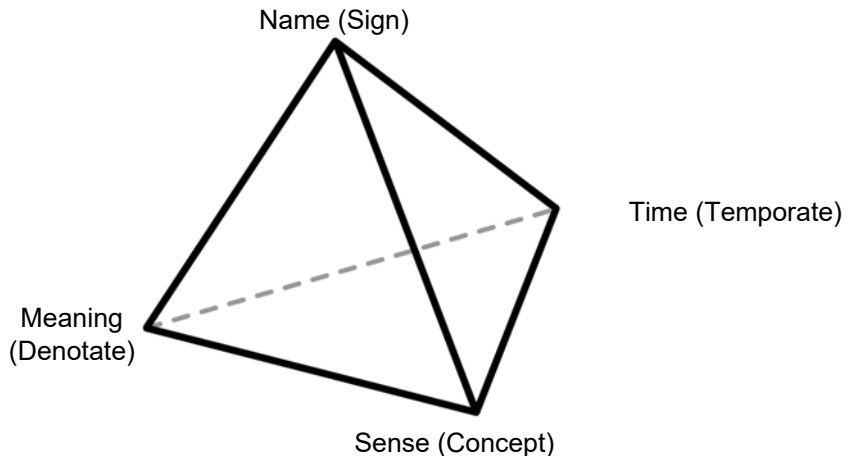


Figure 1

In the Tetrahedron of Propis, the name (sign) *denotes* the subject, “meaning” *conveys* the sense (features of the object) and *marks* the time (lasting in time of the denotation and meaning). If sense is traditionally linked with “concept” and meaning with “denotate”, then let’s agree to associate time with “temporate”.

Indeed, there is no such sign that does not possess the property of expressing human speech as “duration (lasting)” in time. It only seems obvious and taken for granted, but, in reality, it is very nontrivial. Names (signs) have their own “life-time” — the duration in time. Not a single sane specialist, whether in logic, in science or philosophy, can object to this. I will give only a few illustrative examples in order to remove all possible objections on the matter.

The first example. The name (concept) “impetus” (from the Latin *impetus* — impulse, impact) was proposed by the French theologian Jean Buridan in the XIV century to explain the movement of a body resulting from a throw (e.g. of a stone) in the air. Buridan believed *impetus* to be “condensed power”, which the thrower transfers to the object (stone)<sup>1</sup>. Later, the term “impetus” and the idea associated with it were reworked by Galileo Galilei and formed the basis of his “principle of inertial motion”. But with the advent of Galileo's theory of motion, the term (concept) “impetus” lost its meaning and ceased to be in demand by science (mechanics). I would say that the *life-time of the name* (word)<sup>2</sup> and denotate “impetus” in physics and mechanics ended in the late 16th — early 17th centuries. In the end, it should be noted that the life of the name (word) of “impetus” was quite long — about three centuries.

Second example. Antique astronomer and mathematician Apollonius of Perga in the 3rd century AD proposed to explain the uneven motion of the planets in the sky with such concepts-names (words) as “epicycle” and “deferent”. They existed for a very long time. Even Nicolaus Copernicus still used these concepts in his main work “On the Revolutions of the Heavenly Spheres” [4]. But after the discovery of the three laws of planetary motion by Johannes Kepler in 1609, these names (concepts) lost their power and ceased to be in demand by new European science. In the language of the Tetrahedron of Propis, the *life-time* of such signs (words) as “epicycle” and “deferent” has ended. But, what is important here — these names (words) had a rather long period of their existence: almost two thousand years. And we cannot subtract this time period from history.

I could continue giving examples from the history of science, recalling such names as “vital force”, “cosmic ether”, “substance”, etc., that have left science and philosophy, but believe above mentioned to be enough.

#### 4. Typology of names (words) in the tetrahedron of Propis

If the existence of the tetrahedron of Propis is agreed upon, I now may propose the typology of names built on the following grounds:

1) *The meaning*. The parameter associated with the presence or absence of meaning allows us to divide all names (words) into meaningful and meaningless:

- a) meaningful names (words).
- b) meaningless names (words).

---

<sup>1</sup> For more on the topic see [2. P. 272—275].

<sup>2</sup> When I say that the lifetime of the name “impetus” is over, I mean that it is discontinued in mechanics (in physics), preserved only in reference books and historical and scientific research.



2) *Denotation*. The parameter associated with the presence or absence of denotation allows for dividing all names (words) into those that have denotation and those that do not:

c) names (words) that have denotation.

d) names (words) that do not have denotation.

3) *Life time*. The parameter associated with the presence or absence of lasting in time allows for dividing all names into long-timed and instant:

e) long-timed names (words).

f) instant names (words) (singular names).

Such a typology makes it possible to analyse the relationship of each type of name with other types. In other words, it is interesting to consider how the names of type 1,2 and 3 relate?

α) Consider cases 2 and 3

c — e

d — f

We have four combinations

(c — e) & (c — f)

(d — e) & (d — f)

- |              |                                                     |              |
|--------------|-----------------------------------------------------|--------------|
| I. (c — e)   | names that have denotation and long-timed           | exist        |
| II. (c — f)  | names that have denotation and instant names        | do not exist |
| III. (d — e) | names that do not have denotation and long-timed    | exist        |
| IV. (d — f)  | names that do not have denotation and instant names | exist        |

β) Consider cases 1 and 2

(a — c) & (a — d)

(b — c) & (b — d)

- |               |                                                                 |              |
|---------------|-----------------------------------------------------------------|--------------|
| V. (a — c)    | names that have meaning and denotation                          | exist        |
| VI. (a — d)   | names that have meaning but do not have denotation              | exist        |
| VII. (b — c)  | names that do not have meaning but have denotation <sup>3</sup> | do not exist |
| VIII. (b — d) | names that do not have meaning and do not have denotation       | do not exist |

γ) Consider cases 1 and 3

(a — e) & (a — f)

(b — e) & (b — f)

<sup>3</sup> In this case, we consider those and only those names (words) that already exist or existed in the past. We cannot consider names that, for example, are already in the Propis, but which will be proposed by man, for example, only after two centuries. Currently, they are simply not given to us.

IX. (a — e)	names that have meaning and long-timed	exist
X. (a — f)	names that have meaning and instant names	do not exist
XI. (b — e)	names that do not have meaning and long-timed	do not exist
XII. (b — f)	names that do not have meaning and instant names	exist

It is easy to see that there may be situations when the concept's life-time can last even when the denotate's life-time has ended. For example, the concept of the name "USSR" continues to exist, while the denotate of this name ceased to exist in 1991.

Question: what does the temporal logic say? It speaks of *statements* that at some point in time can be either true or false, without distinguishing what lasts and what doesn't. I believe that temporal logic should encounter difficulty if it considers, for example, “long-timed words” that *have meaning* in the present (and have sense) and have meaning in the future (but not having sense then) in the Prior modes — *Gp*.

“It will always be that *p*” [7; 11]

An example is very easy to come up with — archaeologists often find “artefacts” that have denotation (literally, denotate — the objects themselves in their material form), but their *meaning is not clear to modern man*.

In other words: the time may come when *p* will not have neither meaning nor denotation, as was shown in the two above examples.

So, if we consider the names with their “denotation”, “meaning” and “life-time”, we get eight combinations ( $2^3$ ) with two values “yes” and “no” and three components — “**M**eaning”, “**D**enotation”, “**T**ime”:

- |                                                                    |                 |
|--------------------------------------------------------------------|-----------------|
| 1) Having denotation, having meaning, having life-time             | (d, m, t)       |
| 2) Not having denotation, having meaning, having life-time         | (¬ d, m, t)     |
| 3) Having denotation, not having meaning, having life-time         | (d, ¬ m, t)     |
| 4) Having denotation, having meaning, not having life-time         | (d, m, ¬ t)     |
| 5) Not having denotation, not having meaning, having life-time     | (¬ d, ¬ m, t)   |
| 6) Having denotation, not having meaning, not having life-time     | (d, ¬ m, ¬ t)   |
| 7) Not having denotation, having meaning, not having life-time     | (¬ d, m, ¬ t)   |
| 8) Not having denotation, not having meaning, not having life-time | (¬ d, ¬ m, ¬ t) |

Now let's try to change the angle we look at the problem. To do so, I will use the aforementioned Tetrahedron of Propis. Obviously, it was a pyramid with *anthropocentrism* as its apex, where names and meanings are firmly connected with a man. This position can be expressed figuratively like this: “If there is a person — there are names, if there is no person — there are no names!” Otherwise, proponents of anthropocentrism may reasonably ask: “And who gives these names?”<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Here I will leave aside the position of Plato and the polemic around it, set forth in the “Kratil” dialogue, according to which the world *calls itself and means itself*.

Now we will change the semantic accents of the tetrahedron of Propis so that “*meaning*” will take place at the apex of the pyramid instead of the “*name*” (word). The basis for such a move is the following state of affairs: *meaning [as a characteristic (attribute or property) of an object] can exist without a name and denotate, but neither denotate nor a name can exist without one or another meaning*. By “*meaning*” we mean *the essential features of an object*, both imaginary (possible) and real, that is, given in sensory perception.

Let us also agree that the so-called “*meaningless names (words)*” still have some meaning, even if in a negative sense. After all, the “*absence of meaning*” is itself meaningful. So, for example, such an important concept in explaining the nature of information as “*data*”, given in the Stanford encyclopaedia, is defined through the denial of a property (attribute): “*Basic datum*” is an assumed fact regarding some *difference or lack of uniformity* (italics mine — AP) in any context”<sup>5</sup>. In fact, in the above definition we are talking about the fact of the absence of the property of “*uniformity*”. Having understood this, we will now depict the semantic pyramid, with “*meaning*” at the top (Figure 2):

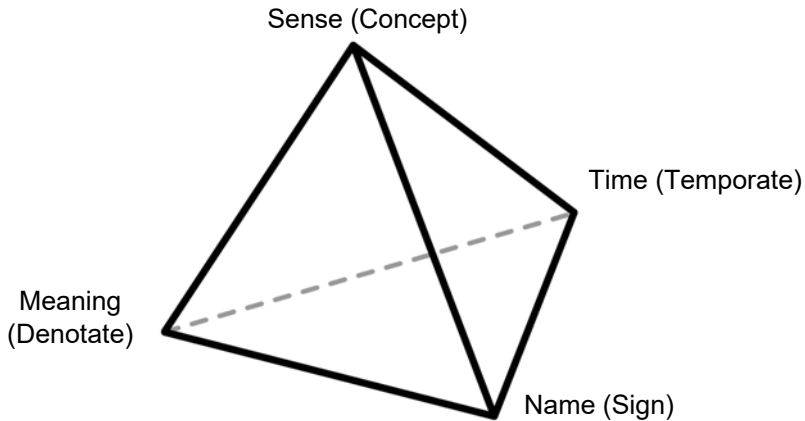


Figure 2

What it brings us?

1) It brings a certain stability to the world. Nothing *contradictory (meaningless)* can penetrate into this “*meaningful world*”. To a certain extent, this is “*consistency in itself*”.

2) This is not a world of anthropocentrism and anthropolatry. The *man who gives names to objects* is no longer at the top of the tetrahedron.

3) The sense is more fundamental than the “*name*” (anthropolatry) and the “*denotate*” (positivism), since the denotate (object) is only the realization of the sense that always precedes it (the object). The name is all the more secondary.

In the tetrahedron in Fig. 2, it turns out that the sense has (does not have) its own meaning, has (does not have) its name-sign (word), has (does not have) the duration of its existence.

<sup>5</sup> URL: <https://plato.stanford.edu/entries/information/>

## 5. The space of “time”

Based on the typology I proposed earlier, one can say that this is the situation with “long-timed words”, from the point of view of the Tetrahedron of Propis. In other words, the world was looked at as the “Time of Space”. This approach is associated with the study of the von Wright concept [1] in a previous work [6; 10]. In other words, I considered events (objects) in the world as events (objects), “immersed” in “time”, the main property of which is the *duration of events and objects* of the world.

Now let’s shift the angle of the problem and consider the same world — the world of the “ontological space” — but, from a different point of view: the point of view of the “space of temporal changes”, referred to in the above work as “Space of Time” (SoT). What do we see then? We see the same world, but with completely different properties.

All that in the ToS world was a *sequence of time-related events* (basically “points” on the time line, for which one can apply characteristics such as “past”, “present” and “future” or “earlier” — “later”), in the world of SoT turns out to be a “streak” or “a special lasting line (“segment”)” with respect to which there is — inside itself — no “earlier” or “later”. *The space of time* is, figuratively speaking, a “frozen crystal of the time-bearing states of the world”, considered immediately and in its entirety. There is neither “present”, nor “past”, nor “future” in it. More precisely — the “past”, “present” and “future” exist in it, but only as a purely human convention that helps to order the world in human ideas.

In such a world, the “past”, “present” and “future” are given at once and in full. I call this world the Propis (“Ontological Propis”). I want to pay specific attention to the fact that I’m not the first doing this.

For the first time, a purely scientific description of such a world became possible after the wave function of the universe was proposed by J. Wheeler:

$$\Psi = \frac{(dz_{xy}, \phi)}{dt} = 0, \quad (2)$$

where  $dz_{xy}$  is space metrics,  $\phi$  — matter fields,  $dt$  — time.

Its peculiarity lies in the fact that the Universe as a whole “in itself” does not depend on time, therefore the equation equals zero<sup>6</sup>. This means that the Universe within itself *does not undergo any changes*. It is observer who introduces evolution into it (changes in the time of physical processes), reducing the total wave function of the Universe to that part of it that he observes.

Naturally, the question arises: is it possible to conduct not physical-mathematical analysis, but philosophical (logical) one of the states of the world (events and their connection) in such world, which is ontologically expressed as Propis, if time is not given ontologically in this world? Yes, I think it is.

<sup>6</sup> See paper [5] for more.

A minimal analysis of such Propis, if the apparatus of temporal logic using temporal relations between statements (in the case of the model of Prior [11] and his followers [3; 8] left aside, can be represented as *relation of order*. But the temporal model of G. von Wright, in which not “statements” (as in Prior’s work) are analysed, but “events” [1] and J. Barweis’s model with respect to the description of “situations” and “state of affairs” [9], turn out to be much closer to the description of such world, as I see it.

It should be specifically noted that the relation of order — the serial nature of something — is also inherent to time. However, regardless of time, the relation of order — a fixed position and arrangement of world states (objects) — is also inherent to space. In this case, we will consider the concept of space not in the physical, but in the broadest sense — as the "space" of such an abstract object, which I call the "Ontological Propis".

To describe the relation of order in the Propis I will introduce special terms and characters:

**Primary:**

1) a, b, c, d ... — states of the world (events) of the world. Objects in the broadest sense.

The states of the world are understood in the proposed model as “time segments”, which I will designate with the Cyrillic “**◊**”, and which, considered from the point of view of SoT, already appear as “extended segments”. After all, now I consider not the *changing states of the world in time, but the space of such changes*. Therefore, by “duration of the time segment” in the Propis I simply mean “the length of the considered segment”.

Further, let’s assume that the entire Propis consists of “extended segments”, the role of which, from a semiotic point of view, is played by *names* (words), and from the ontological one, either by their *denotes*, or their *concepts*, or various combinations of those. Then let’s assume that all segments of the Propis have duration (length) equal  $n$ . Segments that are of a singular nature (the length of which equals zero) will be considered simply as segments with an infinitely small length. This is entirely acceptable, since Galileo already considered “peace” as “infinitely slow movement.”

The segments can be arranged in relation to each other in any of the listed orders: “be behind (after)”, “be in front of (before)”, “be near”. Since all the segments for the “*imaginary super-observer*” are given at once and in full (so far only by analogy — our consciousness with its ways prevent us from perceiving otherwise) I can say that in the Propis there is universal “simultaneity” (I specifically emphasize its anthropomorphic and quasi-spatial character, because in the Propis there is no time in its human understanding), that is, the factual snapshot on which the *entire Propis* is captured. In this case, by “simultaneity” of the Propis I mean the invariable “picture of Propis”. It could be said that the “time” is revealed to the super-observer in one and only way — he sees it as an *eternity*, that is, precisely as a “*picture*” formed by segments and their mutual arrangement,

inside of which anthropovisualized changes in time have occurred. Each of these segments has a beginning in time and has an end.

Therefore, in the proposed approach, time within segments is by no means denied, but only the limitations of such a temporal description of the world are shown, which I have demonstrated to a large extent earlier [6; 10]. I have already shown that the model proposed by von Wright rests on the impossibility of explaining a world in which there is no change. In fact, where the description of the world in time ends, its description in space begins. Space, in fact, turns out to be a more universal attribute of the world than time. Let's introduce additional terms for describing such a world:

2) Operators:

$\Delta$  — “to be after” (“beyond” the border of any segment)”

$\Theta$  — “to be before” (“in front” the border of any segment)”

$\Xi$  — to be near (“in the vicinity”)

**Secondary:**

3) Logical symbols:  $\&$ ,  $\vee$ ,  $\supset$ ,  $\leftrightarrow$ , needed to discuss the properties of the Propis in a special language that can describe the characteristics of the Propis — the language of statements.

4) Next, following remark has to be made: speaking of the Propis, I will consider the “segments” of the Propis and the “streaks” of the Propis as synonymous concepts.

## 6. Features and properties of the Propis, expressed in axioms

Now let's introduce the essential features and properties of such a Propis, fixed in axioms:

*Axiom I.* The world is an ontological Propis (Propis). Let's designate the Propis with the symbol “ $\boxtimes$ ”.

*Axiom II.* All events in the world are segments-streaks (hereinafter indicated by the Cyrillic “ $\heartsuit$ ”).

*Axiom III.* The segments-streaks form lines (contours) (hereinafter indicated by Cyrillic “ $\heartsuit$ ”). Propis lines are the sequence of segments arranged in the Propis in one way or another. The Propis lines are formed by the spatial position and various relations between the segments-streaks.

*Axiom IV.* The segments-streaks are integral and indivisible.

*Axiom V.* The segments-streaks are interrelated in some respects. Let's call these relations — “relations of order” —  $R_n$ . I denote the types of such relations by the operators introduced above ( $\Delta$ ;  $\Theta$ ;  $\Xi$ ).

*Axiom VI. Axiom of direct relation of order:*

“If segment  $b$  is after segment  $a$ , then segment  $a$  is not after segment  $b$ ”.

In the formal logical expression:

$$(b \Delta a) \supset \sim (a \Delta b) \tag{3}$$

*Axiom VII. Axiom of the inverse relation of order:*

“If segment *a* is in front of segment *b*, then segment *b* is not in front of segment *a*”.

In formal expression:

$$(a \Theta b) \supset \sim (b \Theta a) \tag{4}$$

*Axiom VIII. Axiom of direct transitivity of relation of order:*

“If segment *b* is after segment *a*, and segment *c* is after segment *b*, then segment *c* is after segment *a*”.

$$(b \Delta a) \& (c \Delta b) \supset (c \Delta a) \tag{5}$$

*Axiom IX. Inverse transitivity of relation of order:*

“If segment *a* is before segment *b* and segment *b* is before segment *c*, then segment *a* is before segment *c*.”

$$(a \Theta b) \& (b \Theta c) \supset (a \Theta c) \tag{6}$$

*Axiom X. Symmetry of relation of order.* If segment *a* is near segment *b*, then segment *b* is near segment *a*.

$$(a \Xi b) \supset (b \Xi a) \tag{7}$$

From this follows that:

$$\begin{aligned} \sim (a \Xi b) &\supset \sim (b \Xi a) \\ \sim (b \Xi a) &\supset \sim (a \Xi b) \end{aligned}$$

*Axiom XI. Reflexivity of relation of order between segments.*

If  $(a \leftrightarrow a')$ , then  $(a' \leftrightarrow a)$ ,

*Axiom XII.* The Propis is the sum of the conjunctions of the totality of its “segments-streaks” “ $\mathfrak{D}$ ”:

$$\mathfrak{D} = \sum (\mathfrak{D}_{n_1} \& \mathfrak{D}_{n_2} \& \dots \& \mathfrak{D}_{n_{i-1}} \& \mathfrak{D}_{n_i}), \tag{8}$$

where  $n_i$  — stands for the number of segments-streaks from the first one to the full total.

*Axiom XIII. Consistency of relation of order.* The Propis is a set of consistent (possible<sup>7</sup>) and only consistent (possible) segments-streaks (events). Let us mark possible (consistent) segments-streaks as “ $\mathbf{B}(\mathfrak{D}_{n_i})$ ”. Accordingly, impossible (contradictory) segments — features will be denoted as “ $\sim \mathbf{B}(\mathfrak{D}_{n_j})$ ”. As a result, we

<sup>7</sup> In this case, we consider the “possibility” in the most general (qualitative) form and do not use the formal operator of possibility “ $\mathfrak{D}$ ”. A description of the ontological space with the “opportunity” operator will be given later in another paper.

final definition of the Propis: *The Propis is the difference between the world of possible (consistent) and the quasi-world of impossible (contradictory) segments-streaks:*

$$\text{◇} = \mathbf{B}(\mathfrak{O}_{n_i}) - \sim \mathbf{B}(\mathfrak{O}_{n_j}) \quad (9)$$

Further, the language  $L_0$  might be introduced to provide the framework for description of segments-streaks  $\mathfrak{O}_{n_i}$  and the relations between them. Then  $\mathfrak{O}_{n_i}$  segments will be equivalents of the corresponding statements in the framework of the proposed language. So, if the statement  $p$  belongs to the language  $L_0$  ( $p \in L_0$ ), and  $\mathfrak{O}_{n_i}$  is the corresponding line-streak, then

$$L_0(p) = \{ \mathfrak{O}_{n_i} \}. \quad (10)$$

Accordingly, the line (contour) of the Propis ( $\mathbf{\Lambda}$ ) will be equal to the sum of the conjunctions of its constituent segments-streaks:

$$\mathbf{\Lambda}p = \sum (\mathfrak{O}_{n_1} \& \mathfrak{O}_{n_2} \& \dots \& \mathfrak{O}_{n_n}). \quad (11)$$

In this case, it turns out that the totality of human statements about the segments will be equal to the sum of the segments themselves:

$$\sum (Lp_1 \& Lp_2 \& \dots \& Lp_n) = \sum (\mathfrak{O}_{n_1} \& \mathfrak{O}_{n_2} \& \dots \& \mathfrak{O}_{n_n}). \quad (12)$$

In fact, this equality suggests that the linguistic equivalent of “segments-streaks” of the Propis is what I call “*long-time words*” (names), place of these can be taken by *single names* or *simple (atomic) statements*.

But, after all, there are immeasurably more segments-streaks than statements about them. It seems that the most natural solution would be to limit the number of statements about segments-streaks to the amount that was *given* to human in the past and *given* in the present. Accordingly, human is open to the number of segments about which he or she can speak.

Now let’s take the *possible* (consistent) segments-streaks — the “ $\mathbf{B}(\mathfrak{O}_{n_i})$ ” and select from them those that are given to human. Let us denote them with Cyrillic “ $\mathbf{A}$ ”. In this case, it turns out that:

**Axiom XIV.** The Propis opens to human in the form of only the given segment-streaks:

$$\text{◇} = ((\mathbf{B}(\mathfrak{O}_{n_i}) \& \mathbf{A}(\mathfrak{O}_{n_i}))) \quad (13)$$

Thus, the segments-streaks given to a person include those and only those segments-streaks that are open to him in the form of statements about possible consistent segments-streaks. It can be shown in the following figure 3.



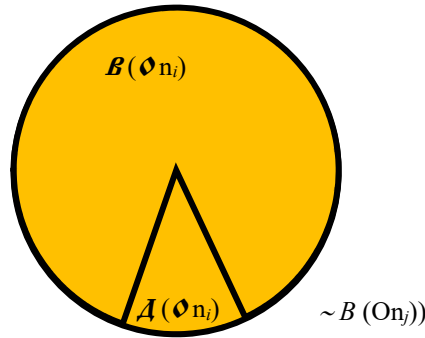


Figure 3

Now let's build the simplest model of the Propis, based on “long-timed words”. In the long-timed words, let us take such a property that was proposed above and was called “temporate” of the concept and denotate.

So, for example, the temporate of the concept “phlogiston” has existed from the time of Philoponos (5—6th centuries AD) to the present day, and the temporate of the denotate “phlogiston” was completed (banned) in the second half of the 19th century.

The temporate of the concept of “space ether” has existed since antiquity to the present day, and the temporate of the denotate of “space ether” was completed (banned) at the beginning of the 20th century with the advent of the Michelson-Morley experiment (1904). These examples can be continued further: “natural place”, “equants”, “deferents”, etc.

This assumption is easily justified as follows: one can easily demonstrate that the “meaning of the name” exists (as an “idea”, as a “thought”)

- 1) before denotate, with denotate, after denotate.
- 2) before the name, with the name, after the name.

However: i) *denotate, cannot exist without meaning*, but can exist without a name.

ii) *a name cannot exist without meaning*, but it can without denotate.

Names that are designation of meaninglessness (for example, “abracadabra”) themselves cannot be meaningless, as they indicate the meaning of “meaninglessness”. Meaning, figuratively speaking, cannot be meaningless.

It follows that the truth can be established both in relation to “meaning” and in relation to “denotate”, but not to “name”.

In relation to denotate — verification or falsification.

In relation to meaning — consistency, proof, justification.

Truth is not limited to an attitude, although includes it, but ultimately it is the state of the Propis — “clearness”.

For example, *deductive proof* is not an establishment of the relationship between something and something.

The concept of “attitude”, I think, was promoted by empiricists who constantly impose on us a comparison of our ideas with reality<sup>8</sup>.

And this epistemological empiricism was initiated by Aristotle with his correspondent definition of truth:

“... to speak of the existing, that it does not exist, or of the non-existent, that it does, is to speak false; but to say that existing exists is and non-existing does not, means to speak truly” (Met.1011b25).

In his definition, Aristotle does not specify what is being discussed: material or ideal existence. And is it the same thing to talk about the existing, for example, as a “cup”, or about the existing, as a “number” or “cosmos”? And therefor can Plato’s “idea” be true?

In fact, the truth in the Propis is its picture.

If we understand the truth as the relation of the “sign” to the “signified”, then we are talking about the *truth as a relation*. If we understand the truth as a “state of affairs”, as a “world”, then the relation will be inappropriate, unless we consider the “world in itself” as auto-reflexivity, that is, as “auto-attitude”. Then the self-equality of the world will also be a relation. Continuing this idea, it is fair to say that “the truth of the Propis is simply its self-equality”:

$$\begin{array}{c} \diamond \diamond \\ \equiv \\ \diamond \diamond \end{array} \quad (14)$$

Somewhat more strictly: the Propis cannot be neither true nor false (if truth is understood as the “relation” of knowledge to the knowable), it can only *be*. Plato said that ideas cannot be “true or false,” they can only be, and therefore always true exactly as ideas themselves. Same applies to the segments of Propis. My “New Critical Realism” follows the same line of thinking. *If the theoretical position is proved, then it is proved for all possible worlds in which the conditions under which it is proved are satisfied (that is, with any substitution of the value of a variable).*

Consistent and proven universally valid statements *are always true*, regardless of whether they are empirically confirmed or not.

After all that has been said, let’s introduce the concept of the “size” of a segment. By “size” I mean the length of the segment, expressed by the “*length of its life-time*”.

As the simplest unit of “size”, let’s take the “life time” of the long-timed word, regardless of its temporal extent.

For example, the distance between Galileo’s formulation of the principle of inertial motion and the present is 4 centuries.

Next, let’s equalize ontologically the “length” of the segments. Then it turns out that many of them can exist near each other and many — cannot. The *topology of the Propis* appears.

The main thing that should be noted is that the *usual implication* does not work in the Propis, since *the present does not follow from the past, and the future from*

<sup>8</sup> I showed the insurmountable difficulties of “empiricism” in the book [10].

*the present*. But then what? I think that there is a sequence, but there is no dependence in the Propis. Being naive, as D. Hume thought (he said “by force of habit”), we mistake sequence for dependence. “After that” does not mean “because of that.”

When we talk about logical following, we are essentially talking about sequential following in our thinking. Our thinking and consciousness look at the world through conceptual network that facilitates our perception of the world by creating logical dependencies found in logical concepts, judgments and conclusions. What seems sequential to us is simply an already existing sequence of segments-streaks of this world. Our consciousness, like a cursor, moves “along” the Propis, leaving sections of the Propis in the “past”. But there is no past in the Propis, just as there is no present and future. We humanize the Propis. Our consciousness misleads us.

The implication is applicable to our names — long-timed words. Between long-timed words, a conditional connection is really possible. In other words, the *implication is applicable to the human analogue of the Propis*, but not to the Propis itself. We say that “if it rains,” then “the roofs of the houses are wet.” And if it doesn’t rain, can the roofs be wet? And if the roofs are wet — does this mean that it has rained? We see that between the “wet surface of the roofs” and the “fact of rain” there is an ontological gap. We believe that, *usually, when it rains, then, usually, the roofs of the houses are wet*. We also believe that usually “if the Sun rises in the East, then it sets in the West.” But it can explode at any given moment after sunrise or sunset swallowing the Earth and, having dumped a significant part of the substance, turn into a white dwarf, and then our “usual” rule, our habit, will fail again.

After all, if the implication was universal, then we could predict any fact of the future. That was Laplace's dream. Then the future (events and processes in the future) would be reduced to an ordinary logical and mathematical calculation. Of course, we can make forecasts, but they are accurate only with a certain degree of probability. “Why?” one can ask. Because we do not have all the information about the topological state of the whole Propis. We can generalize only that small part of our own “vicinity” ( $\Xi$ ), which is given to us by  $\mathcal{D}(\Xi)$ , but nothing more. Moreover, this vicinity is both sensual (experimental) and mental (theoretical) in nature. We are able to see empirically that and only that which is open to us theoretically. It will be appropriate here to recall the thesis of Duhem-Quine: *all empirical facts are theoretically loaded*. That is given to us theoretically is also limited.

Such a description of the long-timed words — segments is consistent with the description of T. Kuhn's paradigms, which can exist one after the other, one before the other and one near the other, but whose languages, as Kuhn thought, are not comparable. In general terms, the idea of “long-timed words” was correctly guessed by him, with the only difference being that the “conceptual core of the paradigm” was his “long-timed word”.

## 7. Conclusion (Back to “long-timed words”)

Now, after understanding the meaning of the Propis and its connection with the SoT model, let’s return to the “long-timed words” discussed at the beginning of the article. It is easy to guess that the “long-timed words” are the names of the “lasting segments” of the Propis. Let us mark the “long-timed words” with Cyrillic “**Г**”, and “segments-streaks” of the Propis with Cyrillic “**О**”.

As we have already noted in the axioms, expressions of the language are put in correspondence with the segments-streaks of the Propis.

$$\sum (Lp_1 \& Lp_2 \& \dots \& Lp_n) = \sum (\mathcal{O}_{n1} \& \mathcal{O}_{n2} \& \dots \& \mathcal{O}_{nn}). \quad (15)$$

Now, instead of the Latin designation of language expressions on the left side, we will use the Cyrillic designation of the long-timed words “**Г**” and get the following complete expression, reflecting the essence of the Propis:

$$\sum (\mathcal{G}p_1 \& \mathcal{G}p_2 \& \dots \& \mathcal{G}p_n) = \sum (\mathcal{O}_{n1} \& \mathcal{O}_{n2} \& \dots \& \mathcal{O}_{nn}). \quad (16)$$

This means that for the “super-observer” there is a corresponding long-timed word for each segment of Propis.

## References

- [1] Wright GH von. *Logiko-philosophskie issledovanija. Izbrannie trudi*. Moscow: Progress; 1986. (In Russian).
- [2] Gaidenko VP, Smirnov GA. *Zapadnoevropeiskaja nauka v srednie veka. Obschie principii i uchenie o dvizhenii*. Moscow: Nauka; 1989. (In Russian).
- [3] Karavaev EF. *Vrenmennaja logika. Symbolicheskaja logika*. Ch. XII. St. Petersburg; 2015. P.415—451. (In Russian).
- [4] Copernicus N. *Ob obraschenijach nebesyich spher*. Moscow: Nauka; 1964. (In Russian).
- [5] Linde AD. *Physika elementarnich chastic I inflationnaja cosmologija*. Moscow: Nauka; 1990. (In Russian).
- [6] Pavlenko AN. «Prostranstvo vremeni» (SoT) ili «vremja prostranstva» (ToS): kommentarij na model vremeni G. von Wrighta. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (2):179—191. (In Russian).
- [7] Prior AN. Vrenmennaja logika I neprerivnost vremeni. In: *Semantika modalnich I intesionalnich logic*. Moscow: Progress, 1981:76—97. (In Russian).
- [8] *Symvolicheskaja logika*. St. Petersburg; 2015. 505 p. (In Russian).
- [9] Barwise J. *Situation in logic: SCLI Lecture notes*. No.17. Stanford: Leland Stanford Junior Univ.; 1989. 321 p.
- [10] Pavlenko Andrey. How can G.H. von Wright’s model of Time generate two logical squares? (The opposition “Time of Space” (TOS) and “Space of Time” (SOT)). In: *Theoria vs Observatio: vozvraschenie iz obmoroka*. St. Petersburg: Aletheia; 2018. P. 279—291.
- [11] Prior AN. *Time and modality*. Oxford; 1957.

### About the author:

*Pavlenko A.N.* — Doctor of Philosophy, Professor, leading researcher at the Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences (e-mail: [anpavlenko@mail.ru](mailto:anpavlenko@mail.ru)).

## «Длящиеся слова», треугольник Пирса и тетраэдр онтологической Прописи

**А.Н. Павленко**

Институт философии РАН,  
ул. Гончарная, 12, Москва, Россия, 109240

Предметом анализа настоящей работы являются имена (знаки), имеющие время существования больше нуля. Введено разделение всех имен (знаков) на 1) «длящиеся слова» и 2) «слова сингулярные». Показано, что в треугольнике Пирса могут длиться в разной комбинации имя (знак), его значение и его смысл. Построена классификация «длящихся слов» и «сингулярных слов». Введено новое понятие, описывающее мир возможных и реальных объектов — онтологическое пространство (Пропись). Введен тетраэдр Прописи, вершиной которого является не имя (знак), а смысл (концепт). Показано, что ни «имя», ни «денотат» не могут существовать без смысла, а смысл может существовать без «имени» и без «денотата». Обосновано, что Пропись состоит из «отрезков-черт». Показано также, что длящиеся слова имеют (не имеют) соответствие с этими «отрезками-чертами» Прописи. Анализ Прописи позволил выявить четырнадцать аксиом, которым подчиняются её отрезки-черты и длящиеся слова.

**Ключевые слова:** «длящиеся слова», онтологическая пропись, время, пространство, Г. фон Вригт, Дж. Барвайс, модель, семантика, логика

### **История статьи:**

Статья поступила 27.11.2019

Статья принята к публикации 09.01.2020

**Для цитирования:** «Длящиеся слова», треугольник Пирса и тетраэдр онтологической Прописи// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 2. С. 244—261. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-244-261

### **Сведения об авторе:**

*Павленко А.Н.* — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: [anpavlenko@mail.ru](mailto:anpavlenko@mail.ru)).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-262-275

Научная статья / Research Article

## Онтология семантики в информационных технологиях

П.М. Колычев

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения  
ул. Большая Морская, д. 67, Санкт-Петербург, 190000

## Ontology of Semantics in Information Technologies

P.M. Kolychev

Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation  
190000, 67, Bolshaya Morskaya str., Saint Petersburg, 190000, Russia

В статье анализируются онтологические возможности задания смысла информации. Для этого рассматривается современный подход информационных технологий в отношении задания смысла текстовой информации. При этом формулируется проблема задания смысла числа и смысла слова (текста), которая рассмотрена с позиции онтологического подхода, основанного на решении проблемы бытия, где онтология семантики оказывается следствием такого решения. В качестве самой онтологии выбрана релятивная онтология, исходным положением которой является тезис: быть значит различаться. Вследствие этого информация определяется как результат онтологического различения, которое допускает математическую формализацию через операцию вычитания, выражающую суть онтологического различения. Это в свою очередь позволяет всегда построить числовой порядок смыслов любой, в том числе и текстовой, информации, при этом смысл информации есть место в таком числовом ряду. Такой метод, названный как релятивный метод, приводит к точному числовому заданию смысла любой информации, а в силу этой числовой формы смыслы любой информации могут быть легко введены в компьютер с последующей обработкой и оперированием этими смыслами.

**Ключевые слова:** релятивная онтология, атрибут, информация, число, текст, смысл информации, релятивный метод, мышление, информационные технологии, искусственный интеллект

### История статьи:

Статья поступила 11.11.2019

Статья принята к публикации 29.12.2019

**Для цитирования:** Колычев П.М. Онтология семантики в информационных технологиях // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 2. С. 262—275. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-262-275

© Колычев П.М., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

The article analyzes ontological possibilities of the meaning of information setting. For this, a modern approach of information technologies is considered in relation to setting the meaning of textual information. At the same time, the problem of setting the meaning of number and the meaning of word (text) is formulated, which is discussed from the perspective of an ontological approach based on the solution of the problem of being, where the ontology of semantics is the result of such a solution. As the ontology itself, a relational ontology is chosen, the initial position of which is the thesis: “to be” means “to be distinctive”. Based on this, information is defined as the result of ontological distinction, which allows mathematical formalization through the operation of subtraction, which expresses the essence of ontological distinction. This in turn allows to build constantly a numerical order of the meanings of any information, including textual, while the meaning of the information is its place in such a numerical range. Such a method, called Relational method, leads to an exact numerical specification of the meaning of any information, and by dignity of this numerical form, the meanings of any information can be easily input into a computer with subsequent processing and operation of these senses.

**Keywords:** relational ontology; ontological distinction; attribute; information; numeric; text; meaning of information; relational method; thinking; information technologies; artificial intelligence

#### **Article history:**

The article was submitted on 11.11.2019

The article was accepted on 29.12.2019

**For citation:** Kolychev P.M. Ontology of semantics in information technologies. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 262—275. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-262-275

### **Введение: проблема числа и текста**

В современном информационном обществе понятия «компьютер» и «информация» считаются тесно связанными между собой. Однако проблема состоит в том, что современные компьютерные и информационные технологии (далее везде ИТ) не связаны с сутью (содержанием, смыслом) информации. В лучшем случае ИТ связаны с формой информации. В лингвистике — это синтаксическая форма, а в ИТ — это электрический сигнал. Вследствие этого ИТ развиваются лишь в одном из возможных направлений. Цель данной статьи — это онтологическое обоснование иного пути их развития.

Триумф современных ИТ начинается с использования электромагнетизма для математических вычислений. Именно эти достижения физики позволили построить электромеханические (1938 г., вычислительное устройство Z1, Конрад Цузе), а впоследствии и электрические (1945 г., вычислительное устройство ЭНИАК, Д.У. Мокли, Д.П. Экерта) устройства с высокой скоростью математических операций с числами. На этом этапе развития ИТ данными на входе и выходе были числа. В принципе это мало чем отличалось от древних механических вычислительных машин. Новшеством стало лишь замена механической конструкции на электромеханическую.

Однако достаточно быстро стало ясно, что благодаря процедуре кодирования лингвистических элементов посредством чисел подобные устройства

можно использовать и для текстовых данных. Одно из важных событий этого направления было расшифровка кода Энигмы, когда числовые данные «встретились» с текстовыми. К этому времени стало совершенно однозначно понимание оперирования числами, ибо смыслом числа являлось место, которое оно занимало в упорядоченном числовом ряду. Но как быть с текстовыми данными? Ведь при кодировании текста в число смысл текста автоматически не переводился в смысл кодированного числа. Если слово «любовь» кодировать числом «5», то, как связаны смысл слова «любовь» со смыслом числа «5», смысл которого в том, что оно больше, в частности, чисел «4», «3», «2», «1», и меньше, в частности, «6», «7», «8»? При этом и оперирование смыслами текста, и оперирование смыслами чисел производилось одним и тем же «устройством» — человеческим мышлением. Но как это возможно?

### 1. Статистический метод представления содержания информации

Одним из участников, работавших над расшифровкой кода Энигмы, был А.М. Тьюринг. Именно ему и было суждено выразить суть направления работы с текстовыми данными, по которому и пошло развитие ИТ. В 1950 году по итогам своего участия в этом проекте он опубликовал статью: «Computing Machinery and Intelligence» [1]. Пройдет всего 6 лет, и эта же статья выйдет вновь под претенциозным и даже скандальным и провокационным названием: «Can the Machine Think?» [2]. Именно за эти годы было осознано, что А.М. Тьюринг заложил основы будущего направления развития ИТ. Принципиальным оказывается то, как А.М. Тьюринг, будучи профессиональным математиком, поставил чисто философский вопрос о возможности мышления для машины. Однако, осознавая трудность понимания того, что такое мышление и что такое машина, он уходит от изначально поставленного вопроса, подменяя его другим вопросом: как часто машина будет ошибаться в ответах на заданные ей текстовые вопросы [2]. Правильный ответ на заданный вопрос означает, что такой текстовый ответ имеет смысл. Таким образом, А.М. Тьюринг связал смысл текстовой информации с проблемой вероятности, которая через статистику легко поддается математическому описанию. Связав смысл текстовой информации с численным значением вероятности, А.М. Тьюринг фактически заместил информацию ее статистической формой, а процесс мышления подменил процедурой подсчета результатов ответов.

Следует отметить, что уже в то время далеко не все одобрили такую подмену [3, 4]. При этом один из основных критиков возможностей ИТ в отношении мышления Дрейфус Х. прямо указывал на невозможность для компьютера оперирования смыслами информации<sup>1</sup>. С этого момента процесс мышления стал подменяться в ИТ процедурой подсчета вероятности. Подмена

---

<sup>1</sup> В заключительной части одной из своих критических книг в отношении возможностей ИТ он пишет: «Мы должны рассматривать краткосрочную перспективу взаимодействия между людьми и цифровыми машинами, но только в долгосрочной перспективе не-цифровых автоматов, которые обладали бы тремя способами обработки информации (information) существенных



семантики вероятностью была подхвачена Й. Бар-Хиллелом и Р. Карнапом в формулировании ими теории семантической информации [5], где семантика, отвечающая за смысл информации, была связана опять же с вероятностью. Надо сказать, что этот прием подмены терминов продолжил и Д. Маккарти, используя в 1956 году термин «искусственный интеллект» [6]. Значительно позже Д. Маккарти попытался развести понятия «искусственный» и «человеческий» интеллект [7. С. 2—8]; на наш взгляд, эта попытка стала фактическим признанием того, что термин «интеллект» необоснованно использовался и продолжает использоваться в отношении компьютеров. Подмена терминов, к сожалению, стала традицией в сфере ИТ. Одно из последних доказательств тому — это использование чисто философского термина «онтология» в ИТ, где этот термин не имеет ничего общего с его философским пониманием [8. С. 1].

Нечто аналогичное произошло и с термином «информация». К. Шеннон — один из основателей теории информации — в своей фундаментальной статье «Математическая теория связи» [9] не только не дает определение понятию «информация», но и вообще его не использует. «Сначала Шеннону надо было избавиться от смысла. Он даже поставил кавычки. «“Смысл” сообщения обычно не имеет значения», — бодро писал Шеннон. Это была провокация. ... Но если информация лишена смысловой нагрузки, то что остается?»<sup>2</sup>. Далее продолжает Дж. Глик свой пересказ идей Шеннона: «Информация есть неопределенность ... Неопределенность в свою очередь можно измерить, сосчитав количество возможных сообщений» [10. С. 235]. Провокация и по сей день остается одним из самых сильных способов привлечь внимание. Однако спустя некоторое время все понимают, что это была всего лишь провокация. В случае с информацией это оказалось не так. Почему? Почему то, что началось как провокация, до сих пор воспринимается как нечто фундаментальное?

Все дело в математике. Компьютер может оперировать только числами. Поэтому все, для чего мы хотим его использовать, должно быть представлено числом. Если речь идет о человеческом интеллекте, то нет иного пути, как представить этот интеллект в виде чисел. Подмена мышления статистикой правильных и неправильных ответов позволяет свести мышление к численному представлению. Если смысл не поддается численному представлению, то его следует изгнать из мышления, и тогда создается иллюзия полноты описания человеческого мышления средствами ИТ. В отличие от представителей

---

в работе с нашим неформализованным (informal) миром» [34. С. 85], при этом третий способ непосредственно связан с понятием «смысл информации»: «Смысл (meaning) слова определяется его контекстом, но также и вносит вклад в смысл (meaning) этого контекста» [34. С. 71].

<sup>2</sup> Кроме этого можно встретить сведение понятия «информации» к понятию «данные»: «Понятие “данные” является более специфическим, чем понятие “информация”, но при этом во многих контекстах их используют как взаимозаменяемые» [35. С. 114]. При этом сами данные есть не что иное, как последовательности битов, то есть по существу информация сводится лишь к последовательности компьютерных букв, которыми она записывается. Разумеется, что в такой информации не содержится смысл.

ИТ, философы способны понять, что это именно иллюзия. Позднее уход ИТ от смысла был представлен как конфликт между синтаксическими возможностями компьютерного языка и семантическими возможностями естественного языка: «...проблема несоизмеримости синтаксических и семантических возможностей программ сохраняются на протяжении всей истории успешного развития ИИ» [11. С. 91—92]; «...компьютер представляет собой чисто синтаксическое устройство, в то время как когнитивные способности простираются в область семантики, семиотики и прагматики» [12. С. 5].

Тезис ИТ о том, что в информации не важен ее смысл, является провокацией лишь для пользователей, но не для разработчиков ИТ, ибо они быстро поняли, что единственно, что они могут — это вычислять числа. И если информация сведена к числу вероятностей, то, следовательно, ИТ становятся главной персоной в этом направлении. От такого предложения трудно отказаться, ради этого представители ИТ готовы поддержать и даже истинно поверить во что угодно. Любопытно, что термин «теория информации» принадлежит именно К. Шенону: «...в своей секретной статье, едва ли не походя, Шеннон впервые употребил фразу «теория информации»» [10. С. 324]. С тех пор написаны десятки книг с названием «Теория информации», в которых не идет речи об информации. Предметом рассмотрения таких книг, как и всей литературы об ИТ, является не информация, а информационный сигнал, то есть не содержание информации, а ее форма.

## 2. Онтологический подход

Казалось бы, А.М. Тьюринга можно было бы понять в его отказе от понимания, что такое мышление. Ведь это — один из сложнейших вопросов не только в истории человеческой мысли, но и во многом не решенный до сих пор. Однако нельзя не признать и другой факт: все мы пользуемся этим термином, при этом понимая друг друга. Значит, по крайней мере, на уровне естественного языка мы понимаем, что такое мышление. Вопрос лишь в том, достаточно ли этого понимание для того, чтобы научить компьютер мыслить. Оказывается, чтобы сделать первые шаги в этом направлении, повседневный уровень понимания мышления вполне достаточен. Я имею в виду тот простой факт, что в процессе мышления информация участвует, прежде всего, своей содержательной стороной, а не формальной (сигнал, символ). Действительно, мышление — это оперирование смыслом (значением, содержанием, десигнатом) информации. Смысл этих строк не в том, какие буквы используются, а в том, что именно мы хотим вам сообщить, то есть смысл этих строк в содержащейся в них «чтойности», «эйдетичности», «идеальности» (идея).

Связь понятий «информация» и «идея» были осмыслены сразу же, как только понятие информации попадает в поле зрения философии. Основной тезис этого направления состоит в том, что «Информация — это идея». И, казалось бы, именно в этом направлении и следовало бы развивать философское осмысление поставленных проблем. Однако сам термин «идея», хотя

и является одним из первых философских терминов, до сих пор столь же не определен, что и термин «информация». Поэтому мы выбираем иное направление в понимании информации. Направление, которое не только даст ясное и четкое понимание, что такое информация, но и позволит решить ряд фундаментальных проблем не только в области ИТ, но и в области мышления, и, возможно, даже того, что лежит по ту его сторону мышления.

Однако до изложения этого подхода следует упомянуть и о другом влиятельном направлении. К моменту возникновения ИТ доминирующим направлением западной философии была философия языка, а после распада СССР это направление доминирует в российской философии. Поэтому следующим направлением, которое пытается решить проблему учета смысла информации в ИТ — это философия языка. Основной тезис этого направления состоит в том, что «Информация — это язык». Однако, учитывая, что компьютер способен понять только смысл чисел, то успех философии языка в сфере ИТ зависит от того, как будет включено в контекст ее размышления понятие о числе. Очень показательна в этом направлении статья Д.Э. Гаспаряна, которая фактически уводит смысл в трансцендентальную область, которую и описать то в понятиях весьма трудно [11. С. 88]. Мы полагаем, что представить такой подход в ИТ еще труднее, если не сказать просто невозможно. Похожий вывод делает и П.Н. Барышников: «Очевидно, что в человеческих когнитивных процессах присутствуют элементы, недоступные формализации и компьютерному моделированию» [13. С. 112].

Проблему числа и слова можно решить только на таком основании, которое будет общим для них обоих. С формально-логической точки зрения такое решение есть результат элементарной операции обобщения, но, именно в силу своей формальности, такое решение само по себе малопродуктивно. Другим подходом, в рамках которого можно решить задачу общности «числа» и «слова», может стать онтология, понимаемая как всеобщее знание о мире в целом, исходящее из решения проблемы бытия. В настоящее время российская философия переживает возрождение онтологии в рассматриваемых вопросах. Удивительно, что речь идет об обращении к достижениям марксистско-ленинской философии. Прежде всего, речь идет о работах А.Д. Урсула [14—17]. Пожалуй, это один из первых примеров осмысления итогов развития этого философского направления. О необходимости обращения к онтологическим основаниям в решаемой проблеме обращаются: Отраднава О.А. в статье, где «...анализируется проблема информации как онтологической категории, возможность ее определения как самостоятельной онтологической единицы...» [18. С. 128]; П.Н. Барышников в отношении семантики сознания говорит: «...еще острее стали вопросы об онтологическом статусе семантических процессов сознания» [13. С. 112]; В.А. Конев в статье «Две концепции логики смысла: Жиль Делёз и Андрей Смирнов» называет один из разделов «Онтологический статус смысла» [19. С. 40]; П.К. Гречко в отношении информации говорит, что «...предпринимается попытка рассмотреть переход от

“различия” к “информации” в онтологическом плане» [20. С. 107]; Е.А. Болотова в отношении онтологического аспекта философской категории информации [21]; А.В. Кулешов в отношении онтологической модели возникновения информации [22].

Однако современное обращение к онтологическому аспекту имеет принципиальное отличие, заключающееся в том, что авторы, как правило, не указывают о какой именно онтологии идет речь. Ведь заявления, подобные следующему: «Информация существует. Чтобы существовать, она не нуждается в том, чтобы ее воспринимали. Чтобы существовать, она не нуждается в том, чтобы ее понимали. Она не требует умственных усилий для своей интерпретации. Чтобы существовать, ей не требуется иметь смысл. Она существует» [23. С. 21], могут обрести значение лишь в том случае, если будет дан четкий ответ на главный онтологический вопрос: что значит существовать? Разные ответы на него влекут за собой и разные понимания информации. Онтологический подход в отношении информации — это, прежде всего, те следствия, которые можно получить из решения проблемы бытия. Разным решениям соответствуют и разные следствия.

### 3. Информация в релятивной онтологии

Само решение общности «числа» и «слова» практически лежит на поверхности нашего понимания известного всем, кто использует термин «информация». Ведь смысл информации как понятия есть определенность того, о чем эта информация. При этом любая определенность есть результат сравнения. В русском языке это чувствуется отчетливо. Ведь определенность есть процедура «определивания», то есть предание предела чему-либо. Предел есть не что иное, как граница, которая всегда есть граница между одним и другим, когда одно отличается от другого. Поэтому информация — всегда результат различения. Такое обоснование определения информации является весьма поверхностным. Мало ли что можно получить из анализа языковых форм. Жонглирование словами может дать какие-угодно результаты. Поэтому приведенный выше вывод о том, что информация — результат различения, это скорее иллюстрация, а не само обоснование.

Пожалуй, одним из первых, кто связал понятие информации с понятием «различие», стал Г. Бейтсон [24]. При этом у него речь идет о различении органов чувств человека. Более того, результаты такого различения, по его мнению, имеют форму «да—нет»: «Единственный бит информации — единственное различие — может быть ответом типа «да—нет» на вопрос любой степени сложности на любом уровне абстракции» [24. С. 165]. Последнее обстоятельство сближает такой акт различения с двоичной природой работы компьютера. Однако на этом этапе Г. Бейтсон остановился. По нашему мнению, причиной этому является то, что мышление, а также смысл информации невозможно свести к ответам типа «да—нет». В российской философской литературе идеи Г. Бейтсона — понимание информации как различения —

пытался развить П.К. Гречко [20]. Однако его понимание различия в духе Ж. Делёза [26] и В.И. Молчанова [27] привели его фактически к принципиальному снижению различия в сущности информации: «...я считаю, что различия сами по себе еще не являются информацией. Таковой они становятся только в лоне коммуникации. Именно в коммуникации, где к различиям, разумеется, небезразличным, добавляются порядок следования, кодирование и декодирование с их соответствием и адекватностью друг другу, информация получает определенность» [20. С. 113].

В нашем же случае различие является именно сущностью информации. Это положение обосновано релятивной онтологией, суть основного положения которой состоит в предельно кратком тезисе: быть — значит различаться. Различие есть различие одного и другого. Поэтому вопрос о бытии сущего ставится и решается не для отдельно взятого сущего, а для одного и другого. Стало быть, вместо бытия имеет место совместное бытие одного и другого [28].

Чтобы правильно понимать положения и выводы релятивной онтологии, необходимо иметь в виду ограниченность современного языка, который преимущественно фиксирует отдельно взятое сущее. Так основными частями речи практически всех языков мира являются существительное, прилагательное и глагол. В существительном фиксируется сущее само по себе, то есть без учета другого. В прилагательном фиксируется определенность существительного, то есть сущего, при этом данная определенность так же представлена как нечто самостоятельное и независимое от чего-либо. Глагол фиксирует процесс изменения (или его отсутствия) сущего, и, как правило, это изменение (отсутствие) указано как безотносительное. Поэтому естественно, что мы будем испытывать трудности в фиксировании и выражении акта совместного существования. Этим обстоятельством вызваны некоторые грамматические парадоксы релятивной онтологии. Например, положение: «бытие сущего предполагает различие» может быть воспринято как нарушение основного положения релятивной онтологии. Действительно, если иметь в виду в начале нашего рассуждения некоторое сущее, о бытии которого нечто высказывается, то некорректность рассуждения состоит в том, что до акта различия нет сущего, оно рождается в результате акта различия, которое и есть его бытие. Если иметь в виду такое понимание бытия, различия и сущего, то все эти псевдопарадоксы легко преодолеваются.

Уникальность решения проблемы бытия релятивной онтологией состоит в том, что это решение можно представить через процедуру вычитания. Действительно, различие означает нечто иное, как то, что у одного есть нечто, не имеющее место у другого. Но ведь это именно то, что имеется в виду в процедуре вычитания, разумеется, лишь в том случае, когда результат вычитания отличен от нуля. Наряду с этим необходимо учитывать положение формальной логики о том, что сравнение будет корректным, если будет задано свойство, по которому оно реализовано. В релятивной онтологии такое

свойство названо атрибутом. Таким образом, информация оказывается связанной самым непосредственным образом с решением проблемы бытия. Поэтому так понимаемая информация имеет предельно общий характер.

#### **4. Число и слово: численная представленность смысла текстовой информации**

Формализм вычитания позволяет количественно выразить смысл информации. Это можно пояснить на примере: пусть мы имеем совокупность из пяти сущих, которые имеют, по крайней мере, один общий атрибут. При этом каждое из этих сущих отличается от любого другого из них по данному атрибуту. Например, каждый из пяти человек испытывает разные чувства к одному и тому же предмету: один — равнодушие, другой — дружбу, третий — ненависть, следующий — любовь, последний — вражду. Здесь «равнодушие», «дружба», «ненависть», «любовь», «вражда» являются текстовой информацией различных значений одного и того же атрибута. Можно легко доказать, что эти значения атрибута всегда можно упорядочить по их возрастанию (или убыванию): вражда, ненависть, равнодушие, дружба, любовь. Каждое из этих значений есть информация об отношении к какому-то предмету каждого из членов выделенной ранее совокупности людей. Тогда смысл каждой такой текстовой информации (что такое вражда, что такое ненависть, что такое равнодушие, что такое дружба, что такое любовь) можно задать как место в упорядоченном ряду: «вражда» — «ненависть» — «равнодушие» — «дружба» — «любовь». Например, смысл дружбы в том, что она предшествует («ниже») любви, но следует («выше») за равнодушием, и более «выше» ненависти, и еще более «выше» вражды. В условии конечности значений атрибутов, то есть в условии ограниченности членов выбранной совокупности, такое понимание смысла будет предельно точным.

Описанную выше процедуру можно представить и в понятиях формальной логики, где самым эффективным способом задания смысла понятия является родовидовое определение. В нашем случае род определяемого понятия есть не что иное, как атрибут, а вид — значение атрибута. Однако в отличие от формальной логики для того, чтобы понять смысл указанного вида, необходимо построить упорядоченный ряд остальных видов данного рода, и тогда место в этом ряду и есть смысл соответствующего вида.

Теперь обратим внимание на то, что построенный выше упорядоченный ряд смыслов текстовых данных схож с упорядоченным числовым рядом от «1» до «5»: «1» — «2» — «3» — «4» — «5». В данном числовом ряду смысл каждого элемента, то есть числа, определяется точно так же, как и в упорядоченном ряду слов: «вражда» — «ненависть» — «равнодушие» — «дружба» — «любовь», именно этот смысл определяется местом в соответствующем ряду. Отличие, кроме имен, составляющих элементов, состоит в том, что в отношении слов указано основание различения, а в отношении различения чисел вообще нет никакого основания. Но тогда числовой ряд есть

не что иное, как математическое выражение для упорядоченного ряда смыслов слов, то есть число есть всегда количественное выражение смысла слова (или текста). Стало быть, слово и число имеют одно и то же онтологическое основание. Разумеется, этот вывод справедлив лишь в случае конечной совокупности сущих, различающихся по одному и тому же атрибуту. Именно это открывает возможности для компьютера оперировать смыслами (значениями) информации. В случае, когда сущие обладают несколькими атрибутами, аналогичная процедура должна проводиться для каждого атрибута. Любопытно, что, на основе проведенных нами патентных исследований, данный способ легко можно представить в качестве объекта патентования как способ задания значения информации в базах данных. Возможно, что это единственный случай в истории философии, когда чисто онтологическая концепция может быть запатентована.

Такой способ задания смысла информации выгодно отличается от часто практикуемого способа, когда человеку предлагается оценить значение какого-либо атрибута по шкале от 1 до  $N$ . Например, когда предлагается оценить боль. Предположим, что человек может выразить свою боль всего семью различными текстовыми описаниями, а ему предлагается произвести оценку по шкале от 1 до 10. В этом случае человек даст неточное описание своего состояния. В нашем случае эта проблема исключена за счет того, что процедура различения не навязывается пациенту, а, наоборот, строится исходя из зафиксированных его текстовых описаний. Существует и другая проблема, когда врач сам выстраивает текстовые описания о состоянии пациента. Здесь опять происходит навязывание пациенту готовых оценок, в то время как более эффективно их выявление из обработки массива описаний самих пациентов. Разумеется, последнее не подменяет оценку врача, а лишь ее дополняет.

Предложенный здесь способ задания значения информации вполне может решать задачу оперирования текстовыми данными конкретно выбранной совокупности объектов. Например, задача по фиксации и обработке описания человеком своего здоровья. Начиная с 1995 года в западноевропейской и американской медицине свободные текстовые данные (*free-text*) становятся объектом компьютерной обработки [29, 30] в отношении их связи с медицинской диагностикой. Однако при этом ставится лишь задача автоматического кодирования этих данных [31] и их статистическая обработка [32]. Таким образом, вопрос о числовом представлении смысла через процедуру различения не ставился. Процедура задания численного значения смысла текстовых данных достаточно проста. Для этого в текстовых описаниях выделяются атрибуты состояния человека. Для каждого из этих атрибутов составляется список значений. После этого проводится процедура упорядочивания таких значений для каждого атрибута. В итоге значения всех атрибутов состояния конкретного человека могут быть записаны в виде комбинированного числа, где в каждой позиции, отведенной под конкретный атрибут, записывается значение атрибута [33. С. 107—119]. Поэтому смысл состояния здоровья конкретного человека будет записан числом, которое легко можно ввести в компьютер.

## **Заключение: сравнение статистического метода и релятивного метода задания смысла информации**

Предложенный здесь метод задания смысла информации можно обозначить как релятивный метод. Соотношение этого метода со статистическим методом — это соотношение внутреннего и внешнего. В любой науке к статистическому методу описания явления прибегают лишь в том случае, когда неизвестны внутренние механизмы функционирования исследуемого объекта (либо описание внутренних процессов очень сложно). Релятивный метод касается самой сути первых актов мышления, которое начинается с акта чувственного различения, то есть релятивный метод касается внутреннего понимания мышления. В этом пункте наших рассуждений мы вернулись к идеям Г. Бейтсона [25]. Поэтому статистический метод и релятивный метод не отрицают друг друга, а лишь описывают мышление с его разных сторон. Критика Х. Дрейфуса возможностей компьютера оперировать смыслами информации не достигает цели по той причине, что он критикует информационные технологии за непонимание ими процессов человеческого мышления, в то время как сами представители информационных технологий никогда всерьез это и не утверждали. Ирония состоит в том, что они, своим некорректным использованием таких терминов, как «информация», «мышление», «интеллект», сами ввели всех, а порою и самих себя, в заблуждение.

Численное задание смысла информации позволяет более эффективно единым методом решать многие задачи ИТ. Например, установления математических зависимостей между значениями атрибутов, когда эти значения представлены текстовыми описаниями.

Другой областью применения предложенного здесь онтологического способа численного задания смысла информации является возможность численной оценки смыслов информации об одном и том же объекте. Фактически речь может идти о вычислении смысла новой информации, не содержащейся в заданных изначально информациях. Все это и многое другое позволит перейти от понимания мышления как статистики к процедурам мышления как мышления. Это принципиально новый поворот в ИТ. Понимание внутренних процессов мышления и их математическая формализация вновь актуализирует вопрос о способности мышления для компьютеров. По крайней мере, предложенная математическая формализация смысла информации позволяет на новых основаниях приступить к математическому моделированию мышления.

### **Список литературы**

- [1] *Turing A. Computing Machinery and Intelligence // Mind. Volume LIX. Issue 236. October 1950. P. 433—460. [Электронный ресурс]: <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>. Дата обращения 07.02.2020.*
- [2] *Turing A. Can the Machine Think? // The World of Mathematics. New York, 1956. V. 4. P. 2099—2123.*



- [3] *Gunderson K.* The Imitation game // *Minds and Machines* / ed. A.R. Anderson. N.Y., Printice-Hall, 1964. P. 60—71.
- [4] *Scriven M.* The Mechanical concept of Mind // *Minds and Machines* / ed. A.R. Anderson. N.Y., Printice-Hall, 1964. P. 31—42.
- [5] *Bar-Hillel Y., Carnap R.* An Outline of a Theory of Semantic Information. Technical Report, № 247, October 27, 1952, Research Laboratory of Electronics.
- [6] A proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence. [Электронный ресурс]: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/history/dartmouth/dartmouth.html>. Дата обращения 07.02.2020.
- [7] *McCarthy J.* What is artificial intelligence? [Электронный ресурс]: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/whatisai.pdf>. 2007 Nov 12 (Дата обращения 07.02.2020).
- [8] *Gruber T.R.* The role of common ontology in achieving sharable, reusable knowledge bases // *Principles of Knowledge Representation and Reasoning. Proceedings of the Second International Conference.* J.A. Allen, R. Fikes, E. Sandewell — eds. Morgan Kaufmann, 1991, P. 601—602.
- [9] *Shannon C.E.* A Mathematical Theory of Communication // *Bell System Technical Journal.* 1948. Vol. 27. P. 379—423.
- [10] *Глик Д.* Информация. История. Теория. Поток. М.: АСТ: Corpus, 2013.
- [11] *Гаспарян Д.Э.* Таинство естественной семантики: трансцендентальное измерение смысла и проблема искусственного интеллекта // *Вопросы философии.* 2017. № 4. С. 81—94.
- [12] *Целищев В.В.* Семантическая информация и представление знания // *Вестник НГУ. Серия: Философия* 2011. Т. 9. Вып. 2. С. 5—17.
- [13] *Барышников П.Н.* Семантические процессы сознания: от вычислительных моделей к языковому опыту // *Эпистемология и философия науки.* 2014. Т. 41, 3. С. 96—114.
- [14] *Урсул А.Д.* Природа информации. Философский очерк. М.: Политиздат, 1968.
- [15] *Урсул А.Д.* Информация. Методологические аспекты. М.: Наука, 1971.
- [16] *Урсул А.Д.* Отражение и информация. М.: Мысль, 1973.
- [17] *Урсул А.Д.* Проблема информации в современной науке. М.: Наука. 1975.
- [18] *Отраднава О.А.* Проблема онтологического статуса информации // *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства.* 2012. Вып. 3, № 1. С. 128—132.
- [19] *Конев В.А.* Две концепции логики смысла: Жиль Делёз и Андрей Смирнов (Часть первая) // *Вопросы философии.* 2016. № 11. С. 37—47.
- [20] *Гречко П.К.* Различия и информация: опыт онтологического сопряжения // *Вопросы философии.* 2016. № 6. С. 107—114.
- [21] *Болотова Е.А.* Информация как философская категория: онтологические и гносеологические аспекты: дис. ... канд. филос. наук. Краснодар, 2006. Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/informatsiya-kak-filosofskaya-kategoriya-ontologicheskie-i-gnoseologicheskie-aspekty> (Дата обращения: 07.02.2020).
- [22] *Кулешов А.В.* Онтология возникновения информации // *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства.* 2015. Вып. 10. № 2. С. 27—41.
- [23] *Stonier T.* Information and the Internal Structure of the Universe: An Exploration into Information Physics. London: Springer-Verlag, 1990.
- [24] *Bateson G.* Mind and Nature. N.Y., 1979.
- [25] *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. М.: КомКнига, 2005.
- [26] *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
- [27] *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004.

- [28] Колычев П.М. Релятивная онтология. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.
- [29] Koehler S.B. Symtext: A Natural Language Understanding System for Encoding Free Text Medical Data. Doctoral Dissertation, Department of Medical Informatics, University of Utah, 1998.
- [30] Heinze D.T., Morsch M.L., Holbrook J. Mining Free-Text Medical Records // Proc. AMIA Symp. 2001. P. 254—258.
- [31] Franz P., Zaiss A., Schulz S., Hahn U., Klar R. Automated coding of diagnoses—three methods compared. Proc. of AMIA Symp. 2000. 250—4.
- [32] Christensen L.M., Haug P.J., Fisman M. MPLUS: a probabilistic medical language understanding system // Proc. of the ACL-02 workshop on Natural language processing in the biomedical domain (BioMed '02). Stroudsburg, USA, 2002. Vol. 3. P. 29—36,
- [33] Колычев П.М. Теория информации. СПб.: Издательство ООО Студия «НП-Принт», 2013.
- [34] Dreyfus H.L. Alchemy and Artificial Intelligence. 1965.
- [35] Журавлева Е.Ю. Эпистемический статус цифровых данных в современных научных исследованиях // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 113—123.

## References

- [1] Turing A. Computing Machinery and Intelligence *Mind*. Volume LIX, Issue 236, October 1950. P. 433—460. Available from: <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>.
- [2] Turing A. Can the Machine Think? *The World of Mathematics*. V. 4. New York. 1956. P. 2099—2123.
- [3] Gunderson K. The Imitation game *Minds and Machines*. ed. AR Anderson. N.Y., Printice-Hall, 1964. P. 60—71.
- [4] Scriven M. The Mechanical concept of Mind *Minds and Machines*. ed. AR Anderson. N.Y., Printice-Hall, 1964. P. 31—42.
- [5] Bar-Hillel Y, Carnap R. An Outline of a Theory of Semantic Information. *Technical Report*. № 247. October 27. 1952. Research Laboratory of Electronics.
- [6] *A proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*. Available from: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/history/dartmouth/dartmouth.html>.
- [7] McCarthy J. *What is artificial intelligence?* Available from: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/whatisai.pdf>. 2007 Nov 12.
- [8] Gruber TR. The role of common ontology in achieving sharable, reusable knowledge bases *Principles of Knowledge Representation and Reasoning. Proceedings of the Second International Conference*. JA Allen, R Fikes, E Sandewell (eds.). Morgan Kaufmann. 1991. P. 601—602.
- [9] Shannon CE. A Mathematical Theory of Communication. *Bell System Technical Journal*. 1948. Vol. 27. P. 379—423.
- [10] Glik D. *Informacija. Istorija. Teorija. Potok*. Moscow: AST: Corpus, 2013. (In Russian).
- [11] Gasparjan DJe. Tainstvo estestvennoj semantiki: transcendental'noe izmerenie smysla i problema iskusstvennogo intelekta. *Voprosy filosofii*. 2017; (4): 81—94. (In Russian).
- [12] Celishhev VV. Semanticheskaja informacija i predstavlenie znanija. *Vestnik NGU. Serija: Filosofija*. 2011; 9 (2): 5—17. (In Russian).
- [13] Baryshnikov PN. Semanticheskie processy soznanija: ot vychislitel'nyh modelej k jazykovomu opytu. *Jepistemologija i filosofija nauki*. 2014;41 (3): 96—114. (In Russian).
- [14] Ursul AD. *Priroda informacii. Filosofskij ocherk*. Moscow: Politizdat, 1968. (In Russian).
- [15] Ursul AD. *Informacija. Metodologicheskie aspekty*. Moscow: Nauka, 1971. (In Russian).
- [16] Ursul AD. *Otrazhenie i informacija*. Moscow: Mysl', 1973. (In Russian).

- [17] Ursul AD. *Problema informacii v sovremennoj nauke*. Moscow: Nauka. 1975. (In Russian).
- [18] Otradnova OA Problema ontologicheskogo statusa informacii. *Filosofskie problemy informacionnyh tehnologij i kiberprostranstva*. 2012; 3 (1): 128—132. (In Russian).
- [19] Konev VA. Dve koncepcii logiki smysla: Zhil' Deljoz i Andrej Smirnov (Chast' pervaja) *Voprosy filosofii*. 2016; (11): 37—47. (In Russian).
- [20] Grechko PK. Razlichija i informacija: opyt ontologicheskogo soprjazhenija. *Voprosy filosofii*. 2016; (6):107—114. (In Russian).
- [21] Bolotova EA. *Informacija kak filosofskaja kategorija: ontologicheskie i gnoseologicheskie aspekty: dis. ... kand. filos. nauk*. Krasnodar, 2006. Available from: <https://www.dissercat.com/content/informatsiya-kak-filosofskaya-kategoriya-ontologicheskie-i-gnoseologicheskie-aspekty>. (In Russian).
- [22] Kuleshov AV. Ontologija vznikovenija informacii *Filosofskie problemy informacionnyh tehnologij i kiberprostranstva*. 2015;10 (2): 27—41. (In Russian).
- [23] Stonier T. *Information and the Internal Structure of the Universe: An Exploration into Information Physics*. London: Springer-Verlag, 1990.
- [24] Bateson G. *Mind and Nature*. N.Y., 1979.
- [25] Bejtson G. *Shagi v napravlenii jekologii razuma*. Moscow: KomKniga, 2005. (In Russian).
- [26] Deljoz Zh. *Razlichie i povtorenie*. St. Petersburg: Petropolis, 1998. (In Russian).
- [27] Molchanov VI. *Razlicenie i opyt: fenomenologija neagressivnogo soznaniya*. Moscow: Modest Kolerov i «Tri kvadrata», 2004. (In Russian).
- [28] Kolychev PM. *Reljativnaja ontologija*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2006. (In Russian).
- [29] Koehler SB. *Symtext: A Natural Language Understanding System for Encoding Free Text Medical Data*. Doctoral Dissertation. Department of Medical Informatics. University of Utah; 1998.
- [30] Heinze DT, Morsch ML, Holbrook J. Mining Free-Text Medical Records. *Proc. AMIA Symp*. 2001. P. 254—258.
- [31] Franz P, Zaiss A, Schulz S, Hahn U, Klar R. Automated coding of diagnoses—three methods compared. *Proc. of AMIA Symp*. 2000. P. 250—4.
- [32] Christensen LM, Haug PJ, Fiszman M. MPLUS: a probabilistic medical language understanding system *Proc. of the ACL-02 workshop on Natural language processing in the biomedical domain (BioMed '02)*. Vol. 3. P. 29—36, Stroudsburg, USA, 2002.
- [33] Kolychev PM. *Teorija informacii*. St. Petersburg; 2013. (In Russian).
- [34] Dreyfus HL. *Alchemy and Artificial Intelligence*. 1965.
- [35] Zhuravleva EJu. Jepistemicheskij status cifrovyh dannyh v sovremennyh nauchnyh issledovanijah. *Voprosy filosofii*. 2012; (2): 113—123. (In Russian).

### **Сведения об авторе:**

*Колычев Петр Михайлович* — доктор философских наук, профессор гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения (e-mail: piter55spb@gmail.com).

### **About the author:**

*Kolychev P.M.* — Doctor of philosophical science, Assistant Professor, Professor, Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Saint-Petersburg (e-mail: piter55spb@gmail.com).



## Социальная философия Social Philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-276-285

Research Article / Научная статья

### From Dialogical Ontology to the Theory of Semiosphere: the Idea of the Dialogue of Cultures in the Philosophical Concepts of M. Buber and Yu. M. Lotman

A.A. Volkova

Universarium Distance Education Inter-University Platform  
3 Ostapovskiy Drive, Moscow, 109316, Russian Federation

Today, the dialogue is regarded as a basis for cultural being, while the dialogue of cultures has become a key notion in modern philosophical thinking. The concept of dialogue has been transformed over the past century, acquiring new meanings and changing its internal content from understanding it as an ordinary exchange of information to a complex creative interaction and mutual influence of different cultural and value consciousnesses. Not only different personalities, but entire ethnoses, cultures, and civilizations may become subjects of the dialogue, thus increasing the dialogue functionality up to the means of developing inter-cultural, inter-ethnic and inter-civilizational relations and accentuating commonality of the global historic process and cultural heritage of mankind. Appearing as a form of interpersonal relations in the ontology of M. Buber, who was one of the first to focus on the transition of relations from "subject-object" to "subject-subject", the concept of "dialogue" has become an important philosophical concept throughout the mid-XX century. Brand new turn of development of the theory of dialogue, and the entire human culture in General, was due to the concept of Semiosphere Yu.M. Lotman. The article deals with genesis of the philosophical concept of the dialogue between cultures in the 20th century. The focus is on its emergence — in the early 20th century — in M. Buber's theological concept and at the highest point of its development in Yu. M. Lotman's semiotic philosophy.

**Keywords:** dialogue of cultures, text, inter-cultural communication, dialogic ontology, semiotics, sign system, M. Buber. Yu.M. Lotman

---

© Volkova A.A., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**Article history:**

The article was submitted on 20.10.2019

The article was accepted on 12.01.2020

**For citation:** Volkova A.A. From dialogical ontology to the theory of semiosphere: the idea of the dialogue of cultures in the philosophical concepts of M. Buber and Yu.M. Lotman. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 276—285. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-276-285

## Introduction

In the epoch of establishment of a new type of culture, the notion of the dialogue acquires new meanings, while the field of research based on such notions as a dialogue, a dialogic relationship, and a dialogue of cultures expands.

Today, the dialogue has become a subject matter of not only philosophy, but also areas of knowledge such as culturology, linguistics, literary criticism, sociology, psychology, pedagogy and others. The subjects of the dialogue are not only individual personalities, but entire ethnoses, cultures, and civilizations.

The core of the dialogical philosophy is, first of all, recognition of the fact that an individual is formed and realized in communication. In order to become a subject of history and a subject of learning, he needs to enter a dialogue with himself, another individual, God, or nature. In this case the basis of mankind's cognitive activity is not the abstractedly logic thinking based on a monologue, but a practical and speech-based function aimed at interaction with other people.

Over the past century, the notion of the dialogue has undergone a transformation, acquiring new meanings and changing its implication from a simple information exchange to a sophisticated creative interaction and mutual influence of different cultural value systems.

In the 17th to 20th centuries, the science developed rapidly as the chief form of a man's spiritual life and culture. That is precisely why the rationalistic gnosiology is considered the dominant trend of that time. The progress of science is the basis for development of a person and society. In this connection, the determining methodological approach is becoming the subject-object relationship in which the subject can be defined exclusively in the learning context, while the object is interesting only in terms of a combination of its properties essential for analysis and build-up of experience and keen intelligence.

The early 20th century was a time of upheaval for mankind. The two world wars turned the public consciousness around, making people peer into themselves, their essence, and their substance. The pivot towards the subject was also depicted in philosophical works by researchers such as Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, M.M. Bakhtin, V.S. Bibler, M.K. Mamardashvili, and Yu.M. Lotman.

This article explores the development of the theory of a dialogue of cultures in the 20th century with a focus on its emergence in the early 20th century in M. Buber's theological concepts and then maturing in the semiotic philosophy by Yu. M. Lotman.

## About the dialogue in M. Buber's theological philosophy

It seemed to me that my skin bordered on the element of vitality, something that was not me, not me at all, not my normal self, but something really Different; and still it admitted me, trusted me, communicated with me, as You in relation to You.

*M. Buber*

The dialogical ontology, as a new trend in historical and philosophical knowledge, emerges thanks to the outstanding thinker of the last century Martin Buber. In his works, he directly compares two philosophical approaches to the being. The first one is gnosiologic, or “functional,” implying existence of the subject-object relationship. It is characteristic of natural sciences and helps a man to orientate in the world, since the being serves here only as a combination of objects and things at which the subject's learning is directed. The physical world has signs of time, special fixation, and cause-effect links. The philosopher calls the subject-object relationship the I-IT relationship, where IT can be a thing, a man, God, etc., but is essentially just the sum total of certain properties of the object.

The second ontological approach is defined by M. Buber as “embracing” or “dialogic”. Two equally valid beings, the subject and the subject (or I and YOU), where YOU is a person, a friend, while the relationship the two entities enter is an ontological dialogue. M. Buber calls for treating the surrounding world as a friend, an association with whom is vitally important. He writes: “Meeting a related YOU makes the entire world familiar and close to me. [2. P. 65]. This association is intimate and spiritual. It opposes the process of learning and teaching: “I will not learn the man to whom I say YOU; but I am in a sacred basic word in relation to him, and I will learn him again only after quitting this relation. Knowledge is the distancing of YOU.” [2. P. 9]. The thinker says that the desire for association and dialogue is inherent to human nature, installed by God for communication with all existing entities.

Thus, the dialogue performs as a self-sufficient structure of the being. M. Buber singles out several types of a dialogue: a routine, or technical, dialogue required for understanding individuals in the society; a dialogue, which is essentially a monologue, since interlocutors do not communicate with each other, but with themselves. There is no communication in such association. The Other One remains just an object, whereas a true dialogue is what both participants seek for mutual understanding and “a meeting.” Such a dialogue can be expressed by words or silence, because this is a subtle spiritual activity: “There, where it occurs it testifies to the presence of organic spiritual substance.” [3. P. 141]. The philosopher dedicated many of his works to the idea of this dialogue.

According to Buber, the dialogue has its special features. “YOU in the I — YOU relationships can perform in different guises: as nature (plants, animals, birds), spiritual substance (God, artworks, artifacts of culture), or other person. In

dialogic relations between people, a responsibility, arising “only where a real possibility of a response exists,” becomes an important factor [3. P. 137]. Thus, each I is responsible for YOU, because it addresses YOU and asks YOU. Importantly, M. Buber was a religious philosopher relying on Judaism, which is why in his concept the idea of understanding YOU as containing something eternal and absolute is all-embracing. More specifically, YOU includes God, that which is why a man in his dialogue with the world is simultaneously communicating with the Supreme Being [9].

A dialogue is taking place only in the present time, when there is “the real world, I and YOU.” Furthermore, it has no material space and cause-effect relationship, i.e., everything which is characteristic of the learning world: “The world of IT is in the context of space, time and causality. The world of YOU is outside of the context of space, time, and causality” [2. P. 84]. However, M. Buber does not disclaim the existence of the IT world. Rather on the contrary, he accentuates the dual direction of the being due to the man’s dualistic attitude to this: “Without IT, the man is unable to live. But he who lives only in the world of IT, ceases to be a man” [2. P. 85]. Thus, a man can treat things either as physical or spiritual objects, which prevents the doubling of things themselves. Only the man’s attitude to them is dualistic. A thing becomes YOU if it is close to I and enters a relationship with I.

I and YOU are interconnected at the point of their inner worlds’ contact, at the point where a dialogue occurs, which dialogue is “something arising between a being and a being, the like of which is not to be found anywhere in nature... This (the value being sought) makes a man a man... It is based on the fact that the being considers another being a different entity, specifically as a certain different being for blending with it in the sphere that spreads beyond their own spheres. I define this sphere that arose after a man became a man as “The Between” (das Zwischen). Realizing itself in rather various degrees, the required value is nevertheless a primary category of human reality” [3. P. 230].

The I — YOU relationships are always mutual and always directed towards each other. The I needs a dialogue with the YOU like air, because it is built on relationships, their mutual inner attraction to each other, and on intersection of their mutual activity [3. P. 99].

An important feature of Buber’s theory of the dialogue is the fact that it needs no words, i.e., speech as such, because a dialogue between people may proceed in an objectively incomprehensible form with no reference to the message contents: “Only silence with YOU, silence of all languages, silent expectation in an unformulated, unsplit, pre-verbal word leaves YOU free, making it possible to remain with it in the obscurity where spirit is present without displaying itself” [2. P. 26; 3. P. 230].

M. Buber, as a religious thinker, is concerned with the man’s inner world, his spiritual life. N.A. Berdyayev, the founder of Russian existentialism, speculates in the same vein: “The meaning becomes evident only when I control myself, in a

good mood and when I face no objects and things. Everything that makes up an object for me has no meaning. The meaning is only in what is in me and with me, i.e., in the spiritual world” [1. P. 5]. In connection with the above, it should be pointed out that, according to M. Buber, the ideal dialogue is an adequate exchange of certain meanings between spiritual domains of two persons, which results in mutual understanding and divine revelation.

To start a dialogue, for the first I and YOU contact point, the philosopher introduces the notion of “the meeting”; for conveying a wide variety of conditions arising between I and YOU during association — almost mystical notions of “revelation,” “emotional experience,” and “closeness.” M. Buber’s language differs in being extremely poetic and metaphoric. His books are full of picturesque examples from real life, parables, and tales. However, that is precisely where the problem lurks. Stepping away from the theory of learning, the thinker tries to find new, not scientific terms for denoting the links he describes, replacing words he failed to find with long descriptions.

We believe M. Buber was the one who theoretically revolutionized the understanding of a man’s being in the 20th century. The principal thought of his theological philosophy is perception of the *being* as a *dialogue* between God and man [10], the world and man, man and man, in which case a subject fully turns and reveals himself to the partner, accepts him for what he is in all his being and genuineness. This is a manifestation of remarkable humanism, since M. Buber calls for opening up one’s soul to the partner and treating the surrounding world with love and respect, because a man is surprisingly close to the entire universe.

### **Understanding the dialogue in Yu.M. Lotman’s concept of semiosphere**

The space of culture — semiosphere — is not something that works in compliance with designed and simply computed paths. It boils like the Sun and, like the Sun, it has its excitement areas that change their location and activity, which flares up now in unfathomable depths, now on the surface, irradiating energy to relatively quiet spheres. The results of this never-ending boiling is emission of colossal energy. But the energy issued by the semiosphere is energy of information, energy of Thought,  
*Yu. M. Lotman*

In the late 20th century, Yuri Lotman, a prominent Russian philosopher and culturologist, tackled the problem of dialogue of cultures, drawing conclusions chiefly in terms of semiotics, according to which any cultural phenomenon stems from the nature of signs.

In the last years of his research, summing up his discoveries and theoretical investigations, Lotman introduced the notion of semiosphere, a certain semiotic space, a blend of sign systems, equal to the notion of culture in terms of object presentation. Semiosphere is a precursor of a sign situation and a sign itself, which



do not work separately: “They function only when immersed in some semiotic continuum filled with polytypic semiotic formations located at a different level of organization. By analogy with the notion of “biosphere” introduced by V.I. Vernadsky, we call such continuum semiosphere” [7. P. 13].

Semiosphere has borders that translate external messages into its internal language and vice versa. Thus they are characterized by a tense dialogue: “External extreme space of the semiosphere is a place of never-ending dialogue” [6. P. 191].

The interaction of cultures, regarded in a broad historical perspective, is always dialogic. Actually, culture, too, is essentially a dialogue since, according to Lotman, it can be regarded both as the aggregate of messages between different addressees (“I” — “THE OTHER ONE”) and a single collective message of mankind addressed to itself. Thus, “the culture of mankind is a colossal example of auto-communication” [7. P. 88].

According to Lotman, a dialogue is always an exchange of texts. But, unlike Bakhtin, who regarded the interaction of texts as '*a dialogue of persons*' creating those texts, Lotman sees a contact with the Reader and cultural context as a dialogue between '*the texts themselves*', which are persons capable of generating new meanings. So, the development of culture is impossible without permanent updating of the dialogic situation, i.e., without continuous appearance of texts from the outside.

Besides, the genesis of culture, like any creative act, is a process of exchange, which always implies a feedback from “THE OTHER ONE.” It means that a single semiotic personality always implies presence of another without which the first one cannot exist and vice versa. These persons' immersion in semiotic space implies that they have a previous semiotic cultural experience. In other words: “A person can exist if he/she is preceded by another person, a text should be preceded by another text, a culture by another culture.” [8. P. 57]. However, for a dialogue to occur, there should be a possibility of building a notion (“construct element”), which one of the cultures forms in relation to another and which, Lotman believes, is its inverse reflection.

Thus, the dialogue is construed as a state of culture in which it inevitably resides both as a form of its existence and development: “It is possible to divide interaction and immanent development of persons or cultures only theoretically. In real life, these are dialectically connected intermingling components of a single process” [7. P. 119].

Yu.M. Lotman's important innovation in the theory of dialogue was reorientation of the problem of interpretation (possibility of a dialogue) from the maximalist approach of “possible — impossible” to a relative and partial one, defined as “to which extent.” According to Lotman, interesting was only a dialogue which had an area of non-concurrent elements. In this case, the most active is the exchange of meanings and their mutual adaptation, because the dialogue results in intersection of two sets with a different number of non-coincidences.

Of special importance was Lotman's development of the theory of dialogue mechanisms and five stages in perception process.

Yu.M. Lotman singled out several characteristic features and conditions for a dialogue:

1. An asymmetry displaying itself on the one hand in that the semiotic structure of the dialogue participants differs, and on the other in that message traffic proceeds in alternatively different directions.

2. It is this alternatively changing position of "reception" and "transmission" that makes up the second important characteristic of the dialogue. "Discreteness, i.e., an ability to provide information in batches, is the law for all dialogic systems" [6. P. 270].

3. The mutual interest of dialogue participants capable of overcoming the arising semiotic barriers.

4. A need for a dialogue, a presence of a dialogic situation, which, in turn, is a precursor of the dialogue.

Thus, Lotman has illustrated a dialogue mechanism by the following formula: "The relative inertness of a certain structure proceeds from the state of rest of text flows coming from associated structures being in a state of excitement. What follows is the state of passive saturation. A language is digested and texts are adapted. As this takes place, the text generator is, as a rule, in the nuclear semiosphere structure, while the receiver finds themselves on the periphery. As saturation reaches a certain stage, the recipient structure's text generation internal mechanisms are triggered. It passes over from the passive to excited condition and independently starts to single out new texts, bombarding other structures by them, including its "exciter" [6. P. 271].

The receiving parties of the dialogue perceive the information in several stages:

1. Texts arrival from the outside. They retain their status of "strangers" within the culture to which they were sent. However, they are taken as an ideal standard.

2. At the second stage, the texts start being digested, which restructures both cultures by insertion of imported codes into the meta-culture sphere. "New" texts are perceived now as part of development and successors to new ones.

3. A trend is discovered for separating from the original culture transmitter. The focus is put on the fact that the true disclosure of meanings could take place not in the culture which supplied those texts, but in the culture from where they arrived.

4. The fourth stage is text dissolution in the culture recipient, after which a role exchange takes place in the dialogic process. The recipient culture starts creating new texts and broadcasting them.

5. The semiosphere center shifts to culture receiving center, becoming a culture transmitter and distributor of texts to various semiosphere peripheries.

However, in real cultural interactions, this dialogue procedure scheme can be realized incompletely. For the dialogue to take place after going through all those phases, it is necessary to provide the most favorable social, historical,

psychological, and political conditions, such as a need for interaction and mutual enrichment, an interest in and understanding of the partner’s motives, a complete retention of individuality in each culture, finding of common cultural codes, emergence (if missing) of the common mental layer, respect for the stranger’s culture in learning its value system, and overcoming of multiple stereotypes.

Yu.M. Lotman made a breakthrough in the theory of culture dialogues, given that evaluation of the dialogue development and observation of its sophisticated and controversial properties at different stages can help analyze mistakes and discrepancies in the progress of real intercultural communication.

### Conclusion

In conclusion, it would be interesting to follow the mechanism of dialogue theory development in terms of the change of epochs and transformation of the main forms of spiritual life of man and culture inherent to a particular time.

We have attempted to present those changes in the following Table:

Epoch, timeframe	Epoch of scientific progress, 17th — early 20th century	Epoch of dialogue — 20th century		Epoch of technocracy — late 20th — 21st century
Entrants’ special features	subject — object     person — amount of properties	subject — subject     person — person	subject — subject     person — person     culture — culture	culture — culture     sign system — sign system
Relationship	No dialogue	Interpersonal dialogue	Personal culture dialogue	Semiotic persons’ culture dialogue
Philosophical convictions, representatives	Rationalistic gnosiology	M. Buber’s dialogic ontology according to	Dialogism (theory of culture dialogues) M.M. Bakhtin, V.S. Bibler	Yu.M. Lotman’s dialogic semiotics
Basis of man’s spiritual life and culture	SCIENCE	MAN		TECHNOLOGY

Thus, the notion of “dialogue” in the philosophical thinking had been transforming all through the 20th century. Having arisen as a form of interpersonal relationships in the ontology of M. Buber, who was one of the first to draw attention to the transition from the subject-object to the subject-subject relationships (where “the subject” in both cases implied a human person, unique in its nature and being), the notion of “dialogue” became the most important philosophical notion of the entire mid-20th century. This came about largely due to philosophical concepts of the prominent Russian scientists M.M. Bakhtin and V.S. Bibler. It was they who developed an integrated concept of permanent interaction and succession of

cultures and persons as cultures that became the main subjects of dialogic relationships.

Yu.M. Lotman determined a fundamentally new stage in the development of dialogue and culture in general. In his concept of semiosphere and dialogue of cultures as semiotic persons, he focused on the sign-related nature of culture and showed emergence of a totally new epoch of the 21st century, an epoch of technocracy in which the dialogue has no personalities.

### References

- [1] Berdyaev NA. *The destiny of man. Experience of paradoxical ethics*. Paris: Sovremennye zapiski; 1931
- [2] Buber M. *Me and You*. Moscow: Vysshaya Shkola; 1993.
- [3] Buber M. *Two Ways of Faith*. Moscow: AST; 1999.
- [4] Dlugach TB. Dialogue in the Modern World: M. Buber, M. Bakhtin, V., Bibler. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*. 2015. P. 191—242.
- [5] Lifinceva TP. *Philosophy of Dialogue of Martin Buber*. URL: <http://philosophy2.ru/iphras/library/lifinceva.html>
- [6] Lotman YuM. *Inside Minded Worlds. Man — Text — Semiosphere — History*. Moscow: Yazyki russkoj kul'tury, 1996.
- [7] Lotman YuM. *Articles on Semiotics and Topology of Culture*. Tallin: Aleksandra; 1992
- [8] Panova LN. M.M. Bakhtin and Yu.M. Lotman: Dialogue about Dialogue. *Bulletin of the Moscow*. 2009; (6): 57—60.
- [9] Chistyakova OV. Russian Religious Philosophy as the Basis for State Identity. *Journal of Eurasian Research*. 2017; 2 (1): 13—17.
- [10] Chistyakova OV. Religious Anthropology of Eastern (Greek-Byzantine) Patristics. *European Journal of Science and Theology*. December 2019; 15 (6): 145—155.

### About the author:

*Volkova Anastasia A.* — the main Methodologist of the Inter-University Platform for Distance Education «Universarium» (e-mail: [dead-ligeya@mail.ru](mailto:dead-ligeya@mail.ru)).

## От диалогической онтологии к теории семиосферы: философия диалога культур М. Бубера и Ю.М. Лотмана

**А.А. Волкова**

Дистанционная образовательная междуниверситетская площадка «Универсарium»  
Остаповский проезд, д. 3, Москва, Российская Федерация, 109316

В настоящее время диалог рассматривается как основа культурного бытия, а диалог культур стал ключевым понятием современной философской мысли. Понятие диалога трансформировалось на протяжении прошлого столетия, обрастая новыми смыслами и меняя свое внутреннее содержание от понимания его как обычного обмена информацией до сложного творческого взаимодействия и взаимовлияния различных культурно-ценностных сознаний. Субъектами диалога теперь становятся не только различные личности, но и целые этносы, культуры, цивилизации, тем самым расширяя функционирование диалога до средства развития межкультурных, межэтнических и межцивилизационных

отношений и подчеркивая общность мирового исторического процесса и культурного наследия человечества. Появившись как форма межличностных отношений в онтологии М. Бубера, который один из первых акцентировал внимание на переходе отношений от «субъект — объект» к «субъект — субъект», понятие «диалога» стало важнейшим философским понятием всей середины XX века. Но абсолютно новый поворот развития теории диалога, да и всей человеческой культуры в целом, был обусловлен концепцией семиосферы Ю.М. Лотмана. Статья посвящена рассмотрению генезиса философской концепции диалога культур в XX веке. Основное внимание уделено ее зарождению в начале XX столетия в теологической концепции М. Бубера и точке ее максимального развития в семиотической философии Ю.М. Лотмана.

**Ключевые слова:** диалог культур, текст, межкультурная коммуникация, диалогическая онтология, семиосфера, семиотика, знаковая система, М. Бубер, Ю.М. Лотман

### Список литературы

- [1] Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.
- [2] Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. 175 с.
- [3] Бубер М. Два образа веры. М.: Издательство АСТ, 1999. 590 с.
- [4] Длугач Т.Б. Диалог в современном мире: М. Бубер — М. Бахтин — В. Библер // Историко-философский ежегодник. М., 2015. С. 191—242.
- [5] Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy2.ru/iphras/library/lifinceva.html> (дата обращения 28.05.2018).
- [6] Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
- [7] Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра, 1992. 479 с.
- [8] Панова Л.Н. М.М. Бахтин и Ю.М. Лотман: диалог о диалоге // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2009. № 6. С. 57—60.
- [9] Chistyakova O.V. Russian Religious Philosophy as the Basis for State Identity. *Journal of Eurasian Research*. 2017. V. 2. No. 1. P. 13—17.

### История статьи:

Статья поступила 20.10.2019

Статья принята к публикации 12.01.2020

**Для цитирования:** Волкова А.А. От диалогической онтологии к теории семиосферы: философия диалога культур М. Бубера и Ю.М. Лотмана // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 2. С. 276—285. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-276-285

### Сведения об авторе:

Волкова Анастасия Алексеевна — главный методист Дистанционной образовательной междуниверситетской площадки «Универсариум» (e-mail: [dead-ligeya@mail.ru](mailto:dead-ligeya@mail.ru)).



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-286-296

Research Article / Научная статья

## Digital Society and Multi-Dimensional Man (*Repositioning Marcuse's One-Dimensional Man*)

A.Z. Chernyak, E. Lemanto

RUDN University  
*Miklukho-Maklaya Str., 6 Moscow, Russian Federation, 117198*

One of the major concerns of the social philosophy is the technological revolution and its impacts on the social systems. Critical views on the systems from the social philosophers depart from the social predicaments of their time. The pivotal critic of Karl Marx in his work of *Das Capital*, for example, is on poverty caused by the system of capitalism. Capitalism, for him, only produces various social downturns such as slavery, oppressions, exploitations and impoverishment. Herbert Marcuse, meanwhile, pointed at the same problem, but he came from a different point of view from Marx. Marcuse criticized the abundant society. In *One Dimensional Man* Marcuse rendered a couple of incisive critics on the industrial society. Industrial society, for him, is marked by the abundance and surplus but this society is still oppressed under a new type of slavery, called *voluntary slavery*. We may briefly say that both philosophers rendered critics on the same matter of the industrial society, but the two stood on the different position. Marx's critic was on the hungry and deficient society, while Marcuse on a satiated, plenteous and surplus society. The aim of this paper is to present of how Marcuse's *One-Dimensional Man* ends in the digital age.

**Keywords:** One-Dimensional Man, Multi-dimensional man, Dehumanization, Exploitation, Instrumentalization, Industrial society, Digital society, Capitalism

### Article history:

The article was submitted on 06.08.2019

The article was accepted on 23.12.2019

**For citation:** Chernyak A.Z., Lemanto E. Digital society and multi-dimensional man (*Repositioning Marcuse's One-Dimensional Man*). *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 286—296. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-286-296

### 1. Marcuse's *One-Dimensional Man*

The 18<sup>th</sup> century was the industrial age, the zenith of the progress and the advancement of industries in European countries. The development is like a double-edged sword. On the one hand, the invention and the advancement of the industrial

© Chernyak A.Z., Lemanto E., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

machineries help man producing goods on a large scale. But on the other hand, social problem arose. The advancement of the industrial technology coincided with the problem of social inequality between the capitalist class and the working class. Before the social problem, the social sciences are compelled to criticize.

The characteristic of the social philosophy since the time of Karl Marx's *Das Capital* (published in 1867) is unique. *Das Capital* was written as a radical criticism against capitalism of the industrial age. Capitalism, for Marx (1818—1883), solely bears an unjust social system and produces a wide social gap between the capitalist class and the working class. Capitalism alienates man from their humanity because of its oppressive system. For example in the system of labor, the employers are exploited for the sake of productivity. Marx named it as the greed of surplus-labor.<sup>1</sup> The discrepancy between the two classes is immensely extreme. The capitalist class is considered as the gorged class. They are the haves and the rich, while the working class as the starveling class. They are unskilled laborers, uneducated and poor. The relation between these two classes is not partnership, but exploitative like in the master-slave relation. The capitalists are the exploiters and the working class the exploited.

Marx's critical philosophy intends to criticize not only capitalism but also modernism. Modernism is defined as an advanced development of human civilization that is distinguished from the ancient time in all aspects such as character, way of living, worldview, actions, or quality of thought, beliefs, expression and technique. He obviously denotes the feebleness of modern rationality. The profound irony of modernism, for Marx, lies in the contradictory of the ideal goal of the project of modernism and its ill-impacts on the social system. This irony afflicts almost on all social systems from culture, religion, education, politic to the economy.

The primary concern of Marx's *Das Capital* is the defects of the economic system inherent in capitalism. Marx clearly shows the failure of capitalism. Basically the heading goal of industries and its giant machines, for him, is to alleviate human work physically. The machines replace human's physical works, but ironically it is for the sake of productivity and for the benefit of the capitalist class humans — the working class — are treated like robots. That is the same to say that the creation of the industrial machine is not to replace human physical work, but instead leads man to a robotizing process — *robotization*; the process of turning a human being into a robot. Capitalism is the system that enslaves humans. In the presence of this social downturn Marx longs a classless society. It is a society that is egalitarian.

In the post-Marxist era social philosophy came up with distinctive social criticism. The post-Marxian philosophers generally were standing on the same line with Marx, but their underlying concern was dissimilar from him. Marx's attention was on the hungry working class and the post-Marxian social philosophers were on

---

<sup>1</sup> *Karl Marx*. *Capital: a Critique of Political Economy*. Volume I. First Published In German in 1867 and English first edition in 1887. Moscow: Progress Publishers, 2015. P. 164.

the abundant society. It is the same to say that Marx's critical philosophy renders strong criticism on the capitalism because it is exploitative, enslaved and impoverished the unskilled laborers. Some of Marx's social critics are still relevant for the next century that slavery remains, but the rest is irrelevant.

In the post-Marxian period, industrial society was marked by the abundance. Slavery remains existed but was more subtle. In Herbert Marcuse's words it is a smooth slavery. This subtle slavery was designed by the capitalist system that seemed egalitarian, but was actually exploitative and oppressive. The slavery is mantled by the fulfillment on the single aspect of human life that is economy; material needs. That is exactly the core point of Marcuse's analysis. His critical philosophy is on the abundant society. His insightful critic has its own place among the post-Marxist philosophers, particularly among the leading thinkers of the Frankfurt School (the group of philosophers of the *Institut für Sozialforschung* in Frankfurt, Germany) from Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse to Jurgen Habermas.

This essay notably addresses the ideas of Marcuse. His position in the critical philosophy is noteworthy because of his observant analysis on the hidden defects of capitalism that bears the social injustice. Marcuse sharply unmasked all sorts of camouflage of the capitalist system. It is deceitful and contained of various forms of injustice, oppression and slavery. Many are deluded by the economic fulfillment, but Marcuse does not. He basically dismantled the deceptive components of the capitalist system. That abundant society, for Marcuse, stay remains in the new form of slavery. Public awareness is sedated by the system of capitalism that seems egalitarian, but is actually full of repression.

Marcuse's exhaustive research and analysis are convincingly presented in his two widely read tracts, *Eros and Civilization* and *One-Dimensional Man*. In his critics on the industrial society, Marcuse's analysis renounces the Freudian psychoanalytic perspective. Civilization, for Freud, necessarily supposes oppression. In Freudian worldview, society and its culture are formed through the process of human development. In his theory of human development and the theory of *Oedipus complex*, Freud stressed that a human being grows into an adult through pressures, suppression and through the process of restraint of their sexual desire. The desire of a child to have his own biological mother is suppressed by the presence of a father who is the symbol of the social order (laws, moral values, norms and ethics).<sup>2</sup>

Unlike Freud's psychoanalytic theory, Marcuse precisely observes that human civilization does not have to presuppose oppression. He refuses the presumption that civilization necessarily presupposes oppression. His observation on the capitalist system discovers a new system of suppression. Modern industrial systems and the capitalist system no longer work with oppressive mechanisms like in the ancient capitalism, but the new enslavement works in a very subtle way. Oppression

---

<sup>2</sup> Franz Magnis-Suseno. Dari Mao ke Marcuse. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2013. P. 254.



in modern capitalism actually works with the *law of attraction*. In Marcuse's words, the suppression in Freudian worldview is replaced by *Eros*: enticement.<sup>3</sup>

What makes the oppressive system in the ancient capitalism is transformed into enchanting oppression? Marcuse stresses that by fulfilling the economic needs of the working class the capitalist is able to mantle its oppressive system. It could be said that the fulfillment of the economic needs is a fetish blunting the consciousness of the working class to fight against the unjust system.<sup>4</sup>

The dimension unfulfilled in the Marxian society, for Marcuse, is completed in the modern industrial society through the fulfillment of the material needs, even though he realizes that poverty still exists. Indeed, there is a huge transformation from the time of Marx to the time Marcuse. As presented in the previous part that Marxian society is marked by the *lacking*, while Marcuse's society by the *surplus*. This *surplus society*, for Marcuse, is not critical society. They are not aware of the system repressing and exploiting them. The freedom they have is an illusion, because the totalitarian and the exploitative economic system are still imposed on them. We may briefly say that the life of modern industrial society is wholly controlled by the system that benefits the capitalist class.

If Marx longs a society capable rebelling against the exploitative system, Marcuse indeed longs the existence of a society that is aware of the covert exploitation of the capitalism. Why mindful society? The abundant society, for Marcuse, is a complacent society. It is a society that asocial. The fulfillment of material needs leads them to anti-social. It is a nonchalant society to the social issues. They are heedless and senseless of the exploitative and the oppressive system imposed to them. This satiated society accepts any unjust systems charged to them without critically questioning. They no longer are able to sort out the primary needs from secondary needs. The capitalist system creates needs which ultimately serve the economic interests of the capitalists themselves.

Marcuse's *One-Dimensional Man* is a critic of the totalitarian hegemony of capitalism, as well as criticism of the satiated society or the surplus society. This plenteous society is an apathetical society. They accept the whole system without questioning and resisting the unjust system, unfair policy and discriminative regulation imposed to them. This society is like a total passive society in front of the exploitative system charged to them. This society is unaware and less understanding of the importance of the other dimensions such social, culture, art, spirituality, solidarity, and other, except the material needs.

Placing human being only on that single dimension is a form of dehumanization. It is the same as saying that the oppressive systems imposed to the society place human beings like cattle. The working class is exploited like a flock for the benefits of the capitalists. They are like machines working beyond the human

---

<sup>3</sup> See *Herbert Marcuse*. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, New York: Vintage Books, 1955. P. 185.

<sup>4</sup> See *Herbert Marcuse*. *One-Dimensional Man*. *Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London: Routledge & Kegan, 1964. P. XIII.

capability. The laborers are used like tools for the benefit of the capitalist. The question needed to be discussed here is that how human civilization should be built according to Marcuse? Is it possible to find the exit of the Freudian *reality principle* — civilization necessarily presupposes oppression? Marcuse believes that the exit is possible through the development and the advancement of technology itself.

## 2. Multi-Dimensional Man

Marcuse's anxiety on the problem of exploitation and oppression inherent in the system of ancient capitalism seems to come to an end in the digital age. His conviction of the possible exit of the Freudian reality principle through the advancement of the technology itself is truly open. Digital technology makes it possible. The expectance of the emergence of society free from exploitation can occur in digital society. There are convincing reasons for saying that that the characteristics of digital technology come in line with philosophical principles of the human development. In the following paragraphs will be presented of the arguments against Freud's theory of reality principle.

The characteristic and the basic principle of digital technology is creativity. This principle goes hand in hand with the principle of the ideal process of human development. Creativity principle is a principle that emphasizes on the process of *self-actualization* of man. Creativity principle as the characteristic of digital technology and self-actualization principle in human developing process can become the way out of the problem in the Freudian reality principle and of the achievement or performance principle in the ancient capitalism.

In the creativity principle one determines one's own capacity. One has to realize the potentials and capacities he or she has to develop in his or her own way. This is the process of becoming an authentic self. This principle can be defined through Giovanni Pico della Mirandola's humanism of the image of man. According to Pico man is created in the undetermined image. One's image is determined by one's own self. It is the same to say that man basically autonomy. One has freedom to determine one's own self. With that freedom man decides and makes a choice for him/herself. Shortly we may say that man's destiny is on him/herself. As Pico stated that "*we have made you...as the free and proud shaper of your own being, fashion yourself in the form you may prefer.*"<sup>5</sup>

With that freedom man also makes a choice considered right for his/her destiny. This particular freedom goes in the same line with the characteristic of digital technology. Man has freedom to choose what sort of works fit to his/her capacity and interest. Man are also free to choose and to sort out the systems imposed to them. In the digital era, the partnership-based system gives more opportunities and alternatives to everyone, including choices of having networks.

---

<sup>5</sup> Giovanni Pico della Mirandola, Oration on the Dignity of Man (translated by A. Robert Caponigri). Washington: Regnery Gateway, 1956. P.7.

This opportunity can become an exit of the oppressive systems imposed to the society. We may say that the partnership principle and creativity principle are based on a free will to choose according to one's capacity and interest.

Reality principle and performance principle in the ancient capitalism can only be overcome by the creativity principle of the digital era. Creativity principle also affords the process of humanization, because it goes hand in hand with the process of human development. In the theory of philosophical anthropology, creativity principle is parallel with the principle of subjectivity. The concept of subjectivity in philosophical anthropology is a concept that emphasizes the importance of human being in the totality of the selfhood. Humans are glorified and respected from all aspects as human being personally.

The theory of subjectivity and its subjectivity principle in the existentialism can be used to explain the core meaning of creativity principle. The main idea lying in the two principles is of the theory of human development. The principal idea of Soren Kierkegaard's and Jean-Paul Sartre's existentialism, for example, is on the concept of "self-actualization". Individuality in the idea of the two existentialists primarily accentuates the idea of the selfhood. They stand against the idea of man that is universalistic. Man, in their view, is particular. Social system tends to immerse the selfhood under the general understanding of man.

Creativity principle also involves the process of decision making. Man is free to choose him/herself. One is free to shape one's own life according to what one will for him/herself. Briefly we may say that it is of a free will man is able to shape him/herself to be an authentic self. Creativity principle therefore is a principle where every person is able to obviate, in Sartre's words, *quietism*; state of apathetic or indifferent. Quietism is an attitude of accepting reality without doing any efforts to fight against oppressions.<sup>6</sup>

Digital technology offers the opportunity of reshaping the human civilization to be more egalitarian, democratic and humanitarian. Technological revolution has been transforming the systems in almost every field, from the centralized into decentralized system. In the political sphere, power is no longer centered on one or two hands. In the economic field, economic power is no longer centered on the giant companies. The hegemony of the capitalist has now been declined. In contrast, creative industries are growing up. Small and middle class industries are survived.

Digital technology transforms massively the economic system. We may say that this is the end economic system of the chimney era. Production system in the digital age is totally transformed from massive production to limited production. Alvin Toffler named the transformation as the era of demassification.<sup>7</sup> Demassification is the process of breaking something standardized or homogeneous into elements that appeal to individual tastes or special interests. Society and social systems become less uniform. We may say that the digital age is that age of

---

<sup>6</sup> *Jean-Paul Sartre*. *Existentialism and Humanism*. London: Eyre Methuen LTD, 1973. P. 40—41.

<sup>7</sup> *Alvin Toffler*. *The Third Wave*. New York: William Morrow and Company INC, 1980. P. 248.

diversity. One-hand hegemony in the industrial age is replaced by the multi-hand of the economic networks.

One-hand control system in the era of chimney industry and in the ancient capitalism due to the technology used was expensive giant technology. On the contrary, the technology used in the digital age is cheap mini technology. Anyone has opportunity to own technological tools. Massive production system — large quantities of homogeneous production — in the chimney era is now replaced by assorted production system — large quantities of diverse production. With computerized technology, for example, creative industries can produce thousands of clothes of variant designs in a day. Computerized technology has been used up to home industries.

In the digital era many giants companies collapsed, whereas many small and middle class industries flourish. They are creative industries able to compete with the giants companies and also capable of complying the market demands. In the developing countries like Indonesia, for example, many giant textile companies go bankrupt because they are unable to compete with the new rising creative industries. They work effectively and are able to fulfill the demands of the market for fashionable products.

This characteristic of digital technology puts to end both the Freudian *reality principle* of the ancient capitalism and the *performance principle*.<sup>8</sup> Both principles in the digital age are complemented by the principle of *self-actualization*. Massive production principle in the chimney era is now completed by creativity principle. The chimney era system is marked by dehumanization where the laborers are considered as robots able to be exploited.

In Marcuse's words, the employers are instrumentalized. They are considered as money-making machines for the capitalists. The employers are considered as assets able to be used for the benefit of the capitalists. Working in chimney era is seen as the aim of human life. The meaning of labor as a self-actualization is degraded merely as a process of self-fulfillment for the economic aspect. Meanwhile, working in the digital era is considered as a manifestation of the creative-self. One's capacities and potentials are totally explored.

This is a huge difference between the meaning of work in the chimney era and in the digital era. Work in the chimney era is defined as the purpose of human life. Humans live for work. However, work in the digital era is defined as a means for humans to actualize themselves. Life is not for work but working for life, because working is only a means for man's survival. It can be said that work is a means for humans to explore themselves. The *exploration principle* then replaces the *exploitation principle* of ancient capitalism. Working then is understood as a means of the self-actualization for living, not living for working for the sake of productivity.

We may briefly say that the *creativity principle* in the digital age lead the digitalized society to the system based on the self-actualization principle. It is the

---

<sup>8</sup> Franz Magnis-Suseno. Dari Mao ke Marcuse. P. 257.

system that considers human being as human. Self-actualization is manifested through the process of developing one's own potentials totally. It is called a process of humanization. Humanization process is a process of accentuating human development to an actual self and to an authentic self. In the philosophical anthropology the actual self, for example from the idea of *creative individuality* of Hartley Burr Alexander, can only be achieved through decision making and through the process of self-choosing.<sup>9</sup>

The process of self-choosing is a process where man is aware of his/her own capacities. This process goes hand in hand with the feature of digitalized system. It is a system that glorifies freedom. Through freedom man is free to explore one's own self creatively. The authentic self is only achievable if one opens him or herself to form and to be shaped through ongoing self-exploring. This idea of authentic self can be compared to the idea of individuality and subjectivity in Soren Kierkegaard's existentialism.<sup>10</sup> In the digital age everyone is required to be prolific or productive. Everyone is demanded to be more active of developing one's own self. It is the era man shape of him or herself to be a creator and producer, not only a consumer.

Digital era is the era where man is urged to be entrepreneurs; the one that creates jobs at least for him or herself. This is no longer the labor era. Creative industries in the digital age provides everyone opportunity to become a boss for him or herself. Man is no longer looking for jobs, but creating jobs. Hence creativity principle and self-actualization principle are very much needed. Society is shaped to be more creative and explorative. Shortly we may say that this is era where human transform from "exploited by" to "exploring for", because digital era is the era of networking.

### 3. The Age of Partnership

Marx's and Marcuse's criticism of the exploitative, repressive and slavery in the capitalist system gradually become irrelevant. The "boss-laborer" pattern of relation in the chimney era is now replaced by the "partnership" pattern in the digital era. Social relation in almost every aspect is marked by the networking system. We may take a look at an entrepreneur of coffee shop in London runs the culinary business through building a direct network and cooperation with coffee farmers in Brazil, clove farmers in Columbia, vanilla farmers in Africa and cashew farmers in Thailand.

Their business relationship is based on friendship and on trust. The pattern of the relation is not "boss-laborer or boss-farmer", but it is a partnership that is mutualistic and interdependent. The coffee shop entrepreneur is unable to run his business if the farmers do not supply any yield. On the contrary, the farmers

---

<sup>9</sup> Thomas M. Alexander. Hartley Burr Alexander: Humanistic Personalism and Pluralism. In *The Pluralist*, Vol. 3, No. 1, SPRING 2008. USA: University of Illinois Press, 2008. P. 89-127.

<sup>10</sup> See Robert L. Perkins –editor- in the International Kierkegaard Commentary. *Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution*, a Literary Review Volume 14. Macon GA: Mercer University Press, 1984. Subtheme written by John W. Elrod: Passion, Reflection and Particularity. P. 1-2.

automatically are collapsed if they there is no market buying their products. The relationship is consistent, imperishable and long-lasting when both parties jointly make a fair and egalitarian agreement without any repression.

Multi-polar relation provides more opportunities to everyone of knitting links to anyone and to any parties one will. This is an era where everyone is provided of many possibilities, choices and alternatives. On the other hand, bipolar system of the ancient capitalism is in decline. The hegemony of the giant distribution companies loss power. Digital society prefers a direct transactions in the pattern of “person to person” or “person to company”. It is digital technology that makes it possible.

Multipolar system puts to an end the “master-slave” relation of the ancient capitalism. It is because networking system supported by information network shapes a new pattern of asymmetrical partnership. Partnership system requires creative and competent human resources. The main standard of this pattern is a mutual trust. For mutual trust is the fundamental formula of the partnership system, the principal demands for the economic actors are adequate competence and integrity.

Emphasizing on the competence and integrity opens the way to a more emancipative and egalitarian social system. Multipolar system provides opportunity to everyone to be able to escape from the exploitative system inherent in the ancient capitalism. It is in this system man is given multiple choices. One is free to choose with whom he/she is willing to work and to do business that is fairer and more just.

On the contrary, the unfair and the unjust system face the social punishment. Digital society has been transformed into a solider society. They are more heedful to the social issues. This society is a cohesive society. It is because digital society is backed up by a wide-global information network. The emergence of social media such as *youtube, facebook, twitter, instragram, whatsapp* and many others help to establish this cohesiveness, although at the same time it goes hand in hand with the ill-usages. This cohesiveness becomes the trigger of the emergence of massive and wide resistance to all sorts of unjust system. The plenteous society is no longer an asocial society. They have been transformed to be a hyper-social; a heedful and critical society.

This hyper-social society is a discursive society. They easily form an electronic community able to discuss various social problems through cyber media.<sup>11</sup> They are wide interconnected. This is a world of hyperlink, where every group and communities unites all social issues into a single box and makes them a common problem and common solution. The monopoly on access to information which has been closed for a long time by capitalists is now opened to the society. Shortly, it is an era of transparency of information. It shapes the way society understands and view the social systems imposed to them. The resistance to any unjust and unfair systems comes from there. Digital society is a society that is not easy to be

---

<sup>11</sup> *Alvin I. Goldman*. Knowledge in a Social World. New York: Clarendon Press-Oxford, 1999. P. 166.

subjugated and intimidated by any deceitful grand narratives of the capitalist system. Transparent systems applied in the digital society shape a world that is more egalitarian, humanitarian and solidier.

It is humans who determine their own history and civilization. Culture, political systems and economics, knowledge and technology man create are the devices that make up their civilization. Freudian reality principle — civilization presupposes oppression — is not a predestination that cannot be changed, because human civilization is a process human determines itself creatively. Creativity principle — civilization presupposes creativity — is a principle where humans take choices and make decisions to become who they want to be. Digital technology provides that opportunity. It is a human masterpiece and a means for man to build a better civilization.

### References

- [1] Alexander ThM. Hartley Burr Alexander: Humanistic Personalism and Pluralism. *The Pluralist*. SPRING 2008; 3 (1). USA: University of Illinois Press; 2008.
- [2] Goldman AI. *Knowledge in a Social World*. New York: Clarendon Press-Oxford; 1999.
- [3] Marcuse H. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. New York: Vintage Books; 1955.
- [4] Marcuse H. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London: Routledge & Kegan; 1964.
- [5] Marx K. *Capital: a Critique of Political Economy*. Volume I. First Published in German in 1867 and English first edition in 1887. Moscow: Progress Publishers; 2015. (In Russian).
- [6] Mirandola Giovanni Pico della. *Oration on the Dignity of Man*. Washington: Regnery Gateway; 1956.
- [7] Perkins RL (ed.). The International Kierkegaard Commentary. Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution. *Literary Review*. Volume 14. Macon GA: Mercer University Press; 1984.
- [8] Sartre J-P. *Existentialism and Humanism*. London: Eyre Methuen LTD; 1973.
- [9] Suseno FM. *Dari Mao ke Marcuse*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama; 2013.
- [10] Toffler A. *The Third Wave*. New York: William Morrow and Company INC; 1980.

### About the authors:

*Chernyak A.Z.* — PhD in philosophy, associate Professor at the Department of Social Philosophy, RUDN University (e-mail: [chernyak-az@rudn.ru](mailto:chernyak-az@rudn.ru)).

*Lemanto E.* — Indonesian student studying and completing doctoral program at the Department of Social Philosophy, RUDN University (e-mail: [lemanto-a@rudn.ru](mailto:lemanto-a@rudn.ru)).

## Цифровое общество и многомерный человек (Новая постановка вопроса «Одномерного человека» Маркузе)

А.З. Черняк, Э. Леманто

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Российская Федерация, 117198

Одной из основных проблем социальной философии является технологическая революция и ее влияние на социальные системы. Критические взгляды на эти системы со стороны социальных философов отталкиваются от социальных проблем своего времени. Ключевым критическим тезисом Карла Маркса в его работе *Das Capital* является бедность, вызванная системой капитализма. Для него капитализм порождает только негативные социальные последствия, такие как рабство, угнетение, эксплуатация и обнищание. Герберт Маркузе указывает на ту же проблему, но выбирает иной угол зрения. Маркузе критикует общество изобилия. В «Одномерном человеке» Маркузе выступил с резкой критикой индустриального общества. Индустриальное общество, с его точки зрения, характеризуется изобилием и избытком, но это общество все еще угнетено новым типом рабства, называемым добровольным рабством. В итоге можно резюмировать: оба философа построили критику индустриального общества, но при этом стояли на разных позициях. Критика Маркса — это критика общества недостатка, голодного и неполноценного, критика Маркузе — критика сытого, обильного и избыточного общества. Цель этой статьи — показать, как *одномерный человек* Маркузе заканчивается в цифровую эпоху.

**Ключевые слова:** одномерный человек, многомерный человек, дегуманизация, эксплуатация, инструментализация, индустриальное общество, цифровое общество, капитализм

### История статьи:

Статья поступила 06.08.2019

Статья принята к публикации 23.12.2019

**Для цитирования:** Черняк А.З., Леманто Э. Цифровое общество и многомерный человек (Новая постановка вопроса «Одномерного человека» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 2. С. 286—296. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-286-296

### Сведения об авторах:

Черняк А.З. — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: e-mail: chernyak-az@rudn.ru).

Леманто Э. — докторант кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: lemanto-a@rudn.ru).





DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-297-302

Research Article / Научная статья

## Information Warfare Within the Context of Cybernetic Epistemology

**D.V. Bindas**

Moscow State Institute of International Relations (MGIMO)  
76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russian Federation, 119454

In the present article the author studies and reviews the essential scientific opinions and discourse on the understanding of the term and phenomena of Cybernetics. The article is the author's vision of the concept of cybernetic epistemology based on its progressive methodological features. The main idea of the understanding of the information warfare category as a complex social system (society) in the context of cybernetic epistemology is also developed in the present research. The concept of complexity theory has not yet been applied in the study of ontological characteristics of the "information warfare" phenomenon so far. This kind of analyzing method allows us to highlight the true essential characteristics of "information warfare". There are recursiveness and spontaneous nature among them. This kind of epistemology methods and their possible and proper application in Cybernetics were analyzed and reviewed in the present paper. Such an analyzing confirmed the relevance of this research for the formalization of the world's complex phenomena. It also determined the possibility of constructive generalization of knowledge and research data. However, this knowledge should be gained in the process of complex formalization of the studied phenomena characteristics (ontology) and the maximum permissible changes and transformation in their conditions and forms.

**Keywords:** cybernetic epistemology; information warfare; Cybernetics; complexity theory

### Article history:

The article was submitted on 07.10.2019

The article was accepted on 14.01.2020

**For citation:** Bindas A.J. Information warfare within the context of cybernetic epistemology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 297—302. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-297-302

The public relations arise in the information space in connection with the information itself. The development process of such relations requires a

---

© Bindas A.J., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

comprehensive assessment, which would go beyond a highly specialized methodology of a particular field of knowledge. A comprehensive study of the civilizational, “*cultural, socioeconomic, and political*” [1] aspects of phenomena appearing in society should be carried out in the set of methods and algorithms relevant to different fields of knowledge.

One of the phenomena of information civilization became information warfare. Its methodology is at the intersection of sociological and humanistic disciplines and natural sciences. The definition of information warfare became the subject of researches for physics, philosophers, political scientists since the second half of the XX century. It seems reasonable to consider information warfare as a complex social system. This system exists in the information and “*cognitive development theory*” [2], which explains the formation of behavioral patterns of the society and behavioral urges of the individual.

The object of this study is a complex interdisciplinary phenomenon. And as a consequence, it has a complex method of implementation in public relations in the post-global world. By analogy with the Big Bang theory, information warfare is the directed influence of information quanta. They form and “*influence public opinion*” [3] and each person value system. Because of the interdisciplinary nature of the phenomenon, the method of scientific knowledge applicable in the study information warfare should consist of the different fields of knowledge methodology. And in conjunction, they constitute the object of research.

Cybernetic epistemology is one of the dominant methods that can most comprehensively describe the ontological characteristics and the nature of “information war”. In our opinion, cybernetic epistemology in this context is an overlooked area in the scientific literature. To eliminate this defect, this article is devoted to cybernetic epistemology as a method of scientific knowledge and, in particular, to ontological characteristics of information warfare. In this regard, it seems necessary to define Cybernetics first of all.

The term “Cybernetics”, “*the study of principles governing goal-directed, self-regulating systems*” [4], has been used since the time of Ancient Greece, referring to the art of controlling the ship, in Plato's “Laws”, and later to the art of management as a political phenomenon in Andre-Marie Ampere's “Experience of the philosophy of Sciences”. However, the development of Cybernetics as science begins in the XX century in 1948 with the work “Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine” [5] by Norbert Wiener. In his research, N. Wiener draws parallels in the processes of transmission, storage, and processing of information in mechanisms and living organisms. He defines Cybernetics itself as “control and communication in the animal and the machine.” D. Lidov mentioned that “*we should recognize cybernetics as adequate to describe the role of information in primitive forms*” of living organisms [6].

Two years later, in 1950, “Cybernetics and society”, another work by N. Wiener, was released. It examines the general laws of social institutions and automatic systems functioning. The cybernetics theory “*was especially influential*

from the 1950s to the early 1970s” [7]. Thus, in the second half of the XX century, the interdisciplinary nature of Cybernetics has been determined. Besides, the necessity of convergence of the results of social and natural Sciences dealing with the management and processing of information has been first elaborated.

In 1955, three years before the official translation of N. Wiener's works into Russian, the Soviet mathematician S.L. Sobolev in collaboration with A.A. Lyapunov and A.I. Kitov, published “the Main features of Cybernetics” [8] in the journal “Questions of philosophy”. Accordingly, soviet scientists opened up new areas for research in the Soviet scientific community. Later A.N. Kolmogorov, doctor of physical and mathematical Sciences, defined Cybernetics as “a scientific direction that studies machines, living organisms and their associations solely from the point of view of their ability to perceive certain information, store this information in memory, transmit it through communication channels and process it into signals directing their activities in the appropriate direction” [9]. Such an understanding of Cybernetics differs from N. Wiener’s view only in the issue of allocating Cybernetics as an independent science.

To our mind, the most inclusive definition A.G. Butkovsky gave: “Cybernetics is a synthetic science of management, information, and systems” [10]. Nevertheless, it seems reasonable to define Cybernetics as a science that has a complex synthetic character, due to the constructive generalization in such form as laws of the phenomena of life sciences, artificial science, and social sciences, as well as the normative definition of their existing models. Cybernetics theory “provide insight into systems that are too complex to predict their future” [11] and , “as a way of thinking, changes how we act” [12].

Turning to the cybernetic epistemology as a method of scientific knowledge issue, it is necessary to define the term “epistemology”. Thus, epistemology is a branch of philosophy that studies the problems of cognition and the connection between knowledge and reality, *it is a new approach to understanding of the nature of humanitarian and social knowledge* [13]. It characterizes not all the features of the cognitive process, but only those that show “positive attributes to form a true representation of reality” [14]. M.V. Fedorov defines epistemology as “the science of epistemes, which is a common space of knowledge and a method of fixing the “order of being”, and also relations between “words” and “things” hidden from immediate observation. On its basis the codes of perception, practice, and knowledge are built, separate ideas and concepts are generated” [15]. The focus of epistemological research is due to the role of the subject of knowledge as an observer, who fixes in his mind certain autonomous facts which are beyond his influence.

The convergence of epistemology and Cybernetics creates a fundament for the study of phenomena and objects of the world based on their metric and topological essence. In this case, the metric characterizes the distance between the elements of the system. This distance can be indicated numerically in the physical and mathematical sciences or can be expressed in certain comparability of the properties

of phenomena, for example, the ability or inability of the material to conduct heat. Topology determines the constant of the studied object in its development. It is necessary for fixing the unchanging characteristics of the subject of research. “In other words, the topology in complex social systems follows the changes in the productive forces, production relations, and superstructure. And it should fix their state, when it is possible to say, that, for example, the capitalist socio-economic formation without “breaks” and “gluing” is although highly deformed, but still old” [15].

At the same time, metric and topology, in our opinion, should be used in cybernetic epistemology to simplify the processing of an array of information and search for analogies in the studied processes of different fields of knowledge. The formalization of a complex phenomenon opens up opportunities for the scientific community to analyze and further to apply the identified patterns of existence and functioning of complex systems. It seems reasonable to determine the content of cybernetic epistemology as a method of scientific knowledge through a constructive generalization of knowledge obtained as a result of complex formalization of the characteristics of the studied phenomena and the maximum permissible changes in their states.

Information warfare is an example of a complex social system. In our opinion, it can be seen in the context of cybernetic epistemology. It is worth noting that “the complexity [of the system] is not in the quantitative diversity of the elements of the system, but in the qualitative self-creative (autopoietic) and recursive behavior of the complex system” [15]. For example, a spiral historical sense of war and the existence of the sixth and seventh generation wars [16] defines the cyclical processes of the opponent’s influence on each other. That is why it is right to talk about “information war” recursiveness. Another ontological characteristic of information warfare is its autopoietic behavior. It is proved that “for 5,5 thousand years existence of human civilization, there were over 15 thousand armed conflicts in which approximately 3,5 billion people died” [17]. The globalization process and the emergence of post-modern States together with sovereign countries has created an array of possible subjects of geopolitical information warfare. The accelerated development of programs for methods of conducting contactless wars based on existing “*historical and cultural backgrounds*” [18] and experience makes the information war a phenomenon of spontaneous nature for an indefinite period. Together with the potential for self-reproduction of its subjects it characterizes the information war as a complex social system. Therefore, is possible to define information war as a subject of cybernetic epistemology research, metrically defined as a type of directed contactless war. It happens under the influence of charged information quanta, topologically used to achieve a radical result, which forms imperatives and regulators of social relations.

Taking into account all the above said we conclude:

Firstly, Cybernetics is a science that has a complex synthetic character, due to the constructive generalization in the form of laws and regularities of the

phenomena of life science, artificial science, and social sciences, as well as the normative definition of models of their existence.

Secondly, we define the content of cybernetic epistemology through a constructive generalization of knowledge obtained as a result of a complex formalization of the characteristics of the studied phenomena and the maximum permissible changes in their states.

Thirdly, information war as a subject of cybernetic epistemology research is metrically defined as a type of directed contactless war. It is influenced by the charged information quanta topologically applied to achieve a radical result, which forms imperatives and regulators of social relations.

### References

- [1] Garrow EE, Hasenfeld Y. The Epistemological Challenges of Social Work Intervention Research. *Research on Social Work Practice*. 2017; 27 (4): 494—502.
- [2] Shaw EM. Evaluating Knowing and Reasoning in College for Use in Christian Higher Education. *Christian Educational Journal*. 2019; 16 (2): 344—358.
- [3] Dubois E, McKelvey F. Political bots: Disrupting Canada's democracy. *Canadian Journal of Communication*. 2019; 44 (2): 27—33.
- [4] Wilf E. Separating noise from signal: The ethnomethodological uncanny as aesthetic pleasure in human-machine interaction in the United States. *American Ethnologist*. 2019; 46 (2): 202—213.
- [5] Wiener N. *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. New York: The Technology Press and John Wiley & Sons, Inc. Paris: Hermann et Cie, 1948. 223 p.
- [6] Lidov D. Genuine Triadicity in Computation. Cognition and Consciousness. *Chinese Semiotic Studies*. 2019; 15 (2):175—197.
- [7] Picon A. Cities and information systems: From the birth of modern urbanism to the emergence of the smart city. *Flux*. 2018; 111—112 (1—2): 80—93.
- [8] Sobolev SL. Osnovnye cherty kibernetiki. SL Sobolev, AI Kitov and AA Lyapunov. *Voprosy filosofii*. 1955: (4): 136—148. (In Russian).
- [9] Kolmogorov AN. Kibernetika. *Bolshaya sovetskaya entsiklopediya*. 2 ed. Vol. 51. Moscow; 1957. P. 149—151. (In Russian).
- [10] Butkovskij AG. *K metodologii i filosofii kibernetiki. Kratkie tezisy*. Moscow; 2010. 80 p. (In Russian).
- [11] Peters MA, Besley T. Critical philosophy of the postdigital. *Review of Contemporary Philosophy*. 2019; 18: 64—79.
- [12] Chapman J. Living and Loving Cybernetics. *World Futures*. 2019; 75 (1—2): 92—100.
- [13] Mikeshina LA. Epistemology in Russia: ITS formation in the context of social sciences and the humanities. *Epistemology and Philosophy of Science*. 2019; 56 (1): 8—22.
- [14] Kondrashov VA. *Novejshij filosofskij slovar'*. VA Kondrashov, DA Chekalov and VN Koporullina. 3 ed. Moscow; 2008. 672 p. (In Russian).
- [15] Fedorov MV. Kiberneticheskaya ehpistemologiya kak metodologicheskaya paradigma issledovaniya slozhnykh sotsial'nykh system. *Istoriya i pedagogika estestvoznaniya*. 2016; (1):14—17. (In Russian).
- [16] Slipchenko VI. *Vojny shestogo pokoleniya. Oruzhie i voennoe iskusstvo budushhego*. Moscow; 2002. P. 153. (In Russian).
- [17] Kapitanets IM. *Silnyj flot — silnaya Rossiya*. Moscow; 2006. 544 p. (In Russian).

- [18] Máhrík T, Pavlíková M, Root J. Importance of the incarnation in the works of C.S. Lewis and S. Kierkegaard. *European Journal of Science and Theology*. 2018;14 (2): 43—53.

**About the author:**

Bindas D.V. — the applicant at the Department of Philosophy MGIMO (e-mail: dmitrij.bindas@bk.ru).

## Информационная война в контексте кибернетической эпистемологии

Д.В. Биндас

Московский государственный институт международных отношений  
*Проспект Вернадского, 76, Москва, Российская Федерация, 119454*

В статье автор приводит обзор ключевых научных мнений о понимании термина «кибернетика». В тексте статьи представлен авторский взгляд понятия кибернетической эпистемологии исходя из ее методологических особенностей. Получает развитие авторский взгляд на понятие информационной войны как сложной социальной системы в его исследовании в контексте кибернетической эпистемологии. Концепция теории сложности до настоящего момента не применялась в исследовании онтологических характеристик феномена «информационная война». Предложенное автором рассмотрение информационной войны в контексте теории сложности позволяет выделять такие существенные его характеристики, как рекурсивность на неопределенном участке времени и самопроизвольный характер. Проведенный анализ методов эпистемологии, их возможного и должного применения в кибернетике подтвердил актуальность исследования для формализации сложных явлений окружающего мира, определил возможность конструктивного обобщения знания, полученного в результате комплексной формализации характеристик исследуемых явлений и предельно допустимых изменений их состояний.

**Ключевые слова:** кибернетическая эпистемология; информационная война; кибернетика; теория сложности

**История статьи:**

Статья поступила 07.10.2019

Статья принята к публикации 14.01.2020

**Для цитирования:** *Биндас Д.В.* Информационная война в контексте кибернетической эпистемологии // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020. Т. 24. № 2. С. 297—302. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-297-302

**Сведения об авторе:**

*Биндас Д.В.* — соискатель кафедры философии МГИМО (e-mail: dmitrij.bindas@bk.ru).



## Научная жизнь Scholarly Life

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-303-309

Обзор конференции / Conference report

### Обзор международной научной конференции: «XII кантовские чтения. Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение»

**Т.В. Сальникова, А.В. Лебедева**

Российский университет дружбы народов  
*Миклухо-Маклая, д. 6, Москва. Российская Федерация, 117198*

### Review of the International Scientific Conference: “XII Kant Readings. Kant and the Ethics of the Enlightenment: Historical Foundations and Modern Significance”

**T.V. Salnikova, A.V. Lebedeva**

RUDN University  
*Miklukho-Maklaya Str., 6 Moscow, Russian Federation, 117198*

#### История статьи:

Статья поступила 08.11.2019

Статья принята к публикации 09.01.2020

**Для цитирования:** Сальникова Т.В., Лебедева А.В. Обзор международной научной конференции: «XII кантовские чтения. Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 2. С. 303—309. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-303-309

---

© Сальникова Т.В., Лебедева А.В., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**Article history:**

The article was submitted on 08.11.2019

The article was accepted on 09.01.2020

**For citation:** Salmnikova T.V., Lebedeva A.V. Review of the international scientific conference: “XII Kant readings. Kant and the ethics of the Enlightenment: historical foundations and modern significance”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 303—309. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-303-309

В Балтийском федеральном университете им. И. Канта 21—25 апреля 2019 года прошла международная научная конференция «Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение».

В ходе работы данной конференции были рассмотрены проблемы, содержащиеся в этике И. Канта и этических доктринах Просвещения. Были освещены темы этического содержания и значения проекта Просвещения как такового, возможности его рационального обоснования, его рецепции и эволюции в последующее время в разных странах, и особенно в России. Была отдельно выделена тема, которая касалась вопроса о продуктивности кантовской этики и этики эпохи Просвещения для решения злободневных проблем нашего времени, связанных с технологическим прогрессом. Во время работы конференции состоялось несколько пленарных заседаний, а также было выделено несколько секций, тематику которых определяли главные доклады.

Работу пленарного заседания открыл доклад Манфреда Баума из университета Вупперталя «Практический платонизм Канта». В нем проводится мысль о том, что этика Канта базируется на идеях Платона. М. Баум стремился обосновать тезис о том, что И. Кант, ссылаясь на теорию идей Платона, называет идею республики примером моральной концепции, которая может быть признана только самим чистым разумом. По мнению автора доклада, Кант следует модели Платона также и в том, что отвергает эмпиризм в морали. В итоге автор доклада сделал вывод о том, что философия Канта была метафизической, и основатель критической философии является первым и единственным философом, дополнившим теоретическую метафизику природы практической метафизикой морали.

Обсуждение проблемы этики эпохи Просвещения было продолжено в докладе Стефано Бачина (Миланский университет) «Моральная философия как просвещение: метод Канта и значение “обычного морального познания разума”».

Докладчик сосредоточился на анализе метода кантовской моральной философии. Как известно, И. Кант строит свою теорию при помощи метафизику морали. Автор доклада подчеркнул то, что немецкий философ ссылаясь на центральную идею моральной философии эпохи Просвещения, которая по-разному подчеркивает роль общего использования понимания и моральной компетентности каждого разумного субъекта. Стефано Бачин отстаивал тезис



о том, что значение концепции общего морального знания Канта может быть предметом заблуждений и ошибок у различных исследователей кантианства, и указал на неверные трактовки теории И. Канта у таких авторов, как Генри Сиджвик, Кристиан Вольф, Александр Готлиб Баумгартен, Сэмюэль Кларк, Ричард Прайс и др. По мнению автора доклада, некоторые из заблуждений связаны с современными представлениями об интуиции как методологической основы морально-философского исследования. Особое внимание автор уделил тому, что многие современные теории приписывают Канту ту форму рационализма, которая не соответствует ядру его моральной философии.

Продолжил заседание доклад В.Е. Семенова (МГЮА, Москва) «Специфика трансцендентальной дедукции практического разума в этике Канта», в котором автор исследовал особенности применения трансцендентального метода в этике. По мнению автора доклада, Канта не устраивали попытки предшественников в построении этических систем (в частности, Канта не удовлетворял эмпиризм и эклектика Х. Вольфа, для которого этика опиралась на понятие «совершенство», а высшим правилом морали должно быть следование закону природы человеческого духа), он видел необходимость в создании новой этики, не эмпирической и не антропологической, которая могла бы претендовать на общезначимый статус. Такая «метафизика нравственности» должна базироваться на моральном законе, находящемся исключительно в априорных понятиях чистого практического разума. Для обоснования такого закона необходима трансцендентальная дедукция основоположений чистого практического разума, которая, в отличие от дедукции категорий в области применения теоретического разума, обладает специфическими особенностями. 1) В своем практическом использовании чистый разум обращён не на предметы как результат нашего опыта, а на основания воли, которая обладает собственной причинностью, т.е. свободой. 2) Сам порядок дедукции противоположен дедукции категорий (где обоснование идёт от чистых форм чувственного созерцания к рассудочным понятиям а priori, и затем — к основоположениям): обоснование должно идти от априорных основоположений к понятиям, а от понятий — к моральным чувствам; 3) Практическая дедукция имеет сверхчувственную природу, которая подчиняется автономии кого чистого практического разума, не нарушая механизм чувственно воспринимаемого мира. 4) Морально добрым является такое действие, которое соответствует нравственному закону, и должно совершаться ради этого закона, чего нет в теоретической сфере. 5) В дедукции чистого практического разума не содержится ничего эмпирического, в то время как в дедукции категорий необходимо присутствуют чувственные моменты. Именно эти особенности дедукции чистого практического разума позволяют полагать, что она должна обосновать необходимость и обязательность морального закона, базирующегося на чистой воле, обладающей свободой, которая делает возможным интеллигибельный мир.

А.Н. Круглов (РГГУ, Москва) в докладе «О роли умонастроения (*Gesinnung*) в этике Канта» рассматривает различные варианты перевода и

толкования понятия *Gesinnung*, без понимания которого сложно анализировать практическую философию Канта.

Йенс Тиммерманн (Университет Святого Эндрюса) в своем докладе «Аргумент Канта против милосердия» обратился к анализу проблемы милосердия в морально-этических построениях И. Канта. Автор доклада основал свое исследование на «Учение о добродетели» из «Метафизики нравов» (1797) немецкого философа, содержащий мало обсуждаемый в литературе отрывок, в котором Кант отвергает милосердие как традиционную христианскую добродетель. Согласно Канту действие, совершаемое из-за сочувствия, не может быть основано на долге, что характеризует его как оскорбительный вид благодеяния. Йенс Тиммерманн выдвинул тезис о том, что этот аргумент Канта против милосердия есть свидетельство изменения позиции немецкого философа по сравнению с более ранней, высказанной им в «Основаниях к метафизике нравов» (1785), где говорится о том, что доброта по отношению к другим из-за сочувствия все же может иметь некоторую моральную ценность.

Следующим выступающим на пленарном заседании была Полин Клейнгельд из университета Гронингера с докладом «Как использовать кого-то только в качестве средства».

Полин Клейнгельд в своем докладе стремилась доказать то, что использование людей «только в качестве средства» является одним из самых запретных положений моральной теории И. Канта.

Автор в своем докладе сосредоточила внимание на том, что невозможно точно определить те условия, при которых запрет на использование людей только в качестве средства может нарушаться. По мнению автора доклада, в этой проблеме существует очень тонкая грань, поскольку должен существовать абсолютный моральный предел того, что мы можем делать другому на пути к нашим целям и задачам, независимо от того, насколько важными для нас самих могут быть эти цели. Полин Клейнгельд пришла к выводу, что запрет на использование людей только в качестве средства является слишком неточным для обеспечения выполнения определенного морального закона, и требуются дальнейшие уточнения данного положения Канта в сторону его большей конкретики.

В своем докладе ««Кант как прорицатель». Проблема прогресса и смысл истории». Сьюзен Мелд Шелл (Бостонский колледж) попыталась прояснить скрытый посыл будущим поколениям в работе И. Канта «Спор факультетов» (1798). Автор доклада отстаивала тезис о том, что посредством этого произведения немецкий философ начинает свой собственный прагматичный ответ на вопросы современности. По мнению автора, Кант показывает нам поучительный образец применения принципов права во благо общества. Несмотря на то, что вечный мир, согласно Канту, невозможен, можно, как подчеркнула Шелл с опорой на идеи немецкого философа, сделать шаг навстречу вечному миру в том случае, если мы будем применять и строить будущее по принципам права и соблюдая законы.

Доклад «Новый конфликт факультетов: Кант, радикальное просвещение и глубокое состояние» Роберта Ханна продолжил анализ работы Канта «Спор факультетов». Автор занял критическую позицию в отношении немецкого философа за то, что он, по мнению Ханна, допускает возможность совершенно противоположных трактовок своей концепции. Однако в тоже время автор доклада указал и на другую возможность, а именно, на возможность использования кантовской интерпретации Просвещения для решения проблем в контексте современной мировой ситуации.

Завершил пленарное заседание Вадим Чалый докладом «Четыре смысла понятия “человечество” в философии Канта», в котором автор предпринял попытку выявить и соотнести подходы Канта к определению понятий человека, человечества и человечности (*Menschheit*). Автор рассмотрел тонкости использования этой категории в контексте философии Просвещения, определив становление кантовских идей. Затем проанализировал тексты Канта, в которых обнаруживаются четыре различных смысла понятия «человечество»: истористский, индивидуалистский, эссенциалистский и персоналистский; эти понимания получают своё развитие в разных разделах кантовской философии. Автор полагает, что одним из важнейших достижений философии Канта является попытка уравновесить все эти разнородные и вступающие в противоречие смыслы понятия «человечество».

На конференции было представлено также несколько основных докладов, которые предваряли работу восьми секций.

Первым с главным докладом выступила Херлинде Пауэр-Штудер из Венского университета с темой «Кантовская идея о царстве целей и современные кантовские объяснения самоконтроля». Автор доклада подчеркнула, что усилия И. Канта в его произведении «Метафизика нравов» направлены на то, чтобы открыть фундаментальный принцип, лежащий в основе всей практической философии. Однако данные усилия, по мнению Штудер, не увенчались успехом, главным образом потому, что основные принципы кантовской философии права не могут быть выведены из этического категорического императива. Основная идея доклада заключалась в утверждении того, что концепция царства целей Канта обеспечивает общий нормативный источник как этического категорического императива, так и универсального принципа права.

В заключение Херлинде Пауэр-Штудер подчеркнула, что сосредоточение внимания на нормативной роли концепции царства целей Канта позволяет нам связать этическую теорию Канта с философией права для того, чтобы выявить общую цель его практической философии.

Пэрттили Ринне из Хельсинского университета представил доклад «Кант и система любви в человеческом бытии», в котором указал на тот факт, что в последнее время в рамках исследований по кантовской этики все большее внимание стали уделять феномену любви для кантовского этического проекта.

Леонард Калинников (БФУ, Калининград) в докладе «Система Канта как развитие идеологических интенций Просвещения», опираясь на идею Эрнста

Кассирера о том, что основная заслуга Просвещения состояла в формировании гносеологической функции человечества, представил Канта в качестве продолжателя этой традиции, который смог завершить незаконченное просветителями — создать философскую систему, построенную на принципе материального единства мира. Для этого им была создана система трансцендентальной антропологии, которая разрешала проблему природы человека, которая представляла теперь в качестве неотъемлемой части природы в целом. Принцип материального единства мира делает систему Канта строго монистической, хотя для этого Канту пришлось подчинить формальную логику трансцендентальной, использующей антиномическую диалектику, принцип относительности рационального мышления, в том числе относительности таких идей разума, как субъект и объект.

Вадим Перов (СПбГУ, Санкт-Петербург) выступил с докладом «Моральная философия И. Канта и судьбы “Проекта Просвещения”». Автор обосновал, что своим эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» И. Кант во многом определил ценностно-нормативные ориентации современного общества (общества модерна): призывы к свободе мысли и свободе действий, этический антипатернализм коррелируют с этическими идеями автономии, категорического императива, негативной и позитивной свободы, «царства целей», универсальности морали в отношении человека как разумного существа.

Последующее развитие философии, этики и политической мысли, исторические события и процессы социальных изменений во многом подтвердили востребованность этих положений кантовской мысли. Однако во второй половине 20 века формируется критический взгляд на моральную и социально-практическую «незыблемость» идей Просвещения вообще и их кантовской интерпретации в частности. Автор выделил и рассмотрел три основные позиции в дискуссии о «Проекте Просвещения»: 1) А. Макинтайр полагает, что сегодня мы являемся свидетелями провала данного проекта, 2) Ю. Хабермас считает, что человечество ещё практически не приступило к реализации этого проекта и 3) Дж. Грей доказывает, что заложенный в проекте потенциал полностью исчерпан и человечество стоит перед необходимостью формирования новых моральных идеалов. Автор подчеркнул, что такое многообразие точек зрения требует нового взгляда на идеи Канта о сущности Просвещения.

Марина Савельева (Национальная академия наук Украины, Киев) выступила с докладом «И. Кант об императивной сущности гениальности», в котором выделила основные особенности кантовской концепции гениальности. Это 1) трактовка гениальности как особого душевного состояния, являющегося основанием самостоятельного, уникального отношения личности к творческой деятельности и миру в целом; 2) обоснование императивной сущности гениальности как практического воплощения высшего нравственного закона; 3) историческая открытость. Природу гения Кант рассматривает в трансцендентально-метафизическом ключе — как первоначально абсолютное, непротиворечивое единство мира, являющегося основанием творчества гения. В этом смысле гений абсолютно свободен как творец, он правомочен давать

правила любой творческой деятельности вплоть до искусства. Гений оценивает заново основания творческой деятельности, а не отдельные ее виды; он генерирует идеи, невыразимые логикой понятий. Отсюда следует императивный характер гениальности: абсолютная свобода тождественна абсолютному долгу, поэтому гений — образец не только мастерства, но и нравственности.

Владимир Белов (РУДН, Москва) представил доклад «Этико-религиозная концепция Германа Когена и христианство», в котором обосновал, что философия религии Когена является попыткой синтеза кантианства и иудаизма в рамках трансцендентальной философии. Коген стремится более выверено и непротиворечиво построить свою философскую систему, избежав дуализма логического и этического начал мышления и преодолев формализм самого этического начала, а также стремится вписать иудейство в европейскую традицию Просвещения. Философия религии необходимая часть философской системы Когена, позволяющая расширить рамки критицизма, рационализма и гуманизма трансцендентальной традиции. Культурно-историческая миссия философии оправдывается Когеном через пророческий идеал; он считает, что монотеизм, поскольку имеет этическое измерение, достигает высшей формы в пророческом мессианизме. В докладе также были рассмотрены взгляды Когена на соотношение иудаизма и некоторых форм христианства, критика догматических оснований христианства и критика Когеном сионизма, как и национализма вообще.

Леонид Корнилаев (БФУ, Калининград) выступил с докладом «Педагогическая доктрина Канта и современные проблемы образования», Димитар Деньков (Софийский университет) представил доклад «Животное-Человек-Машина: ответ на вопрос: что такое Просвещение? в эффективно-историческом контексте». И завершило серию основных докладов выступление Патрисии Кауарк-Лейте из Бразилии под названием «Наука, Гений и Идеи Разума».

Кроме восьми секций, на которых было представлено около ста докладов, на конференции был организован и форум молодых ученых.

#### **Сведения об авторах:**

*Сальникова Т.В.* — старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: salnikova-tv@rudn.ru).

*Лебедева А.В.* — аспирант кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: lebedeva-av@rudn.ru).

#### **About the authors:**

*Salnikova T.V.* — Assistant Professor at the Department of Ontology and Gnoseology, RUDN University (e-mail: salnikova-tv@rudn.ru).

*Lebedeva A.V.* — Postgraduate Student, Department of Ontology and Gnoseology, RUDN University (e-mail: lebedeva-av@rudn.ru).

**ДЛЯ ЗАМЕТОК**

---

**АБОНЕМЕНТ**

на газету  
журнал

18231

(индекс издания)

Вестник РУДН.

Серия: Философия

(наименование издания)

Количество  
комплектов

На 2020 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

Куда

(почтовый индекс)

(адрес)

Кому

(фамилия, инициалы)

Линия отреза

**ДОСТАВОЧНАЯ**

18231

**КАРТОЧКА**

(индекс издания)

ПВ	место	литер

газету

на журнал

Вестник РУДН.

Серия: Философия

(наименование издания)

Стои- мость	подписки	руб.	Количество комплектов
	каталожная	руб.	
	пере- адресовки	руб.	

На 2020 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

почтовый индекс					
код улицы					
дом	корпус	квартира			

город

село

область

район

улица

фамилия, инициалы

