

НОВОЕ  
В ЖИЗНИ, НАУКЕ,  
ТЕХНИКЕ

ЗНАНИЕ

СЕРИЯ ФИЛОСОФИЯ 10/1978

В. Н. Кузнецов  
ОСНОВНЫЕ  
ТЕНДЕНЦИИ  
КРИЗИСА  
СОВРЕМЕННОЙ  
БУРЖУАЗНОЙ  
ФИЛОСОФИИ

---

НОВОЕ  
В ЖИЗНИ, НАУКЕ,  
ТЕХНИКЕ

---

Серия «Философия»  
№ 10, 1978 г.  
Издается ежемесячно с 1960 г.

---

**В. Н. Кузнецов,**

доктор философских наук

**ОСНОВНЫЕ  
ТЕНДЕНЦИИ  
КРИЗИСА  
СОВРЕМЕННОЙ  
БУРЖУАЗНОЙ  
ФИЛОСОФИИ**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»  
Москва 1978

87.3В02  
К 89

**Кузнецов В. Н.**

**К 89** Основные тенденции кризиса современной буржуазной философии. М., «Знание», 1978.

64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Философия», 10. Издается ежемесячно с 1960 г.)

Кризис современной буржуазной философии является отражением общего кризиса капитализма. В брошюре дается критический анализ наиболее значительных течений и школ современной буржуазной философии. Раскрывается несостоятельность их методологических принципов и установок, а также попыток преодолеть кризис философии за счет создания обновленных вариантов идеалистического мировоззрения. Выявляются усилившиеся в последнее время тенденции философской мимикрии под «материализм», «диалектику», социально-политический «радикализм», «антибуржуазность».

10506

87.3В02  
1ФБ

© Издательство «Знание», 1978 г.

## ВВЕДЕНИЕ

---

Современная эпоха, «основное содержание которой составляет переход от капитализма к социализму»<sup>1</sup>, является временем «острейшей идеологической борьбы сил социализма, мира и подлинной демократии против сил империализма, борьбы между коммунистическим мировоззрением и мировоззрением буржуазным, оправдывающим и защищающим изживший себя мир капитализма, с его идеологией и практикой эксплуатации человека человеком»<sup>2</sup>. Весьма важное место в этом процессе занимает непримиримая борьба между диалектическим и историческим материализмом, являющихся философской основой марксизма-ленинизма и различными течениями и школами буржуазной философии<sup>3</sup>, общей мировоззренческой платформой подавляющего большинства которых является идеализм.

---

<sup>1</sup> Программа Коммунистической партии Советского Союза. Принята XXII съездом КПСС. М., 1976, с. 5.

<sup>2</sup> Основы марксистско-ленинской философии. М., 1978, с. 23.

<sup>3</sup> См.: Кризис буржуазной философии в современную эпоху. — В кн.: История философии. Т. VI, кн. 2. М., 1965; Современная буржуазная философия. М., 1972; Буржуазная философия XX века. М., 1974. Исследование течений буржуазной философии в странах высокоразвитого капитализма, являющихся ее основными центрами, см. в кн.: Современная философия и социология в странах Западной Европы и Америки. М., 1964; А. С. Богомоллов. Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма. М., 1964; А. С. Богомоллов. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969; А. С. Богомоллов. Английская буржу-

Классики марксизма-ленинизма неоднократно отмечали, что, когда буржуазия в Западной Европе была исторически прогрессивным классом и революционными методами боролась за ликвидацию феодализма, выражавшие ее интересы мыслители внесли очень крупный вклад в развитие философской мысли. Формирующийся марксизм, возникновение которого явилось революционным переворотом в философии, творчески усвоил и переработал достижения мыслителей прошлого; немецкая классическая философия — один из трех основных теоретических источников марксизма.

Достигнув наивысшего подъема в первую половину XIX в. (хотя и в это время в ряде важных отношений наблюдалось определенное движение вспять), буржуазная философия с конца 40-х гг. прошлого столетия вступает в период кризиса. «Она, — отмечает В. Ф. Асмус, — развивается по нисходящей линии, отрекается от выдающихся достижений предшествующей буржуазной философии, отбрасывает диалектику, становится на позиции апологии капиталистических общественных отношений. Одни из буржуазных философов проповедуют иррационализм, принижающий науку и разум, другие — выдают агностицизм за единственно научный философский подход к действительности<sup>4</sup>. Социальной основой кризиса буржуазной философии послужил переход буржуазии, напуганной революционными выступлениями пролетариата в 1848—1849 гг., на позиции консерватизма и реакции. Буржуазия была не способна выдвинуть какие-либо позитивные идеалы и обосновать их. Возникновение марксизма явилось ответом на вопросы, поставленные передовой мыслью человечества. Это, в

---

азная философия XX века. М., 1973; А. С. Богомолов. Буржуазная философия США XX века. М., 1974; С. А. Эфи́ров. Итальянская буржуазная философия XX века. М., 1968; Л. Сэв. Современная французская философия. М., 1968; В. Хайзе. В плену иллюзий. Критика буржуазной философии в Германии. М., 1968, 1969; В. Н. Кузнецов. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970; Современная философия и социология в ФРГ. М., 1971.

<sup>4</sup> См.: Краткий очерк истории философии. М., 1960, с. 396.

свою очередь, обусловило кризис буржуазной философии в плане идейно-теоретическом.

Кризис буржуазной философии имеет, таким образом, более чем столетнюю историю, на протяжении которой он углублялся (в сильнейшей мере этому способствовало вступление капитализма в стадию империализма, а затем развертывание общего кризиса капитализма) и в период после окончания второй мировой войны достиг крайней остроты<sup>5</sup>. В рамках послевоенного периода выделяются два этапа кризиса современной буржуазной философии. На первом этапе, который длился примерно до середины 60-х гг., на авансцене буржуазной философии находились экзистенциализм (и практически сливавшаяся с ним феноменология), неопозитивизм и неотомизм; наряду с этой «большой тройкой» значительным влиянием пользовались прагматизм (прежде всего в США) и персонализм (США, Франция). Однако в 60-е гг. влияние названных течений стало стремительно ослабевать, что явилось одним из конкретных выражений кризиса современной буржуазной философии; ныне они или вообще сошли со сцены, пришли в состояние упадка и разложения, или же оказались оттесненными на второй и третий план другими, новейшими течениями буржуазной философской мысли.

Первые признаки начала нового этапа кризиса послевоенной буржуазной философии появились на рубеже 50—60-х гг., и в настоящее время специфика его обозначилась уже вполне четко. Дело не только в том, что ныне философская ситуация в капиталистических странах не определяется более экзистенциализмом, неопозитивизмом и неотомизмом (а также прагматизмом или

---

<sup>5</sup> См.: Т. И. Ойзерман. Основные черты современной буржуазной философии. М., 1960; А. С. Богомолов. Критика современной буржуазной философии. М., 1963; М. А. Киссель. Особенности критики буржуазной философии на современном этапе. Л., 1969; А. С. Богомолов, Ю. К. Мельвиль, И. С. Нарский. Ленинизм и методологические вопросы истории и критики современной буржуазной философии. — В сб.: «Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки». М., 1970; Г. А. Курсанов. Ленинизм и кризис буржуазной философской мысли. М., 1971.

персонализмом), но и в том, что пришедшие им на смену и активно критикующие их течения философской мысли (структурализм, «лингвистическая философия», постпозитивистская «философия науки», «религиозно-философский модернизм», герменевтика, «Франкфуртская школа» и т. д.) предложили существенно иное решение прежде выдвинутых вопросов и вместе с тем поставили немало новых (по крайней мере для буржуазного сознания) мировоззренческих проблем, представляющих большой интерес<sup>6</sup>. Следует добавить, что на этом этапе наблюдаются заслуживающие самого серьезного внимания перемены во взаимоотношениях между различными, в том числе ранее существовавшими, течениями буржуазной философии. Наконец, современный этап характеризуется новыми элементами в позиции ее представителей по отношению к марксизму.

Происходившая в 60—70-е гг. трансформация буржуазной философии обуславливалась многими причинами, важнейшими из которых являются следующие.

Во-первых, на буржуазную философскую мысль оказывала сильнейшее воздействие социальная динамика эпохи: дальнейшее углубление и обострение общего кризиса капитализма, усиление гнета государственно-монополистического капитала и нарастание широкого общедемократического движения протеста против него, развертывание мирового революционного процесса, укрепление и рост мировой системы социализма, впечатляющие успехи свободных от капиталистической эксплуатации трудящихся в странах социализма. Все это заставило буржуазных философов по-новому ставить и решать «проблему человека», не удовлетворяясь ее тарктовкой в экзистенциализме, неотолизме, персонализме, прагматизме.

Во-вторых, буржуазная философия, пронизанная агностициз-

---

<sup>6</sup> Нельза не признать правоту А. С. Богомоллова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского, указывающих, что «в буржуазной философии наших дней имеет место не просто скопление вздорных нелепостей и глупостей, а иллюзорное, искаженное отражение действительной проблематики общественной практики наших дней и современной науки» (Современная буржуазная философия. М., 1972, с. 15).

мом и в значительной мере иррационализмом, испытывала разрушительное воздействие со стороны развивающегося естествознания, прогресс которого стал особенно бурным в эпоху научно-технической революции. Неопозитивистская «философия науки», фактически принимавшаяся на вооружение и другими течениями буржуазной философии, обнаружила в этой обстановке свою полную несостоятельность.

В-третьих, следует принять в расчет гигантский рост авторитета марксистской философии во всем мире, возрастающее стремление к ее изучению со стороны интеллигенции капиталистических стран, все более эффективную критику философами-марксистами буржуазных мировоззренческих концепций.

Современный этап кризиса буржуазной философии целесообразно рассмотреть в четырех взаимосвязанных планах: 1) причины и конкретные формы упадка «большой тройки», доминировавшей на предшествовавшем этапе, — экзистенциализма, неопозитивизма, неотолизма; 2) появление новых течений буржуазной философии и их неспособность решить актуальные мировоззренческие проблемы; 3) тенденция к интеграции различных течений буржуазной философии как неудачная попытка преодолеть разъедающий ее кризис; 4) кризис идеализма, метафизики и антимарксистских устремлений буржуазной философии.

## **КРАХ «БОЛЬШОЙ ТРОЙКИ» ПОСЛЕВОЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

---

1. Экзистенциализм вступал в послевоенный период как философия, основополагающие идеи которой были высказаны еще в середине прошлого века датским религиозным мыслителем С. Кьеркегором (1813—1855)<sup>1</sup>. Он учил, что от «экзистенции» (лат. *existētia* — существование), трактуемой как единственно подходящая христианину форма жизни, неотделимы фанатическая набожность,

---

<sup>1</sup> Здесь и в дальнейшем мы будем постоянно делать краткие историко-философские экскурсы, необходимость которых обусловлена тем существенным для философии как социально-идеологического феномена обстоятельством, что, во-первых, даже ее самые новейшие и действительно оригинальные концепции создают



страх и трепет перед богом, мучительное чувство неискупимой вины перед ним, физические и особенно нравственные страдания, ощущение себя непоправимо одиноким среди людей, ужас перед смертью и робкая надежда удостоиться (за следование библейским заповедям) посмертного «вечного блаженства» в царстве божием. Усилившийся с конца XIX в. поиск буржуазной интеллигенцией новых форм религиозности (в условиях острого кризиса христианских церквей — католической, протестантской, православной) вызвал пробуждение нарастающего интереса к учению Кьеркегора, дотоле прозябавшему почти в полной неизвестности. Крайне консервативные и даже реакционные социальные установки Кьеркегора, который был заклятым врагом не только социализма, но и буржуазного демократизма, обусловили тот факт, что в условиях начала общего кризиса капитализма его учение стало в 20—30-е гг. одним из самых модных в буржуазной философии.

Правда, кьеркегорианство в чистом виде имело все же ограниченное распространение, но оно стимулировало проявление специфичных для XX в. разновидностей экзистенциализма, разрабатывавшихся М. Хайдеггером (1889—1976), К. Ясперсом (1883—1969), Г. Марселем (1889—1972) и рядом других буржуазных философов<sup>2</sup>. В подчеркнута религиозных разновидностях экзистенциализма Ясперса и Марселя представление о боге утратило, однако, тот четкий библейский облик, которое оно имело у Кьеркегора, превратилось в довольно неопределенную «трансценденцию»; вместе с тем оно подверглось психологизации, стало рассматриваться главным образом с точки зрения непоколебимой субъективной убежденности верующего в бытии божественного

---

ся не на пустом месте, а уходят корнями в более или менее далекое прошлое. Во-вторых, обычно первое выражение новой философской идеи бывает отделено довольно продолжительным периодом от времени, когда она получает общественное признание и развивается во влиятельное учение.

<sup>2</sup> См.: Современный экзистенциализм. М., 1966; М. Л. Чалин. В плену индивидуализма. М., 1966; В. Н. Кузнецов. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1969; Философия марксизма и экзистенциализм. М., 1971; Р. М. Габитова. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.

абсолюта. Такого рода «философская вера» (вовсе не посягавшая на догматическо-мифологическое содержание теологии и принципиально воздержавшаяся от вторжения в ее сферу) была призвана сделать религию приемлемой для тех, кого интеллектуально-культурная атмосфера XX в. отталкивала от явных несуразностей библейского христианства, но для кого в то же время был совершенно неприемлем атеизм.

Выдвигая на первый план дихотомию «подлинного» и «неподлинного» существования, названные экзистенциалисты с большой остротой поставили проблему отчуждения личности в обществе, в котором они жили, характеризуя его как находящееся в глубоком кризисе и оказывающее дегуманизирующее воздействие на людей. Социальный критицизм, содержащийся в экзистенциалистских произведениях, затрагивал некоторые стороны буржуазного общества, но не распространялся на систему экономического и политического господства буржуазии. Первоисточник отчуждения экзистенциалисты усматривали не в порождаемых капитализмом классово-антагонистических отношениях, а в том, что «человеческая реальность» представляет собой «бытие-в-мире» и «бытие-с-другими». Тем самым причинами мучительного отчуждения личности провозглашались, с одной стороны, окружающая людей материальная предметность, а с другой стороны, — необходимость для каждой личности находиться в отношениях с другими людьми. Хайдеггер, кроме того, утверждал, что для экзистенции характерно наличие априорной структуры негативных эмоций, которые в любой ситуации наполняют человеческую жизнь, проходящую под знаком «бытия-к-смерти», страхом, тягостной озабоченностью и отчаянием.

Хотя экзистенциалисты отказались от свойственной ранее большинству буржуазных философов прямой апологии капитализма, своим учением о безнадежности усилий человека преодолеть антагонистичность «бытия-с-другими» и мучительность своего «бытия-в-мире» они проводили косвенную апологию буржуазного общества, дискредитируя волю к его революционному преобразованию.

Превращение экзистенциализма сразу после окончания вто-

рой мировой войны в одно из основных течений буржуазной философии оказалось связанным с теми новыми элементами, которые попытались внести в него — под прямым влиянием борьбы с фашистской чумой, победы антифашистской коалиции и последовавшего за этим развертывания во всем мире революционной и национально-освободительной борьбы народов — французские философы Ж.-П. Сартр (р. 1905), С. де Бовуар (р. 1908), А. Камю (1913—1960), М. Мерло-Понти (1908—1961).

В работе «Бытие и ничто» (1943), которая, правда, во многом еще созвучна хайдеггеровским идеям, Сартр провозгласил основным определением «человеческой реальности» свободу, связав ее с активной деятельностью личности; именно претензия быть «философией свободы» привлекла к экзистенциализму широчайшее общественное внимание. Другой новый момент был четко сформулирован в заглавии программного выступления Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946). Далее, Сартр возвестил о существовании наряду с религиозным экзистенциализмом Кьеркегора, Ясперса и Марселя принципиально новой, атеистической ветви экзистенциализма.

Сартровская интерпретация экзистенциализма завоевала ему много новых приверженцев из среды левой интеллигенции, которую он ранее отталкивал прежде всего своим религиозным характером и социальным консерватизмом.

В полемике с Сартром и его единомышленниками религиозный экзистенциализм обрел как бы второе дыхание. Такие его представители, как Ясперс, Марсель, М. Бубер (1878—1965), стремились при этом доказать, что они никогда не поддерживали беспросветного пессимизма и что именно религиозный, а не «атеистический» экзистенциализм вселяет в человека оптимизм, является «философией надежды». Но упование на божественную благодать представляло собой лишь подделку под оптимизм, которая никак не могла удовлетворить людей, свободных от религиозных иллюзий. Как правило, поиски в 40—50-е гг. «позитивного» экзистенциализма (Н. Аббаньяно, О. Больнов и др.) обнаруживали большее или меньшее тяготение к опоре на «утешительную» функцию религиозных фикций.

Сама по себе полемика между названными экзистенциалистами лишь подогревала общественный интерес к их философским концепциям, хотя объективно она содержала в себе основания для критического отношения к экзистенциализму в целом, что использовалось в марксистской критике этого учения.

Для подрыва позиций экзистенциализма в общественном сознании капиталистических стран первостепенное значение имел тот факт, что окончились неудачей сартровские попытки разработать гуманистически-оптимистическую философию свободы и освобождения. Сартр оказался не в силах порвать и религиозную пуповину экзистенциализма, которая глубочайшим образом обуславливала его антигуманистическое и пессимистическое звучание. Сартровский «атеизм» реально предстал как волюнтаристски-бездоказательное отрицание божественного провидения, своего рода богоборчество, сопровождаемое целой гаммой мучительных переживаний по поводу отсутствия всеблагого промысла.

Сартровский замысел гуманизации экзистенциализма путем определения общезначимых нравственных ценностей, направленных на обеспечение свободного развития всех людей, встретил непреодолимое препятствие со стороны экзистенциалистского индивидуализма, с точки зрения которого оправдано любое своеволие личности, даже если оно обрекает на страдания других людей.

Вразрез с декларациями об экзистенциализме как философии свободы и освобождения Сартр в «Критике диалектического разума» (1960), являющейся итогом его философии послевоенного периода, сформулировал учение о том, что люди, устраняя своей борьбой определенную форму социального гнета, тотчас неизбежно создают для себя новые тяжкие оковы, так что человеческое стремление к свободе оказывается неосуществимым. Ограниченность буржуазных революций абсолютизировалась Сартром и механически переносилась на социалистическую революцию, рисуя в искаженном свете реальный социализм. Вместо обещанной «философии революции» Сартр в действительности выдвинул концепцию анархического бунтарства, в которой освобо-

дительное значение признавалось лишь за актами разрушения наличных социальных форм, а закрепление результатов революции в новых социальных институтах изображалось как возобновляющееся угнетение свободы. Камю еще раньше сделал своим героем всеотрицающего бунтаря, принципиально противопоставленного революционеру, который не только разрушает старое общество, но и создает новый социальный строй. По выражению Камю, «революции истинны в качестве движений, но ложны в качестве режимов».

Следует отметить, что в конце 50-х гг. Сартр подверг экзистенциализм основательной самокритике и высказал убеждение, что «философией революции» он сможет стать лишь в том случае, если откажется от ряда фундаментальных положений, вообще перестанет быть самостоятельным философским течением и... войдет в состав марксизма. Не рассматривая пока этого «проекта» по существу, мы подчеркнем лишь, что он явился выражением глубочайшего кризиса экзистенциализма, подлинным «свидетельством о бедности», выданном экзистенциализму одним из крупнейших его представителей. Не говоря уже об аналогичной эволюции воззрений Бовуара, заметим, что от «атеистического» экзистенциализма еще в 50-е гг. отошли (по другим мотивам) Камю и Мерло-Понти.

2. Истоки **неопозитивизма**<sup>3</sup> восходят к «логическому атомизму» начала XX в., сформулированному Б. Расселом (1872—1970) и затем выраженному в «Логико-философском трактате» (1921) Л. Ватгенштейна (1889—1951). На этой основе в 20—30-е гг. сложился «логический позитивизм» М. Шлика (1882—1936), Р. Карнапа (р. 1891), Г. Рейхенбаха (1891—1953), О. Нейрата, Ф. Файсмана, Г. Фейгля, К. Гемпеля и др., центром которого была Вена («Венский кружок»). Подобно первой, контовско-спенсеровской

---

<sup>3</sup> См.: И. С. Нарский. Очерки по истории позитивизма. М., 1960; И. С. Нарский. Современный позитивизм. М., 1961; Философия марксизма и неопозитивизм. М., 1963; В. С. Швырев. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966; Г. А. Курсанов. Эволюция и кризис современного позитивизма. М., 1976.

(XIX в.) и второй, махистской (конец XIX — начало XX в.), формам позитивизма неопозитивизм претендовал быть «философией науки», адекватно выражающей суть научного знания, четко отделяя от него всякого рода ненаучные положения как мешающие его развитию.

В отличие от махистов, внимание которых было сосредоточено на анализе ощущений, чувственного опыта как такового, неопозитивисты делали акцент на исследовании логического аппарата новейшего естествознания. Стремясь выявить, эксплицировать и одновременно конституировать логику научного познания, неопозитивисты ставили своей целью создать на основе математической логики (в ее разработку они внесли большой вклад) «язык науки». Будучи уверены, что познание имеет чувственно-эмпирический базис, неопозитивисты надеялись с помощью «языка науки» указать четкие правила для правильного выражения данных наблюдения и опыта в «научно осмысленных» высказываниях (или предложениях), попутно отсекая как явно «бессмысленные», так и «неосмысленные» высказывания, в разряд которых зачислялись наряду с положениями теологии также философские положения. Последние квалифицировались как вненаучная «метафизика», выходящая за пределы опыта.

Для неопозитивистов было характерно стремление новыми (по сравнению с первым и вторым позитивизмом) средствами снять основной вопрос философии, а вместе с ним объявить плодом недоразумения конфронтацию материализма и идеализма, равно как сами основные философские направления. Свою концепцию научного знания неопозитивисты провозглашали мировоззренчески нейтральной, но фактически они занимали в философии вполне определенную позицию, а именно позицию субъективного идеализма. Дело в том, что предметом опыта они признавали лишь совокупность чувственных данных индивида, объявляя лишенным смысла и принципиально неразрешимым вопрос об их источнике, об объективной реальности в собственном смысле слова; субъективный идеализм органически переплетался у неопозитивистов с агностицизмом.

Стержнем логического позитивизма являлся принцип вери-

фикации, который основывался на эмпирицистском постулате, что научные высказывания могут быть полностью сведены к предложениям наблюдения, фиксирующего непосредственные факты опыта и что реализация такого сведения означает проверку и подтверждение правильности научных высказываний. Этот взгляд на верификацию приводил к тому, что в роли критерия истины выступали ощущения и восприятия экспериментатора, а вопрос об отношении научной теории к объективной реальности снимался, что означало субъективно-идеалистическую и агностическую мистификацию проблемы истины.

Неопозитивистское понимание научной осмысленности и истинности пришло в резкое противоречие с действительным содержанием и развитием науки. Последовательное проведение принципа верификации автоматически исключало из состава науки, во-первых, положения («высказывания», «предложения») о принципах науки, во-вторых, о законах природы, в-третьих, о ненаблюдаемых объектах: все эти положения было невозможно редуцировать к фактам непосредственного наблюдения.

Чтобы как-то согласовать свою эпистемологическую концепцию с действительной наукой, неопозитивисты пошли на «ослабление» принципа верификации, заменив его принципом верифицируемости, т. е. поставив на место актуальной верификации лишь возможность ее проведения (тот же смысл имела замена «технической» верификации «принципиальной» верификацией). Но единственным результатом этого новшества было усиление субъективистских тенденций в подходе к установлению истинности научных высказываний.

Логические позитивисты не смогли дать убедительного ответа и на вопрос о том, что подтверждает правильность ощущений и восприятий экспериментатора, фиксируемых в так называемых «протокольных предложениях». Призыв Карнапа считать «протокольные предложения» не подлежащими обоснованию и проверке был расценен многими участниками самого «Венского кружка» как неприемлемая капитуляция перед догматизмом.

Одним из наиболее острых критиков принципа верификации являлся К. Поппер (р. 1902), деятельность которого была тесно

связана с неопозитивистским движением. Несмотря на то что он решительно отвергал убеждение логических позитивистов о чувственном опыте как источнике построения научных теорий, Поппер видел в опыте только источник опровержения научных теорий, которые, по его мнению, всегда возникают лишь как «предположения», призванные разрешить ту или иную проблемную ситуацию, но никоим образом не в результате обобщения эмпирических фактов. Абсолютизируя задачу критического испытания теории, Поппер сводил научную осмысленность последней к отчетливому определению тех фактов, которые, будучи обнаруженными, опровергали бы, «фальсифицировали» данную теорию и тем самым расчищали бы почву для появления нового смелого «предположения», обреченного, в свою очередь, пасть под ударами эмпирической «фальсификации». В определенном смысле попперовский принцип фальсификации (в дальнейшем ослабленный и преобразованный в принцип фальсифицируемости) оказывался, однако, лишь оборотной стороной принципа верификации и наталкивался на те же непреодолимые трудности, что и последний. В «фальсификационизме» Поппера решающую роль играл тот же самый, только понятый в смысле критическо-отрицательной инстанции, субъективно-идеалистически истолкованный опыт, который в «верификационизме» Карнапа и других логических позитивистов играл «положительную» роль. Последовательное проведение попперовского фальсификационизма привело бы к еще большему устранению из содержания действительной науки существенных для нее принципов и выводов, нежели осуществление принципа верификации. Кроме того, с точки зрения фальсификационистского гиперкритицизма было бы совершенно невозможно осмыслить прогресс науки, ибо выявление «слабостей» выдвигаемых в ней теорий (имеющее гораздо более сложный характер и протекающее существенно иначе, чем это представлялось Попперу) сопровождается бесспорным ростом знания.

Интенсивное обсуждение принципов верификации и фальсификации в послевоенной «философии науки» 40—50-х гг. со всей очевидностью вскрыло их коренные слабости и привело к выводу об их бесперспективности. Но в 40-е гг. Карнапом был раз-



работан новый вариант неопозитивистского понимания истинности, получивший название семантического и привлекий к себе большое внимание. Тупики верификационизма, с одной стороны, а с другой — успехи в разработке семиотики как учения о знаковых системах, в особенности той ее части, которая носит название семантики, побудили Карнапа думать, что «задача философии есть семиотический анализ»<sup>4</sup>. Последний трактовался как определение правомерности тех или иных высказываний в определенной языковой системе, что дополнялось агностическим утверждением, что «проблемы философии касаются не конечной природы бытия, а семиотической структуры языка науки, включая теоретическую часть повседневного языка»<sup>5</sup>. Тем самым неопозитивизм на семантической стадии эволюции обнаружил тенденцию к отрыву от волнующей ученых «фактической истинности», т. е. соответствия научных высказываний реальным фактам; на ее место ставилась чисто «логическая истинность»: высказывание считается истинным, если оно построено в соответствии с логико-семантическими правилами данной семантической системы. Надо подчеркнуть, что вопрос об истинности или ложности какой-либо системы высказываний, взятой в целом, вообще снимался Карнапом, объявлялся научно не осмысленным. Он считал оправданным существование любых внутренне когерентных языковых систем — к такому релятивистскому выводу вело необоснованное приращение Карнапом семантическому понятию истины общегносеологической значимости.

Нужно подчеркнуть, что на всех этапах неопозитивизм обнаруживал сильное тяготение к конвенционализму, согласно которому истинно то, что условились считать истиной. Будучи оформленной на рубеже XIX—XX вв., конвенционалистская концепция включалась тогда в состав эмпириокритицизма. Такие философы науки, как А. Пуанкаре, заявляли, например, что законы природы не истинны и не ложны, а конвенциональны. Несостоятельность

---

<sup>4</sup> R. Carnap. Introduction to Semantics and Formalization of Logic. Cambridge (Mass), 1959, I, p. 250.

<sup>5</sup> Ibid.

и прямая нелепость этих заявлений были убедительно раскрыты В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме». Неопозитивисты обращались к конвенционализму во всех тех случаях, когда отчетливо обнаруживалось, что с точки зрения принципа верификации невозможно объяснить и обосновать важнейшие положения науки. Такой взгляд на законы природы и принципы научных теорий неопозитивисты начали проводить уже в 30-е гг. Карнап сформулировал тогда «принцип толерантности», которым утверждался конвенциональный характер тех «логических языков», которые служат для выражения научного знания. «Мы хотим, — провозглашал Карнап в «Логическом синтаксисе языка» (1934), — не устанавливать запреты, а принимать допущения... В логике нет морали. Каждый может строить свою логику, т. е. свою форму языка, как он хочет»<sup>6</sup>. На семантическом этапе неопозитивизма Карнап придал «принципу толерантности» универсальное значение, так что он стал оправдывать не только плюрализм теоретических моделей естествознания, но фактически и всякого рода антинаучные концепции.

Конвенционалистскими идеями пронизано итоговое гносеологическое произведение Рассела «Человеческое познание» (1948). Двигаясь от «логического атомизма» к «нейтральному монизму» махистского толка, а затем к юмовскому скептицизму, Рассел выпукло выразил некоторые общие тенденции эволюции неопозитивизма, несмотря на свое отмежевание от логического позитивизма как такового. Рассел, с одной стороны, был вынужден констатировать, что реальная наука немыслима без признания того, что существует внешний мир, что вещам этого мира присущи определенные свойства и качества, а сами вещи связаны причинно-следственными отношениями и подчинены определенным закономерностям. Но, с другой стороны, все эти материалистические по своему смыслу положения науки Рассел трактует просто как некие «постулаты научного вывода», которые якобы не имеют никакого обоснования.

---

<sup>6</sup> R. Carnap. Logische Syntax der Sprache, Wien, 1934, SS. 44—45.

Неудачной явилась также попытка Поппера решить проблему объективности человеческого познания при помощи учения о так называемом «третьем мире». Отталкиваясь от платоновского учения о существовании особого царства «идей» как источника человеческих знаний, Поппер предложил наряду с «первым», физическим, миром и «вторым» миром как сферой духовной деятельности субъекта принять еще существование «мира идей в объективном смысле и значении»<sup>7</sup>. В состав этого «третьего мира» Поппер включил объективно значимые научные проблемы, теории, аргументы и контраргументы. Хотя Поппер называет «третий мир» «человеческим продуктом», он в действительности не видит порождения объективных знаний познающими людьми, определенно заявляя, что «знание в объективном смысле является знанием без знающего; это знание без познающего субъекта»<sup>8</sup>. Концепция «третьего мира» не только ничего не объясняет в «логике научного открытия», на разработку которой издавна претендовал Поппер, но вместе с тем крайне мистифицирует проблему развития науки, поскольку изображает данное развитие каким-то самодовлеющим духовным процессом, отчужденным от людей. Все это привело к тому, что уже в 60-е гг. число приверженцев неопозитивизма катастрофически сократилось, интерес к нему резко упал, тогда как критика в его адрес стала повсеместным явлением при обсуждении проблем научного знания. От неопозитивизма в это время во многом отошли такие крупнейшие физики XX в., как Н. Бор и В. Гейзенберг, которые ранее находились под его влиянием и идеи которых («принцип дополнительности» Бора, «соотношение неопределенностей» Гейзенберга) служили предметом идеалистическо-агностических спекуляций со стороны «логических позитивистов». По справедливому замечанию известного современного американского философа науки П. Фейерабенда, для неопозитивизма «главный вопрос ныне — это собственное выживание, а не структура науки... Я от-

---

<sup>7</sup> К. Popper. Objective Knowledge. Oxford, 1972, p. 154.

<sup>8</sup> Ibid, p. 109.

рицаю., что физика, биология или психология могут что-либо выиграть от подобных занятий»<sup>9</sup>.

3. Послевоенной истории **неотомизма**<sup>10</sup> также предшествовал довольно длительный период его существования. Он начался в 1879 г., когда в энциклике «Этерни патрис» папа Лев XIII поставил перед католическими мыслителями задачу возрождения и разработки учения крупнейшего представителя средневековой западноевропейской схоластики Фомы (лат. Thomas — Томас) Аквинского (1225—1274), которое давно объявлялось теологами «вековечной философией». В дальнейшем Ватикан на протяжении почти ста лет активно поддерживал модернизируемый томизм, насаждая его как свою официальную философию, изучение которой было обязательным в подчиненных католической церкви учебных заведениях. В то же время неотомисты стремились распространить свое влияние и за пределами клерикальных католических кругов, чему в немалой мере способствовала кипучая деятельность признанного лидера неотомизма Ж. Маритена (1882—1973), который в своих многочисленных трудах рассмотрел с томистской точки зрения важнейшие мировоззренческие проблемы и сформулировал четкие ответы на них.

Нельзя не признать, что в неотомизме содержалось много положений, звучавших притягательно для тех, кто стремился посредством рационально-философских средств достичь адекватного понимания реальности. Неотомисты подвергали критике как откровенный фидеизм, провозглашающий глобальный диктат религиозной веры по отношению к философскому и научному знанию, так и иррационализм, принижавший или вовсе отрицавший познавательные возможности человеческого разума. Неотомистская гносеология провозглашала, что действительность познаваема и

---

<sup>9</sup> P. Feyerabend. Philosophy of Science. A Subject With a Great Past.—In: «Minnesota Studies into the Philosophy of Science», Vol. V. Minneapolis, 1970, p. 181.

<sup>10</sup> См.: Т. И. Ойзерман. Неотомизм — философия современной реакционной буржуазии. М., 1959; В. И. Гараджа. Неотомизм, разум, наука. М., 1969; М. В. Желнов. Критика гносеологии современного неотомизма. М., 1971; Б. Э. Быховский. Эрозия «вековечной» философии. М., 1973.

ее суть раскрывается разумом. Наконец, неотомисты объявили ошибочной позицию прежней религиозной философии по отношению к естествознанию, которая вела к непризнанию важнейших научных открытий эпохи Возрождения и Нового времени, к осуждению творцов современной науки как еретиков и безбожников. Утверждая, что ему удалось достичь гармонии веры и разума, религии и науки без какого бы то ни было ущерба для взаимодействующих сторон, неотомизм вместе с тем аттестовал себя как последовательно реалистическую философию, которая в согласии со здравым смыслом отвергает идеалистические спекуляции о том, что мир сводится к чувственным или интеллектуальным представлениям субъекта.

Неотомизм никогда не пользовался столь большим влиянием в обществе, как в первые 10—15 лет после второй мировой войны, что не случайно совпало с тем, что в это время возникли и стали играть в ряде стран Западной Европы и Америки очень большую политическую роль так называемые «христианские» (христианско-демократические или христианско-либеральные) партии. Однако в ходе изучения неотомизма для большинства людей начинало проясняться, что он не в состоянии реализовать свои замыслы. Признавая существование природы вне и независимо от человеческого сознания, неотомисты одновременно утверждали ее производность от сверхчеловеческого духовного начала — бога, который в соответствии с религиозными догматами изображался как творец и промыслитель мира. От субъективно-идеалистического взгляда на бытие неотомисты шли не к подлинному реализму, а к теологизированной версии объективного идеализма, в которой реалистические положения ограничены во имя фикций религиозного сознания.

Точно так же обстояло дело с томистской претензией на интеллектуализм. Дело в том, что неотомисты считали человеческий разум способным познавать реальность лишь до определенных пределов, подчеркивая, что постижение высших начал бытия дается лишь божественным откровением. Поэтому разуму предписывалось при решении мировоззренческих вопросов обращаться за поучением к теологии, служащей источником вдохновения

для метафизики и для философии природы; это был интеллектуализм, ограниченный жесткими рамками фидеизма. В рисуемой неотомистами картине гармонии веры и разума доминирующая роль принадлежала все-таки вере и точно так же религия занимала господствующее положение по отношению к науке: научные выводы были объявлены не имеющими мировоззренческого значения, а религиозные догматы — раскрывающими глубочайший смысл бытия.

Существенно добавить, что неотомисты не смогли дать содержательной характеристики процесса познания в той сфере, которую они отводили для интеллекта как такового. Они придерживались чрезвычайно упрощенного учения о том, что соответствие между интеллектом и познаваемой вещью обеспечивается отделением от нее и проникновением в человеческое сознание неких нематериальных подобий, «специй», выступающих как представляющие и объективирующие формы. Там, где встречалась гносеологическая проблема, над решением которой бились философы других школ, неотомисты выдавали за ее решение простое обозначение искомого результата каким-либо термином, почерпнутым из средневековой схоластики. В силу этого неотомизм все больше отрывался, по сути дела, от животрепещущей философской проблематики, хотя формально он казался прочно связанным с ней.

С первых своих шагов неотомизм имел немало противников в среде католических мыслителей, и его экспансия может быть понята только при учете его авторитарной поддержки со стороны папского престола. Католическое аджорнаменто 60-х гг. положило конец такому привилегированному статусу неотомизма. После II Ватиканского собора (1963—1965) прежние категорические предписания пап следовать во всех философских вопросах «ангельскому доктору» сменились просто рекомендациями учиться у него наряду с обращением к другим учителям церкви. Нынешний папа Павел VI не раз заявлял о необходимости учиться христианской вере прежде всего у Августина, что послужило ободряющим знаком для многочисленных современных августинианцев, этих постоянных оппонентов томизма.

В этих условиях со стороны католических философов, в том числе руководителей научных и педагогических центров, которые в течение многих десятилетий были бастионами неотолизма, буквально посыпались признания, что он не вызывает более интереса и доверия не только в широких общественных кругах, но и в среде той молодежи, которая решила посвятить себя служению церкви и обучается в католических семинариях и институтах. Об этой молодежи говорилось, что она с возрастающим вниманием обращается к тем философским течениям (гегельянство, бергсонизм, неомавгустинизм), которые еще совсем недавно подвергались решительному осуждению со стороны лидеров неотолизма. Сами католические философы старшего поколения ныне практически единодушны во мнении, что неотолизм отжил свой век и что для христианской философии настали «новые времена», когда Фома Аквинский уже не будет высшим и непререкаемым мировоззренческим авторитетом. Знаменательно, что Лувенский университет в Бельгии, который столетием ранее был колыбелью неотолизма, является в настоящее время одним из самых влиятельных католических центров движения за радикальную перестройку христианской философии и отказ от ее односторонне томистской ориентации.

### **НОВЕЙШИЕ ТЕЧЕНИЯ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И УГЛУБЛЕНИЕ ЕЕ КРИЗИСА**

---

Следует подчеркнуть, что отступление «большой тройки» с передовой линии буржуазной философии не было спонтанным и обусловленным лишь внутренними причинами процессом. Даже в тех случаях, когда в роли вестников этого отступления фигурировали бывшие корифеи экзистенциализма, неопозитивизма и неотолизма, то были в целом вынужденные акты. «Свидетельства о бедности» названным течениям подписывались лишь после того, как многолетние напряженные усилия по отстаиванию последних оканчивались крахом. Экзистенциалисты, неопозитивисты, неотомисты оставляли лишь те позиции, которые были уже осно-

вательно разрушены огнем критики и становились практически более незащитимыми.

Самые весомые критические возражения против течений «большой тройки» были, несомненно, выдвинуты со стороны марксистов. Большую роль в критике экзистенциализма, неопозитивизма, неотомизма сыграли философы-марксисты США, Англии, Франции, Италии, Австрии, ФРГ и других капиталистических стран, первыми вступавшие в борьбу с учениями буржуазных философов и непосредственно воздействовавшие на общественное сознание своих стран. Критика современной буржуазной философии была и остается одним из основных направлений деятельности советских философов. Эффективность этой критики, имевшая своей необходимой предпосылкой повышение уровня исследовательской работы, заметно усилилась после того, как со второй половины 50-х гг. стали расширяться международные связи советских философов. Все более широкое и представительное участие советских ученых в работе всемирных и иных международных философских конгрессов, симпозиумов, семинаров способствовало как росту авторитета советской философии за рубежом, так и подрыву позиций буржуазной философии именно в тех странах, где она оказывала наибольшее воздействие на общество в качестве важного компонента господствующей идеологии. Марксистская критика современной буржуазной философии успешно разворачивалась также учеными других социалистических стран.

Вместе с тем нельзя сбрасывать со счетов той критики экзистенциализма, неопозитивизма, неотомизма, которая велась представителями этих и других течений буржуазной философии в отношении друг друга. При всей непоследовательности такого рода критики и отсутствии в ней подлинной радикальности она все же была немаловажным фактором углубления кризиса современной буржуазной философии, к которой полностью применимо широко известное обобщение В. И. Ленина: «Когда один идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает *материализм*»<sup>1</sup>.

Реально кризис «большой тройки» разворачивался таким об-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 255.



разом, что в пределах самой буржуазной философии появлялись противники экзистенциализма, неопозитивизма, неотомизма, которые работали в специфической для каждого из этих течений проблемной области. По отношению к экзистенциализму новейшей, сартровской, разновидности в роли «удачливого конкурента» выступил во Франции структурализм. У неопозитивистов пальму первенства в «философии науки» вырвало течение историцистской эпистемологии. Антиподом неотомистской версии гармонии науки и религии явился тейярдизм.

1. Отцом французского **структурализма**<sup>2</sup> является К. Леви-Стросс (р. 1908), который приобрел известность своими работами в области этнологии (теоретической этнографии).

Стержнем леви-строссовского структурализма является утверждение об изначальной данности «ментальных» (от лат. *mens* — ум) структур и их определяющем воздействии как на восприятие людьми окружающего мира, так и на весь образ их жизни. Снимая проблему формирования человеческого сознания и проблему отражения им объективной реальности, это утверждение представляло еще одну вариацию кантовского априоризма, внося в последний элемент натурализма: Леви-Стросс высказал предположение, что «ментальные» структуры в конечном счете определены молекулярными структурами человеческого мозга.

В полемику с сартровским экзистенциализмом Леви-Стросс и его многочисленные последователи вступили по вопросу о том, возможно ли для человека свободное самоопределение и действие. Отвергая взгляд на человека как «абсолютную свободу», критикуя сартровский волюнтаризм и субъективизм, структуралисты, однако, не смогли дать более правильного решения «проблемы человека». Они во многом мистифицировали вопрос об объективных детерминациях человеческого бытия, сводя их, по сути дела, к внутриспсихическим факторам. Эти теоретики учили о фатальной детерминированности человеческого существа.

---

<sup>2</sup> См.: М. Н. Грецкий. Французский структурализм. М., 1971; Н. С. Автономова. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (Критический очерк концепций французского структурализма). М., 1977.

вования «ментальными» структурами и отсутствию в нем какой бы то ни было свободы.

Проблема человеческой свободы была, таким образом, представлена структуралистами как псевдопроблема, а вместе с ней они снимали «проблему человека» в целом. Не проводя необходимого различия между понятием человека и той реальностью, которая этим понятием обозначается, видный французский структуралист Фуко заявлял даже, что «человек — это выдумка, недавность появления, а возможно, и близость конца которой легко доказываются археологией нашего мышления»<sup>3</sup>. Экзистенциалистским спекуляциям по проблеме гуманизма структуралисты противопоставили не ее содержательную разработку, а ее нигилистическое снятие. Структуралистские тирады о том, что «всем, кто еще хочет говорить о человеке, о его царстве или о его освобождении... можно противопоставить только философский смех»<sup>4</sup>, находятся в полном диссонансе с насущными потребностями теоретического осмысления гуманистических целей современной освободительной борьбы трудящихся капиталистических стран.

В качестве еще одной несостоятельной альтернативы экзистенциализму в ряде стран Западной Европы и США приобрела в 60—70-е гг. популярность сугубо натуралистическая трактовка человека, представляющая неправомерную экстраполяцию на человеческое бытие выводов сравнительно молодой, но быстро прогрессирующей биологической дисциплины — этологии, или науки о поведении животных. **Этологическое воззрение** на человека, развиваемое К. Лоренцем, Р. Ардри и др., утверждает, что источник социальных конфликтов коренится во врожденной, чисто биологической в своей основе агрессивности людей. Формулируя положение об «инстинктуальных основаниях человеческой культуры», философствующие этологи или вовсе отрицают за человеком способность контролировать свои животные инстинкты и тем самым производить свободный выбор, либо указывают на средства противодействия «агрессивным устремлениям» (эстетическое воспитание, культивирование любви к науке, даже развитие «чув-

---

<sup>3</sup> M. Foucault. Les mots et les choses. Paris, 1966, p. 398.

<sup>4</sup> Ibid, pp. 353—354.

ства юмора»), которые являются совершенно неэффективными для решения такой первостепенной задачи современности, как предотвращение угрозы новой мировой войны. Надо отметить, что известное число психологов на Западе (Б. Скиннер и др.) находятся во власти опасной иллюзии, что поведение человека полностью определяется находящимися в его организме биохимическими веществами и что путем применения соответствующих медикаментов можно превратить личность в манипулируемую марионетку, устраняя возможность совершения ею всех поступков, которые признаются обществом нежелательными. Низвести человека на уровень запрограммированного робота, безропотно обслуживающего интересы буржуазной олигархии, такова объективно социальная задача, которую пытается решить скиннеровская «технология поведения».

В подходе к «проблеме человека» ряд буржуазных мыслителей стали со второй половины 30-х гг. поднимать на щит так называемую **«философскую антропологию»**, основания которой были заложены еще в конце 20-х гг. Ее духовными отцами считаются немецкие философы М. Шелер и Г. Плеснер. К видным современным представителям этого течения относится Г. Хенгстенберг, а также целый ряд сторонников особой ее ветви — «культурной антропологии» (А. Гелен, Э. Ротхакер, М. Ландман и др.). «Философская антропология» выступила с претензией на создание «синтетического» учения о человеке, в полной мере учитывающего данные о нем всех научных дисциплин, включая биологическую антропологию, и в то же время выявляющего специфику человеческого бытия, его несводимость к собственно биологическому, чисто природному существованию; постоянное изменение природных данностей и созидание мира культуры («второй природы») рассматривалась как важнейшая характеристика человеческой деятельности. Однако те реальные проблемы, к которым привлекала внимание «философская антропология», получали в ней мистифицированное освещение. Ее сторонники, с одной стороны, грешили натурализмом, пытаясь объяснить становление человеческого разума, трактуемого как важнейший инструмент культурно-социальной активности, из особенностей биологи-

ческой организации человека, ее слабости, «недостаточности» по сравнению с организацией других животных. С другой стороны, «философские антропологи» вносили сильную струю спиритуалистического финализма в интерпретацию биологической природы человека, изображая ее имманентной целью конституирования разума как силы, тормозящей животные влечения и ставящей их на службу процессу создания культуры; идеалистически понимаемый «дух» рассматривается, таким образом, в качестве определяющего фактора человеческого бытия. Хотя многие из этих философов декларировали методологический «антииндивидуализм» и провозглашали общество «первичным феноменом», в нарисованной ими картине антропогенеза и становления человеческих личностей отсутствует понимание того решающего значения, которое принадлежит в названных процессах социально-производственной практике. Фактически сводя человеческую культуру только к ее духовной компоненте, «философская антропология» является антиподом материалистического воззрения на общество и историю, противостоит марксистскому решению «проблемы человека». Довольно эклектичное по своей теоретической структуре (оно включает в себя элементы экзистенциализма, феноменологии, персонализма, фрейдизма и т. д.), это течение отличается конформистско-охранительными установками в отношении буржуазного общества.

**2. Историческая (в том числе историческо-критическая) «философия науки» 60—70-х гг.<sup>5</sup>** имеет корни и основания двоя-

---

<sup>5</sup> См.: К. А. Зуев, У. А. Раджабов. Философия науки: проблемы, тенденции, перспективы. — «Вопросы философии», 1971, № 2; В. М. Легостаев. Философская интерпретация развития науки Томаса Куна. — «Вопросы философии», 1972, № 11; Н. И. Родный. Проблема научной революции в концепции развития науки Т. Куна. — В кн.: Концепции науки в буржуазной философии и социологии. М., 1973; В. А. Лекторский. Философия, наука, «философия науки». — «Вопросы философии», 1973, № 4; В. И. Евсевичев, И. З. Налетов. Концепция «третьего мира» в гносеологии Карла Поппера. — «Вопросы философии», 1974, № 10; Б. М. Майзель. Проблема познания в философских работах К. Р. Поппера 60-х годов. — «Вопросы философии»,

кого рода. С одной стороны, она родилась как реакция на формализм и статичность логического позитивизма, который делал предметом своего анализа, по сути дела, лишь готовое знание. При таком подходе вне поля зрения оказывался реальный процесс развития науки, который по мере превращения современной науки в непосредственную производительную силу все больше привлекал к себе социально-обусловленный интерес исследователей, работающих в области науковедения. Американский науковед Э. Макмэллин выразил широко распространенное мнение, что разрабатываемые неопозитивистами формальные структуры науки «очень мало помогают пониманию того, как ученые реально действуют; эти структуры могут оказаться не чем иным, как лишь упражнениями в логике, изобретательными и интересными сами по себе и иной раз выражающими некоторые формальные черты эмпирической науки, но слишком далекими от того, что конституирует «науку» в понимании ее реальных творцов...»<sup>6</sup>.

Ласточкой, появление которой знаменовало начало исторического течения в буржуазной «философии» науки, оказалась книга американского исследователя Т. Куна «Структура научных революций» (1962). В ней рассматривается на большом историческом материале не просто процесс роста научных знаний, именуемый Куном «нормальной наукой», но коренные преобразования наличной «парадигмы» науки, т. е. свойственных ей на определенном этапе фундаментальных идей и установок, и замены ее принципиально новой «парадигмой». В качестве примеров таких «научных революций» у Куна фигурируют переходы от астрономии Птолемея к астрономии Коперника, от физики Аристотеля к физике Ньютона и т. д.

---

1975, № 6; С. Р. Микулинский, Л. А. Маркова. Чем интересна книга Т. Куна «Структура научных революций». После-  
словие. — В кн.: Т. Кун. Структура научных революций. М., 1975; А. В. Панин. Критицизм как направление в западной философии науки. — «Вопросы философии», 1977, № 5.

<sup>6</sup> E. McMullin. The History and Philosophy of Science: A Taxonomy. — In: «Minnesota Studies in the Philosophy of Science». Vol V, Minneapolis, 1970, pp. 13—14.

Вслед за этим к исследованию науки в ее историческом развитии обратилась большая группа бывших учеников Поппера, многие из которых, правда, отошли от ряда его идей, сохранив, однако, верность принципу «критицизма», согласно которому деструктивная критика играет первостепенную роль в ходе развития науки. «Критицисты» (И. Лакатош, П. Фейерабенд, Д. Агасси, У. Бартли и др.) выдвинули немало возражений против концепции Куна, оспаривая, в частности, существование «нормальной» стадии в развитии науки, которое представляется им как непрерывная цепь «революций», но куновская идея «научной революции» прочно вошла в состав современного «критицизма», который в силу этого стал «историцистским».

Один из важнейших новых моментов историцистской эпистемологии состоял в том, что Кун, Лакатош, Фейерабенд и другие ее приверженцы отвергли положения логических позитивистов и Поппера о регулятивном значении для науки как принципа верификации, так и принципа фальсификации. Они показали, что в действительности для отрицания той или иной теоретической концепции является недостаточным существование определенного числа не согласующихся с ней фактов — перед лицом их жизнеспособная научная теория дополняется, обогащается, усложняется, добываясь в конце концов объяснения прежних «аномалий». Было показано также, что поскольку отдельные теоретические положения реально включены в определенную научную систему (Лакатош в отличие от Куна именует ее не «парадигмой», а «исследовательской программой»), то вопрос о научности или ненаучности должен ставиться в первую очередь именно в отношении этих глобальных теоретических образований, а в отношении отдельно взятых положений он зачастую лишен смысла. Непременным условием полного отказа от старой теоретической конструкции является при этом возникновение новой «парадигмы» или «исследовательской программы». Тем самым снималось характерное для неопозитивизма абсолютное противопоставление теоретического и эмпирического уровней научного знания, выявлялось их сложное, по сути дела, диалектическое взаимодействие.

В еще большее противоречие с неопозитивистскими догма-

ми новая «философия науки» вступила по вопросу об отношении частнонаучного знания (именно о нем шла речь, когда говорилось о «науке») к «метафизике», т. е. к философским концепциям. Если неопозитивисты считали «метафизические» положения вредоносными для научных высказываний и требовали во имя фундаментальных принципов науки полностью очистить ее от «метафизики», то Кун, Лакатош, Фейерабенд и другие убедительно показывали, что философские положения были всегда не только включены в исторически реальные научные «парадигмы» и «исследовательские программы», но играли в них весьма существенную роль и имели стимулирующее значение в процессе научных революций. В свете этого неопозитивистская (и свойственная всякому позитивизму) установка на радикальное устранение «метафизики» выглядела противоречащей действительной сути научных теорий и их развитию.

Сторонники историчестской эпистемологии поставили, таким образом, целый ряд важных науковедческих проблем и внесли немалый вклад в их разработку. Вместе с тем они выявили и подвергли критике многие идеи неопозитивистской «философии науки». Однако они оказались неспособны внести какой-либо вклад в разработку методологии или логики науки, т. е. выдвинуть плодотворные альтернативы концепциям логического позитивизма. При всем интересе работ Куна, Лакатоша, Фейерабенда по истории науки в них идет речь лишь о мировоззренческих и социально-психологических стимулах, предпосылках, условиях, компонентах развития научной мысли, но не о присущей ей специфической логике. Свойственный названным авторам способ изучения прошлого науки не дает никаких эвристических ориентиров для современных естествоиспытателей, и Лакатош откровенно признал, что разрабатываемая им и его единомышленниками «философия науки является скорее гидом для историка науки, чем для ученого»<sup>7</sup>. Фейерабенд в принципе отверг необходимость для науки строгой методологии и ратовал за «анархистскую теорию познания».

---

<sup>7</sup> J. Lakatos. Popper on Demarcation and Induction. — In: «The Philosophy of Karl Popper». Book I. Illinois, 1974, p. 252.

В то же время представители историцистско-критицистского течения в полном согласии с неопозитивистами сняли важнейшую гносеологическую проблему действительной науки, т. е. вопрос об отражении в научных теориях объективной реальности. Попытка игнорировать проблему истинности теоретических построений вела, с одной стороны, к усилению тенденции трактовать смену одних научных теорий другими как, в сущности, иррациональный процесс, «объясняемый» в конечном счете лишь сдвигами в общественной психологии, изменениями «духа времени». С другой стороны, возводился в принцип «теоретический плюрализм»; Фейерабенд специально подчеркивал, что «множественность теорий не должна рассматриваться как предварительная стадия в познании, которая будет через некоторое время заменена одной истинной теорией»<sup>8</sup>. В этих условиях историцистское течение во все большей мере принимало точку зрения конвенционализма, который буквально пронизывает, например, лакатовскую концепцию «исследовательских программ». Это означает, что объективность научного знания, на которой настаивают представители данного течения, трактуется с субъективно-идеалистических позиций, т. е. ее смысл извращается.

Все это позволяет сделать вывод, что историцистская эпистемология не смогла преодолеть кризиса буржуазной «философии науки», обнаружившегося в ходе развития неопозитивизма, а выразила его углубление и явилась его новой формой, в которой, однако, возрождаются также некоторые довольно старые идеалистическо-агностические идеи (конвенционалистские, прагматистские).

3. Сильный удар по влиянию неотомизма был нанесен **тейяр-дизмом** — новым религиозно-философским течением, которое стало быстро распространяться во Франции, а затем и в других странах с католическим населением со второй половины 50-х гг., после того как были посмертно опубликованы философские труды известного антрополога П. Тейяра де Шардена (1881—1955).

---

<sup>8</sup> P. Feyerabend. How to be a good empiricist. — In: «Readings in the Philosophy of Science». New Jersey, 1970, pp. 320—321.



Мировоззрение Тейяра складывалось под влиянием трех весьма различных факторов: во-первых, выводов естествознания о развитии природы (эта проблема обходилась лидерами неотомизма), во-вторых, идеалистического истолкования эволюционного процесса в бергсонизме, в-третьих, христианской религии (Тейяр был членом ордена иезуитов, правда, опальным из-за своего расхождения с томистской ортодоксией). По-своему, иным путем, чем неотомисты, Тейяр стремился примирить науку и религию, считая это достижимым лишь при условии того, что религиозное сознание примет космогенез, т. е. развитие всего бытия, как непреложный факт, глубоко осмыслит его и в свете этого внесет необходимые коррективы в христианскую догматику.

Учение Тейяра о развитии универсума отмечено глубокими противоречиями. Там, где он опирается на достижения естествознания и более или менее верно улавливает их мировоззренческий смысл, Тейяр высказывает немало плодотворных соображений, разъясняя верующим не только реальность развития Вселенной, но и такие диалектические черты этого процесса, как скачкообразные переходы количественных изменений в новые качественные определенности. Но проявляющийся у Тейяра диалектический взгляд на эволюцию природы (возникший не без влияния работ Гегеля и Энгельса) не проводился им последовательно и в конечном счете заглушался метафизическим предрассудком об изначальности всех качественных характеристик бытия. Рассматривая с этой точки зрения жизнь и сознание, Тейяр утверждал, что они в скрытой форме были изначальны присущи универсуму на стадии геогенеза, т. е. эволюции неорганической природы на земле, жизнь и сознание существовали в «неосвязаемом виде»; их разрастание перевело линию развития сначала в общебиологическую стадию (биогенез), а потом на уровень антропогенеза, где решающее значение придается развитию сознания, мысли (ноогенез). Жизнь и сознание трактовались Тейяром как первичные духовные сущности, пронизывающие материю и обуславливающие ее эволюцию. В конечном же счете жизнь и сознание характеризовались как проявления «психической энергии», первоначально разлитой во всей природе, а в ходе космогенеза

возвышающейся до статуса божественной личности, «бога-Омеги».

Ревнители христианской ортодоксии находили такую концепцию бога совершенно неприемлемой, и Тейяр безуспешно пытался доказать, что «Омега» может быть отождествлен с Иисусом Христом. Важно отметить, что тейяровский взгляд на бога, отдающий сильную дань пантеизму, возник не случайно, а в силу стремления учесть те выводы естествознания, которые говорили о вечности и несотворенности материальной природы, о длительном процессе развития неорганического мира, о естественном характере возникновения жизни на земле, о происхождении человека в ходе эволюции животного мира. Все это разрушало догмат о божетворце, всю библейскую и всякую иную религиозную космогонию. Конечно, тейяровские утверждения о божественной «психической энергии» как движущей силе развития универсума, в сущности, тоже несовместимы с действительным мировоззренческим смыслом естествознания, но нельзя не признать, что тейяровская мистификация естественных наук являлась гораздо более тонкой, нежели неотомистская, и этим объясняется ее успех у верующих естествоиспытателей. Объективно Тейяр своим учением не смог добиться примирения науки и религии, но он сильно способствовал распространению иллюзии, что на намеченном им пути возможно осуществить их гармонизацию.

Бум тейярдизма оказался, однако, сравнительно кратковременным, и возлагавшихся на него надежд это течение религиозно-философской мысли определенно не оправдало. На протяжении 70-х гг. оно перестало быть предметом широкого общественного интереса. Что касается натурфилософской стороны тейярдизма, то ныне его влияние не выходит за рамки небольших групп верующих естествоиспытателей и их поклонников. Проникновение тейярдизма в круги светской интеллигенции не произошло, он не смог, в частности, привлечь на свою сторону тех ученых-естественников, которые ранее не тяготели к религии. В известном смысле тейярдизм лишь углубил кризис религиозной философии, отказываясь от ряда важных для христианства теологических догматов. Стоит добавить, что социальная сторона тейярдизма, выражавшая тенденцию массы католического населения

получить религиозную санкцию на деятельность по улучшению условий человеческой жизни на земле, сыграла в свое время большую роль в его популярности и стимулировала (наряду с неотомизмом и персонализмом) обновленческое движение в период, предшествовавший II Ватиканскому собору. Но проведение католического аджорнаменто привело естественным образом к тому, что социальное обновленчество перестало быть прерогативой какого-либо одного течения религиозной мысли. В этих условиях социальное учение тейярдизма перестало обуславливать живой интерес к данному течению в целом.

### **ИНТЕГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ КРИЗИСА СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

---

В марксистских исследованиях современной буржуазной философии всегда подчеркивалось, что за великим множеством представляющих ее течений скрыто их глубокое сущностное родство, выражающееся как в общей для них идеалистической направленности, так и в буржуазном характере их классово-социальных установок<sup>1</sup>. Одновременно указывалось, что взаимная критика

---

<sup>1</sup> Ю. К. Мельвиль отмечает, что выражающийся в этом факте «своеобразный идейный разброд» представляет собой существенный аспект «кризиса буржуазной философии, не способной создать и противопоставить марксизму-ленинизму какое-либо единое цельное учение, которое могло бы собрать под свои знамена всех идеологических противников старого строя». В то же время подчеркивается, что «идейная разногласия, отражающая кризис буржуазного мышления, является тем единственным способом существования, который позволяет идеализму сохранить свое влияние. Дробление буржуазной философии на бесчисленные течения и течения — это инстинктивно найденный ею способ самосохранения. В условиях глубокой дифференциации буржуазного общества, при множестве сталкивающихся социальных групп и интересов идеалистическая философия может выжить, лишь растекаясь множеством потоков и струй, приспосабливаясь к самым различным интересам, настроениям, интеллектуальным вкусам и эмоциональ-

этих течений, порой весьма острая, не заключает в себе радикального отрицания позиций своих противников. Т. И. Ойзерман писал, что в буржуазной философии XX в. «даже системы, выступающие как взаимоисключающие противоположности (разумеется, в рамках идеалистического мировоззрения), не являются, строго говоря, существенными противоположностями»<sup>2</sup>. На нынешнем этапе кризиса буржуазной философии все это стало особенно заметным, высвечивая вместе с тем и некоторые важные черты предшествовавшего этапа, которые ранее оставались в тени.

В 40—60-е гг. члены «большой тройки» буржуазной философии находились, можно сказать, в состоянии войны друг с другом.

Экзистенциалисты ожесточенно нападали на неопозитивистское понимание философии как теории научного знания, и слово «позитивизм» имело в их лексиконе отрицательное значение, употреблялось для обозначения таких взглядов, которые ими решительно отвергались. К неотомизму все без исключения экзистенциалисты относились сугубо негативно из-за поддержки им католической ортодоксии, его стремления построить всеобъемлющую философскую систему и признания им за интеллектом способности постигать сущность бытия. Сверх того, Сартр и некоторые другие французские экзистенциалисты настаивали на том, что подлинная философия должна быть не только свободной от влияния религиозной веры, но и категорически отвергать последнюю.

Неопозитивисты со своей стороны подвергали язвительной критике экзистенциализм, считая его несерьезной и легковесной философией. Карнап с большой убедительностью вскрыл логи-

---

ным предпочтениям». Кроме того, плюрализм течений и школ создает «иллюзию духовной свободы, столь дорогую для каждого индивидуалиста» (А. С. Богомолов, Ю. К. Мельвиль. Основные течения современной буржуазной философии. Вып. I. М., 1969, с. 24—26).

<sup>2</sup> Т. И. Ойзерман. К критике феноменологической концепции философии. — «Вопросы философии», 1975, № 12, с. 50.

ческую некорректность хайдеггеровского философствования, а Айер высказал аналогичные замечания в адрес сартровских работ. Положения религиозной философии в целом и неотолизма в частности зачислялись логическими позитивистами в разряд научно не осмысленных высказываний, а неотомистский принцип гармонии веры и разума они считали совершенно несостоятельным. Большинство представителей неопозитивизма не были верующими людьми, а некоторые из них активно критиковали религию и церковь. Наиболее крупной фигурой среди последних был Рассел, который буквально отлучил от философии кумира неотомистов, заявляя, что «в Аквинском мало подлинно философского духа... Прежде чем Аквинский начинает философствовать, он уже знает истину: она возведена в католическом вероучении... Но отыскание аргументов для вывода, данного заранее, — это не философия, а система предвзятой аргументации»<sup>3</sup>.

Неотомисты не оставались в долгу перед нападавшими на их учение экзистенциалистами и неопозитивистами. Жильсон и Маритен выступили с чрезвычайно резкой критикой экзистенциализма не только в его богоборческой, но и в его религиозной форме, считая философски ложным утверждать примат существования по отношению к сущности и занимать иррационалистические позиции. Лидеры неотолизма отвергали и неопозитивизм, считая несостоятельными его претензии быть «философией науки» и противопоставляя ему, с одной стороны, свою «физику», а с другой — свою «философию природы».

Однако по мере развертывания кризиса экзистенциализма, неопозитивизма, неотолизма их агрессивность по отношению друг к другу начала смягчаться и в конце концов практически сошла на нет, уступив место тенденции к сближению. С течением времени стал все более осознаваться тот факт, что названные течения при всех разногласиях между ними все же находятся в довольно тесной взаимозависимости. Неопозитивисты и неотомисты даже в период самых резких нападков на экзистенциализм полагали, что эта философия более или менее верно характеризует

---

<sup>3</sup> Б. Рассел. История западной философии. М., 1959, с. 481.

человеческое существование. Неопозитивисты соглашались с тем, что оно иррационально в его этической и эстетической сферах; неотомисты же считали экзистенциальное мироощущение естественным для людей, лишенных твердых и ортодоксальных религиозных верований. Что касается неопозитивизма, то экзистенциалисты и неотомисты в действительности не только критиковали его, но одновременно принимали его агностическо-феноменалистскую трактовку научного знания, опирались на нее в своих обоснованиях познавательной ценности иррациональных интуиций или религиозного откровения. В свою очередь, основополагающее для неотомизма утверждение о бытии бога не затрагивалось ни критикой «атеистического» экзистенциализма, ни критикой неопозитивизма. Сартр и Рассел, являвшиеся самыми радикальными представителями этой критики, считали вопрос о существовании или несуществовании бога «метафизическим», т. е. выходящим — в их понимании — за пределы компетенции философии. Если они видели неубедительность теолого-философских доказательств бытия бога, то они вместе с тем были убеждены, что невозможно выдвинуть веских философских аргументов, которыми бы отрицалось это бытие.

Претензии экзистенциализма, неопозитивизма и неотомизма 40—50-х гг. на роль единственно верных философских учений современности совершенно очевидны, но объективно каждое из этих течений «оставляло место» для существования других течений. В известном смысле оно даже предполагало и требовало их существования, несмотря на полемическое отношение к ним.

К концу указанного этапа становилось все более очевидным, что полемика внутри «большой тройки» была направлена не против существования того или иного ее члена, а против свойственных каждому из них экспансионистских притязаний, находившихся в противоречии как с его реальными возможностями, так и с его фактическим отношением к другим членам. Действительным итогом этой полемики явилась лишь довольно четкая демаркация проблемных областей экзистенциализма, неопозитивизма и неотомизма, которые для каждого из этих течений были на деле весьма специфичными с самого начала.

Такого рода демаркация, снимая остроту разногласий между экзистенциалистами, неопозитивистами и неотомистами, вместе с тем выступала как начало интеграционного процесса в современной буржуазной философии, явственно обнаруживавшегося в условиях нарастающего кризиса ее основных течений, каждое из которых стало искать союзников, на которых можно было бы опереться. Усилению тенденции к интеграции весьма способствовал тот факт, что сами эти течения претерпевали определенную трансформацию, в ходе которой они порождали целый ряд ответвлений, вплотную сближавшихся между собой.

1. Подобным ответвлением от экзистенциализма можно считать **«философию языка»** позднего Хайдеггера. Полемизируя с сартровскими новациями, Хайдеггер уже в первые послевоенные годы формально отмежевался от экзистенциализма; истоки этого «поворота» в хайдеггеровской философии можно обнаружить в его работах конца 20-х гг. Вслед за публикацией «Бытия и времени» Хайдеггер начал постепенно оставлять собственно экзистенциалистскую проблематику. В вопросе о «смысле бытия сущего», поставленном в этом произведении, акцент все более смещался с «сущего», под которым имелась в виду экзистенциалистски истолкованная человеческая личность, на «бытие», в отношении которого Хайдеггер с возрастающей настойчивостью подчеркивал, что оно является сверхчеловеческим и сверхприродным, вообще представляет собой потустороннюю, трансцендентную реальность. Отходя от размышлений об эмоционально-эффективной структуре личности, Хайдеггер сосредоточил свое внимание на языке, который характеризовал как «дом бытия». Хайдеггеровская трактовка языка была пронизана идеалистической абсолютизацией роли слова, приданием последнему мистической творческой мощи по отношению ко всем тем объектам, которые фактически только обозначаются языковыми средствами. Хайдеггер утверждал, что «нет вещи там, где отсутствует слово... Только там, где найдено слово для вещи, вещь есть вещь... Бытие каждого, что существует, обитает в слове»<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt a/M., 1965, SS. 164—165.

Надо заметить, что «домом бытия» Хайдеггер считал далеко не всякий язык. По его мнению, только древнейшие языки, в первую очередь древнегреческий, адекватно выражали вещи. Позиция Хайдеггера уточняется его указанием на то, что в рамках древнегреческого языка адекватным выражением бытия была мифологическая поэзия и насыщенная мифологическими образами досократовская философия. Хайдеггеровская «философия языка» содержит в себе, в сущности, апологию религиозно-мифологических воззрений древности и вместе с тем иррационально-интуитивного мировосприятия, свойственного уже в гораздо более позднюю эпоху немецкой романтической поэзии, изображаемой как своего рода эталон поэтического языка в целом.

Решительно отвергая трактовку своего «Бытия и времени» как атеистического произведения, Хайдеггер в своих последующих работах с все большей определенностью высказывался в поддержку религиозного мировоззрения. Он с большим сожалением констатировал распространение «грубого» атеизма, и для него прогрессирующая «обезбоженность» современного мира была тождественна вхождению человечества в «неподлинное» существование, сопровождаемое утратой высших ценностей жизни. Ницшевский тезис «бог умер» Хайдеггер толковал в том ограниченном смысле, что ныне оказалась непоправимо подорванной вера во всех традиционных богов и было дискредитировано само понятие бога. В то же время Хайдеггер был убежден, что достаточно проницательный ум повсюду в мире открывает следы «божественного». Путь к этому открытию Хайдеггер видел в возрождении чувства «священного», т. е. в переживании отношения человека к «бытию» как трансцендентному абсолюту. Слова Хайдеггера о том, что «мы пришли слишком поздно для богов и слишком рано для Бытия», являются одним из свидетельств тенденции приписать высшую религиозную значимость именно понятию «Бытие». Теологи имели все основания приветствовать «поворот» Хайдеггера и рассматривать его «философию языка» как религиозное учение.

2. Параллельно с этим хайдеггеровским ответвлением от экзистенциализма может быть поставлена «лингвистическая философия»



фия»<sup>5</sup> Витгенштейна. Уже в конце 20-х гг. Витгенштейн был вынужден признать ошибочность положения своего «Логико-философского трактата» (на который во многом опирались логические позитивисты) о том, что формализованный язык математической логики является самым совершенным в научном отношении и что его строение точно отображает структуру самой реальности. С начала 30-х гг. внимание Витгенштейна было направлено на исследование не искусственно создаваемого «языка науки», а обыденного, «естественного» языка, которым люди пользуются в своей повседневной жизни. Опубликованные после смерти Витгенштейна его «Логические исследования» (1953) послужили фундаментом при создании в 60-е гг. лингвистической философии, теоретическими источниками которой являлись также относящиеся к 30-м гг. работы Г. Райла, Д. Уисдома и в известном смысле А. Айера, в целом стоящего на позициях логического позитивизма.

Придя к заключению об отсутствии в языке столь четкой внутренней структуры, чтобы ее можно было выразить формулами логического исчисления, Витгенштейн признал необоснованность неопозитивистского убеждения о том, что построение логического синтаксиса языка является средством для выявления значения входящих в него слов и предложений. Он счел неудовлетворительными и попытки определить их значение посредством обнаружения их «референтов», т. е. обозначаемых ими непосредственно воспринимаемых объектов.

Основой разрабатывавшейся Витгенштейном лингвистической философии стала контекстуальная, или функциональная, концепция значения, согласно которой «значение слова есть его употребление в языке»<sup>6</sup>. Эта концепция обращала внимание на тот реальный факт, что значение слов и предложений невозможно определить без выяснения того, в какие контексты они включены и какую функцию они выполняют как в конкретной речевой дея-

---

<sup>5</sup> См.: М. Корнфорт. Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968; М. С. Козлова. Философия и язык (Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX в.). М., 1972.

<sup>6</sup> L. Wittgenstein. Philosophical Investigations, 1963, p. 20,

тельности, так и в обслуживаемой ею более широкой, но тоже совершенно конкретной жизнедеятельности человека, производящего определенные операции с вещами и вступающего в определенные отношения с другими людьми. Но вместе с тем концепция Витгенштейна абсолютизировала этот факт, провозглашая, что им исчерпывается проблема значения. Витгенштейн по-прагматистски узко и субъективистски рассматривал слова и предложения только как инструменты, необходимые для совершения ряда действий. Разочаровавшись в неопозитивистском пути поиска «референтов», Витгенштейн вообще отказался от задачи выяснения отношения речевых единиц к материально-предметному миру, объявив отыскание объектов, к которым относится язык, проявлением нетерпимой «метафизической установки». Тем самым игнорировалось информативно-познавательное содержание языка, являющееся в действительности его важнейшей функцией.

Применение Витгенштейном контекстуальной теории значения к философским положениям выступало как очередная позитивистская попытка снять основной вопрос философии на этот раз средствами теоретической лингвистики, которая якобы в принципе исключает постановку проблемы об отражении в языке, являющемся формой мысли, объективного мира. Вместе с вопросом об отношении мышления к бытию Витгенштейн попытался снять и проблему сознания, по-бихевиористски сводя последнее к серии поведенческих актов. Задаче «устранения метафизики» служило и абсолютизирование Витгенштейном первоначальных, обыденных значений таких слов (бытие, мысль, предмет, знание, я, имя, понятие и т. д.), которые в дальнейшем наполнились глубочайшим мировоззренческим содержанием.

В трактовке позднего Витгенштейна философские проблемы выступают как результат незаконного переноса слов и предложений из одних контекстов, где они являются осмысленными, в другие, чуждые им контексты, в которых из-за этого возникает недопустимая «путаница». Последнюю Витгенштейн уподоблял психическому заболеванию, а в качестве средства лечения предлагал свой лингвистический анализ. Выход из названной «путаницы» к искомой ясности мыслился Витгенштейном как радикальное

снятие философских проблем. Имея их в виду, он писал: «Моя цель такова: научить вас переходить от замаскированной бессмыслицы к чему-то такому, что представляет собой явную бессмыслицу»<sup>7</sup> и потому отвергается.

Пытаясь опереться на такую современную частнонаучную дисциплину, как «теория игр», Витгенштейн предложил никоим образом не вытекающую из нее конвенционалистскую интерпретацию всех «естественных» (национальных) языков, а также частных «языков» («язык науки», «язык этики», «язык поэзии» и т. д.), на которые он с значительной долей произвола раздроблял каждый развитой национальный язык. Витгенштейн утверждал взгляд на эти «языки» как на «игры», правила которых всецело определяются специфичными для них контекстами и не имеют внелингвистических объективных оснований. Все это было последовательным проведением субъективно-идеалистической и вместе с тем агностической линии на отрыв языка и неразрывно связанного с ним мышления от объективной реальности.

Следует отметить, что ныне, как правило, язык стал одним из важнейших объектов философской рефлексии, и современная буржуазная философия в значительной мере «лингвистизировалась». Это было обусловлено и впечатляющими успехами лингвистики в XX в., и предельно расширительным толкованием языка в кибернетике (где всякая деятельность рассматривается как «язык» (т. е. способ передачи информации с помощью опять-таки расширительно понимаемых «знаков»), и осознанием того факта, что человеческое мышление неразрывно связано с языком как своей материальной формой. То, что ранее выступало у буржуазных мыслителей как «философия сознания» или «самосознания», ныне практически принимает форму «философии языка». Идеалистическо-априористские и иррационалистические характеристики, которыми прежде непосредственно наделялось мышление, теперь пытаются отыскать в языке и оттуда уже перенести на мышление. Одной из опор идеалистических «философий языка» является выдвинутая американскими лингвистами Сэпиром и

---

<sup>7</sup> L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*, p. 133.

Уорфом гипотеза «лингвистической относительности», в которой абсолютизация реальных различий, существующих между различными национальными языками в способах обозначения ими предметов, их свойств и отношений между ними, приводит к утверждению, что каждый язык вследствие присущей ему специфики обуславливает у говорящих на нем людей особый способ мировосприятия и мышления. В этой гипотезе язык лишается собственной ему как форме мышления функции отражения реальности, интерпретируется как первичное и детерминирующее по отношению к мысли явление, подчиненное только своим внутренним законам, неизвестно как возникшим.

Весьма важным аспектом лингвистической философии явилось сглаживание ее приверженцами расхождений «аналитической философии» — ранее всецело неопозитивистской — с экзистенциализмом и неотомизмом, равно как с другими течениями религиозно-философской мысли. Принципы лингвистической философии были использованы для обоснования правомерности, с одной стороны, экзистенциалистских этических концепций, а с другой — всевозможных систем религиозных верований. Первые были квалифицированы как «языки этики», а вторые — как «языки религии». Из конвенционалистско-плюралистических установок лингвистической философии вытекало, что эти «языки» вполне оправданы уже самим фактом их существования, а также тем, что в отношении более или менее значительных групп людей они выполняют эмотивные и прескриптивные функции, т. е. вызывают некоторые жизненно важные переживания и дают известные предписания людям. Единственным критерием допустимости тех или иных этико-религиозных положений объявлялось их согласование с системами воззрений этического и религиозного порядка. В частности, вера в бога обосновывалась тем, что она является необходимым компонентом «языка религии».

3. Когда в итоге работ II Ватиканского собора оказались разрушенными жесткие рамки «классического» неотомизма, подавляющее большинство руководителей католических философских центров сочло насущнейшей задачей соединить религиозную мысль с максимально широким числом современных течений и

школ буржуазной философии. По словам одного из сторонников неосхоластики, «открытость ко всем видам и направлениям мысли не только соответствует послесоборному интеллектуальному климату, но даже рассматривается как единственное подлинно христианское интеллектуальное движение»<sup>8</sup>. На смену филиппикам в адрес экзистенциализма и неопозитивизма ныне пришли напряженные и небезуспешные попытки неосхоластиков выявить в названных философских течениях то, что может хотя бы косвенным путем вести к религиозной вере и служить средством ее ограждения от материалистической критики. Что касается хайдеггеровской «философии языка» и витгенштейновской «лингвистической философии», то они встречаются в неосхоластике самым положительным прием и к настоящему времени могут уже считаться прочно инкорпорированными в ней. Неотомисты не создали особого ответвления, тяготеющего к другим течениям буржуазной философии, но они в своем большинстве пошли навстречу этим течениям и стали во главе того, что можно было бы назвать **«экуменическим движением»** в современной буржуазной философии. Этот термин, обозначающий тенденцию к объединению различных церквей, уместен, на наш взгляд, и для обозначения современных интеграционных процессов в буржуазной философии, поскольку одним из их смысловых стержней являются религиозные идеи<sup>9</sup>. Знаменательно, что от специфически томистских элементов неосхоластики ее нынешние приверженцы готовы даже полностью отказаться ради сохранения сути религиозного мировоззрения. П. Пэжи, возглавляющий папский институт средневековых исследований в г. Торонто, со всей откровенностью заявил относительно перспективы философского экуменизма неосхоластиков: «Не так важно, будем ли мы называть ре-

---

<sup>8</sup> Philosophy and Christian Theology. Washington, 1970, p. 29.

<sup>9</sup> См.: Современные религиозно-философские течения в капиталистических странах. М., 1962; В. Н. Кузнецов. Современная буржуазная философия и религия. М., 1976; А. С. Богомолов, В. И. Гараджа, А. М. Каримский, В. П. Кузнецов. Современная буржуазная философия и религия. М., 1977.

зультат томизмом. Важнее то, что этот результат будет иметь хорошие человеческие шансы стать живой философской реальностью»<sup>10</sup>.

Говоря об интеграционных процессах в современной буржуазной философии, нельзя обойти молчанием **феноменологию**. Возникнув еще в первом десятилетии нынешнего века, феноменология впоследствии претерпела значительные трансформации<sup>11</sup>, знала периоды подъема и упадка, а ныне переживает своего рода возрождение и является одним из самых распространенных методологических инструментов буржуазной философии. По первоначальному замыслу Э. Гуссерля феноменология должна была стать «строгой наукой» и основой всякой научности. Правда, Гуссерль с самого начала идеалистически мистифицировал проблему научности, выдвигая в виде высшей познавательной задачи непосредственное усмотрение умом «идеальных сущностей», которые изображались как совокупность абсолютных истин, находимых людьми в виде готового знания, а не вырабатываемых ими в процессе соединенного с практикой познания. Гуссерлевская феноменология вступила поэтому в неизбежный конфликт с реальным процессом познания в различных науках и вместе с тем с материалистическим решением вопроса об отношении мышления и бытия. Попытка Гуссерля снять основной вопрос философии посредством так называемой редукции, или «заклЮчения в скобки» внешнего мира и «эмпирического самосознания», оборачивалась, по сути дела, идеалистическим решением этого вопроса. Думая таким путем открыть «чистое самосознание», Гуссерль приписывал ему свойство быть всегда направленным на какой-либо предмет («интенциональность») и каким-то образом конституировать познаваемый «мир», отличный от «редуцированного» объективного бытия. Эта гуссерлевская концепция сближалась одновременно и с объективным идеализмом Платона, и с субъективно-

---

<sup>10</sup> A. C. Pegis. Catholic Intellectualism at the Crossroad. West Hartford, 1966, p. 7.

<sup>11</sup> См.: Н. В. Мотрошилова. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968,

идеалистическим учением эмпириокритицизма (Р. Авенариус) о «принципиальной координации» Я и «среды».

Несмотря на яростную критику психологических обоснований процесса познания, Гуссерль сам, по сути дела, предельно психологизировал понятие истины, ставя во главу угла массовидную, но от этого не перестающую быть чисто субъективной, уверенность людей в том, что они созерцают некие самоочевидные истины («феномены»). Тенденция гуссерлевской феноменологии превратиться в описание аффективных состояний субъекта, трактуемых как имеющие конституирующее значение по отношению к человеческому «миру», была в полной мере реализована в экзистенциализме XX в., сначала хайдеггеровском, а потом сартровском. На многие десятилетия феноменология стала методологической основой экзистенциализма и практически слилась с последним. Хотя Гуссерль в 20-е гг. решительно протестовал против хайдеггеровского истолкования феноменологии, в разрабатываемой им в 30-е гг. концепции «жизненного мира» он максимально приблизился к экзистенциализму.

Кризис экзистенциализма тяжело отразился и на феноменологии, которая стала подвергаться все более резкой критике за свойственный ей субъективизм, отсутствие методологической строгости. В этих условиях наметилась линия на отделение феноменологии от экзистенциализма. Параллельно с этим современные сторонники феноменологии обнаружили стремление устранить из нее гуссерлевские концепции редукции и конституирования. Многочисленные попытки применить феноменологию к решению конкретных философских проблем показывают, что в 60—70-е гг. она разрабатывается как метод такого описания и прояснения смысла наличных в обыденном сознании буржуазного общества мировоззренческих представлений, при котором с самого начала признается их самоценность и снимается вопрос о необходимости их критической проверки с целью установления их соответствия или несоответствия объективной реальности. Крупнейший ныне американский исследователь и пропагандист феноменологии Г. Шпигельберг видит ее важнейшую специфическую черту в «философском благоговении» перед феноменами, отказе их объ-

яснять тем, что находится за их пределами<sup>12</sup>. Это делает понятным колоссальный интерес к феноменологии такого рода со стороны религиозных философов в целом и неосхоластиков в частности. Надо заметить, что голландский неосхоластик В. А. Люйпен уже давно выступал как горячий поборник объединения неотомизма с феноменологией. В настоящее время масса бывших ревнителей неотомизма устремилась в область феноменологических изысканий, и феноменология рассматривается ими как необходимый компонент того нового философского синтеза, к созданию которого направлены их усилия. Стоит добавить, что современная феноменология весьма близка, с одной стороны, к вышедшей из неопозитивизма «лингвистической философии» (это прямо признается, например, Шпигельбергом), а с другой — к хайдеггеровской «философии языка».

Интеграционные процессы на этом уровне имеют в качестве важного опосредующего звена такое сравнительно недавнее течение буржуазной философии, как герменевтика<sup>13</sup>, наиболее активным и видным представителем которой выступает западно-германский философ Г.-Г. Гадамер. Современная герменевтика как философская концепция уходит своими корнями в иррационалистическую «философию жизни» второй половины XIX — начала XX в., в частности в учение В. Дильтея о том, что специфическим методом познания в «науках о духе», т. е. о человеческой деятельности, является «понимание», трактуемое как ин-

---

<sup>12</sup> См.: H. Spiegelberg. The phenomenological movement. A historical introduction. The Hague, Nijhoff, V. 2, 1971, pp. 700—701.

<sup>13</sup> Hermeneutike techne (древнегреч.) — искусство объяснения, истолкования. В качестве историко-филологической дисциплины, имевшей своей целью выявление и прояснение смысла памятников древней культуры, герменевтика существовала издавна. Несколькими столетиями исчисляется возраст герменевтики как религиозно-философской дисциплины, разрабатывавшейся как критиками религии, так и ее апологетами. См.: С. М. Марков. Герменевтика — ее дилеммы и противоречия в истории общественной мысли. — В кн.: Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М., 1977; С. М. Брайович. Герменевтика: ее метод и претензии. — «Философские науки», 1976, № 6.



туитивное постижение мотивов и целей этой деятельности, вчувствование в них, улавливание их внутреннего смысла. Такого рода «понимание» стало существенным компонентом экзистенциалистских философий. Непосредственно подводи́ла к герменевтике хайдеггеровская «философия языка», для которой истолкование глубинного смысла слов и речи в целом являлось первоочередной задачей, решение которой открывало путь к «бытию».

Варьируя идеи экзистенциализма и феноменологии, Гадамер выдвигает положение о том, что в основе человеческого видения мира лежит иррациональное и дологическое «предпонимание», которое обуславливает всю бесконечную гамму частных «пониманий». «Предпонимание» трактуется как изначальная, по сути дела, априорная мыслительная схема, определяющая тип человеческого мировосприятия; логическо-рефлектированные акты мысли рассматриваются в герменевтике как производные от этой иррациональной схемы, в силу чего сторонники герменевтики считают ее фундаментальной философской дисциплиной. Гадамеровская концепция «предпонимания» имеет консервативное социально-идеологическое звучание, выливаясь в апологию традиционализма и авторитарности в мышлении, стародавних религиозных верований, идеалистических предрассудков и политических догм эксплуататорских классов.

В учении другого видного поборника герменевтики, французского философа П. Рикёра, особенно отчетливо выступают свойствам ей субъективизм и релятивизм. Согласно Рикёру, с герменевтической точки зрения всевозможные философские учения, как бы сильно они не отличались друг от друга, должны быть признаны одинаково правомерными; они не являются «ни истинными, ни ложными, но являются разными»<sup>14</sup>. Это значит, что герменевтика снимает фундаментальный гносеологический вопрос о том, соответствует ли создаваемая философом картина мира объективной реальности. Но герменевтики идут дальше, настаивая на том, что и сами философские учения могут истолковываться воспринимателями их людьми совершенно различно. Гадамер, Ри-

---

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Histoire et la vérité*. Paris, 1955, p. 63.

кёр и другие герменевтики единодушны в том, что смысл философских и иных произведений не открывается в собственном смысле этого слова, а формируется на свой лад каждым читателем в соответствии с его специфическими мыслительными установками. Сведение герменевтиками познания к серии субъективных интерпретаций, которые не просто различны, но могут и радикально противоречить одна другой, является одним из крайних выражений кризиса понятия истины<sup>15</sup> в современной буржуазной философии. Проблема интерпретации, имеющая большое гносеологическое значение не только в гуманитарных дисциплинах, но и в современном естествознании, подвергается герменевтической идеалистическо-агностическому извращению.

Таким образом, можно заключить, что наблюдающиеся в современной буржуазной философии интеграционные процессы, направленные на укрепление ее позиций в общественном сознании капиталистических стран, вовсе не означают ослабления переживаемого ею кризиса, а, напротив, выражают, в сущности, его углубление. В трактовке проблем бытия и познания современная буржуазная философия предлагает лишь извращенное их решение.

### **КРИЗИС ИДЕАЛИЗМА, МЕТАФИЗИКИ И АНТИМАРКСИЗМА**

---

1. Одним из важнейших проявлений кризиса современной буржуазной философии является дискредитация тех принципов, которые доминировали в ней на протяжении более ста лет, прошедших со времени возникновения марксизма, и которые фактически продолжают быть для нее определяющими и в настоящее время. Создание марксизма как последовательного и цельного материалистического мировоззрения, органически вобравшего в себя диалектику, способствовало развитию буржуазной философии XIX—XX вв. преимущественно в русле идеализма и метафизики.

Подавляющее большинство буржуазных философов XIX—XX вв. стремились всеми силами «окончательно» опровергнуть материализм. В XIX в. противники материализма прямо заявляли о том, что выдвигаемые ими учения являются идеалистическими

---

<sup>15</sup> См.: Г. А. Курсанов, Ленинская теория истины и кризис буржуазных воззрений. М., 1977.

или — что, в сущности, одно и то же — спиритуалистическими. В XX в. такая откровенность и четкость в характеристике своих мировоззренческих позиций в целом исчезла из работ антиматериалистически настроенных буржуазных философов, на что обратил внимание В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» при критике махизма. Уже в начале нынешнего столетия идеализм был сильно скомпрометирован, и его фактические сторонники старательно возражали против того, чтобы их квалифицировали как идеалистов. Как правило, они искренне не считали себя таковыми, поскольку у них отсутствовало научное понимание сущности идеализма (выработанное марксизмом), и они неправомочно ограничивали его рамки объективно-идеалистическими учениями платоновского и гегелевского типа. Для буржуазных философов стало характерным стремление объявить основной вопрос философии устаревшим. Свои построения эти философы выдавали за мировоззренчески нейтральные, отвергающие одновременно и материализм и идеализм. Только глубоко научный анализ В. И. Лениным новейших течений буржуазной философии начала XX в. позволил выявить их идеалистическую сущность и вооружить марксистов надежным мировоззренческим ориентиром для критического исследования последующей буржуазной философии.

Новым, характерным для буржуазной философии именно на современном этапе явлением следует считать отход многих ее видных представителей от прямой критики материализма (в годы, непосредственно следующие за окончанием второй мировой войны, эта критика была еще весьма ожесточенной). Еще более интересным и знаменательным феноменом, свидетельствующим о колоссальном росте авторитета материалистической философии в современном мире, является стремление ряда буржуазных философов «стать под знамена» материализма. Речь идет не о тех мыслителях, которые в ходе радикальной трансформации своего мировоззрения действительно переходят на позиции материализма, а о тех буржуазных философах, которые, создавая, по сути дела, идеалистические концепции, тем не менее настаивают на их материалистическом характере и даже пытаются их представить как самые аутентичные выражения современной стадии развития материализма.

Наиболее ярко это проявилось во французской буржуазной философии послевоенного периода. В первые послевоенные годы экзистенциалист Сартр был одним из самых яростных критиков материализма, характеризуя последний как некий философский «миф». Прошло немногим более десяти лет, и Сартр в «Критике диалектического разума» объявил себя убежденнейшим сторонником материализма, более точно, исторического материализма.

лизм, заявив: «Все происходит с людьми и объектами только в их материальном бытии и через материальность бытия»<sup>1</sup>. Крупнейший французский «философ науки» Г. Башляр (1884—1962), который на протяжении многих лет относил материалистические положения к донаучным наивным представлениям, опубликовал в 1953 г. работу «Рациональный материализм», обозначив этим термином свою собственную философскую концепцию. Известный теолог Шеню, весьма близкий в свое время к неотомизму и до сих пор сохраняющий пиетет по отношению к философии Фомы Аквинского, в начале 70-х гг. в ходе организованного французскими марксистами коллоквиума «Философия и религия» объявил себя приверженцем «методологического материализма». Причисление себя к материалистам наблюдалось и среди буржуазных философов других стран. Если ныне понятие «идеализм» безнадежно девальвировано в современной буржуазной философии<sup>2</sup>, то понятие «материализм» претерпевает в ней своего рода ревальвацию, с ним перестает связываться отрицательный смысл. Бесспорно, и по сей день многие буржуазные философы объявляют прямыми противниками материализма, ожесточенно критикуют его и пытаются ниспровергнуть, но былого единодушия среди них нет, и ряд их видных представителей афишируют свою приверженность материализму.

Рассматриваемый феномен заслуживает особого внимания потому, что приведенные концепции отражают не подлинный переход буржуазных философов на позиции материализма, а являются мимикрией идеалистических учений под материализм. Этот процесс сопровождается попытками наполнить понятия «материя» и «материализм» идеалистическим содержанием.

В духе агностического идеализма Сартр, например, утверждал, что материя как объективная, независимая в своем существовании от человека природная реальность «совершенно не представлена в человеческом опыте»<sup>3</sup>. Ту же «материальность», которая со всех сторон окружает человека, воздействует на него и является «двигателем истории», Сартр изображал просто как некий сгусток человеческой активности, только как овеществленную практику субъекта, которая обволакивает «дикую материю» непроницаемой пеленой, закрывая для нее как возможность воз-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, t. I. Paris, 1960, p. 249.

<sup>2</sup> См.: Т. И. Ойзерман. Кризис современного идеализма. М., 1972. Все свидетельствует о том, что ныне «идеализм уже потерпел поражение как система воззрений» (Т. И. Ойзерман. Главные философские направления. М., 1971, с. 365).

<sup>3</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, t. I, p. 247.

действовать на человека, так и познаваться им. Аналогичным образом Башляр, идеалистически абсолютизируя познавательную активность мышления и преобразующую деятельность человека, утверждал, что познаваема лишь созданная человеком «техническая реальность», в которой воплощены научные идеи-проекты, а «естественная реальность» непостижима для человека и не включена в состав его опыта. Отрицая объективность природных закономерностей и причинно-следственных связей, Башляр создавал модернизированную, «технизированную» версию кантовского априористического идеализма: «Истинный порядок Природы — это порядок, который мы технически вкладываем в Природу»<sup>4</sup>.

«Методологический материализм» Шеню ограничивался признанием того, что в актуальном состоянии природы все следует объяснять естественными причинами и законами. В то же время Шеню высказывал непоколебимое убеждение в том, что существование природы есть результат творения богом.

Актуальной задачей марксистского историко-философского исследования является определение действительной мировоззренческой сути современных вариантов «материализма», выдвигаемых буржуазными философами. Это необходимо для того, чтобы не было искушения «подправить» в их свете марксистское понимание материи. Многие ревизионисты, например, повторяют вслед за Сартром, что Маркс-де признавал только ту материальность, которая создана человеческим действием, и что в «аутентичном марксизме» материя мыслится целиком и полностью производной от «праксиса».

2. Другим важнейшим проявлением кризиса современной буржуазной философии является не просто дискредитация в ней антидиалектических установок, но и прогрессирующая ревальвация диалектики. Еще три-четыре десятилетия назад термин «диалектика» имел в устах буржуазных философов преимущественно отрицательный смысл и зачастую приравнялся к термину «софистика». В настоящее время большинство буржуазных философов (за исключением, пожалуй, структуралистов) называют свои концепции диалектическими, претендуют на глубокое понимание и адекватное выражение диалектики. Наибольшую активность в этом плане проявили экзистенциалисты и производные от экзистенциализма течения, а также различные школы религиозной философии как таковой.

Экзистенциалистами диалектика воспринималась и разрабатывалась в двух формах: кьеркегоровской и неогегельянской, причем последняя, по сути дела, представляла собой попытку об-

---

<sup>4</sup> G. Bachelard. Le nouvel esprit scientifique. Paris, 1960, p. 107.

работать Гегеля под Кьеркегора. Для самого Кьеркегора «экзистенциальная диалектика», противопоставляемая им гегелевской как якобы целиком формально-безжизненной, концентрировалась в антиномиях религиозного сознания, мучимого невозможностью установить аутентичный диалог личности с богом; эта «диалектика» фактически перенасыщена метафизическими антиномиями, она алогична и иррациональна, принцип развития ей абсолютно чужд. Немецкие и французские неогегельянцы XX в. (Г. Глокнер, Р. Кронер, Й. Кон, А. Либерт, З. Марк, Ж. Валь, А. Кожев, Ж. Ипполит) вопреки действительному смыслу произведений Гегеля трактовали его диалектику как ограниченную исключительно сферой человеческого существования и неотделимой от ее философского осознания. Вместе с тем диалектика объявлялась неразрывно связанной только с процессами отрицания, разрушения, деструкции, в силу чего на первый план выдвигались понятия «ничто» и «неантизация» (от фр. *le néant* — ничто), и сама диалектика трактовалась исключительно как «негативная», лишенная созидательной мощи. Фундаментальные законы реальной диалектики (переход количества в качество, отрицание отрицания) вообще отрицались неогегельянами, а закон единства и борьбы противоположностей низводился ими до положения о неискоренимой противоречивости человеческого бытия и простого отрицания им всякой данности, в том числе в своем собственном лоне. В этой «диалектике» человеческое существование изображалось существенно трагичным, отмеченным мучительными коллизиями, которые невозможно преодолеть в ходе исторического развития.

Надо отдать должное лидерам современного экзистенциализма в том, что сами они, развивая аналогичный взгляд на человека, не считали его диалектическим, а к диалектике как таковой относились отрицательно, противопоставляя ей как методу феноменологии. Такова была позиция Хайдеггера в «Бытии и времени» и Сартра в «Бытии и ничто». Положение стало, однако, меняться во второй половине 50-х гг., когда Сартр начал выступать в качестве адепта «диалектического разума». В «Критике диалектического разума» он проводил мысль о том, что человеческое бытие насквозь диалектично. Эту диалектичность Сартр усматривал прежде всего в процессе трансформирующего взаимодействия человека с вещами окружающего мира, заявляя, что «капитальное открытие диалектического опыта... состоит в том, что человек «опосредован» вещами в той мере, в какой вещи «опосредованы» человеком»<sup>5</sup>. Наряду с абстрактно трактуемой практикой Сартр попытался ввести в характеристику че-

---

<sup>5</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, t. I, p. 165.

ловеческого существования момент социально-исторического развития, который тоже был представлен в крайне абстрактной и расходящейся с действительностью форме перехода от индивидов к «сериям», а от последних — к «группам». Вместе с тем в «Критике диалектического разума» оказалась воспроизведенной изложенная еще в «Бытии и ничто» общая схема экзистенциалистского понимания человека с ее тезисом о неустранимости из его существования антагонистических отношений с другими людьми. Таким образом, хотя Сартр обратил внимание на диалектические, по своей сути, проблемы, он не смог предложить ни действительно диалектического метода их рассмотрения, ни их диалектического решения.

В принципе то же самое можно сказать о «негативной философии» Башляра, который первым из крупных западных «философов науки» проявил интерес к диалектике естественнонаучного познания и с большой остротой поставил вопрос о необходимости тщательно исследовать ее. В центре внимания Башляра находились глубокие качественные перестройки теоретического естествознания, момент относительности научных истин, наконец, соперничество одновременно существующих противоположных теорий и гипотез. Однако в своих философских размышлениях об этих процессах Башляр то и дело приходил к недиалектическим выводам, будучи лично убежден в том, что именно в них заключена подлинно «научная диалектика», по сравнению с которой как гегелевская, так и марксистская диалектика являются «наивными», «преднаучными», «устаревшими». Башляр совершенно не уловил диалектику относительной, абсолютной и объективной истины, и абсолютизация относительности научных истин привела его к полному релятивизму. Башляр снял задачу диалектического синтеза различных научно плодотворных теоретических построений, возведя в «диалектический» закон их простое сосуществование. Вовсе не представлена в эпистемологии Башляра диалектика природы.

В общем, диалектические запросы и искания современных буржуазных философов не находят своей адекватной реализации. Фигурирующие в буржуазной философии концепции диалектики всегда так или иначе мистифицируют последнюю, диалектика предстает в них в урезанном и извращенном виде, и они фактически насыщены многими метафизическими представлениями.

3. Третьим важнейшим моментом кризиса основ буржуазной философии на современном этапе являются знаменательные перемены в ее отношении к марксизму.

Послевоенный период начался чрезвычайно резкими нападениями буржуазных философов на марксизм, который они надея-

лись вот-вот опровергнуть и «превзойти». Неотомист И. Бохенский метал громы и молнии против «советского диалектического материализма», квалифицируя его не только как совершенно ложное учение, но и как абсолютное зло, своего рода дьявольское наваждение, от которого должны бежать христиане. Поппер в «Нищете историцизма» предпринял попытку радикально скомпрометировать методологию марксизма, объявив ее ненаучной из-за несоответствия своему «принципу фальсификации». Сартр прилагал большие усилия, чтобы свести марксистскую философию к метафизическому материализму и тем самым представить ее как нетерпимый анахронизм в условиях середины XX в. Следует обратить внимание на то, что как раз в это время в капиталистических странах начал проявляться широкий общественный интерес к философии марксизма, на который до того смотрели преимущественно только как на экономическое и социально-политическое учение. В теоретическом плане этот интерес стимулировался изучением Марксовых «Экономическо-философских рукописей 1844 года», опубликованных в начале 30-х гг. нашего столетия, а в практическо-социальном плане — решающей ролью Советского Союза в победе демократических сил над фашизмом, созданием и укреплением мировой системы социализма, углублением кризиса капитализма, развитием мирового революционного процесса, т. е. той диалектикой социального развития, научное понимание которой давалось марксизмом, выступавшим вместе с тем как теория революционного преобразования мира.

С конца 50-х гг. высказывания буржуазных философов о марксизме начали довольно существенно меняться. Стали отходить в прошлое, сниматься с повестки дня недавние призывы «преодолеть» марксистскую философию. Сартр, который был одним из самых активных глашатаев такой установки, первым круто изменил курс, заявив, что марксизм был и остается «философией нашего времени, его нельзя преодолеть... Какими бы ни были наши мысли, они могут развиваться только на его почве; они должны заключаться в определенных им границах или исчезнуть в пустоте и деградировать»<sup>6</sup>. Бохенский в 60-е гг. стал утверждать, что никакая другая философия не является более близкой неотомизму, чем марксизм, и что ныне католический философ должен обязательно усвоить марксистскую философию и в известной мере быть даже марксистом. Ученики и последователи Поппера в 60—70-е гг. вчитывались в труды классиков марксизма-ленинизма уже не ради их критики, а в целях извлечения для себя поучительных выводов. В работах Лакатоша нетрудно

---

<sup>6</sup> J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, t. I, pp. 29, 17.



обнаружить влияние идей диалектического материализма, а Фейерабенд прямо и неоднократно ссылается на названные труды как на один из вдохновляющих его источников. Место анафем марксизму занял, таким образом, подчеркнутый пиетет к нему со стороны значительного числа буржуазных философов.

Правда, такого рода «признание» марксизма и «согласие» с ним буржуазных философов было в целом чисто декларативным, так как кардинальные положения диалектического материализма (диалектика природы, теория отражения) и исторического материализма продолжали ими, по сути дела, отвергаться, но теперь уже не в виде тотального отрицания, а в форме неприятия «догматического», «советского», «восточного» марксизма. Диалектико-материалистическое существо философии марксизма объявлялось не соответствующим «марксизму Маркса», а последнее понятие наполнялось идеалистически-антропологическим содержанием. Афишируемое буржуазными философами сближение с марксизмом в действительности представляло собой новую, замаскированную, но весьма острую форму борьбы с ним.

С точки зрения попыток переработать марксизм таким образом, чтобы он оказался включенным в интеграционные процессы, призванные укрепить позиции буржуазной философии, большой интерес представляет выход в 60-е гг. на ее авансцену так называемой **Франкфуртской школы**<sup>7</sup>. Ее возникновение относится к началу 30-х гг., когда директором Института социальных исследований<sup>8</sup> во Франкфурте-на-Майне стал Макс Хоркхаймер (1875—1973). Наряду с Хоркхаймером ведущим теоретиком Франкфуртской школы был Теодор Адорно (1903—1969). Громадным авторитетом среди франкфуртцев пользуются Герберт Маркузе (р. 1898) и Эрих Фромм (р. 1900). В молодом поколении франкфуртских теоретиков наиболее видными являются Ю. Хабермас, О. Негт, А. Шмидт.

Критикуя социал-демократов и в то же время выражая резкое несогласие с коммунистами, франкфуртцы стремились занять особую «революционно-критическую» позицию по отношению к буржуазному обществу. В течение долгого времени идеи Франкфуртской школы оставались достоянием узкого круга леворади-

---

<sup>7</sup> См.: Р. Штайгервальд. «Третий путь» Герберта Маркузе. М., 1971; Социальная философия Франкфуртской школы. М., 1975; Ю. Н. Давыдов. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.

<sup>8</sup> После того как нацисты пришли к власти в Германии, институт переместился сначала в Женеву, потом в Париж, а с конца 30-х гг. обосновался в Нью-Йорке при Колумбийском университете. В 1950 г. институт вернулся в Западную Германию.

кальных теоретиков, пока в 60-е гг. не оказались созвучными мощному движению молодежного протеста (мелкобуржуазному по своей классово-социальной сути), которое бурно развернулось в развитых капиталистических странах (США, ФРГ, Франция и др.).

Мировоззрение франкфуртцев синкретично. Сами они считают себя марксистами и постоянно ссылаются на работы Маркса, интерпретируя их, однако, в духе фальсифицированного «западного марксизма» (в его основе лежат работы 20-х гг. Г. Лукача и К. Корша), для которого характерно отрицание диалектического материализма, материалистической основы Марковского учения об обществе.

Первым развернутым манифестом Франкфуртской школы явилась работа Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» (1937), в которой марксистское учение о практике трансформировалось в извращающую его суть концепцию «праксиса», идеалистически утверждавшую, что объект может существовать только в неразрывном единстве с субъектом; под субъектом в этой концепции понималась тотальность социальных определений всех индивидов, а объект трактовался исключительно как овеществленная деятельность этой тотальности. Называя свою концепцию «критической теорией», Хоркхаймер видел ее отличительную черту в негативном отношении к всякому наличному социальному бытию, а любое теоретическое узаконение какой бы то ни было социальной формы третировал как недопустимый «позитивизм».

Весьма сильным было влияние на франкфуртцев экзистенциализма и экзистенциализированного неогегельянства. Главным проводником влияния был Маркузе, который в 30-е гг. предпринял попытку соединить марксизм с гегельянством на основе экзистенциализированной интерпретации Марковских «Экономическо-философских рукописей 1844 года».

Большое и со временем усилившееся воздействие на франкфуртцев оказал также **фрейдизм, или психоанализ**. Основателем психоанализа является австрийский врач З. Фрейд (1856—1939), который преобразовал его из чисто психиатрической теории в широкую философско-антропологическую концепцию. Она получила значительное распространение в XX в., когда наряду с «классическим» фрейдизмом, основные идеи которого имеют сильную биологическо-натуралистическую окраску, была создана его социологизированная версия, именуемая неопрейдизмом. Психоанализ утверждал господство в человеческой психике бессознательных влечений сексуального характера, объединенных Фрейдом под именем «либидо». Стоит заметить, что даже в своих истоках психоанализ не был чисто психиатрической теорией, которая бы базирувалась лишь на данных медицинской практики, а находился в сильнейшей зависимости от идеалистическо-иррационалистиче-

ской «философии жизни» (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон и др.); в дальнейшем психоанализ переплелся с рядом течений буржуазной философии XX в., прежде всего с экзистенциализмом. Франкфуртцы выступили в роли глашатаев синтеза марксизма с фрейдизмом, и психоаналитическая струя была одним из важных факторов громадной популярности идей Франкфуртской школы в США, которые давно уже стали цитаделью фрейдизма и неопрейдизма.

Противоречие «критической теории» франкфуртцев марксизму с особой отчетливостью проявилось при характеристике ими современной эпохи, ее основных антагонизмов и путей их преодоления. Франкфуртцы были повержены в панику распространением фашизма в Европе 30-х — начале 40-х гг., а потом буквально загипнотизированы относительной стабильностью высокоразвитых капиталистических стран в 50—60-е гг. Не владея методом конкретно-исторического, классового анализа общественной жизни, они создали крайне пессимистическую и весьма извращенную «философию истории». В «Диалектике просвещения» (1947) Хоркхаймер и Адорно представили источником социальных антагонизмов и человеческого отчуждения в современном мире не капиталистические производственные отношения, а... научно-техническую рациональность, изобразив последнюю инструментом некоей изначально и извечно присущей человечеству «воли к власти». Из социально-культурной и исторической обусловленности стремления людей подчинить себе природу лидеры Франкфуртской школы прямо выводили тенденцию к эксплуатации и угнетению человека человеком. По их мнению, от технико-производственного «насилия» над природой человек неизбежно переходит к социальному насилию над другими людьми. С точки зрения франкфуртцев всякая социальная организация является воплощением насилия, а всякое владение человеком вещами равнозначно буржуазности. В научно-рациональной мысли эти теоретики усматривали прежде всего злобный инструмент контроля над людьми со стороны подавляющей их «воли к власти». В силу этого интеллектуально-культурный прогресс изображался как первоисточник тех социальных зол, от которых страдало человечество на протяжении своей истории. Мировые войны, фашизм, лагеря уничтожения были объявлены прямыми плодами направляемого разумом «просвещения». Фромм и Маркузе придали этой концепции психоаналитическую окраску, объявив культуру, поскольку она подавляет спонтанные эротические влечения человека к «наслаждению», репрессивной и антигуманистической силой, служащей в силу этого власти эксплуататоров и угнетателей.

В характеристике франкфуртцами капитализма и путей борьбы с ним много такого, что несовместимо с подлинно револю-

ционным его преобразованием. Говоря о тотальном угнетении и отчуждении личности в «позднекапиталистическом обществе», они заявляют, что внутри данного общества ныне отсутствуют силы, способные на его революционное преобразование. По мнению франкфуртцев, современный рабочий класс якобы полностью интегрировался в капиталистическую систему и утратил свою былую революционность; они распространяют миф о потребительской удовлетворенности, довольстве рабочего класса своим материально-экономическим положением. Другой миф франкфуртцев гласит, что в позднекапиталистическом обществе классовое угнетение осуществляется чуть ли не исключительно идеологическим путем, т. е. через пропаганду, манипулирование массовым сознанием, наконец, через научно-технические императивы. По франкфуртцам выходит, что в позднекапиталистическом обществе господствует, в сущности, технократия, а не капиталисты.

«Критическая теория» франкфуртцев, по сути дела, направляется не против капитализма, а против абстрактно трактуемых и превращаемых в некие самодовлеющие реальности науки, техники, идеологии, социальной организации, государства. Причем, гнетуще-отчуждающими силами объявляются любая наука, любая техника, любая идеология, любая социальная организация, любое государство. Нетрудно понять, что подобная критика неизбежно должна выходить за пределы собственно капиталистического общества и распространяться также и на социалистическое общество. Франкфуртцы стирают коренные различия между социализмом и капитализмом, так как критерием буржуазности у них выступает не базирующийся на частной собственности тип производственных отношений, а высокий уровень научно-технического развития данного общества и степень его социальной организованности.

Довольно аморфный социальный идеал франкфуртцев сознательно противопоставляется ими научному социализму и ориентирован на возвращение к уровню утопического социализма; Маркузе прямо заявлял о задаче вернуться от Маркса к Фурье. Будущее общество видится франкфуртцам сквозь призму анархистских и патриархальных представлений. Оно характеризуется отсутствием социальной организованности и социальных институтов, рациональности и научно-технической цивилизации, — их место должна занять свободная «игра» биологических влечений, среди которых на первое место ставятся сексуальные. Картину этого общества, индивидуалистического своеволия и разнузданности завершает отрицание в нем «принципа реальности», предписывающего необходимость напряженного целенаправленного труда, — здесь должна царить «власть воображения», спонтанный (и потому неизбежно неэффективный) «труд-игра», и вся человеческая

жизнь тоже рисуется некоей перманентной игрой. Таким образом, социальный идеал франкфуртцев пронизан духом примитивного потребительства и отличается инфантильной ограниченностью представления о том, что нужно человеку для его счастья.

«Революционное действие», носителями которого франкфуртцы считают в пределах данного общества лишь его «аутсайдеров», т. е. различные деклассированные элементы социального «дна», определяется как отказ («великий», по выражению Маркузе) принять ценности этого общества. Изменение индивидуальных ценностных ориентаций объявляется важнейшим средством создания отрицающей капитализм «контркультуры». Известны два практически-социальных вывода идей Франкфуртской школы: это искейпизм хиппи, продемонстрировавший свою полную бесперспективность, и крикливый левостремистский активизм, на деле часто сводящийся к серии бессмысленно-жестоких террористических актов, которые играют на руку лишь неофашистским силам. Идеи Франкфуртской школы внесли серьезную дезориентацию в движение молодежного антикапиталистического протеста, заведя его, по существу, в тупик и нанеся немалый вред разворачиванию организованной революционной борьбы рабочего класса и всех трудящихся против государственно-монополистического капитализма.

Было бы ошибкой считать, что комплекс идей Франкфуртской школы является исключительным достоянием леворадикального сознания. Содержание этого комплекса таково, что оно обнаруживает притягательность — за вычетом революционаристской трескотни — и для некоторых откровенно правых, ультраконсервативных социальных сил. Стремление переложить ответственность за порождаемые капитализмом социальные язвы на науку и технику проходило красной нитью через консервативную социальную философию представителей христианского экзистенциализма Ясперса и Марселя задолго до того, как франкфуртцы превратили сциенцophobia и технофобию в предмет философской моды левацких кругов. В 70-е гг. во Франции так называемые «новые философы» (А. Глюксман, Б.-А. Леви, Ж.-М. Бенуа, М. Клавель и др.), совершив крутой, но по-своему закономерный вираж от левацкого революционаризма к смыканию с антисоциалистическими силами, стали, по сути дела, развивать вульгаризированный вариант социально-философской концепции франкфуртцев, в котором они с предельной четкостью поставили антикоммунистические и антисоветские акценты.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

---

В каком же отношении находятся новейшие течения буржуазной философии с ее главными направлениями предшествующего периода? Отвечая на этот вопрос, нельзя не прийти к выводу, что, хотя эти течения как целостные образования сошли со сцены, было бы преждевременным и идеологически опасным полагать, будто они полностью исчезли. Многие из специфических идей экзистенциализма, неопозитивизма, неотомизма, а также прагматизма и персонализма сохранили жизнеспособность, обрели как бы самостоятельное существование, модифицировались, причудливо переплелись между собой, образовали новые мировоззренческие агломерации, которые нередко оказывались связанными с животрепещущими проблемами современности и потому вызывали к себе громадный интерес.

Наибольшую живучесть проявили, несомненно, экзистенциалистские идеи о неизбежности и непреодолимости человеческого отчуждения и порождаемой им мучительности существования людей. Модифицируя экзистенциализм, Сартр в «Критике диалектического разума» попытался наполнить экзистенциалы — эти априорные структуры человеческой личности — материально-социальным содержанием. Построения франкфуртцев представляют собой другой, в значительной мере перекликающийся и перекрещивающийся с сартровским вариант экзистенциалистской интерпретации социальных противоречий и антагонизмов. Влияние экзистенциалистских идей настолько сильно чувствуется в современных пессимистических концепциях научно-технического прогресса, экологического кризиса, будущего человечества, что ныне правомерно говорить о существовании множества технологических, экологических и футурологических «ипостасей» экзистенциализма, несмотря на то, что для поверхностного взгляда они могут казаться не имеющими этой философской подоплеки.

Особого внимания заслуживает тот факт, что в большинство новейших агломераций идей буржуазной философии насильственно втягиваются те или иные положения марксизма, которые при этом неизбежно извращаются. Ныне наблюдается, как ни-

когда, тесное переплетение буржуазной философии с ревизионизмом, с всевозможными искажениями и фальсификациями марксизма. Естественно, что в тех «синтезах», которые предлагаются буржуазными философами, от марксизма остается только слово, а в качестве действительного содержания «обогащенного» и «творчески развитого» ими «неомарксизма» выступает комплекс старых и модифицированных идей экзистенциализма, неопозитивизма, неотомизма, феноменологии, структурализма и т. д.

Тот же комплекс идей пытаются протащить в марксизм ревизионисты, чрезвычайно активизировавшиеся в 60—70-е гг. В условиях участвовавших попыток включить в «марксизм XX века» положения Хайдеггера и Сартра, Карнапа и Рассела, Витгенштейна и Поппера, Башляра и Леви-Стросса, Тейяра и других собственно религиозных философов (добавляя к ним Фрейда и даже Ницше) весьма актуально звучат слова В. И. Ленина, высказанные в «Материализме и эмпириокритицизме» по адресу современных ему горе-«марксистов» (заметим, что параграф, где высказаны эти мысли, озаглавлен «Партии в философии и философские безголовцы»): «Прочтут Маха, поверят Маху... назовут это марксизмом. Прочтут Пуанкаре, поверят Пуанкаре... назовут это марксизмом!»<sup>1</sup>. Один из активнейших в 60-е гг. сторонников подобного «обогащения» марксизма Р. Гароди, являющийся наиболее колоритной фигурой среди современных ревизионистов, в конечном счете фактически полностью порвал с марксизмом, договорившись до того, что «главное в наследии Маркса — не марксизм (!!)», не разработанная Марксом теория «экономических законов, философских принципов или диалектических категорий» (она объявляется Гароди «догматическим и позитивистским извращением Марксова наследия!»), а просто-напросто «поиски будущего», совершенно оторванные от четкой диалектико-материалистической научной и мировоззренческой ориентации<sup>2</sup>.

Ж. Лабика, один из участников проводившейся в 1970 г. теоретической конференции французских марксистов, высказал мнение, что ныне «буржуазия оставляет поле философии» и в каче-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 363.

<sup>2</sup> См.: R. Garaudy. L'alternative. Paris, 1972, p. 99.

стве своего идеологического оружия использует только экономические, политические, социологические концепции<sup>3</sup>. Однако это суждение представляется поспешным и принимающим за исчезновение буржуазной философии ее переход от прежнего этапа существования, для которого было характерно наличие более или менее четко очерченных течений и школ, прямо противостоящих марксизму, к новому, характеризующемуся возникновением очень подвижных, не имеющих точной и фиксированной формы агломераций идей, вроде бы не вступающих в конфронтацию с марксистской философией или даже тяготеющих к ней и без остатка в ней растворяющихся. В действительности же современная буржуазная философия не в меньшей мере противостоит марксизму, чем ее прежние течения, и этот факт с полной определенностью обнаруживается при углубленном анализе того, как нынешние буржуазные философы решают основной вопрос философии и весь комплекс мировоззренческих проблем.

Что касается идеологической опасности буржуазной философии, то в настоящее время она не только не уменьшилась, но и даже возросла вследствие того, что широко распространилась дезориентирующая иллюзия, будто эта философия совсем исчезла или по крайней мере находится на грани исчезновения, не представляя собой уже более серьезного противника, с которым следует вести напряженную борьбу. Именно эта иллюзия способствует тому, что некоторые, в целом искренние приверженцы марксизма в зарубежных странах, с одной стороны, не критически воспроизводят идеи буржуазных философов, а с другой — предают забвению фундаментальные принципы марксистской философии. Идеологическое разоружение в области философии, которое усиленно стимулируется видными западными мыслителями, творцами мифа о мнимой «смерти философии» в нашу эпоху, объективно ведет к большим или меньшим уступкам буржуазной философии, а затем к капитуляции перед ней.

В Отчетном докладе Генерального секретаря ЦК КПСС Л. И. Брежнева XXV съезду КПСС было со всей определенностью под-

---

<sup>3</sup> См.: Lénine et la pratique scientifique, Colloque d'Orsay. Paris, 1974, p. 324.



черкнуто, что «в борьбе двух мировоззрений не может быть места нейтрализму и компромиссам»<sup>4</sup>. Вот почему непримиримая борьба с буржуазной философией, немыслимая без знания ее новейших модификаций и современных форм, является актуальной задачей марксистов.

<sup>4</sup> Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 74.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
Крах «большой тройки» послевоенной буржуазной философии . . . . .	7
Новейшие течения буржуазной философии и углубление ее кризиса . . . . .	22
Интеграционные процессы как проявление кризиса современной буржуазной философии .	34
Кризис идеализма, метафизики и антимарксизма	49
Заключение . . . . .	61

**Виталий Николаевич Кузнецов**

## ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ КРИЗИСА СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Гл. отраслевой редактор З. Каримова. Ст. научный редактор В. Дмитриев. Мл. редактор А. Авилова. Худож. редактор Т. Егорова. Техн. редактор Т. Пичугина. Корректор С. Ткаченко.

**ИБ № 1256**

А 04347. Индекс заказа 81010. Сдано в набор 6.07.78 г. Подписано к печати 29.08.78 г. Формат бумаги 70×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская № 1. Бум. л. 1. Печ. л. 2. Усл. печ. л. 2,80. Уч.-изд. л. 3,62. Тираж 41 500 экз. Издательство «Знание». 101835, Москва, Центр, проезд Серова, д. 4. Зак. 1323. Типография Всесоюзного общесства «Знание», Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.  
Цена 11 коп.

II коп.

Индекс 70065