

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2022. Том 15. Номер 2

*Главный редактор:* А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*Зам. главного редактора:* Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*Ответственный секретарь:* Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*Редактор:* М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

## *Редакционная коллегия*

В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

## *Редакционный совет*

Эвандро Агацци (Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 3 апреля 2015 г.

**Журнал включен в:** Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); КиберЛенинка

**Подписной индекс** каталога Почты России – ПН142

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612

**Тел.:** +7 (495) 697-66-01

**E-mail:** [philosjournal@iphras.ru](mailto:philosjournal@iphras.ru)

**Сайт:** <https://pj.iphras.ru>

---

# THE PHILOSOPHY JOURNAL

## (FILOSOFSKII ZHURNAL)

2022. Volume 15. Number 2

---

*Editor-in-Chief:* Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)  
*Deputy Editor-in-Chief:* Nina N. Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)  
*Executive Editor:* Julia G. Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)  
*Editor:* Mikhail V. Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

### *Editorial Board*

Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Marina N. Volf (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, CEMMC/CERCS, France), Alexei A. Kara-Murza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Mikhail A. Maslin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (Italian Institute for Philosophical Studies, Naples, Italy), Valentina G. Fedotova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

### *Advisory Committee*

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Eugene V. Afonasin (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Abdusalam A. Guseynov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Valery D. Gubin (Russian State University for Humanities, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Tom Rockmore (Duquesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 on April 3, 2015

**Abstracting and Indexing:** Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

**Subscription index** in the catalogue of Russian Post is ПИ142

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the "Philosophy Journal" undergo peer review process

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

**Tel.:** +7 (495) 697-66-01

**E-mail:** [philosjournal@iphras.ru](mailto:philosjournal@iphras.ru)

**Website:** <https://pj.iphras.ru>

## В НОМЕРЕ

### СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

- А.А. Кара-Мурза.* «Северная» идентичность России как предмет цивилизационной самокритики (от Петра Чаадаева до Василия Шульгина).....5
- М.А. Черновская.* Представления А.С. Изгоева об интеллигенции.....17
- Ю.В. Пуцаев.* Восприятие романа «Бесы» Ф.М. Достоевского в русской дореволюционной радикальной критике.....31

### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- М.Н. Вольф.* Незаконные наследники Демодока: софистический логос как инструмент преобразования универсума.....47
- Т.Х. Керимов.* Не-философия и пределы философии: Ж. Делез и Ф. Ларюэль.....64
- А.А. Санжеников.* «Истина, которую создают», или История философии по Элизабет Энском.....80

### МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- Е.А. Попов.* Беспольный труд: концепция Дэвида Грэбера.....94
- Е.С. Лепехова.* Буддизм и социализм в философии Сэно Гиро (1890–1961).....109

### ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- И.В. Черепанов.* Естественнонаучные основания проблемы взаимодействия сознания и тела в нередукционистских теориях.....122
- А.С. Яшин.* Расширения феноменологии в работах Т. Бейна как проект в философии сознания.....138

### ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

- Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков.* С.Л. Франк о «загадке трансценденции»: лекционная версия «Предмета знания».....154
- Приложение.** *S. Frank.* Das Rätsel der Transzendenz;  
*С.Л. Франк.* Загадка трансценденции
- Тереза Оболевич.* Участие С.Л. Франка в Восьмом международном философском конгрессе в Праге.....174
- Жакоб Рогозинский.* Прощание с Жан-Люком Нанси.....189

## TABLE OF CONTENTS

### RUSSIA: THE SENSES OF HISTORY

- Alexei A. Kara-Murza.* The “Northern” identity of Russia as a subject of civilizational self-criticism (from Pyotr Chaadaev to Vasily Shulgin).....5
- Maria A. Chernovskaya.* A.S. Izgoev’s vision of intelligentsia.....17
- Yuriy V. Puschayev.* Perception of the novel “Demons” by F.M. Dostoevsky in Russian pre-revolutionary radical criticism.....31

### HISTORY OF PHILOSOPHY

- Marina N. Volf.* Illegal heirs of Demodocus: a sophistic logos as a tool for the transformation of the universe.....47
- Tapdyg Kh. Kerimov.* Non-philosophy and the limits of philosophy: G. Deleuze and F. Laruell.....64
- Alexander A. Sanzhenakov.* “Truth that one produces” or the history of philosophy by Elizabeth Anscombe.....80

### MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Evgeniy A. Popov.* Useless work: David Graeber’s concept.....94
- Elena S. Lepekhova.* Buddhism and socialism in the philosophy of Seno’o Giro (1890–1961).....109

### PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- Igor V. Cherepanov.* Natural science foundations of the problem of interaction of consciousness and body.....122
- Artyom S. Yashin.* Extensions of phenomenology in Timothy Bayne’s works as a project in philosophy of mind.....138

### CHRONICLES OF PHILOSOPHY

- Tatyana N. Rezvykh, Alexander S. Tsygankov.* Semyon L. Frank on the “secret of transcendence”: lecture version of the “Object of Knowledge” .....154
- Appendix. *S. Frank.* Das Rätsel der Transzendenz;  
*S.L. Frank.* Secret of transcendence
- Teresa Obolevitch.* The participation of S.L. Frank in The Eighth International Congress of Philosophy in Prague.....174
- Jacob Rogozinski.* Farewell to Jean-Luc Nancy.....189

## СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

*А.А. Кара-Мурза*

### «СЕВЕРНАЯ» ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИИ КАК ПРЕДМЕТ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ САМОКРИТИКИ (ОТ ПЕТРА ЧААДАЕВА ДО ВАСИЛИЯ ШУЛЬГИНА)

*Кара-Мурза Алексей Алексеевич* – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии российской истории. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

В статье исследуется вопрос об эволюции философско-исторических взглядов русских интеллектуалов Петра Яковлевича Чаадаева (1794–1856) и Василия Витальевича Шульгина (1878–1976). Отмечается, что оба они во многом отходят от привычного определения цивилизационного своеобразия России в координатах «Запад–Восток» и предпочитают оперировать дихотомией «Север–Юг». Выявляя «северянскую» по преимуществу идентичность России, и Чаадаев (в девятнадцатом столетии), и Шульгин (в веке двадцатом) выступают в жанре «цивилизационной самокритики», полагая северную (нордическую) обусловленность нашей культуры не достоинством, а, напротив, своего рода кармой, крестом, который России приходится нести сквозь многовековую историю. При этом П.Я. Чаадаев концентрирует свое внимание в первую очередь на философско-исторических аспектах отечественного «северянства», определяя российский «Север» как место «застывания» западных по происхождению смыслов. В свою очередь, В.В. Шульгин фокусирует свое внимание преимущественно на формах национального самосознания и психологии, полагая отечественное «северянство» способом «охлаждения» (и в итоге – погашения) национальной энергии.

**Ключевые слова:** Чаадаев, Шульгин, Россия, философия, история, цивилизационная идентичность, «северянство»

**Для цитирования:** *Кара-Мурза А.А.* «Северная» идентичность России как предмет цивилизационной самокритики (от Петра Чаадаева до Василия Шульгина) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 2. С. 5–16.

Тема «северянства» как фундаментальной цивилизационной матрицы России получает всё большую популярность в философской литературе<sup>1</sup>. Апология Русского Севера – глубинной основы нашей самобытной идентичности, похоже, готова занять место казавшегося одно время перспективным

---

<sup>1</sup> Из последних аналитических обзоров см.: *Тюгашев Е.А., Шумахер А.Е.* Социокультурный феномен «русского северянства» // *Личность. Культура. Общество.* 2021. Т. 23. № 3 (111). С. 151–156.

отечественного неоевразийства. Между тем один из важнейших историко-философских аспектов «русского северянства» до сих пор остается вне поля зрения исследователей. Речь идет о традиции *цивилизационной самокритики*, – другими словами, не апологетического, а, наоборот, предельно критического осмысления нашего «северянства» теми русскими умами, которые полагали северную (нордическую) обусловленность нашей культуры не достоинством, а, напротив, ее неизбывной кармой, тем изнуряющим «крестом», который России приходится нести сквозь многовековую историю<sup>2</sup>.

### Чаадаев о Севере как о месте «застывания эманаций мысли»

У истоков цивилизационной самокритики «русского северянства» стоит, безусловно, Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856). Еще в конце 1980-х гг. относительно молодые тогда историки русской мысли Е.Б. Рашковский и В.Г. Хорос, признанные сегодня бесспорными мэтрами «цивилизационного подхода» ко всемирной истории, высказали предположение о том, что в историософии П.Я. Чаадаева «судьба России» имеет не западную, не восточную, а, скорее, «северянскую» природу: «Итак, согласно трудам Чаадаева, России свойственна какая-то особая, еще не проявленная цивилизационно-культурная специфика. Она не знает ни западных, ни восточных форм концентрации духа. Географически она – между Западом и Востоком, но культурологически – она ни Запад, ни Восток, но *скорее Север* (курсив мой. – А.К.)»<sup>3</sup>.

Есть много свидетельств, что юноша Чаадаев, сначала в своих домашних штудиях в московском особняке графов Щербатовых, а потом и в Московском университете, сформировался как классический русский западник-прогрессист, убежденный сторонник европейского Просвещения, со временем способного, как ему казалось, поднять Россию до европейских образцов цивилизации и прогресса<sup>4</sup>. Недаром Пушкин, подпавший в ранней юности под человеческое и интеллектуальное обаяние «офицера гусарского», признавался позднее А.О. Смирновой-Россет, что «Чаадаев хотел вдолбить мне в голову Локка»<sup>5</sup>.

С другой стороны, очевидно, что уже в молодости умница Чаадаев, будучи по натуре скептиком и мизантропом, задумывался о странных парадоксах исторического пути России. Вот одна из ранних записей, найденная в бумагах Чаадаева и переведенная с французского его потомком, кн. Д.И. Шаховским: «Говорят про Россию, что она не принадлежит ни к Европе,

<sup>2</sup> У отечественного апологетического евразийства, как известно, очень быстро появился свой «негативный двойник» – идея Азиопы («дурного синтеза» Востока и Запада), сформулированная в эмиграции П.Н. Милюковым и опиравшаяся на важные интуиции цивилизационной самокритики XIX в. (см.: *Кара-Мурза А.А. Улыбышев и Пушкин о «дурном синтезе цивилизаций» («Азиопа» в свете «Зеленой лампы»*) // *Полилог*. 2020. Т. 4. № 4. С. 3).

<sup>3</sup> *Рашковский Е.Б., Хорос В.Г.* Проблема «Запад-Россия-Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // *Восток – Запад: Исследования. Переводы. Публикации*. М., 1988. С. 132–133. Разумеется, эта плодотворная догадка тут же подверглась массивированному «обстрелу» со стороны ортодоксов истмата, апологетов линейно-стадиального (формационного) взгляда на историю. Сегодня вся эта «критика» может вызвать разве что усмешку.

<sup>4</sup> См., напр.: *Каменский З.А.* Парадоксы Чаадаева (Предисловие) // *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991. С. 10–11.

<sup>5</sup> *Записки А.О. Смирновой (из записных книжек 1826–1845 гг.)*. Ч. 1. СПб., 1895. С. 151.

ни к Азии, что это особый мир. Пусть будет так. Но надо еще доказать, что человечество, помимо двух сторон, определяемых словами – запад и восток, имеет еще и *третью сторону* (курсив мой. – А.К.)»<sup>6</sup>.

Метафорический образ этой загадочной «третьей стороны» прорисовывается в столь шумевшем первом «Философическом письме» Чаадаева, опубликованном в № 15 «Телескопа» за 1836 г.: «Раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, *опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию* (курсив мой. – А.К.), мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы – воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара. Не эту роль предоставило нам провидение»<sup>7</sup>.

Эту знаменитую формулу: «*nous appuyant d'un coude sur la Chine et de l'autre sur l'Allemagne*»<sup>8</sup> – несколько поколений исследователей чаадаевского наследия переводят одинаково: «опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию». Похоже, в воображении Чаадаева над евро-азиатским двусоставным (Восток–Запад) цивилизованным миром нависает нечто огромное, с головой, получается... на Севере. Но, увы, «голова» эта, согласно автору «Философических писем», либо обидно пуста («всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось», «всё течет, всё исчезает, не оставляя следов», «пережитое пропадает для нас безвозвратно»), либо набита беспорядочно («прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не происходят из первых, а появляются у нас неизвестно откуда», «лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные заблуждения, парализуются в нашем мозгу» и т.п.)<sup>9</sup>.

Как известно, и русская власть, и наше тогдашнее общество были одинаково обескуражены «Философическим письмом» Чаадаева<sup>10</sup>. Ведь автор замахнулся ни много ни мало на самые сакральные российские сущности: на православную веру (об этом много написано) и на «северянскую» идентичность России, одинаково пребывавшие в национальном самосознании приоритетными предметами культовой апологетики<sup>11</sup>.

Известно также, что редактор-издатель «Телескопа» Н.И. Надеждин пострадал куда больше, чем сам автор «Письма», объявленный «умалишенным», но оставленный в Москве. Надеждина задержали, переправили в Петербург, где он, водворенный в помещение штаба корпуса жандармов, начал давать показания, сочинив параллельно, по журналистской привычке, несколько «ответов Чаадаеву» – удивительные образчики апологии «русского северянства»<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 172.

<sup>7</sup> Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991. С. 329.

<sup>8</sup> Там же. С. 96.

<sup>9</sup> Там же. С. 323, 324, 326, 328.

<sup>10</sup> «Раздражение московского общества дошло до крайних пределов. И “молодые отчизнолюбцы”, и “старые патриоты”, и “круглые неучи”, и широко образованные люди – все “соединились в одном общем вопле проклятия и презрения” Чаадаеву» (Козмин Н.К. Николай Иванович Надеждин. Жизнь и научно-литературная деятельность. 1804–1836. СПб., 1912. С. 543).

<sup>11</sup> Князь В.Ф. Одоевский писал в тем дни С.П. Шевыреву: «Такое незнание струн, которых нельзя трогать!» (Из бумаг С.П. Шевырева: письма к нему разных лиц // Русский Архив. 1878. Кн. 5. С. 58).

<sup>12</sup> Биограф Надеждина Н.Н. Козмин писал: «Опытный диалектик, Надеждин, конечно с болью в сердце сознавал, что кривит душою, что поступает своими убеждениями, но он преследовал свою цель – стремился смягчить приговор строгих судей... Намеченная цель

Вчитаемся, к примеру, в один из начальных абзацев первого варианта «ответов Чаадаеву», где – в одном всего абзаце – «Русский Север» упоминается Надеждиным трижды (!) и в предельно апологетическом регистре. «Мы не имеем прошедшего, не имеем истории, не имеем преданий и воспоминаний!..» – цитирует опальный журналист основной тезис своего же, теперь всеми проклинаемого автора<sup>13</sup>.

И далее Надеждин выступает с энергичным опровержением: «Но что значит тысяча лет существования русского имени с тех пор, как Рюрик положил первый камень общественного благоустройства на отдаленнейшем севере Европы, с тех пор, как Олег двинул *этот* север на юг и прибил щит русский на стенах гордой столицы древнего мира, с тех пор, как равноапостольный Владимир добыл *этому северу*, еще юному, но уже могучему, и веру, и письменность, и искусства, и нравы? (курсив везде мой. – А.К.)»<sup>14</sup>.

Столь же апологетичен Надеждин и по отношению к новейшему «северянству». Два последних столетия, прожитые Россией «под благодатным скипетром потомков Михаила» (М.Ф. Романова. – А.К.), он называет «веками непрерывных чудес, которые отдаленнейшее потомство сочтет баснословною поэмою»: «Эти два века, записанные во всемирную историю человечества приобщением к Европе двух третей ее и половины Азии, основанием нового Царя-града на пустынных берегах Финского залива, округлением Европейского Востока в одну великую, твердую и могучую державу, избавлением и умиротворением Европейского Запада, *водружением северных орлов на стенах Парижа и на хребтах Арарата?* (Имеется в виду присоединение Восточной Армении к России в 1828 г., (курсив мой. – А.К.)) Это ли не история?»<sup>15</sup>

Фактически «ответы Надеждина» (их искренность, конечно, вызывает большие сомнения) являются хронологически первым в истории русской мысли выстраиванием историософской «триады»: как европейский *Запад* в свое время заменил азиатский *Восток* в качестве вместилища «духа истории», так и сам он вынужден будет вскоре уступить свою историческую роль восходящему молодому *Северу* (России).

«Философические письма» Чаадаева, как мы знаем, были во многом посвящены обоснованию концептуальных отличий «пути России» от «путей Запада». «В то время, когда среди борьбы между исполненным силы варварством народов Севера и возвышенной мыслью религии (“la lutte entre la barbarie énergique des peuples du Nord et la haute pensée de la religion”. – франц.) воздвигалось здание современной цивилизации, что делали мы? – задается вопросом Чаадаев. – По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов»<sup>16</sup>.

не была достигнута» (Козмин Н.К. Николай Иванович Надеждин. С. 549–550). Как известно, своим прямым распоряжением император Николай I отправил Надеждина на дальний Север, в забытый Богом Усть-Сысольск (Сыктывкар).

<sup>13</sup> Два ответа Н.И. Надеждина Чаадаеву // *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М., 1989. С. 534.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 535.

<sup>16</sup> *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 97, 331. Стоит напомнить, что на рубеже 1820–1830-х гг. «северянские» идеи, близкие чаадаевским, разделяли многие русские интеллектуалы. К примеру, А.С. Пушкин писал в 1834 г. в незаконченном отрывке «О ничтожестве литературы русской» (опубликован уже после гибели



Напротив, чаадаевская «Апология сумасшедшего», написанная автором по свежим следам скандала в связи с публикацией его «Писем» (и трактуемая большинством исследователей как попытка самооправдания), является, в свою очередь, серьезной попыткой отграничения «судьбы России» от истории стран Востока. «Мы живем на востоке Европы – пишет Чаадаев, – это верно, и тем не менее мы никогда не принадлежали к Востоку (“nous n’avons jamais fait partie de l’Orient”. – франц.). У Востока – своя история, не имеющая ничего общего с нашей»<sup>17</sup>.

В «Апологии...» Чаадаев в очередной раз декларирует «северянскую» идентичность России: «Мы просто северный народ (правильнее перевести: «северная страна». – А.К.), и по идеям, как и по климату, очень далеки от благоуханной долины Кашмира и священных берегов Ганга» («nous sommes tout simplement un pays du Nord, et par nos idées tout autant que par nos climats fort loin de la vallée parfumée de Cachemire et des rives sacrées du Gange». – франц.)<sup>18</sup>.

Конечно, оговаривается Чаадаев, «некоторые из наших областей... граничат с восточными империями», но «наши центры не там, не там наша жизнь, и они никогда там не будут, пока какое-нибудь планетное возмущение (лучше перевести буквально: «астральная революция». – А.К.) не сдвинет с места земную ось или новый катаклизм опять не бросит южные организмы в полярные льды» (“à moins que l’axe du globe ne se déplace par je ne sais quelle révolution astrale, ou qu’un cataclysme nouveau ne jette encore une fois les organisations du Midi dans les glaces du pôle”. – франц.)<sup>19</sup>.

Концовка данной чаадаевской фразы чрезвычайно важна для общего понимания «северянской» концепции автора. Фактически Чаадаев говорит о том, что русская цивилизация являет собой уникальный феномен переноса византийского варианта христианства на Север, «в полярные льды», или, выражаясь словами Пушкина, «в края оцепеневшего севера».

В этом контексте становится более понятен и смысл записей П.Я. Чаадаева, найденных в его бумагах кн. Д.И. Шаховским, точно датировать которые пока не удается. Общее направление мысли Чаадаева между тем очевидно: он сетует на то, что «безотрадное зрелище представляет у нас выдающийся ум, бьющийся между стремлением предвосхитить слишком медленное поступательное движение человечества, как это всегда представляется избранным душам, и убожеством младенческой цивилизации,

---

поэта): «Долго Россия оставалась чуждою Европе. Приняв свет христианства от Византии, она не участвовала ни в политических переворотах, ни в умственной деятельности римско-кафолического мира. Великая эпоха Возрождения не имела на нее никакого влияния; рыцарство не одушевило предков наших чистыми восторгами, и благотельное потрясение, произведенное крестовыми походами, не отозвалось в краях оцепеневшего севера (курсив мой. – А.К.)» (Пушкин А.С. О ничтожестве литературы русской // Пушкин А.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6. М., 1960. С. 407).

<sup>17</sup> Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 297, 531.

<sup>18</sup> Там же. Выскажем предположение (еще требующее подкрепления), что цивилизационная самокритика П.Я. Чаадаева во многом сформировалась под влиянием тесного общения в молодые годы в России и Италии с еще одним «русским северянином», теоретиком декабризма (не вернувшимся потом в Россию) Николаем Ивановичем Тургеневым (1789–1871) (см.: Кара-Мурза А.А. «Русское северянство» Николая Тургенева (молодые годы) // Полилог. 2020. Т. 4. № 1. С. 1; Он же. Итальянское путешествие Петра Чаадаева. Ч. II: Рим – Венеция (1825) // Философские науки. 2019. Т. 62. № 11. С. 125–143).

<sup>19</sup> Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 298, 531.

не затронутой еще серьезной наукой»<sup>20</sup>. А причину такого положения Чаадаев видит опять-таки в «северянской» судьбе Отечества: «Из тех эманаций научной мысли, которые случайно заносит на наши отдаленные берега с Запада, сколько сбившихся с пути, сколько застывших *под ледяным дыханием севера* (курсив мой. – А.К.)»<sup>21</sup>.

### Шульгин о Севере как о месте «охлаждения национального чувства»

Среди активных критиков «русского северянства» XX в. следует назвать Василия Витальевича Шульгина (1878–1976) – крупного русского интеллектуала и политика<sup>22</sup>. Оппонируя «северянству», Шульгин всегда считал себя «русским южанином», полагая именно родной Киев не только *историческим*, но и *стратегическим* центром «русского мира». Геополитические идеи Шульгина, как теперь окончательно выясняется, не оправдались, но критика им уязвимых моментов «русского северянства», безусловно, продолжает сохранять свою значимость и актуальность.

Мировоззренческой основой критики Шульгиным «северянства» является оригинальная концепция становления и развития русского народа. «Под словом “русский народ”, – писал Шульгин, – я не разумею одних только северян, то есть великороссов. Эти последние имеют, конечно, полное право называться русскими... но все же они имеют это право *не столь полное, как южане*. Эти последние имеют право на “русскость” *полнейшее*, ибо слово “Русь” преимущественно связано с Киевом (везде курсив мой. – А.К.)»<sup>23</sup>. «Разумеется, – продолжает Шульгин, – я отмечаю все “украинские” рассказы, как лживый вздор, который в свое время будет ликвидирован проснувшейся гордостью южнорусского населения. Оно не позволит, чтобы его обманывали, как малого ребенка. Русским народом я считаю великороссов, малороссиян и белоруссов, а также и всех тех иных кровей российских граждан, которые подверглись процессу ассимиляции и считают себя русскими»<sup>24</sup>.

Итак, согласно Шульгину, в состав «русской расы» вошло много «кровей», и «эта смесь еще не совсем превратилась в сплав»: «Амальгамирование еще идет; и вот почему русское национальное самосознание еще не очень твердо»<sup>25</sup>.

Принципиальное значение в ходе этого *амальгамирования*, по мнению Шульгина, имеет природа и характер правящего слоя, который в России всегда был результатом постоянного соперничества за первенство между

<sup>20</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения. С. 106.

<sup>21</sup> Там же. См. также: Жукова О.А. Творчество Чаадаева и его интерпретация в интеллектуальной культуре Серебряного века // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 21–38; Шайтанов И.О. Географические трудности русской истории (Чаадаев и Пушкин в споре о всемирности) // Вопросы литературы. 1995. № 6. С. 160–202.

<sup>22</sup> См.: Кара-Мурза А.А. «Вождистская» субкультура в России в поисках исторических альтернатив (В.В. Шульгин) // Философские науки. 2019. № 4. С. 20–30.

<sup>23</sup> Шульгин В.В. «Что нам в них не нравится...». Об антисемитизме в России. СПб., 1992. С. 45–46.

<sup>24</sup> Там же. С. 46.

<sup>25</sup> Там же.

северянами (московскими царями) и южанами (казацкими лидерами). Сам Шульгин, как известно, был воспитан в семье классического «южанина» – русско-казацкого профессора-националиста Дмитрия Ивановича Пихно, и его всегда привлекали образы русских вождей-южан: «Южане напоминали Государю Московскому, что древнее гнездо воссоединяемого русского народа есть Киев... И если на одну минуту задуматься над тем поразительным сходством, которое являют внешние образы Руси Киевской и Руси Запорожской (военного ордена, воевавшего с Стамбулом, как дружины Рюриковичей воевали с Византией; морских корсаров, так же ходивших по Черному морю, в тех же самых челнах, в каких “Русь” с X века терроризировала Царь-город), – то надо признать, что этого рода русскость, то есть древнюю русскость, Юг стойко хранил»<sup>26</sup>. «Но эта русскость, – продолжает Шульгин, – будем называть ее южной, отличается от Московской, которую будем называть северной (курсив мой. – А.К.)»<sup>27</sup>.

Согласно Шульгину, в вопросе консолидации Русского Севера и Русского Юга молодому царю Петру Алексеевичу Романову предстояло продолжить дело своего отца, царя Алексея Михайловича, «направившего Московию с пути местно-московского на путь общерусский»: «Недаром Петр Великий стремился найти новое гнездо для удвоившегося в своих возможностях народа»<sup>28</sup>.

И этим «новым гнездом», конечно, уже не могла быть «тесная и провинциальная» Москва, которая в своем изоляционизме, как полагал Шульгин, отринула многие заветы «русского европеизма», историческим центром которого когда-то был Киев. Новым русским центром стал, как мы знаем, Петербург: «При помощи прозревших “москвичей” и наследственно зрячих “киевлян” он стал тем котлом, где великолепно, можно сказать “блистательно”, варилась каша из двух воссоединившихся племен русского народа»<sup>29</sup>.

Некоторые историки петровского царствования справедливо полагают, что у юного Петра одно время были планы заложить новую столицу именно на Русском Юге. Еще в 1695 г. по дороге из Москвы на воронежские корабельные верфи и липецкие металлорудные заводы, на высоком берегу Ягодной Рясы, в районе сельца Слободское, по приказу царя был построен деревянный путевой дворец. А в 1702 г. (за год до основания Санкт-Петербурга) Петр, собственноручно разработав план, основал здесь крепость по голландскому образцу, которой дал название Ораниенбург, в честь своего недавно скончавшегося кумира и старшего друга – Вильгельма III Оранского. Местные богатые земли были розданы ближайшим сподвижникам – Меньшикову, Лефорту и др. Впоследствии за крепостью и выросшим городком закрепилось название Раненбург (сейчас это г. Чаплыгин Липецкой области).

Однако казус раннего петровского правления состоял в том, что, пытаясь синтезировать две части русского народа, в стремлении освободиться от пороков провинциального московского «северянства» и привить к нему варяжско-космополитическую энергию Русского Юга Петр вынужден был

<sup>26</sup> Шульгин В.В. «Что нам в них не нравится...». С. 91.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. С. 91–92.

построить новую столицу... еще далее к северу. Новое «окно в Европу» было воссозданием «южного проекта», но «прорублено» оно было на Русском Севере. К осмыслению этого «петровского парадокса» Шульгин неоднократно возвращался впоследствии: он считал тот шаг Петра *вынужденным* (пробиться к теплым морям не удалось) и – в исторической перспективе – *временным*. Будущая и окончательная столица «русской расы», четвертая по счету, согласно Шульгину, будет непременно основана на юге или, возможно, на юго-востоке воссоединенной державы<sup>50</sup>.

Заслуга Санкт-Петербурга, детища Петра Великого, согласно Шульгину, бесспорна. Южанин Шульгин, разумеется, не преминул особо отметить в этих достижениях роли «южнорусского» компонента: «Петербург поле под вишневыми садочками Полтавы превратил в ристалище, где разыгрался первый, со времен Владимира Мономаха, общерусский триумф»; «Петербург скромного хохла казака Григория Розума (будущего графа Разумовского. – А.К.) сделал супругом Императрицы Всероссийской – девицы Елисавет»; «Петербург осуществил давнюю мечту Киева “ногою твердой стать при море” – при теплом, южном, Черном море, с IX века называемого “русским”»; «Петербург бросил южнорусское казачество, хранившее варяжские традиции, на новые подвиги, показав ему ручкой Императрицы Екатерины II (ручкой, которую кузнец Вакула почитал не иначе, как сахарной) подножие Кавказа, именуемое Кубань»; «Петербург выковал новый русский язык, который был не московский и не киевский; который проходил выше того и другого, но стоял на этих двух местноречиях, как голова, вместилище развившегося разума, стоит на двух ногах»<sup>51</sup> и т.п.

В итоге «Петербург, из двух русских племен, варил сладкий мед, который обещал досыта накормить пищей животной и духовной огромные пространства Русской Империи. Возможности, отсюда проистекавшие, не давали жить соседям; и потому сначала шведы, потом поляки и, наконец, немцы поспешили в этот кипящий мед подбросить ложку дегтя, которая испортила бочку. Этим дегтем была украинская идея»<sup>52</sup>.

Именно «украинская идея» («идея распри, раздора, идея бифуркации единых русских крови, языка и культуры») сдерживала и будет сдерживать, согласно Шульгину, «сваривание южно- и северно-русских особенностей в единый русский тип»<sup>53</sup>. Однако, по мнению Шульгина, «украинская идея, то есть утверждение, что южно-русский народ – не русский, долго не выдержит... Самолюбие проснувшегося южно-русского народа не позволит, чтобы ему морочили голову польско-немецкими сказками, принимая его за дурачка-непомнящего»<sup>54</sup>.

Однако у петербургской России (Шульгин предпочитал употреблять более «южное», на греческий манер, слово *Петрополь*) есть и другая проблема, связанная с «заражением» империи (синтетической по замыслу) «северянскими» атавизмами старой Московии и постепенной утратой «южной»

<sup>50</sup> См.: Бабков Д.И. Проблемы территориальной реорганизации России в постреволюционное время в мировоззрении В.В. Шульгина // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: История. Политология. Экономика. Информатика. 2010. Т. 16. Вып. 19 (90). С. 180.

<sup>51</sup> Шульгин В.В. «Что нам в них не нравится...». С. 92.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Там же. С. 93.

<sup>54</sup> Там же.

энергии. Имперское продвижение на север и восток сопровождалось ослаблением русского национального чувства: «Национализм почти совершенно исчезает в Сибири, пока не утыкается в Японию, которая является огромным аккумулятором национальной энергии»<sup>35</sup>.

«Северянская» часть России, по мнению Шульгина, «никогда не знала внутренней национальной борьбы и потому оказалась совершенно неустойчивой в этих вопросах и очень легко поддающейся, подавляемой всяким чужим национализмом. Как это не звучит дико и странно, но в период, предшествовавший катастрофе в России, самым денационализированным элементом были сами русские (главным образом великороссы). Поэтому вопросы взаимного сожительства национальностей, их взаимоотношений, их борьбы, сознательной, а главным образом бессознательной, совершенно не входили в поле зрения нашей *северной московско-петроградской политической школы*»<sup>36</sup>.

Шульгин утверждал, что «северная русская интеллигенция к концу XIX в. совершенно утратила русский национализм»: «Это сказалось с поразительной ясностью в Японскую войну, когда пораженчество... было весьма распространенным явлением в Москве и Петрограде. Вследствие этих своих качеств *северная русская интеллигенция* страшно легко подпала под еврейское влияние (курсив везде мой. – А.К.)»<sup>37</sup>. Очная встреча с совершенно утратившим свою национальную энергию Петербургом была для южанина Шульгина (представлявшего в Государственной думе дворянство Волынской губернии) тяжелым потрясением.

Между тем в начале XX столетия у России, согласно Шульгину, появился шанс на оздоровление. «Нашелся Столыпин» – представитель, несомненно, «южной», энергичной русскости. «Столыпин, – писал Шульгин, – по взглядам был либерал-постепеновец; по чувствам – националист благородной, “пушкинской”, складки; по дарованиям и темпераменту – природный “верховный главнокомандующий”, хотя он и не носил генеральских погон»<sup>38</sup>. Но он, по словам Шульгина, заплатил своей жизнью за то, что он победил революцию, а еще за то, что «указал путь для эволюции»: «Выстрел из револьвера в Киеве – увы, нашем Киеве, всегда бывшем его лучшей опорой, – закончил столыпинскую эпоху... Печерская лавра приняла пробитое пулей Богрова тело...»<sup>39</sup>.

Катастрофа Первой мировой войны, по мнению Шульгина, окончательно обнажила слабые места империи, все более тяготеющей к изоляционистскому «северянству», лишенному творческой энергии и «национального иммунитета». Фатальной ошибкой русского правительства стало то, что страна оказалась *одновременно* вовлеченной в конфликт с двумя мощнейшими мировыми силами: «милитаристским германизмом» с его склонностью к военной экспансии и «революционным еврейством», разьедавшим Россию изнутри.

После революции В.В. Шульгин принял активное участие в Белом движении: в 1919 г. его особенно вдохновило наступление на «северянскую» Москву «южных добровольцев» генерала А.И. Деникина («царя Антона»):

<sup>35</sup> Спор о России: В.А. Маклаков – В.В. Шульгин. Переписка 1919–1939 гг. М., 2012. С. 226.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же. С. 227.

<sup>38</sup> Там же. С. 48.

<sup>39</sup> Шульгин В.В. Дни. 1920 год. М., 2017. С. 54–55.

был момент, когда «северный дуумвират» Ленина и Троцкого отдал распоряжение эвакуировать большевистское правительство дальше на север, в Вологду. Крах Южного похода белых стал для «южанина» Шульгина личной трагедией.

Гражданская война в России, по мнению Шульгина, продемонстрировала одну закономерность: «Обе половинки России, Северная и Южная, отвергли коллектив и перешли: Южная – к единоличной диктатуре генералов... а Северная – к двуличной диктатуре двух дворян: одного симбирского (читай: Ленина. – А.К.), а другого иерусалимского (Троцкого. – А.К.)»<sup>40</sup>.

В этой борьбе двух диктатур красные выиграли, согласно Шульгину, потому, что, делая ранее ставку на анархию, теперь превратились в настоящих «государственников» и не только восстановили могущество России в ее «естественных границах», но и фактически подготовили приход нового «самодержца всероссийского»: «Он будет истинно красным по волевой силе и истинно белым по задачам, им преследуемым. Он будет большевик по энергии и националист по убеждениям...»<sup>41</sup>.

Именно так, полагал Шульгин, будет, наконец, воссоздано задуманное Петром Великим *национальное тело России* – единство Русского Севера и Русского Юга.

## Список литературы

- Бабков Д.И. Проблемы территориальной реорганизации России в постреволюционное время в мировоззрении В.В. Шульгина // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: История. Политология. Экономика. Информатика. 2010. Т. 16. Вып. 19 (90). С. 173–181.
- Жукова О.А. Творчество Чаадаева и его интерпретация в интеллектуальной культуре Серебряного века // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 21–38.
- Записки А.О. Смирновой (из записных книжек 1826–1845 гг.). Ч. 1. СПб.: Северный вестник, 1895. 342 с.
- Из бумаг С.П. Шевырева: письма к нему разных лиц // Русский Архив. 1878. Кн. 5. С. 47–87.
- Кара-Мурза А.А. «Вождистская» субкультура в России в поисках исторических альтернатив (В.В. Шульгин) // Философские науки. 2019. № 4. С. 7–24.
- Кара-Мурза А.А. Итальянское путешествие Петра Чаадаева. Ч. II: Рим – Венеция (1825) // Философские науки. 2019. Т. 62. № 11. С. 125–143.
- Кара-Мурза А.А. «Русское северянство» Николая Тургенева (молодые годы) // Полилог. 2020. Т. 4. № 1. С. 1.
- Кара-Мурза А.А. Улыбышев и Пушкин о «дурном синтезе цивилизаций» («Азиопа» в свете «Зеленой лампы») // Полилог. 2020. Т. 4. № 4. С. 3.
- Козмин Н.К. Николай Иванович Надеждин. Жизнь и научно-литературная деятельность. 1804–1836. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1912. 561 с.
- Пушкин А.С. О ничтожестве литературы русской // Пушкин А.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1960. С. 407–414.
- Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Проблема «Запад–Россия–Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток – Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 110–142.

<sup>40</sup> Шульгин В.В. Дни. 1920 год. С. 403.

<sup>41</sup> Шульгин В.В. Россия, Украина, Европа: избранные работы. М., 2015. С. 113.

- Тюгаишев Е.А., Шумахер А.Е. Социокультурный феномен «русского северянства» // Личность. Культура. Общество. 2021. Т. 23. № 3 (111). С. 151–156.
- Спор о России: В.А. Маклаков – В.В. Шульгин. Переписка 1919–1939 гг. / Ред. О.В. Будницкий. М.: РОССПЭН, 2012. 439 с.
- Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1 / Отв. ред. З.А. Каменский. М.: Наука, 1991. 800 с.
- Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. 655 с.
- Шайтанов И.О. Географические трудности русской истории (Чаадаев и Пушкин в споре о всемирности) // Вопросы литературы. 1995. № 6. С. 160–202.
- Шульгин В.В. Дни. 1920 год. М.: Прозаик, 2017. 413 с.
- Шульгин В.В. Россия, Украина, Европа: избранные работы. М.: Посев, 2015. 416 с.
- Шульгин В.В. «Что нам в них не нравится...». Об антисемитизме в России. СПб.: Хорс, 1992. 286 с.

## The “Northern” identity of Russia as a subject of civilizational self-criticism (from Pyotr Chaadaev to Vasily Shulgin)

*Alexei A. Kara-Murza*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

The article examines the question of the evolution of the philosophical and historical views of Russian intellectuals Pyotr Yakovlevich Chaadaev (1794–1856) and Vasily Vitalievich Shulgin (1878–1976). It is noted that both of them largely depart from the usual definition of the civilizational identity of Russia in the coordinates “West-East” and prefer to operate with the dichotomy “North-South”. Revealing the “Northern” identity of Russia, primarily, both Chaadaev (in the nineteenth century) and Shulgin (in the twentieth century) act in the genre of civilizational self-criticism, believing the northern (Nordic) conditionality of our culture is not a dignity, but, on the contrary, a kind of “karma”, a “Cross” that Russia has to carry through centuries of history. P.Ya. Chaadaev focuses his attention primarily on the philosophical and historical aspects of the domestic “Northerners”, defining the Russian North as a place of “solidification” of Western-origin “meanings”. In turn, V.V. Shulgin focuses his attention mainly on the forms of national identity and psychology, considering the domestic “Northerners” as a way of “cooling” (and eventually – extinguishing) the national energy.

**Keywords:** Chaadaev, Shulgin, Russia, philosophy, history, civilizational identity, “Northerners”

**For citation:** Kara-Murza, A.A. “‘Severnaya’ identichnost’ Rossii kak predmet tsivilizatsionnoi samokritiki (ot Petra Chaadaeva do Vasiliya Shul’gina)” [The ‘Northern’ identity of Russia as a subject of civilizational self-criticism (from Pyotr Chaadaev to Vasily Shulgin)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 5–16. (In Russian)

## References

- Babkov, D.I. “Problemy territorial’noi reorganizatsii Rossii v postrevolyutsionnoe vremya v mirovozzrenii V.V. Shul’gina” [Problems of territorial reorganization of Russia in the post-revolutionary time in the worldview of V.V. Shulgin], *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser.: Istoriya. Politologiya. Ekonomika. Informatika*, 2010, Vol. 16, Issue 19 (90), pp. 173–181. (In Russian)

- Budnitskii, O.V. (ed.) *Spor o Rossii: V.A. Maklakov – V.V. Shul'gin. Perepiska 1919–1939 gg.* [Dispute about Russia: V.A. Maklakov – V.V. Shulgin. Correspondence of 1919–1939]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012. 439 pp. (In Russian)
- Chaadaev, P.Ya. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma* [Complete works and selected letters], Vol. 1, ed. by Z.A. Kamenskii. Moscow: Nauka Publ., 1991. 800 pp. (In Russian)
- Chaadaev, P.Ya. *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 655 pp. (In Russian)
- “*Iz bumag S.P. Shevyreva: pis'ma k nemu raznykh lits*” [From the papers of S.P. Shevyrev: letters to him from various persons], *Russkii Arkhiv*, 1878, Vol. 5, pp. 47–87. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “Russkoe severyanstvo’ Nikolaya Turgeneva (molodye gody)” [‘Russian Northerners’ by Nikolai Turgenev (young years)], *Polilog*, 2020, Vol. 4, No. 1, p. 1. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “‘Vozhdistskaya’ subkul'tura v Rossii v poiskakh istoricheskikh al'ternativ (V.V. Shul'gin)” [The ‘Chief’ subculture in Russia in search of historical alternatives (V.V. Shulgin)], *Filosofskie nauki*, 2019, No. 4, pp. 7–24. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “Ital'yanskoe puteshestvie Petra Chaadaeva. Chast' II: Rim – Venetsiya (1825)” [The Italian journey of Peter Chaadaev. Part II: Rome – Venice (1825)], *Filosofskie nauki*, 2019, Vol. 62, No. 11, pp. 125–143. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “Ulybyshev i Pushkin o ‘durnom sinteze tsivilizatsii’ (‘Aziopa’ v svete ‘Zelenoi lampy’)” [Ulybyshev and Pushkin on the ‘bad synthesis of civilizations’ (‘Asiopa’ in the light of the ‘Green Lamp’)], *Polilog*, 2020, Vol. 4, No. 4, p. 3. (In Russian)
- Kozmin, N.K. *Nikolai Ivanovich Nadezhdin. Zhizn' i nauchno-literaturnaya deyatel'nost'. 1804–1836* [Nikolai Ivanovich Nadezhdin. Life and scientific and literary activity. 1804–1836]. St. Petersburg: M.A. Aleksandrov Publ., 1912. 561 pp. (In Russian)
- Pushkin, A.S. “O nitchtozhestve literatury russkoi” [About the insignificance of Russian literature], in: A.S. Pushkin, *Sobranie sochinenii* [Collected papers], Vol. 6. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ., 1960, pp. 407–414. (In Russian)
- Rashkovskii, E.B. & Khoros, V.G. “Problema ‘Zapad-Rossiya-Vostok’ v filosofskom nasledii P.Ya. Chaadaeva” [The problem of ‘West-Russia-East’ in the philosophical heritage of P.Ya. Chaadaev], *Vostok – Zapad: Issledovaniya. Perevody. Publikatsii* [East – West: Research. Transfers]. Moscow: Nauka Publ., 1988, pp. 110–142. (In Russian)
- Shaitanov, I.O. “Geograficheskie trudnosti russkoi istorii (Chaadaev i Pushkin v spore o vseмирности)” [Geographical difficulties of Russian history (Chaadaev and Pushkin in the dispute about the universality)], *Voprosy literatury*, 1995, No. 6, pp. 160–202. (In Russian)
- Shul'gin, V.V. “*Chto nam v nikh ne nraivitsya...? Ob antisemitizme v Rossii*” [‘What we don’t like about them...’ About anti-Semitism in Russia]. St. Petersburg: Khors Publ., 1992. 286 pp. (In Russian)
- Shul'gin, V.V. *Dni. 1920 god* [Days. 1920]. Moscow: Prozaik Publ., 2017. 413 pp. (In Russian)
- Shul'gin, V.V. *Rossiya, Ukraina, Evropa: izbrannye raboty* [Russia, Ukraine, Europe: selected works]. Moscow: Posev Publ., 2015. 416 pp. (In Russian)
- Smirnova, A.O. *Zapiski (iz zapisnykh knizhek 1826–1845 gg.)* [Notes (from notebooks of 1826–1845)], Pt. 1. St. Petersburg: Severnyi vestnik Publ., 1895. 342 pp. (In Russian)
- Tyugashev, E.A. & Shumakher, A.E. “Sotsiokul'turnyi fenomen ‘russkogo severyanstva’” [The socio-cultural phenomenon of the ‘Russian Northerners’], *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*, 2021, Vol. 23, No. 3 (111), pp. 151–156. (In Russian)
- Zhukova, O.A. “Tvorchestvo Chaadaeva i ego interpretatsiya v intellektual'noi kul'ture Serebryanogo veka” [Chaadaev’s creativity and its interpretation in the intellectual culture of the Silver Age], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 21–38. (In Russian)



**М.А. Черновская**

## **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ А.С. ИЗГОЕВА ОБ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ\***

**Черновская Мария Алексеевна** – аспирантка Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук, стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: chernovskayam@gmail.com

К статье А.С. Изгоева «Об интеллигентной молодежи (Заметки об ее быте и настроениях)», включенной в знаменитый сборник «Вехи» (1909), было добавлено специальное примечание, в котором автор выразил несогласие с идейной платформой сборника, изложенной в предисловии редактором «Вех» М.О. Гершензоном. В чем была причина несогласия Изгоева с утверждением «веховцев» о том, что внутренняя жизнь личности – это единственное основание для общественного строительства? Если Изгоев критиковал взгляды на интеллигенцию некоторых из участников «Вех» еще в 1903 г., то по какой причине он согласился выступить с ними в одном идейном сборнике и, более того, защищал «Вехи» от обвинений критиков в реакционности после его издания? На наш взгляд, ответы на эти вопросы можно найти в теории интеллигенции Изгоева, попытка реконструкции которой предпринята в настоящей статье. Изгоев полагал, что понимание интеллигенции как народниками (в частности, Н.К. Михайловским), так и неоиdealистами (в особенности Н.А. Бердяевым и С.Н. Булгаковым) неверно, поскольку не учитывает материальные интересы этой общественной группы. Интеллигенция зарабатывает средства с помощью преподавания и исследования и при недостатке свободы слова и мысли в государстве не может в полной мере выполнять эти функции, требующие духовной свободы. В этом случае интеллигенция может объединиться для борьбы за обретение свободы: это выгодно ей самой и служит прогрессу всей нации. Несмотря на несогласие Изгоева с трактовкой интеллигенции как сверхклассовой группы, не преследующей свои материальные интересы, он, как и другие «веховцы», считал что только эта группа способна превратить Россию в правовое и демократическое государство.

**Ключевые слова:** интеллигенция, Изгоев, «Вехи», Бердяев, идеализм, революция

**Для цитирования:** Черновская М.А. Представления А.С. Изгоева об интеллигенции // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 2. С. 17–30.

---

\* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

## Вступление

Первое издание знаменитого сборника «Вехи», посвященного критике мировоззрения русской интеллигенции, вышло в свет 16 марта 1909 г. За неделю до издания сборника у одного из его участников возникли претензии, связанные с формулировкой общей платформы сборника, помещенной в предисловии редактором «Вех» М.О. Гершензоном. А.С. Изгоев выразил несогласие с утверждением о том, что внутренняя жизнь личности является единственным основанием для общественного строительства: «Я тоже полагаю, что для интеллигенции вопросы внутренней духовной жизни имеют первенствующее значение, но обосновываю это совсем иначе. Тут, конечно, не место для этого спора»<sup>1</sup>. Изгоев просил Гершензона либо убрать предисловие, либо сделать к нему примечание, в котором выражается несогласие Изгоева с платформой «Вех». Гершензон счел первый вариант невозможным (в письме С.Н. Булгакову он отмечал, что такая платформа «заранее обеспечивает нас против упреков в полном разногласии»<sup>2</sup>). В результате примечание<sup>3</sup> было сделано к самой статье Изгоева, и именно по этой причине (к этому времени уже был запущен процесс печати) в первом издании сборника его статья была помещена в самом конце, тогда как статьи других авторов были расположены в сборнике в алфавитном порядке<sup>4</sup>.

Изгоев был единственным автором «Вех», пожелавшим в тексте сборника выразить свое несогласие со сформулированной платформой. Невозможно предположить, что предисловие М.О. Гершензона (которое исследователь М.А. Колеров называет манифестом русского политического идеализма<sup>5</sup>) могло быть для Изгоева полной неожиданностью: в издании сборника «Вехи» участвовали пять авторов сборника «Проблемы идеализма» 1902 г. В статье «Земные корни неземного идеализма»<sup>6</sup> Изгоев подверг критике выведение идеала социальной справедливости из принципов философского идеализма, предпринятое авторами сборника, и предположил, что неоиdealисты лишь искали оправдание для своего участия в политической жизни страны. В связи с этими фактами возникает ряд исследовательских вопросов. Если Изгоев по-прежнему не был согласен с идеалистической позицией Булгакова и Бердяева, то почему он принял решение участвовать в создании сборника, более того, защищал «Вехи» от нападок критиков, обвинявших авторов в реакционности и ненависти к интеллигенции? Что, по мнению

<sup>1</sup> Изгоев А.С. Письмо М.О. Гершензону [11 марта 1909] // Минувшее: исторический альманах. М.; СПб., 1992. С. 270.

<sup>2</sup> Гершензон М.О. Письмо С.Н. Булгакову [1909, без даты] // Там же. С. 260.

<sup>3</sup> «Считаю долгом сделать оговорку относительно “платформы”, формулированной в предисловии к настоящей книге: я всецело принимаю изложенный там основной тезис, но расхожусь с остальными авторами в его принципиальной мотивировке» (Изгоев А.С. Об интеллигентной молодежи (Заметки об ее быте и настроениях) // Вехи. Манифесты русского идеализма. М., 2009. С. 551).

<sup>4</sup> Колеров М.А. Азбука «Вех» (1909): идейный строй, наследие и конфликт // Колеров М.А. Манифесты русского политического идеализма: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918) и их наследники. Минск, 2020. С. 230.

<sup>5</sup> Колеров М.А. Строительство манифеста «политического идеализма»: предисловие М.О. Гершензона к сборнику «Вехи» (1909), его первая редакция и смысл исправлений // Там же. С. 337.

<sup>6</sup> Изгоев А.С. Земные корни неземного идеализма // Образование. 1903. № 6. С. 41–68.

Изгоева, объединяло его с другими авторами «Вех», несмотря на разногласия? На наш взгляд, ответы на эти вопросы можно найти в теории интеллигенции Изгоева, изложенной им в статьях 1899–1904 гг. Попытка реконструкции этой теории предпринята в настоящей статье. Не соглашаясь с идеалистическим определением интеллигенции как сверхклассовой группы, движимой не материальными, а духовными интересами, Изгоев тем не менее считал, что интеллигенция способна играть ведущую роль в политической жизни страны и вести ее к обретению политической свободы. Кроме того, обращение к ранним статьям Изгоева показывает, во-первых, что толчком к разработке теории интеллигенции для Изгоева было дело Дрейфуса во Франции, во-вторых, что его понимание роли интеллигенции было полностью сформировано до революции 1905 г.

### Состояние исследований

Поскольку фигура Изгоева остается скорее вне поля исследовательского интереса<sup>7</sup>, то и реконструкции теории интеллигенции мыслителя практически не уделялось внимания. Единственной работой, посвященной этой теме, можно считать статью Стюарта Финкеля «Искажения и изменения: А.С. Изгоев и споры об интеллигенции: 1904–1922»<sup>8</sup>. Однако Финкель в своей статье не упоминает публично выраженное Изгоевым несогласие с общей платформой «Вех»; кроме того, исследователь не объясняет, почему, по мнению Изгоева, духовная свобода необходима для существования интеллигенции как общественной группы. М.А. Колеров, подробно описывая дискуссии между авторами «Вех» перед изданием сборника, с опорой на архивную переписку авторов дает следующее краткое объяснение поступку Изгоева: «Изгоев оговаривал свое особое мнение (в том смысле, что общее убеждение авторов в первенстве духовной жизни личности перед обществом для Изгоева-общественника не является высшим принципом его критики интеллигенции)»<sup>9</sup>. Как исследовательскую проблему экспликацию несогласия Изгоева с «веховцами» ставит Ю.С. Пивоваров: «...расхождение с другими авторами состоит в иной “принципиальной мотивировке”. Какой? Вообще-то ответ на этот вопрос является темой особого исследования»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Как отмечает историк Ю.С. Пивоваров, «по существу и сегодня Изгоев еще пребывает в забвении» (Пивоваров Ю.С. Два века русской мысли. М., 2006. С. 376).

<sup>8</sup> Finkel St. Perversions and Transformations: A.S. Izgoev and the Intelligentsia Debates, 1904–1922 // Landmarks revisited: The «Vekhi». Boston, 2013. P. 69–85.

<sup>9</sup> Колеров М.А. Азбука «Вех» (1909). С. 230.

<sup>10</sup> Пивоваров Ю.С. Два века русской мысли. С. 387. Тем не менее стоит отметить, что с 2006 г. вышел ряд работ, в которых освещаются биография и взгляды А.С. Изгоева. В статье «П.А. Столыпин и его первый биограф А.С. Изгоев» А. Белых анализирует гипотезу Изгоева о том, что реформы Столыпина были заранее обречены на неудачу (Белых А. Столыпин и его первый биограф А.С. Изгоев // Экономическая политика. 2012. № 6. С. 113–136). Этой теме посвящена и статья В.В. Востриковой (Вострикова В.В. А.С. Изгоев о существенных характеристиках политического мировоззрения П.А. Столыпина // Проблемы системного реформирования России (к 150-летию со дня рождения П.А. Столыпина): Материалы Всероссийской заочной научно-практической конференции (г. Пенза, 2012 г.). Пенза, 2012. С. 130–134). Историк К.А. Соловьев в коллективной монографии «Российский либерализм. Идеи и люди», в главе, посвященной А.С. Изгоеву, приводит подробную биографию мыслителя и фиксирует его разногласия с другими членами партии кадетов;

## Теория интеллигенции А.С. Изгоева

Первая журнальная статья А.С. Изгоева, «Французская интеллигенция»<sup>11</sup>, была посвящена делу Дрейфуса – событию, после которого в культуре Франции появляется понятие интеллектуала. В 90-х гг. XIX в. французский офицер Альфред Дрейфус был арестован по подозрению в шпионаже. Его осудили за военное предательство, но впоследствии стало известно, что документы против Дрейфуса были сфальсифицированы. Первым писателем, который обратил на это внимание, был Бернар Лазар, но настоящую известность дело приобрело благодаря вмешательству Эмиля Золя, написавшего серию писем с призывом защитить Дрейфуса, самое известное из которых – «Я обвиняю» – было опубликовано 13 января 1898 г. в ежедневной газете «Орор». 14 и 15 января издатель газеты Жорж Клемансо опубликовал в «Орор» петицию с призывом защитить Дрейфуса, подписанную представителями творческих профессий. Слово «интеллектуал» в новом значении впервые использовал Жорж Клемансо как нейтральное обозначение подписавших петицию в защиту Дрейфуса, но популярным этот термин сделал писатель Морис Баррес, резко осуждавший действия дрейфусаров и использовавший слово «интеллектуал» как ругательное.

В России дело Дрейфуса широко освещалось в прессе и в книгах<sup>12</sup>. По мнению историка Л.Г. Прайсмана, одной из главных причин внимания к делу была популярность в России Эмиля Золя. Как отмечает Прайсман, «большинство русских газет <...> были на стороне Дрейфуса и Золя. Только «Московские ведомости» В. Грингмута и «Новое время» А. Суворина поддерживали версию французского Генштаба»<sup>13</sup>. Однако позиция Изгоева не относится ни к одному из этих лагерей: мыслитель предпринимает попытку социологического анализа роли обеих партий в деле Дрейфуса, занимая по возможности нейтральную позицию; одновременно он вступает в спор с представителями редакции народнического журнала «Русское богатство» (Русанов, Михайловский) и критикует их определение интеллигенции как группы, которая борется за политическую свободу, жертвуя собственными интересами.

Статья Изгоева была ответом на статью Н.К. (под этим псевдонимом печатался журналист-народоволец Николай Сергеевич Русанов). В статье «Идейное пробуждение Франции» Русанов описывал политическую обстановку во Франции во время дела Дрейфуса. Предметом внимания Русанова была не проблема виновности или невинности Альфреда Дрейфуса,

---

главным было то, что Изгоев выступал против любых договоренностей с социалистическими партиями, в том числе сразу после Февральской революции (Соловьев К.А. «Самодержавие совершенно извратило нашу общественно-идейную жизнь...». Александр Соломонович Изгоев // Российский либерализм: Идеи и люди: в 2 т. Т. 2: XX век. 3-е изд. М., 2018. С. 677–687). Теме разногласия Изгоева с социал-демократами (точнее, большевиками) посвящена и статья Ц.И. Грин «Изгоев и Ленин: из истории последнего противостояния (1919–1922)», изданная в 2002 г. (Грин Ц.И. Изгоев и Ленин: из истории последнего противостояния (1919–1922) // Историко-библиографические исследования: сборник научных трудов. СПб., 2002. С. 26–43).

<sup>11</sup> Изгоев А.С. Французская интеллигенция // Жизнь. 1899. № 2. С. 72–81.

<sup>12</sup> См., например: Дрейфус А. Письма невинно осужденного. Варшава, 1898; Процесс Эмиля Золя в связи с делом об измене капитана Дрейфуса и об обвинении в измене майора Валсен Эстергази. М., 1898.

<sup>13</sup> Прайсман Л.Г. Дело Дрейфуса. СПб., 2020.

а последовавшее за движением дрейфусаров «пробуждение великой страны», «бескорыстное идейное движение в пользу нарушенного права и во имя общечеловеческой справедливости»<sup>14</sup>. По мнению Русанова, Золя, Клемансо, Жорес выступили в защиту несправедливо обвиненного офицера ради достижения справедливости, а не ради своей выгоды или защиты своего класса. Благодаря делу Дрейфуса интеллигенция во Франции начала играть важную политическую роль и смогла объединить буржуазию и рабочих, выступивших в защиту офицера.

Русанов обратил особое внимание на понятие «intellectuel», близкое русскому понятию «интеллигент». По его мнению, определение французами интеллектуала как человека, защищающего интересы народа, сходно с определением интеллигенции, предложенным Н.К. Михайловским в 1880-х гг.<sup>15</sup> При этом Русанов упоминает неких «Иванов, не помнящих родства», которые «ввели в моду фификанье над интеллигенцией и приписывание ей горделивых замыслов, в которых она, бедняжка, по теперешним временам, не может»<sup>16</sup>.

В статье «Французская интеллигенция» Изгоев отмечает, что статьи Русанова о политической ситуации во Франции отличаются не простым изложением фактов, а созданием яркой картины происходящего, что вызывает живой интерес к его публицистике. Тем не менее автор допускает ошибки, характерные для народнического мировоззрения. В первую очередь Русанов не дает четкого определения понятиям «народ» и «интеллигенция»: под народом он понимает то крестьянство, то пролетариат, то мелкую буржуазию, то lumpen-пролетариев<sup>17</sup>. Интеллигенция определяется Русановым как еди-

<sup>14</sup> Русанов Н.К. Идейное пробуждение Франции (письмо из Франции) // Русское богатство. 1898. № 12. С. 175.

<sup>15</sup> «Мы можем поэтому с чистой совестью сказать: мы – интеллигенция, потому что мы многое знаем, обо многом размышляли, по профессии занимаемся наукой, искусством, публицистикой; слепым историческим процессом мы оторваны от народа, мы – чужие ему, как и все так называемые цивилизованные люди, но мы не враги его, ибо сердце и разум наш с ним» (Михайловский Н.К. Записки современника // Отечественные записки. 1881. Т. ССLIX. С. 201).

<sup>16</sup> Русанов Н.К. Идейное пробуждение Франции (письмо из Франции). С. 177. На наш взгляд, Русанов имеет в виду спор марксистов и народников в 1880-х и 1890-х гг. о значении интеллигенции в освободительном процессе в России. Главный представитель марксизма в России в конце XIX в., Плеханов, обвинял в 1884 г. народничество и русское революционное движение в целом в чрезмерной вере в то, что интеллигенция способна играть роль «благодетельного провидения русского народа, провидения, от воли которого зависит повернуть историческое колесо в ту или иную сторону» (Плеханов Г.В. Наши разногласия // Плеханов Г.В. Сочинения. Т. II. М.; Пг., 1923. С. 132), а народ в этом случае был лишь объектом революционного воздействия. Сам Плеханов полагал, что интеллигенция может лишь помочь представителям пролетариата в осознании их политических и экономических интересов, однако политический и экономический переворот с целью освобождения рабочего класса может быть совершен лишь самим этим классом (Там же. С. 166).

<sup>17</sup> На наш взгляд, из текста Русанова непонятна, во-первых, дифференциация между массой и народом. Если он характеризует народ Франции как «героический» (Русанов Н.К. Идейное пробуждение Франции (письмо из Франции). С. 166), то массы остаются у него «темными» (Там же. С. 168). Кроме того, если французская интеллигенция представляет интересы народа, то почему дрейфусары действуют вопреки широкому слою населения (народу), чьи интересы они представляют? «Надо было героям инициативы действовать на общественное мнение страны, не обращая внимания на бешенство и клевету профессиональных “патриотов”, на рев толпы на улице, на враждебность и индифферентизм масс» (Там же. С. 170).

ная общественная группа, однако впоследствии мыслитель признает, что существует две группы интеллигенции, буржуазная и рабочая, и если последняя «всегда находилась в союзе с народом», то буржуазная интеллигенция объединилась с народом только в период дела Дрейфуса. Изгоев напоминает читателям о том, что Лига французского отечества<sup>18</sup>, созданная антидрейфусарами для защиты клерикальной партии, выступила, как и ее противники, «во имя родины, народа, нации, мира и других красивых отвлеченных вещей»<sup>19</sup> и представляла другую фракцию интеллигенции, не описанную Русановым.

Изгоев, в отличие от Русанова, полагает, что дрейфусары действовали в том числе ради собственной выгоды. Хотя отдельные представители дрейфусаров не боролись напрямую за свои материальные интересы (например, Золя писал письмо «Я обвиняю» не ради гонорара), они тем не менее полностью отражали материальные интересы класса буржуазии и боролись не только во имя справедливости (даже если не осознавали этого): «Если интеллигенция лишена будет свободы слова и мысли, если учебные заведения будут закрыты, а науки упразднены – несомненно материальная основа класса интеллигенции будет потрясена»<sup>20</sup>.

Изгоев также не согласен с тем, что «интеллигенция либеральной буржуазии» появилась только в 1898 г. вместе с делом Дрейфуса: эта группа вступила в борьбу с клерикальными силами задолго до 1898 г. С одной стороны, идеал «убежденного интеллигентного меньшинства», способного управлять обществом и вступающего в конфликт с духовенством, восходит к традиции эпохи Просвещения и получил свое воплощение в воззрениях французских философов Огюста Конта и Эрнеста Ренана. С другой стороны, часть буржуазного класса была напугана социалистическим движением и вступила в союз с католическим духовенством. Мировоззрение этой группы было отражено в знаменитой статье Фердинанда Брунетьера «После визита в Ватикан» 1895 г.<sup>21</sup>, в которой Брунетьер подверг критике позитивистский культ научного знания и веру в то, что наука способна к изменению мира и пониманию человека. Изгоев отметил, что Русанов «не вспомнил и того, несколько смешного “банкета в защиту науки”, которым парижские *intellectuels* ответили на вызов Брунетьера»<sup>22</sup>; на банкете присутствовали

<sup>18</sup> Лига французского отечества была создана в ответ на Лигу прав человека, организованную дрейфусарами.

<sup>19</sup> Изгоев А.С. Французская интеллигенция. С. 76.

<sup>20</sup> Там же. С. 77.

<sup>21</sup> Brunetière F. Après une visite au Vatican // *La Revue des deux mondes*. 1895. Vol. 127. P. 97–118.

<sup>22</sup> Изгоев А.С. Французская интеллигенция. С. 78. Речь идет о банкете, состоявшемся в честь французского химика Марселена Бертло. Бертло ответил на критику Брунетьера статьей «Наука и мораль», опубликованной 1 февраля 1895 г. в журнале «Парижское обозрение», в которой противопоставил планомерный прогресс науки стагнации институтов религии. 4 апреля 1895 г. в честь Бертло состоялся банкет в парижском ресторане «Salon des Familles», на котором присутствовало около 860 гостей. Помимо Золя, Клемансо, Жореса, на банкете присутствовали политические деятели Раймон Пуанкаре, Эжен Анри Брессон, Рене Гобле, скульптор Роден, зоолог Эдмон Перье и т.д. На банкете выступающие восхваляли силу науки и критиковали церковь (и католическую, и протестантскую); в частности, Золя «посвятил свою речь свободе выражения, уделяя много внимания отрицательной роли в истории цивилизации и человечества Священной Конгрегации Индекса» (Lalouette J. *La querelle de la foi et de la science et le banquet Berthelot* // *Revue Historique*. 1998. No. 608. P. 839).

будущие дрейфусары – Золя, Клемансо, Жорес. По мнению мыслителя, наивно было полагать, что «вся интеллигенция страны поднялась во имя справедливости»<sup>23</sup>, поскольку значительная часть интеллигенции примкнула к антидрейфусарам. Кроме того, объединение либеральной интеллигенции с социалистами и анархистами было временным явлением, а рабочая партия Франции сохраняла нейтралитет по отношению к делу Дрейфуса.

Из статьи можно сделать вывод о том, что Изгоев верил в невиновность Дрейфуса, поскольку полагал возмутительным преследование Мари-Жоржа Пикара<sup>24</sup> (полковника, уличившего своего сотрудника в фабрикации подложных доказательств вины Дрейфуса) и мужественным поступок Золя, выступившего с письмом «Я обвиняю». Тем не менее в отличие от Русанова он не солидаризировался с дрейфусарами: «...для спасения наших идеалов мы не видим нужды умиляться от <...> фантастических покаяний либеральной буржуазии»<sup>25</sup>.

Несмотря на то, что в своей первой журнальной статье<sup>26</sup> Изгоев уже высказал некоторые из своих основных положений теории интеллигенции, систематически она была изложена в статье «Интеллигенция как социальная группа»<sup>27</sup>. Не соглашаясь с народническим пониманием интеллигенции, Изгоев в своей работе ставит задачу дать собственное определение этой общественной группы. Он также критикует Бердяева, который определяет интеллигенцию как сверхклассовую группу, представители которой не имеют определенной связи с экономическими группами и действуют, исходя из идеалов свободы и справедливости, а не своих потребностей<sup>28</sup>. Такое понимание интеллигенции не может быть верным, поскольку не учитываются ее материальные интересы.

Как и марксисты, Изгоев для уточнения определения интеллигенции предлагает обратиться к материальному базису этой социальной группы. Он выделяет в отдельный класс интеллектуальных работников, получающих средства к существованию посредством умственного труда. Внутри этого класса Изгоев выделяет интеллигенцию как отдельную социальную группу. Их отличительным функциональным признаком служит «присущий профессиональной деятельности этих лиц признак учительства, в широком смысле слова, передачи людям сведений и накопленных знаний с целью научения»<sup>29</sup>. Поэтому Изгоев включает в группу интеллигенции священников, учителей, писателей, тогда как «все остальные представители интеллектуального труда – от врачей до бухгалтеров и от консисторских писцов до департаментских заправил»<sup>30</sup> – не входят в группу интеллигенции. Духовенство Изгоев называет «первой интеллигенцией», поскольку оно «забрало

<sup>23</sup> Изгоев А.С. Французская интеллигенция. С. 79.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же. С. 80.

<sup>26</sup> Изгоев упоминает тот факт, что статья «Французская интеллигенция» была его первой публикацией, в работе «Интеллигенция и “Вехи”» 1910 г. (сделав ошибку в месяце издания статьи – она была опубликована не в феврале, а во втором номере января 1899 г.) (Изгоев А.С. Интеллигенция и «Вехи» // Вехи: pro et contra. Антология. СПб., 1998. С. 513).

<sup>27</sup> Изгоев А.С. Интеллигенция как социальная группа // Образование. 1904. № 1. С. 72–94.

<sup>28</sup> Бердяев Н.А. Критика исторического материализма // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906 гг.). СПб., 1907. С. 100–132.

<sup>29</sup> Изгоев А.С. Интеллигенция как социальная группа. С. 86.

<sup>30</sup> Там же.

в свои руки все учительство, лежащее вне семьи, т.е. не касавшееся непосредственно хозяйственной и ремесленной деятельности»<sup>31</sup>. Рождение современной интеллигенции было вызвано, с одной стороны, протестом против традиционного духовенства «религиозных диссидентов», с другой – появлением ученых и людей, распространяющих знания и не составлявших, в отличие от духовенства, единую касту.

Изгоев отмечает, что представители интеллигенции не проявляли больших творческих способностей<sup>32</sup>. Причину этого он видит в отдаленности интеллигенции от непосредственной жизни: интеллигенция может «все понять, все разъяснить, всему научить, но созидание дается ей с трудом»<sup>33</sup>. Интеллигенция и бюрократия находятся в определенном антагонизме, поскольку путем распространения знания интеллигенция подрывает господство бюрократии, а бюрократия, напротив, стремится усилить контроль над средствами распространения знаний.

Вопрос духовной свободы (под которой Изгоев понимает свободу вероисповедания и свободу слова) становится для современной интеллигенции вопросом существования. Без духовной свободы в государстве интеллигенция не может выполнять свои основные функции – учительство и исследования. Для представителей этой группы необходимо свободное выражение разных мнений в обществе, даже если речь идет об их идейных противниках. Поскольку для интеллигенции обретение духовной свободы имеет наивысшую ценность, при ее недостатке интеллигенция способна сплотиться и выступить как «цельная по своим практическим стремлениям, общественная группа»<sup>34</sup>, одновременно и защищая интересы своей группы, и говоря от имени всей нации. После завоевания свободы представители интеллигенции примыкают к другим общественным группам для обслуживания их интересов и отдаляются друг от друга.

Помимо вышеупомянутых работ мы хотели бы обратиться к статье «Земные корни неземного идеализма». Ее тема – критика сборника «Проблемы идеализма», в котором участвуют его будущие коллеги по «Вехам»: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.Л. Франк, Б.А. Кистяковский. Особенное внимание Изгоев обращает на статьи Булгакова и Франка. Хотя неоиdealисты говорят «о человеке, о личности в самом отвлеченном, можно сказать, абсолютном смысле слова»<sup>35</sup>, по мнению Изгоева, речь идет лишь о русской интеллигенции, причем о той ее части, которая имеет средства к существованию и может себе позволить размышления над подобными вопросами. Главную цель сборника «Проблемы идеализма» Изгоев видит в попытке найти оправдание для активного участия группы обеспеченной интеллигенции в общественной жизни страны. Если в 1860-е и 1870-е гг. интеллигенты, в особенности Н.К. Михайловский, говорили о своем долге перед народом, который обязывает их принимать участие в общественной

<sup>31</sup> Изгоев А.С. Интеллигенция как социальная группа. С. 86–87.

<sup>32</sup> Под творчеством Изгоев понимал создание ярких художественных образов, но он не считал творчеством научную деятельность или разработку идеологий – принадлежавшие к рядам интеллигенции Маркс и Лассаль, по мнению мыслителя, «не были утопистами и при всем их колоссальном литературном даровании не были способны, даже если бы хотели, дать конкретный образ совершенного будущего общества» (Там же. С. 90).

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. С. 94.

<sup>35</sup> Изгоев А.С. Земные корни неземного идеализма. С. 56.



жизни страны, то впоследствии, в начале XX в., потребность интеллигенции участвовать в политической жизни остается, но необходимы новые доводы для оправдания этой потребности. Кроме того, Изгоев видит в стремлении неоидеалистов к лучшему общественному устройству желание властвовать, хотя в России пока нельзя серьезно говорить о возможности господства «духовной аристократии»<sup>36</sup>. Теоретические построения неоидеалистов, которые Изгоев называет только «мечтаниями», доказывают тот факт, что интеллектуальным работникам необходимы прочные гарантии для своей деятельности<sup>37</sup>: ведь только в условиях политической свободы интеллигенция (в том числе неоидеалисты) может в полной мере реализовывать свои основные функции (учительство и исследования) и получает материальные средства для своего существования.

В статье «О старом и новом»<sup>38</sup>, написанной в марте 1903 г., Изгоев отмечает, что интеллигенция, не ставя себе задачу служения народу, как это делали народники в 1870-х гг., начинает обращать внимание на свои «групповые потребности, желания и чувства»<sup>39</sup>. Мыслитель делает вывод о том, что, настаивая на удовлетворении своих потребностей в свободном исследовании, распространении знаний, учительстве, интеллигенция «уже тем самым служит общественному и умственному развитию страны»<sup>40</sup>. Таким образом, подобно более радикальным критикам интеллигенции того периода<sup>41</sup>, Изгоев считает, что интеллигенция стремится к достижению политической свободы, преследуя собственные цели. Однако в отличие от Махайского и Лозинского Изгоев видит

<sup>36</sup> Изгоев А.С. Земные корни неземного идеализма. С. 62.

<sup>37</sup> Там же. С. 65.

<sup>38</sup> Изгоев А.С. О старом и новом // Образование. 1903. № 3. С. 39–55.

<sup>39</sup> Там же. С. 54.

<sup>40</sup> Там же. С. 55.

<sup>41</sup> Современник Изгоева Ян Вацлав Константинович Махайский (публиковавшийся под псевдонимом Андрей Вольский) полагал, что интеллигенция, примыкая к социал-демократическому движению, хочет за счет эксплуатации рабочих добиться своего господства в обществе: «За рабочим движением зорко следят и пользуются им, как средством для своих целей, те слои образованного общества, которые при русском самодержавном строе не допускаются до полного господства в стране, до всех высших должностей власти <...> Интеллигенция наблюдает за рабочим движением и с нетерпением спрашивает, когда же наконец рабочий народ своею борьбою выстроит для нее тот рай, которым давно пользуется образованное общество Западной Европы» (Вольский А. Умственный рабочий. Ч. I: Эволюция социал-демократии // Вольский А. Умственный рабочий. Нью-Йорк, 1968. С. 155). Ученик Махайского Евгений Лозинский в книге «Что же такое, наконец, интеллигенция?» анализирует теорию интеллигенции Изгоева. Лозинский соглашается как с выделением Изгоевым умственных работников в качестве отдельного класса, так и с его критикой Михайловского и Бердяева за их субъективистское понимание интеллигенции. Тем не менее он критикует Изгоева за отсутствие анализа материалистического базиса этой общественной группы и выделение такого субъективного критерия, как «учительство», в качестве определяющего признака интеллигенции. Как пишет Лозинский, «автор вдруг круто обрывает логический ход своего исследования, чтобы совершенно произвольно выделить из этого класса интеллигенцию, как особую “социальную группу”, и окружить ее – вопреки той же логике и рассудку – целым блестящим ореолом идеологической святости и величия» (Лозинский Е. Что же такое, наконец, интеллигенция? Критико-социологический опыт. СПб., 1907. С. 128). В свою очередь, Изгоев охарактеризовал понимание Лозинским революционной интеллигенции как главного врага пролетариата следующим образом: «Это – не критика, это – мерзость, которая позорит того, кто ее говорит» (Изгоев А.С. Публицистика // Русская мысль. 1907. № 4. С. 78).

результатом такого движения не эксплуатацию интеллигенцией других общественных групп, а прогресс для всего населения страны.

Статья Изгоева в «Вехах» «Об интеллигентной молодежи (Заметки об ее быте и настроениях)»<sup>42</sup> посвящена теме социологического быта интеллигенции. Она была предложена Изгоеву редактором сборника М.О. Гершензоном. Изначально мыслитель планировал отказаться от предложения: «...для статьи о “быте” не считаю себя достаточно способным. Для этой статьи необходим был бы человек с художественным дарованием, который дал бы статью из ряда ярких картин. Я не претендую на художественное дарование и потому в интересах дела должен отклонить эту тему»<sup>43</sup>, однако впоследствии решил согласиться на написание статьи: «Решаюсь подчиниться. Попробую написать о быте. Но предупреждаю: тема очень трудная и справлюсь ли с ней – не знаю»<sup>44</sup>.

Первая половина статьи Изгоева посвящена анализу социологического быта русской интеллигенции: в семьях русской интеллигенции родители не имеют большого влияния на своих детей и не способны «предохранить их от раннего растреления, при котором нечего и думать о каком-либо прогрессе»<sup>45</sup>; обстановка в школе и университете способствует развитию политического радикализма в молодых людях. В своих поступках интеллигенция руководствуется не мечтой об установлении демократического и правового строя в России, а глубоко личным стремлением к смерти и желанием доказать себе и другим отсутствие страха перед ней. Этот идеал стал основой для политического радикализма русской интеллигентной молодежи – более левым считается тот, кто больше рискует своей жизнью и находится «ближе к виселице»<sup>46</sup>. Изгоев делает два важных вывода об интеллигенции в России: во-первых, недостаток профессионализма интеллигента (учителя, инженера, журналиста) в своей профессиональной сфере, во-вторых, преобладание сторонников радикальных действий над умеренными революционерами во время политического кризиса.

## Заключение

Зная теорию интеллигенции Изгоева, мы можем сделать вывод о том, что мыслитель видел отклонение русской интеллигенции от задачи, которая бы одновременно выражала интересы этой группы и служила прогрессу всей нации, – движения к свободе и политическому равенству. Изгоев сформулировал свое видение общей цели авторов «Вех» в полемике, направленной против обвинявших «веховцев» в реакционности критиков. В статьях, написанных в защиту «Вех» весной 1909 г., мыслитель специально оговаривал свое несогласие с платформой, изложенной Гершензоном, и даже отмечал, что он не призван «брать на себя защиту взглядов

<sup>42</sup> Изгоев А.С. Об интеллигентной молодежи (Заметки об ее быте и настроениях) // Вехи. Манифесты русского идеализма. М., 2009. С. 530–551.

<sup>43</sup> Изгоев А.С. Письмо М.О. Гершензону [1, 1908, без даты] // Минувшее: исторический альманах. М.; СПб., 1992. С. 266.

<sup>44</sup> Изгоев А.С. Письмо М.О. Гершензону [2, 1908, без даты] // Там же. С. 266.

<sup>45</sup> Изгоев А.С. Об интеллигентной молодежи (Заметки об ее быте и настроениях). С. 533.

<sup>46</sup> Там же. С. 545.

гг. Бердяева и Гершензона»<sup>47</sup>. Однако поток критических статей в адрес «Вех», судя по всему, побудил мыслителя акцентировать внимание читателей на общей цели авторов сборника, состоявшей отнюдь не в том, чтобы унижить интеллигенцию и освободительное движение, как это часто им приписывалось. В предисловии к своему сборнику статей, датируемых 26 августа 1909 г., Изгоев разъяснил объединившее «веховцев» понимание миссии интеллигенции: авторы надеются на ее перерождение, поскольку это единственная общественная группа в стране, способная превратить Россию в правовое и демократическое государство<sup>48</sup>. Таким образом, побудительным мотивом издания сборника была отнюдь не ненависть или вражда к этой общественной группе. Такое понимание политической роли интеллигенций сохранилось у мыслителя и после Февральской и Октябрьской революции и было отражено в идейном сборнике «Из глубины»: интеллигенция может играть как созидательную, так и разрушительную роль в политической жизни государства, однако ее значение как руководящей группы в обществе неоспоримо<sup>49</sup>.

### Список литературы

- Белых А. Столыпин и его первый биограф А.С. Изгоев // Экономическая политика. 2012. № 6. С. 113–136.
- Бердяев Н.А. Критика исторического материализма // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906 г.). СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1907. С. 100–132.
- Вольский А. Умственный рабочий. Ч. I: Эволюция социал-демократии // Вольский А. Умственный рабочий. Нью-Йорк: Международное литературное содружество, 1968. С. 39–162.
- Вострикова В.В. А.С. Изгоев о существенных характеристиках политического мировоззрения П.А. Столыпина // Проблемы системного реформирования России (к 150-летию со дня рождения П.А. Столыпина): Материалы Всероссийской заочной научно-практической конференции (г. Пенза, 2012 г.) / Отв. ред. В.Ю. Карнишин. Пенза: Изд-во ПГУ, 2012. С. 130–134.
- Гершензон М.О. Письмо С.Н. Булгакову // Минувшее: исторический альманах / Под ред. Вл. Аллоя. М.; СПб.: Atheneum-Феникс, 1992. С. 260.
- Грин Ц.И. Изгоев и Ленин: из истории последнего противостояния (1919–1922) // Историко-библиографические исследования: сборник научных трудов / Сост. Н.К. Леликова; ред. Н.Г. Захаренко. СПб.: Российская национальная библиотека, 2002. С. 26–43.
- Дрейфус А. Письма невинно осужденного / Пер. с фр. Варшава: А. Цукерман, 1898. 144 с.
- Изгоев А.С. Земные корни неземного идеализма // Образование. 1903. № 6. С. 41–68.
- Изгоев А.С. Интеллигенция и «Вехи» // Вехи: pro et contra. Антология / Под ред. В.В. Сапова. СПб.: РХГА, 1998. С. 513–519.
- Изгоев А.С. Интеллигенция как социальная группа // Образование. 1904. № 1. С. 72–94.

<sup>47</sup> Изгоев А.С. Ответ Д.А. Левину // Вехи: pro et contra. Антология. СПб., 1998. С. 35.

<sup>48</sup> Изгоев А.С. Интеллигенция и «Вехи». С. 518. Изгоев осознавал такую практическую цель сборника еще во время написания статьи – предполагаемой аудиторией его работы были молодые люди, не искушенные в «партийной премудрости» (Изгоев А.С. Письмо М.О. Гершензону [14 января 1909] // Минувшее: исторический альманах. М.; СПб., 1992. С. 268).

<sup>49</sup> Изгоев А.С. Социализм, культура и большевизм // Из глубины. Манифесты русского идеализма. М., 2009. С. 768.

- Изгоев А.С. Об интеллигентной молодежи (Заметки об ее быте и настроениях) // Вехи. Манифесты русского идеализма / Под ред. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2009. С. 530–551.
- Изгоев А.С. О старом и новом // Образование. 1903. № 3. С. 39–55.
- Изгоев А.С. Ответ Д.А. Левину // Вехи: pro et contra. Антология / Под ред. В.В. Сапова. СПб.: РХГА, 1998. С. 34–35.
- Изгоев А.С. Письма М.О. Гершензону // Минувшее: исторический альманах / Под ред. Вл. Аллоя. М.; СПб.: Atheneum-Феникс, 1992. С. 266–270.
- Изгоев А.С. Публицистика // Русская мысль. 1907. № 4. С. 76–78.
- Изгоев А.С. Социализм, культура и большевизм // Из глубины. Манифесты русского идеализма / Под ред. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2009. С. 768–791.
- Изгоев А.С. Французская интеллигенция // Жизнь. 1899. № 2. С. 72–81.
- Колеров М.А. Манифесты русского политического идеализма: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918) и их наследники. Минск: Лимариус, 2020. 499 с.
- Лозинский Е. Что же такое, наконец, интеллигенция? Критико-социологический опыт. СПб.: Новый Голос, 1907. 259 с.
- Михайловский Н.К. Записки современника // Отечественные записки. 1881. Т. CCLIX. С. 193–211.
- Пивоваров Ю.С. Два века русской мысли. М.: РАН ИНИОН, 2006. 474 с.
- Плеханов Г.В. Наши разногласия // Плеханов Г.В. Сочинения. Т. II. М.; Пг.: Гос. изд-во, 1923. С. 89–404.
- Прайсман Л.Г. Дело Дрейфуса. СПб.: Нестор-История, 2020. 174 с.
- Процесс Эмиля Золя в связи с делом об измене капитана Дрейфуса и об обвинении в измене майора Валсен Эстергази. М.: Изд. Кумакиной, 1898. 93 с.
- Русанов Н.К. Идеиное пробуждение Франции (письмо из Франции) // Русское богатство. 1898. № 12. С. 166–183.
- Соловьев К.А. «Самодержавие совершенно извратило нашу общественно-идейную жизнь...». Александр Соломонович Изгоев // Российский либерализм: Идеи и люди: в 2 т. Т. 2: XX век. 3-е изд. / Под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. М.: Новое издательство, 2018. С. 677–687.
- Brunetière F. Après une visite au Vatican // La Revue des deux mondes. 1895. Vol. 127. P. 97–118.
- Finkel St. Perversions and Transformations: A.S. Izgoev and the Intelligentsia Debates, 1904–1922 // Landmarks revisited: The «Vekhi» / Ed. by R. Aizlewood and R. Coates. Boston: Academic Studies Press, 2013. P. 69–85.
- Lalouette J. La querelle de la foi et de la science et le banquet Berthelot // Revue Historique. 1998. No. 608. P. 825–844.

## A.S. Izgoev's vision of intelligentsia\*

### Maria A. Chernovskaya

National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: chernovskayam@gmail.com

A special footnote was added to the article “Educated Youth (Notes on its Life and Sentiments)”, included in the famous collection of essays *Vekhi* (1909), in which author A. Izgoev expressed his disagreement with a “common platform” of the collection, outlined by M. Gershenzon in the introduction. What was the reason for Izgoev’s rejection of the assertion that an individual’s inner life is the only foundation on which a society can be built? If Izgoev had criticized the ideas on intelligentsia proposed by some of *Vekhi*’s contributors back in 1903, why did he agree to become one of *Vekhi*’s contributors himself and, moreover, why did he defend *Vekhi* from accusations of conservatism after the publi-

\* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University.

cation of the volume? In our opinion, answers to these questions can be found in Izgoyev's theory of intelligentsia. The present paper is an attempt to reconstruct that theory. Izgoyev believed that the conception of intelligentsia proposed by narodniks (in particular, N. Mikhaylovsky) and by neoidealists (N. Berdyaev and S. Bulgakov) was incorrect because it did not take into account the material interests of this social group. Intelligentsia earns an income by teaching and doing research, and with a lack of freedom of speech and thought in the state cannot execute its functions because the latter require a spiritual freedom. Representatives of intelligentsia can unite to fight for freedom. This is beneficial for the intelligentsia itself and contributes to the progress of the whole nation. Despite Izgoyev's disagreement with treating intelligentsia as a higher-class group that does not pursue its material interests, he, as other authors of *Vekhi* considered it to be the only group that was capable of transforming Russia into a democratic and law-governed state.

**Keywords:** intelligentsia, Izgoyev, "Vekhi", Berdyaev, idealism, revolution

**For citation:** Chernovskaya, M.A. "Predstavleniya A.S. Izgoeva ob intelligentsii" [A.S. Izgoyev's vision of intelligentsia], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 17–30. (In Russian)

## References

- Belyh, A. "Stolypin i ego pervyj biograf A.S. Izgoyev" [Stolypin and his first biographer A.S. Izgoyev], *Ekonomicheskaya politika*, 2012, No. 6, pp. 113–136. (In Russian)
- Berdyaev, N.A. "Kritika istoricheskogo materializma" [Critique of historical materialism], in: N.A. Berdyaev, *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye (1900–1906)* [Sub specie aeternitatis. Philosophical, sociological and literary essays (1900–1906)]. Moscow: M.V. Pirozhkov Publ., 1907. 446 pp. (In Russian)
- Brunetière, F. "Après une visite au Vatican", *La Revue des deux mondes*, 1895, Vol. 127, pp. 97–118.
- Dreyfus, A. *Pis'ma nevinno osuzhdennogo* [Letters of wrongly convicted], trans. from French. Warsaw: A. Cukerman Publ., 1898. 144 pp. (In Russian)
- Finkel, St. "Perversions and Transformations: A.S. Izgoyev and the Intelligentsia Debates, 1904–22", *Landmarks revisited: The 'Vekhi'*, ed. by R. Aizlewood and R. Coates. Boston: Academic Studies Press, 2013, pp. 69–85.
- Gershenson, M.O. "Pis'mo S.N. Bulgakovu" [Letter to S.N. Bulgakov], *Minushee: istoricheskij al'manah* [Past: Historical Almanac], ed. by Vl. Alloj. Moscow; St. Petersburg: Atheneum-Feniks Publ., 1992, p. 260. (In Russian)
- Grin, C.I. "Izgoyev i Lenin: iz istorii poslednego protivostojaniya (1919–1922)" [Izgoyev and Lenin: from the history of the last confrontation (1919–1922)], *Istoriko-bibliograficheskie issledovaniya: sbornik nauchnyh trudov* [Historical and bibliographic studies], ed. by N.K. Lelikova and N.G. Zaharenko. St. Petersburg: Rossijskaja nacional'naja biblioteka Publ., 2002, pp. 26–43. (In Russian)
- Izgoyev, A.S. "Francuzskaja intelligencija" [The French Intelligentsia], *Zhizn'*, 1899, No. 2, pp. 72–81. (In Russian)
- Izgoyev, A.S. "Intelligencija I 'Vehi'" [Intelligentsia and 'Vekhi'], *Vekhi: pro et contra*, ed. by V.V. Sapov. St. Petersburg: RHGA Publ., 1998, pp. 513–519. (In Russian)
- Izgoyev, A.S. "Intelligencija kak social'naja grupa" [Intelligentsia as a social group], *Obrazovanie*, 1904, No. 1, pp. 72–94. (In Russian)
- Izgoyev, A.S. "Ob intelligentnoj molodezhi (Zametki ob ejo byte i nastroenijah)" [On Educated Youth (Notes on its Life and Sentiments)], *Vekhi. Manifesty russkogo idealizma* [Vekhi. Manifests of Russian idealism], ed. by V.V. Sapov. Moscow: Astrel' Publ., 2009, pp. 530–551. (In Russian)
- Izgoyev, A.S. "O starom i novom" [On old and new], *Obrazovanie*, 1903, No. 3, pp. 39–55. (In Russian)
- Izgoyev, A.S. "Otvét D.A. Levinu" [Response to D.A. Levin], *Vekhi: pro et contra*, ed. by V.V. Sapov. St. Petersburg: RHGA Publ., 1998, pp. 34–35. (In Russian)

- Izgoev, A.S. "Pis'ma M.O. Gershenzonu" [Letters to M.O. Gershenzon], *Minushee: istoricheskiy al'manah* [Past: Historical Almanac], ed. by Vl. Alloj. Moscow; St. Petersburg: Atheneum-Feniks Publ., 1992, pp. 266–270. (In Russian)
- Izgoev, A.S. "Publicistika" [Book reviews], *Russkaja mysl'*, 1907, No. 4, pp. 76–78. (In Russian)
- Izgoev, A.S. "Socializm, kul'tura i bol'shevizm" [Socialism, Culture and Bolshevism], *Iz glubiny. Manifesty russkogo idealizma* [Out of the Depths. Manifests of Russian idealism], ed. by V.V. Sapov. Moscow: Astrel' Publ., 2009, pp. 768–791. (In Russian)
- Izgoev, A.S. "Zemnye korni nezemnogo idealizma" [Earthy roots of unearthly idealism], *Obrazovanie*, 1903, No. 6, pp. 41–68. (In Russian)
- Kolerov, M.A. *Manifesty russkogo politicheskogo idealizma: 'Problemy idealizma' (1902), 'Vehi' (1909), 'Iz glubiny' (1918) i ih nasledniki* [Manifests of Russian political idealism: 'Problems of idealism' (1902), 'Vekhi' (1909), 'Out of the Depths' (1918) and their heirs]. Minsk: Limarius Publ., 2020. 499 pp. (In Russian)
- Lalouette, J. "La querelle de la foi et de la science et le banquet Berthelot", *Revue Historique*, 1998, No. 608, pp. 825–844.
- Lozinskii, E. *Chto zhe takoe, nakonec, intelligencija? Kritiko-sociologicheskii opyt* [What, Then, Finally, is the Intelligentsia? Sociological essay]. St. Petersburg: Novyj Golos Publ., 1907. 259 pp. (In Russian)
- Mikhaylovsky, N.K. "Zapiski sovremennika" [Notes of a contemporary], *Otechestvennye zapiski* [Annals of the Fatherland], 1881, Vol. CCLIX, pp. 193–211. (In Russian)
- Pivovarov, Ju.S. *Dva veka russkoj mysli* [Two centuries of Russian thought]. Moscow: RAN INION Publ., 2006. 474 pp. (In Russian)
- Plehanov, G.V. "Nashi raznoglasija" [Our differences], in: G.V. Plehanov, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow; Petrograd: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1923, pp. 89–404. (In Russian)
- Prajsman, L.G. *Delo Drejfusa* [The Dreyfus Affair]. St. Petersburg: Nestor-Istorija Publ., 2020. 174 pp. (In Russian)
- Process Jemilja Zolja v svjazi s delom ob izmene kapitana Drejfusa i ob obvinenii v izmene majora Valsen Jestergazi* [Process of Emile Zola in connection with the case of treason of officer Dreyfus and accusation of Walsin Esterhazy in treason]. Moscow: Kumakina Publ., 1898. 93 pp. (In Russian)
- Rusanov, N.K. "Idejnoe probuzhdenie Francii (pis'mo iz Francii)" [Ideological awakening of France (letter from France)], *Russkoe bogatstvo*, 1898, No. 12, pp. 166–183. (In Russian)
- Solovev, K.A. "'Samoderzhavie sovershenno izvratilo nashu obshhestvennoidejnuju zhizn'...' Aleksandr Solomonovich Izgoev", *Rossijskij liberalizm: Idei i ljudi* [Russian liberalism: Ideas and people], Vol. 2, 3rd ed., ed. by A.A. Kara-Murza. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 2018, pp. 677–687. (In Russian)
- Volskii, A. "Umstvennyj Rabochii, Chast' I: Jevoljucija social-demokratii" [Intellectual Worker, Pt. I: Evolution of social-democracy], in: A. Volskii, *Umstvennyj Rabochii* [Intellectual Worker]. New York: Mezhdunarodnoe literaturnoe sodruzhestvo Publ., 1968, pp. 39–162. (In Russian)
- Vostrikova, V.V. "A.S. Izgoev o sushhnostnykh karakteristikah politicheskogo mirovozzrenija P.A. Stolypina" [A.S. Izgoev about essential characteristics of political views of P.A. Stolypin], *Problemy sistemnogo reformirovaniya Rossii (k 150-letiyu so dnya rozhdeniya P.A. Stolypina): Materialy Vserossiiskoi zaochnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (g. Penza, 2012 g.)* [Problems of systemic reform in Russia (On the occasion of the 150th anniversary of the birth of P.A. Stolypin): Proceedings of the conference (Penza, 2012)], ed. by V.Yu. Karnishin. Penza: PGU Publ., 2012, pp. 130–134. (In Russian)

**Ю.В. Пуцаев**

## **ВОСПРИЯТИЕ РОМАНА «БЕСЫ» Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО В РУССКОЙ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РАДИКАЛЬНОЙ КРИТИКЕ**

*Пуцаев Юрий Владимирович* – кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; старший научный сотрудник. Институт научной информации по общественным наукам РАН. Российская Федерация, 117418, г. Москва, Нахимовский просп., д. 51/21; e-mail: putschaev@mail.ru

Роман «Бесы» Ф.М. Достоевского имеет богатую историю в плане его восприятия в истории русской и советской культуры. Вопреки распространенному мнению, его никогда не запрещали в советское время: он четырежды выходил в составе собрания сочинений Ф.М. Достоевского (1927, 1957, 1974, 1982 гг.). В данной статье рассматривается, как роман «Бесы» еще при жизни автора был встречен русской радикальной критикой. В центре анализа – критические статьи одного из лидеров народников, Н.К. Михайловского, и радикального революционера, соратника С.Г. Нечаева – П.Н. Ткачева. Их объединяет резко критическое отношение к роману, его практически полное неприятие. И Михайловский, и Ткачев категорически отрицают, что в революционной среде, в которой царят культ научного знания, позитивизм и атеизм, имеют место такие метафизические и религиозные идеи и споры, как это представлено в романе. Михайловский также упрекает Достоевского в том, что он просмотрел главного беса тогдашней России – беса богатства и связанную с этим опасность для страны. В полемике между Достоевским и Михайловским были подняты темы консервативного социализма и вопрос о том, может ли социализм быть неатеистическим. К сожалению, развития эта полемика не имела. Критика же Ткачевым романа «Бесы» имела еще более резкий характер. Главная идея Ткачева сводилась к тому, что Достоевский ограничивается исключительно анализом психических аномалий человеческого характера, живописанием внутреннего мира психически больных людей и приписывает своим персонажам и окружающей их действительности лишь внутренние состояния своей души и свои идеи. Указанные работы относятся к первому этапу восприятия «Бесов» революционно-радикальной литературной традицией. Уже в ранние советские годы некоторые авторы-марксисты будут считать, что Достоевский в «Бесах», напротив, во многом правдиво отразил революцию и ее стихию (В.Ф. Перверзев). Тогда же в ранней советской исторической науке будет формироваться тенденция по апологии и оправданию фигуры и деятельности С.Г. Нечаева.

**Ключевые слова:** Достоевский, роман «Бесы», литературная критика, русский революционный радикализм, Ткачев, Михайловский, консервативный социализм

**Для цитирования:** Пуцаев Ю.В. Восприятие романа «Бесы» Ф.М. Достоевского в русской дореволюционной радикальной критике // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 2. С. 31–46.

Роман «Бесы» великого русского писателя Ф.М. Достоевского относится к числу так называемых антинигилистических романов, которые во второй половине XIX в., в пореформенное время, ставили своей целью под именем нигилизма критику тогдашнего революционного движения. Список этих романов довольно широк. К ним относятся такие хорошо известные произведения, как «На ножах» и «Некуда» Н.С. Лескова, «Взбаламученное море» А.Ф. Писемского, «Марево» В.П. Ключникова, «Панургово стадо» и «Две силы» В.В. Крестовского и др. Среди них «Бесы» Достоевского являются высшим достижением. Этому роману присуща не только острая памфлетная и идеологическая заостренность, но и несомненные художественные достоинства. И так же как и революционно-демократическая критика, идеологическая советская критика, пока она оставалась преданно официальной или искренне марксистской (т.е. без подспудных порицающих выпадов и намеков в адрес уже советского строя), не могла обойти своим вниманием произведение Достоевского о «бесах революции». Она резко, порой уничижительно отзывалась о романе, но не могла до конца растворить его достоинства в едкой кислоте своего неприятия хотя бы в силу его несомненной художественной оригинальности. В этом контексте интересна история восприятия «Бесов» как в революционно-демократическом движении в дореволюционное время, так и в советской критике в разные периоды советской истории.

Кстати, предварительно стоит отметить, что весьма часто встречающееся мнение о том, что в СССР «Бесы» были «под запретом», верно лишь отчасти. Действительно, в СССР вплоть до 1989 г. не было отдельного издания «Бесов», но «запрещенный роман» вошел в состав четырех собраний сочинений великого классика. «Бесы» вышли в 1927, 1957, 1974, 1982 гг. По подсчетам И.С. Чернышова, «Бесы» за это время были опубликованы общим тиражом 1 млн 110 тыс. экз. В 1927 г. – 10 тыс. экз., в 1957 г. – 300 тыс. экз., в 1974 г. – 200 тыс. экз., в 1982 г. – 600 тыс. экз. Как резюмирует И.С. Чернышов, «поэтому ни о каком “запрете”, конечно, говорить не стоит»<sup>1</sup>.

Правда, как оговаривает тот же автор, отсутствие моноиздания «Бесов» являлось значительной проблемой, на которую указывали многие литературоведы. «В результате, в “перестроечный” период, всего за 3 года – с 1989-го по 1991-й – вышло 11 изданий “Бесов” общим тиражом 2 млн 4300 экз. – подобный всплеск интереса можно назвать настоящим “бумом”: в постсоветский период ничего подобного по тиражам уже не повторится, хотя в 1993–1994 гг. выйдет не менее 11 изданий “Бесов” общим тиражом 440 тыс. экз.»<sup>2</sup>.

При жизни Достоевского «Бесы» вышли отдельным изданием только один раз, в 1873 г. Как и другие его поздние романы, «Идиот» и «Подросток», они получили больше негативной, чем позитивной, литературной

<sup>1</sup> Чернышов И.С. Стратегия издания романа Ф.М. Достоевского «Бесы» в постсоветской России // Филологический класс. 2017. № 3 (49). С. 102.

<sup>2</sup> Там же.



прижизненной критики – несмотря на то, что среди читателей роман пользовался популярностью и хорошо продавался: по подсчетам того же исследователя, из 3500 экземпляров при жизни Достоевского было продано 2376 (67,88 % всего тиража)<sup>3</sup>. Достоевский сам с радостью отметил успех романа у читателей в письме к жене от 10 августа 1873 г. фразой «бесочкито... пошли»<sup>4</sup>. Тем не менее «если спрос на “Бесов” у публики носил ажиотажный характер, то прижизненная критика романа была резко негативной: из 44 заметок, посвященных “Бесам” и вышедших при жизни автора в таких изданиях, как “Голос”, “Дело”, “Отечественные записки”, “Санкт-Петербургские ведомости”, “Новый мир” и др., 24 были отрицательными, 10 были выдержаны в нейтральном стиле, и еще в 10 заметках “Бесы” оценивались положительно»<sup>5</sup>.

Что касается тогдашней критики именно из революционно-демократического лагеря, то ее характерной чертой было отрицание того, что Достоевскому удалось изобразить или отразить хоть какую-то имеющую место реальность. Более того, в его героях усмотрели преимущественно больных, патологических персонажей или хоть и не сумасшедших, но как минимум людей, находящихся «на границе нормального и ненормального состояния духа», которые «ведут странный образ жизни» и «высказывают странные мысли» (Михайловский). Впрочем, это впечатление было характерно не только для революционной критики. Лишь заметно позже за «Бесами» Достоевского будет признан их пророческий характер, и можно сказать, что это признание станет общим местом.

Наиболее заметными публикациями революционной партии явились критический отклик известного лидера народников Н.К. Михайловского под названием «Комментарии к “Бесам”» в февральском номере журнала «Отечественные записки» за 1873 г. и статья не менее известного радикального революционера 1870–1880-х гг. П.Н. Ткачева «Больные люди» в журнале «Дело», в 3-м и 4-м номерах за тот же 1873 г. Если Михайловский, позже ставший автором знаменитого определения Достоевского как «жесточкого таланта», витиевато и с претензией на остроумие пытается высмеять, поиздеваться над только что вышедшим романом писателя, то Ткачев прямо придает его уничижительной и раздражительной критике.

Михайловский в своей критике поверхностен, в каком-то смысле он воплощает квинтэссенцию прогрессистского интеллигентского мировоззрения, не способного понять мысли Достоевского об искупительности страдания. Тем не менее он всё же более изобретателен, чем Ткачев. В прослеживании истории толкования «Бесов» Михайловский важен потому, что он в каком-то смысле задает канон адвокатиrowания революционного движения перед лицом этого антинигилистического романа Достоевского. Пожалуй, он первый сказал, что нечаевский кружок и нечаевское дело не характеризуют революционное движение как таковое, а являются из ряда вон выходящим случаем, скорее, предметом для уголовной хроники или романа: «Нечаевское дело есть до такой степени во всех отношениях монстр, что не может

<sup>3</sup> Чернышов И.С. Прижизненная критика романа Ф.М. Достоевского «Бесы» в контексте авторской стратегии издания романа // Новый филологический вестник. 2018. № 4 (36). С. 129.

<sup>4</sup> Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 29. Кн. 1. Л., 1986. С. 288.

<sup>5</sup> Чернышов И.С. Прижизненная критика романа Ф.М. Достоевского «Бесы». С. 130.

служить темой для романа с более или менее широким сюжетом. Оно могло бы доставить материал для романа уголовного, узкого и мелкого, могло бы, пожалуй, занять место и в картине современной жизни, но не иначе как в качестве третьестепенного эпизода»<sup>6</sup>. Как отмечает воронежский историк, исследователь русского консерватизма А.Ю. Минаков, «данная оценка Михайловского (“во всех отношениях монстр”) стала хрестоматийной, поскольку ее по-своему и на разные лады начали развивать многие народнические и либеральные историки и публицисты. Именно с Михайловского ведет свое начало трактовка нечаевщины как примитивной околореволюционной уголовщины, якобы не имеющей никакого отношения к “подлинной революционности”, как третьестепенного и совершенно незначительного эпизода русского революционного движения»<sup>7</sup>.

Впрочем, свои заметки о Достоевском Михайловский начал с того, что признал Достоевского «одним из талантливейших современных писателей», но тут же издевательски спросил, почему Достоевский с его «блестящим психиатрическим талантом» не возьмется за роман из европейской жизни XIV–XVI столетий: «Все эти бичующиеся, демономаны, ликантропы, все эти макабрские танцы, пиры во время чумы и проч., весь этот поразительный переплет эгоизма с чувством греха и жаждой искупления, – какая это была бы благодарная тема для г. Достоевского»<sup>8</sup>. В целом мнение о героях «Бесов» как людях не совсем нормальных, как мы уже сказали, было общей чертой тогдашней радикальной критики. Также, например, литературный критик и поэт Д.Д. Минаев отнес роман «Бесы» «к замечательным произведениям нашей бедной современной литературы, но вовсе не с художественной точки зрения, а единственно с патологической, врачебной». «Бесы», говорил он, оставляют «точно такое же крайне тяжелое впечатление, как посещение дома умалишенных», где все действующие лица – «больные, тронутые, с поврежденными мозгами»<sup>9</sup>.

Еще одна общая черта революционно настроенных критиков – это отрицание того, что мистически-религиозные вопросы имеют какое-либо значение среди радикальной молодежи, как это изображено в романе. То есть, с одной стороны, в «Бесах» представлена скорее уголовщина, с другой – она имеет якобы нехарактерный совершенно для революционного движения религиозно-мистический оттенок. Вот что по этому поводу писал Н.К. Михайловский:

Но во всяком случае, имел ли какое-нибудь основание г. Достоевский группировать около нечаевского дела людей, проникнутых мистицизмом? Думаю, что нет, а тем паче не имел он права ставить их типами современной русской молодежи вообще. Такие люди, конечно, возможны и здесь, как и везде. Но мало ли что возможно. Едва ли русская молодежь так пристально занимается мистико-религиозными вопросами. Напротив, направление ее, вообще говоря, чисто практическое, а если кое-кто из нее и занимается социальными теориями, то уж, конечно, не такого характера, каким отличаются теории Ставрогина, Шатова, Кириллова... Во всяком случае, если бы г. Достоевский принял в соображение громадную массу русских

<sup>6</sup> Михайловский Н.К. Сочинения: в 6 т. Т. 1. СПб., 1896. С. 851.

<sup>7</sup> Минаков А.Ю. У истоков терроризма: С.Г. Нецаев и нецаевское дело // Власть и общественное движение в России имперского периода. Воронеж, 2005. С. 177.

<sup>8</sup> Михайловский Н.К. Сочинения. Т. 1. С. 842.

<sup>9</sup> [Минаев Д.Д.] «Бесы» Федора Достоевского // Искра. 1873. № 6 (21 февр.). С. 5.

молодых людей, стремящихся в адвокаты, мировые судьи, проводители усовершенствованных путей сообщения и проч., и проч., и проч.; если бы он прибавил сюда массу молодых людей, настроенных и серьезно, и трезво, наконец если бы он остановил подольше свое внимание на массе молодых верхоглядов, – то он, без сомнения, убедился бы, что теории, подобные шатовским, кирилловским, ставрогинским, могут занимать здесь только микроскопически ничтожное место <...> где слышал г. Достоевский, чтобы современные русские молодые люди встречали и провожали друг друга вопросами: вы атеист? вы лампадку зажигали? вы уверовали? Тем паче, где слышал он из уст молодежи такие идеи, как, например: «народ есть тело божие», «русский народ богоносец» и т.п.? Я не спорю, может быть он все это и слышал, но уже, конечно, не имеет права выставлять эти черты, в качестве характерных, типических, на первое место<sup>10</sup>.

Можно утверждать, что именно с усмотрением Достоевским мистически-религиозной и квазирелигиозной стороны социализма и нигилизма связана особая глубина «Бесов» и то, что этот роман позже признали пророческим. Но как раз это обстоятельство категорически отрицали первые революционные критики романа: проповедуемый ими культ науки и позитивного знания исключал осознание каких-то неявных метафизических предпосылок их собственного мировоззрения. Понимание того, что возникновение революционного мировоззрения предполагает определенное решение религиозных вопросов, самоопределение относительно них, закрыто для тех, кто думает, что решил их на основе строгих научных данных. По Михайловскому, Достоевский вкладывает идеи, которые в изобилии производит его эксцентричный талант, просто туда, где их, как кажется иронизирующему критику, на самом деле нет и быть не может.

В конце своей статьи, посвященной «Бесам», он берет под защиту *сiтоуен'ов* и «общечеловеков», резко и уничижительно критикуя Достоевского за то, что тот в идее страдания видит народную правду, за то, что, например, в «Дневнике писателя» он возмущается стихами Некрасова о бурлаке, говоря, что «в них выражается протест против страданий бурлака, и может быть, протест против отсутствия протеста с его стороны». Но тут же он высказывает интересную мысль, что Достоевский в своем романе просмотрел главного беса, мучающего сейчас Россию, что у него нет «беса национального богатства», самого распространенного сегодня, по мнению Михайловского:

Пока вы занимаетесь безумными и бесноватыми *сiтоуен'ами* и народной правдой, на эту самую народную правду налетают, как коршуны, *сiтоуен'ы* благоразумные, не беснующиеся, мирные и смирные, и рвут ее с алчностью хищной птицы, но с аллюрами благодетелей человечества. Как! Россия, этот бесноватый больной, вами изображаемый, перепоясывается железными дорогами, усыпается фабриками и банками, – и в вашем романе нет ни одной черты из этого мира! Вы сосредоточиваете свое внимание на ничтожной горсти безумцев и негодяев! В вашем романе нет беса национального богатства, беса самого распространенного и менее всякого другого знающего границы добра и зла. Свиньи, одолеваемые этим бесом, не бросятся, конечно, со скалы в море, нет, они будут похитрее ваших любимых героев. Если бы вы их заметили, они составили бы украшение вашего романа. Вы не за тех бесов ухватились. Бес служения народу – пусть он будет действительно бес, изгнанный из большого тела России, – жаждет

<sup>10</sup> Михайловский Н.К. Сочинения. Т. 1. С. 850–851.

в той или другой форме искупления, в этом именно вся его суть. Обойдите его лучше совсем, если вам бросаются в глаза только патологические его формы<sup>11</sup>.

Позже это замечание Михайловского о том, что Достоевский просмотрел главного беса, беса национального богатства, даже дало возможность известному советскому литературоведу и специалисту по творчеству Достоевского А.С. Долинину предположить, что Достоевский услышал этот призыв Михайловского. По мнению Долинина, который в целом был склонен преувеличивать близость Достоевского социалистическому мировоззрению (но это отдельная тема), Достоевский последовал этому призыву в своем следующем романе – «Подросток»<sup>12</sup>. Ведь в последнем тема денег и богатства ради богатства играет исключительную роль. Правда, это предположение не нашло поддержки у многих других литературоведов. Например, этот вопрос подробно разбирается В.Д. Раком в статье «Спор Достоевского с Н.К. Михайловским в 1875 году». В.Д. Рак после подробного анализа темы и разных аргументов *pro et contra* приходит к выводу, что «ответ писателя был тот же, что и в разобранных черновых заметках: от “беса богатства” Россию сохранит “русский дух”. Итак, в разгар работы над “Подростком” Достоевский ни с одним положением рецензии Михайловского на “Бесов” согласен не был. Тему, которую ему подсовывал Михайловский, он рассматривал под иным углом зрения, нежели критик “Отечественных записок”»<sup>13</sup>.

И дальше Достоевский говорит очень любопытные вещи:

Г-н Н.М. в первый раз поразил мое внимание своим отзывом о моих отзывах о Белинском, социализме и атеизме, а потом о моем романе «Бесы». Отвечать ему по поводу моего романа я немного упустил время, хотя и хотел было; но о социализме непременно отвечу <...> Главное, никак не могу понять, что хотел мне сказать г-н Н.М., уверяя меня, что социализм в России был бы непременно консервативен? Не думал ли он меня этим как-нибудь утешить, предположив, что я консерватор во что бы ни стало. Смее уверить г-на Н.М., что «лик мира сего» мне самому даже очень не нравится. Но писать и доказывать, что социализм не атеистичен, что социализм вовсе не формула атеизма, а атеизм вовсе не главная, не основная сущность его, – это чрезвычайно поразило меня в писателе, который, по-видимому, так много занимается этими темами <...> Об г-не же Н.М. я именно вспомнил потому, что всё хочу ему ответить, но никак не удается<sup>14</sup>.

Тут имеется в виду сразу несколько суждений Михайловского, связанных с «Бесами» и социализмом. Во-первых, то место, где Михайловский говорит следующее, обращаясь к своему оппоненту:

Но вы просмотрели и кроме этого многое, г. Достоевский, просмотрели любопытнейшую и характернейшую черту нашего времени. Если бы вы не играли словом «Бог» и ближе познакомились с позоримым вами социализмом, вы убедились бы, что он совпадает с некоторыми по крайней мере элементами народной русской правды<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Михайловский Н.К. Сочинения. Т. 1. С. 871–872.

<sup>12</sup> Долинин А.С. В творческой лаборатории Достоевского (История создания романа «Подросток»). М., 1947. С. 156–157.

<sup>13</sup> Рак В.Д. Спор Достоевского с Н.К. Михайловским в 1875 г. // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 5. Л., 1983. С. 221.

<sup>14</sup> Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 21. Л., 1980. С. 157.

<sup>15</sup> Михайловский Н.К. Сочинения. Т. 1. С. 871.

Во-вторых, например, то место из первого номера «Отечественных записок» за 1873 г., где Михайловский более конкретно говорит, что он понимает под совпадением социализма с «некоторыми по крайней мере элементами народной правды»:

Экономическое зерно социализма не представляет у нас, в России, учения революционного, так как большинство нашего народа владеет продуктами своего труда и достигает это при помощи ассоциации – поземельной общины<sup>16</sup>.

Поэтому для Михайловского, как он неоднократно говорил, в Европе рабочий вопрос – вопрос революционный, ибо там он требует передачи условий труда в руки работника и экспроприации теперешних собственников. Но рабочий вопрос в России есть вопрос *консервативный*, ибо тут требуется только сохранение условий труда в руках работника, гарантия теперешним собственникам их собственности. Как народник Михайловский подчеркивал:

...коренные начала русской экономической жизни не требуют революции, изменения направления своего течения. Требуется только развитие этих начал. Будут ли при этом баррикады или нет, это все равно, т.е. в том смысле все равно, что не изменяет консервативного характера русского рабочего вопроса. С другой стороны, революция может совершиться и под звуки марсельезы и под звуки всякой другой песни<sup>17</sup>.

К сожалению, Достоевский не исполнил своего намерения и больше ничего так и не написал Михайловскому в ответ. Проблематика собственно консервативного социализма, так поразившая Достоевского (что можно или следует понимать под этим термином), осталась у него без продолжения. Можно предположить, что он в рассуждениях Михайловского о русском социализме увидел свое, то, что лично волновало его. Если для Михайловского указания на консервативность русского социализма сводились к социально-экономическим условиям, к земельной общине как основе будущего социального устройства, то Достоевского, вероятно, в консервативности социализма заинтересовал прежде всего вопрос, может ли он и правда быть не атеистичен, раз его называли консервативным. Ведь консервативность всегда была связана с признанием роли религии в обществе как первоочередной и очень важной.

Тем не менее некоторые авторы, литературоведы и исследователи творчества Достоевского отмечали, что его интерес к данной проблематике связан с социалистическими увлечениями молодости и с предполагавшимися К.Н. Леонтьевым полуеретическими оттенками его христианской мысли, допускавшей возможность «золотого века» и установления Царства Божия на земле:

На Достоевского аргументация Михайловского произвела глубокое впечатление. Ему показалось, что он нашел наконец формулу, соединяющую воедино и пленительность увлечений его молодости, и отрицание революции. Он увидел воскрешенными позиции «Времени». Ему почудилась возможность соединения несоединимого – примирения враждующих лагерей русской общественности, создания смеси из учений социализма

<sup>16</sup> Михайловский Н.К. Литературные и журнальные заметки. Январь 1873 г. // Отечественные записки. 1873. Т. ССVI. № 1. С. 160.

<sup>17</sup> Михайловский Н.К. Сочинения. Т. 1. С. 736.

и христианства, изменения лика мира сего путем прививки к монархии «золотого века»<sup>18</sup>.

Вспомним, наконец, знаменитый фрагмент из «Дневника писателя» о «нашем русском социализме»:

Вся глубокая ошибка их в том, что они не признают в русском народе церкви. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский «социализм» теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), – цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждется еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце много-миллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм! Вот над присутствием в народе русском этой высшей единительно-«церковной» идеи вы и смеетесь, господа европейцы наши<sup>19</sup>.

Здесь мы видим, что именно в русском народе (большинство которого на тот момент – крестьяне с их поземельной общиной) Достоевский соединяет церковь и «социализм», пусть и берет последнее слово в кавычки, и называет это «нашим русским социализмом». Стоит заметить в связи с этим, что вопрос, может ли социализм в принципе быть не атеистичен и консервативен, остается дискуссионным вплоть до сегодняшнего дня. Удачный синтез консерватизма и социализма означал бы, что в созданном в соответствии с ним обществе, с одной стороны, воплотился бы принцип «кто не работает, тот не ест». В нем не было бы всевластия денег и кричащего социально-экономического неравенства. С другой стороны, отношения между людьми, семейные и прочие, были бы традиционными в высоком, хорошем смысле этого слова. Религия, а не господство атеизма освящала бы повиновение властям не за страх, а за совесть, жертвенную заботу власти о подвластных и правильную иерархию внутри семьи (покорность детей родителям, жены мужу). О таком синтезе говорил английский христианский мыслитель, богослов и писатель Клайв Стейплз Льюис в своем труде «Просто христианство». Он заметил, что таким и было бы истинно христианское общество:

И тем не менее Новый завет, не вдаваясь в детали, дает нам довольно ясный намек на то, каким должно быть истинно христианское общество. Возможно, он дает нам немного больше, чем мы готовы принять. В Новом завете говорится, что в таком обществе нет места паразитам: «Кто не работает, пусть не ест». Каждый должен трудиться, и труд каждого приносит пользу; такое общество не нуждалось бы в производстве глупой роскоши и в еще более глупой рекламе, убеждающей эту роскошь покупать. В таком обществе нет чванливости, самовосхваления, притворства.

С одной стороны, христианское общество соответствовало бы идеалу сегодняшних «левых». С другой – христианство решительно настаивает

<sup>18</sup> Кирпотин В.Я. Достоевский и Белинский. М., 1976. С. 192.

<sup>19</sup> Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 27. Л., 1984. С. 18–19.

на послушании, покорности представителям власти, которые соответствуют занимаемой должности, на покорности детей родителям и (боюсь, это требование уж очень непопулярно) покорности жен своим мужьям.

Кроме того, это общество должно быть жизнерадостным. Беспокойство и страх в нем – отклонение от нормы. Естественно, члены его взаимно вежливы друг с другом, ибо вежливость – тоже одна из христианских добродетелей.

Если бы такое общество действительно существовало и нам с вами посчастливилось бы его посетить, оно произвело бы на нас любопытное впечатление. Мы увидели бы, что экономическая политика напоминает социалистическую и по существу – прогрессивна, а семейные отношения и стиль поведения выглядят довольно старомодно – возможно, они даже показались бы нам церемонными и аристократическими. Каждому из нас понравилось бы что-то, но боюсь, мало кому понравилось бы все как есть<sup>20</sup>.

Льюис в последних словах правильно указывает на то, что раздробленному естественному человеку, падшему Адаму, понравились бы лишь отдельные стороны этого общества: одним – социально-экономическое равенство (левые). Другим – иерархия и повиновение в отношениях между людьми (правые). Но совместить то и другое как целое, создать его, принять и поддерживать вряд ли людям было бы под силу. Одновременное наличие экономического равенства и правильной иерархичности, повиновения высших низшим в отношениях между людьми поэтому утопично. Если говорить метафорически, это в каком-то смысле сочетание льда и пламени, и поэтому в реальной общественно-исторической жизни разве оно возможно? Это было бы под силу лишь восстановленному в его целостности человеку и человечеству.

\* \* \*

Что касается известной статьи знаменитого революционера П.Н. Ткачева «Больные люди»<sup>21</sup>, то она интересна прежде всего тем, что это отклик на роман «Бесы» человека, который был близким соратником Нечаева, вместе с ним одним из руководителей радикального меньшинства, которое стремилось придать студенческому движению политический характер. Весьма возможно, что вместе с Нечаевым Ткачев был автором «Программы революционных действий», напечатанной в № 1 листка «Народная расправа»<sup>22</sup>. Нечаевский кружок часто собирался на квартире Ткачева, и там обсуждались планы совместных действий.

Познакомились они осенью 1868 г. Ткачев был старше Нечаева на три года и уже успел к тому времени дважды посидеть в Петропавловской крепости и однажды в Кронштадтской, закончить Петербургский университет и обрести известность среди молодежи как литератор радикальных взглядов. Стаж его революционной деятельности к 1868 г. насчитывал уже семь лет – огромный срок по тем меркам и условиям. Однако в отличие от нечаевской

<sup>20</sup> Льюис К.С. Просто христианство // Льюис К.С. Христианство. М., 2020. С. 189–190.

<sup>21</sup> Ткачев П.Н. Больные люди // Ткачев П.Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 4 т. Т. 3. М., 1933. С. 5–48.

<sup>22</sup> Программа революционных действий // Историко-революционная хрестоматия. Т. 1. М., 1923. С. 79–85.

роль Ткачева в студенческих волнениях и событиях 1868–1869 гг. большей частью осталась неосвещенной, в тени, несмотря на то, что он был гораздо опытнее и образованнее неокрепшего тогда Нечаева. Тем не менее иногда в литературе можно встретить такое название тогдашнего кружка сторонников Нечаева, как «кружок Нечаева и Ткачева»<sup>23</sup>.

Вполне поэтому можно утверждать, что статья Ткачева «Больные люди» была ответом нечаевского единомышленника и соратника на то, какими этих вождей и их ведомых увидел Достоевский. Критик, казалось бы, знал факты, что называется, из первых рук. Однако, поскольку в романе-памфлете на революционное движение речь шла во многом о нем самом, ответ Ткачева не мог не быть крайне полемическим. При этом в скобках стоит отметить то любопытное обстоятельство, что журналистский дебют 18-летнего Ткачева – его статья «О суде по преступлениям против законов о печати» – состоялся в июне 1862 г. в журнале «Время» братьев М.М. и Ф.М. Достоевских. Впрочем, уже его третья статья там была запрещена цензурой. Правда, как раз в июне 1862 г. на восемь месяцев были закрыты журналы «Современник» и «Русское слово», арестованы Н.Г. Чернышевский и Д.И. Писарев. В журнал «Время» Ткачева, возможно, привел Н.Н. Страхов, бывший его учителем в гимназии.

В целом «Больные люди» написаны в очень раздраженном тоне. В статье, например, говорится, что последний роман Достоевского демонстрирует «отсутствие в авторе всякой творческой фантазии», что «в “Бесах” окончательно обнаруживается творческое банкротство автора “Бедных людей”» и его «микроскопический талант». Начинается ткачевская статья стилистически тяжеловатым и сумбурным иронизированием над так называемым ренегатством Достоевского, над его «актом публичного раскаяния и отречения»:

Этот герой дня сознает себя несравненно выше всех этих ординарных «людишек», которые имеют глупость упорствовать в увлечениях своей юности, которые приросли к своим убеждениям, как улитка к раковине, которые считают измену низостью, ренегатство – пошлостью<sup>24</sup>.

Упрекая Достоевского в разного рода непоследовательностях (как они представляются автору критической статьи), Ткачев говорит:

...в голове у него точно сидит какой-то злой дух и, помимо воли и желания бедного автора, постоянно заставляет его выделять такие поступки и произносить такие речи, от которых ему самому впоследствии приходится отречься<sup>25</sup>.

Дальше Ткачев стремится доказать наличие психической ненормальности самого Достоевского и рассуждает об этом много и со вкусом:

В г. Достоевском тоже сидят два человека, его сознание разделилось на два «я», одно я сознает себя неспособным писать пасквили и гордо объявляет, что оно «не торгует своим пером» и гнушается даже самой мысли о каких-нибудь «заискиваниях en haut lieu» («Гражданин», No. 3); другое я амикошонствует с Мещерским, сочиняет крокодилов, пишет инсинуации на присяжных и соперничает с Лесковым в «Бесах». Я не хочу делать первое я ответственным за поступки второго я; я верю на слово г. Достоевскому, когда

<sup>23</sup> Цейтлин А.Г. «Новь» // Литературное наследство. Т. 76. М., 1967. С. 110.

<sup>24</sup> Ткачев П.Н. Больные люди. С. 5.

<sup>25</sup> Там же. С. 7.



он уверяет, будто его «не понимают» и «неверно перетолковывают», т.е. я верю на слово, что г. Достоевский искренно отказывается от солидарности с некоторыми из своих поступков и с настоящим смыслом некоторых из своих писаний. Таким образом, автор «Бесов» представляется нам не просто кающимся и отрекающимся, а *двойником*, одна половинка которого кается и отрекается, а другая отнекивается от этого покаяния и отречения.

Случай не совсем ординарный, но не невозможный; и если вы вспомните, как странны и *бесноваты* почти все действующие лица в повестях и романах г. Достоевского, если вы вспомните, что большинство их отличается какими-нибудь психическими аномалиями, то вы должны будете согласиться, что аномалия самого автора не из самых удивительных<sup>26</sup>.

Несколько удивительно всё это читать, зная дальнейшую судьбу и обстоятельства смерти самого П.Н. Ткачева. А именно, что с начала 1880-х гг. у него начинают проявляться признаки развивающегося паралича мозга, что в итоге закончилось полным умственным помешательством. С декабря 1882 г. Ткачев находился в специальной клинике для душевнобольных в Париже. Лев Тихомиров писал впоследствии в «Тенях из прошлого», что Ткачев не перенес краха своего дела и сошел с ума.

Также Ткачев – и это объединяет его с Михайловским – категорически отрицал, что в революционной среде, на изображение которой претендовал Достоевский, могут обсуждаться разного рода мистически-религиозные идеи наподобие идей Шатова и Кириллова:

Бред вертится на таких мистико-загадочных вопросах, о которых, кроме двух-трех московских кликуш, самого автора да разве еще философа Страхова, вероятно, никто никогда во всей России не думал и не думает. Если бы наше юношество воспитывалось под исключительным влиянием достопамятного Ивана Яковлевича, если бы оно почерпало всю свою мудрость из богословских писаний Хомякова и философских трактатов Киреевского, если бы его вместо гимназий и университетов отправляли в монастыри и к отцам схимникам, если бы оно с пеленок было окружено спертой атмосферой семинарской схоластики, казарменной школы и юродствующего невежества, – тогда, и только тогда, из его среды могли бы выходить больные, одержимые шатовским и кирилловским бредом<sup>27</sup>.

Ткачев уверяет, что Достоевский приписывает своим персонажам не реальные состояния реальных людей, а свои субъективные психические состояния, которые лишь продукт созерцания «собственных внутренностей». Но к действительности, к действительной революционной молодежи весь этот «бред», как Ткачев именуется метафизические и религиозные споры и суждения в «Бесах», отношения не имеет.

В самом деле, есть ли какая-нибудь логическая возможность предположить, будто люди, долженствующие служить олицетворением московского кликушества и философии «Гражданина», чтобы эти люди впутались в тайное политическое общество, руководимое Верховенским и преследующее цели, не имеющие ничего общего с их *idees fixes*. Между мирозозерцанием Ставрогиных, Верховенских, Виргинских, Шигалевых и т.п. и мирозозерцанием Шатова и Кириллова не было ни единой точки соприкосновения:

<sup>26</sup> Ткачев П.Н. Больные люди. С. 8.

<sup>27</sup> Там же. С. 36.

то, что волновало и интересовало первых, было совершенно индифферентно для последних, и наоборот»<sup>28</sup>.

Ткачев говорит, что если из романа удалить разговор Верховенского со Ставрогиным об Иване-царевиче, то читатель никогда бы не догадался, что Верховенский – фанатик, одержимый несбыточными идеями. Правда, радикальный автор признает, что пункт помешательства Верховенского несколько более правдоподобен и что его «*idees fixes* резко отличаются от туманных фантазмагорий Шатова и Кириллова»<sup>29</sup>, что между этими идеями и вопросами, волнующими ту среду, из которой вышел Верховенский, действительно существует некоторая связь. Однако, согласно Ткачеву, тут обнаруживается

...все бессилие авторского таланта, способного лишь на воспроизведение своих субъективных ощущений. Он никогда не наблюдал и не может себе представить, даже в самых общих, не говоря уже, – образных чертах, психическое состояние человека, помешавшегося на идее разрушения. Поэтому идея у него осталась сама по себе, а человек сам по себе; между бредом и бредящим не существует ни малейшей связи<sup>30</sup>.

Характер Верховенского поэтому, дескать, составлен механически и крайне грубым образом из двух частей, не имеющих между собой ничего общего: с одной стороны, Достоевский приписал ему несколько биографических данных «об одном подсудимом» (очевидно, тут имеется в виду Нечаев), почерпнув их из судебного стенографического отчета. С другой – он, по Ткачеву, где-то подслушал мысль о необходимости «разрушения», но не понял ее, а переврал, затем облек ее в формы бессвязного бреда и сделал «этот бред» *idee fixe* его героя.

В целом герои этого романа скорее походят на пьяных или на одержимых острой белой горячкой, нежели на хронически больных или вообще на трезвых людей. Ткачев категорически настаивает на том, что «в болезненных представлениях уродцев», созданных Ф.М. Достоевским, «очевидно нисколько не отражается мирозерцание той среды – среды лучшей образованной молодежи, из которой они вышли»<sup>31</sup>. Пожалуй, главная идея статьи П.Н. Ткачева о романе «Бесы» – та, что, претендуя на объективность и показ действительности, реальных общественных тенденций, «г. Достоевский во всех своих беллетристических упражнениях исключительно ограничивается анализом *психиатрических* аномалий человеческого характера, живописанием внутреннего мира психически больных людей»<sup>32</sup>.

Подобно большинству наших беллетристов, говорит Ткачев, Достоевский способен лишь на анализ внутреннего мира человеческой души. А когда он выходит за пределы этого внутреннего мира и из анализирующего психолога пытается стать обобщающим художником, он впадает в нелепость и односторонность. Поэтому, дескать, вместо реальных людей и живых картин общественной действительности Достоевский и изображает каких-то маньяков и больных людей, сумасшедших.

<sup>28</sup> Ткачев П.Н. Больные люди. С. 40–41.

<sup>29</sup> Там же. С. 37.

<sup>30</sup> Там же. С. 37–38.

<sup>31</sup> Там же. С. 37.

<sup>32</sup> Там же. С. 9.

Всё это и образ Верховенского (Нечаева) в частности демонстрирует, по Ткачеву, «бессилие авторского таланта, способного лишь на воспроизведение своих субъективных ощущений»<sup>33</sup>. Дескать, Достоевский в «Бесах» взял на себя труд анализировать психические аномалии, что вполне соответствует «его таланту, таланту весьма искусному в психиатрическом анализе и никогда не выходящему за пределы этого анализа»<sup>34</sup>. Однако даже в этом смысле он, считает Ткачев, способен на анализ лишь только некоторых психиатрических явлений. А что касается именно «Бесов», на этот раз даже этот анализ оказался совершенно не под силу автору.

Впрочем, интересно, что двумя годами позже о только что вышедшем новом романе Достоевского «Подросток» П.Н. Ткачев будет говорить заметно мягче и не в столь раздраженном тоне. Он даже начнет свою статью «Литературное попури» со слов о «мастерской кисти одного из замечательнейших и, я немногим ошибусь, если скажу – одного из первокласснейших художников... нашего времени»<sup>35</sup>. Правда, он не откажется от многих своих прошлых тезисов относительно Достоевского: односторонность таланта писателя, заключающаяся в психологическом анализе, герои как ненормальные персонажи и «люди безумия», низкое значение Достоевского как художника с эстетической точки зрения и его неумение выразить художественную правду и т.д. В то же время Ткачев говорит, что произведения Достоевского важны с точки зрения общественного (а не эстетического) интереса, в плане того, что он живописует и какой материал он дает публицистической критике для общественного осмысления. Ведь

...в романах г. Достоевского затрагиваются обыкновенно такие психические явления, которые играют весьма видную роль в жизни известных классов, известной среды нашего общества и которые представляют, следовательно, весьма любопытный материал для оценки общественного и умственного состояния этой среды, этих классов<sup>36</sup>.

По Ткачеву, «Подросток» посвящен анализу так называемых идейных людей, третьей категории «людей забытых» – тут он следует Добролюбову и цитирует его статью «Забитые люди», посвященную «Преступлению и наказанию». Первые две категории «забитых людей» – это люди ожесточенные либо приниженные. И Ткачев даже говорит, что в «Подростке» анализ души «идейных людей»

...достигает той глубины, той обстоятельности и той сравнительной объективности, никогда, однако ж, не способной отрешиться, – от чисто субъективного элемента, благодаря которому автору удалось так хорошо воспроизвести в прежних своих произведениях господствующее настроение души забытых людей первых двух категорий – людей «приниженных» и «ожесточенных»<sup>37</sup>.

Таким образом, мы видим заметную разницу в оценках русским революционером и радикальным критиком Ткачевым романов Достоевского «Бесы» и «Подросток». Если в первом случае он практически полностью

<sup>33</sup> Ткачев П.Н. Больные люди. С. 37.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Ткачев П.Н. Литературное попури // Ткачев П.Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 4 т. Т. 4. М., 1932. С. 59.

<sup>36</sup> Там же. С. 64.

<sup>37</sup> Там же. С. 66.

отрицал какую-либо художественную или общественную значимость романа, то во втором случае суждение было более дифференцированным и благоприятным.

Но это был только первый этап восприятия «Бесов» революционно-радикальной литературной традицией, для которой было характерно полное, тотальное неприятие романа. Революционеры в изображенных персонажах и ситуациях не узнавали себя и своей ситуации, а их апологеты – своих героев, категорически отрицая какое-либо сходство с реальной действительностью. Однако, например, в ранние советские годы (1920-е) некоторые авторы-марксисты будут считать, что Достоевский в «Бесах», напротив, во многом правдиво отразил революцию и ее стихию (В.Ф. Переверзев). А в ранней советской исторической науке тогда же будет формироваться тенденция к апологии и оправданию фигуры и деятельности С.Г. Нечаева (историки М.Н. Покровский, М. Коваленский, А.И. Гамбаров, отчасти Б.П. Козьмин и другие). Но это уже темы для отдельного рассмотрения в наших последующих работах.

### Список литературы

- Долинин А.С. В творческой лаборатории Достоевского (История создания романа «Подорожник»). М.: Советский писатель, 1947. 174 с.
- Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1974–1990.
- Кирпотин В.Я. Достоевский и Белинский. М.: Художественная литература, 1976. 301 с.
- Льюис К.С. Просто христианство / Пер. с англ. И. Череватой // Льюис К.С. Христианство. М.: АСТ, 2020. С. 109–320.
- [Минаев Д.Д.] «Бесы» Федора Достоевского // Искра. 1873. № 6 (21 февр.). С. 5–6.
- Минаков А.Ю. У истоков терроризма: С.Г. Нечаев и нечаевское дело // Власть и общественное движение в России имперского периода / Ред. М.Д. Карпачев. Воронеж: Воронежский государственный университет, 2005. С. 174–352.
- Михайловский Н.К. Литературные и журнальные заметки. Январь 1873 г. // Отечественные записки. 1873. Т. ССVI. № 1. С. 133–161.
- Михайловский Н.К. Сочинения: в 6 т. Т. 1. СПб.: Ред. журн. «Русское богатство», 1896. 970 стлб.
- Программа революционных действий // Историко-революционная хрестоматия. Т. 1 / Сост. В.П. Кузьмин; под ред. В.М. Фриче. М.: Новая Москва, 1923. С. 79–85.
- Рак В.Д. Спор Достоевского с Н.К. Михайловским в 1875 г. // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 5 / Ред. Г.М. Фридендер. Л.: Наука, 1983. С. 208–221.
- Ткачев П.Н. Больные люди // Ткачев П.Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 4 т. Т. 3. М.: Изд-во Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопереселенцев, 1933. С. 5–48.
- Ткачев П.Н. Литературное попури // Ткачев П.Н. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 4 т. Т. 4. М.: Изд-во Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопереселенцев, 1932. С. 59–86.
- Цейтлин А.Г. «Новь» // Литературное наследство. Т. 76 / Ред. А.Н. Дубовиков и И.С. Зильберштейн при уч. К.П. Богаевской. М.: ИМЛИ, 1967. С. 106–146.
- Чернышов И.С. Прижизненная критика романа Ф.М. Достоевского «Бесы» в контексте авторской стратегии издания романа // Новый филологический вестник. 2018. № 4 (36). С. 124–137.
- Чернышов И.С. Стратегия издания романа Ф.М. Достоевского «Бесы» в постсоветской России // Филологический класс. 2017. № 3 (49). С. 101–108.

## Perception of the novel “Demons” by F.M. Dostoevsky in Russian pre-revolutionary radical criticism

**Yuriy V. Puschaev**

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences. 51/21 Nakhimovsky Ave., Moscow, 117418, Russian Federation; e-mail: putschaev@mail.ru

The novel “Demons” by F.M. Dostoevsky has a very rich history in terms of its perception in the history of Russian and Soviet culture. Contrary to a popular belief, it was never banned in Soviet times. It was published four times as part of the collected works of Dostoevsky (1927, 1957, 1974, 1982). This article examines how the novel “Demons” was received by the Russian radical criticism during the author’s lifetime. The analysis focuses on the critical articles by N.K. Mikhailovsky, one of the leaders of the narodniks, and P.N. Tkachev, a radical revolutionary, an associate of S.G. Nechaev. They are united by a sharply critical attitude to the novel, its almost complete rejection. Both Mikhailovsky and Tkachev categorically deny that such metaphysical and religious ideas and disputes take place in the revolutionary environment in which the cult of scientific knowledge, positivism and atheism reign, as it is presented in the novel. Mikhailovsky also reproaches Dostoevsky for having overlooked the main demon of Russia at that time – the demon of wealth and its threat for the country. In a dispute that followed between Dostoevsky and Mikhailovsky, the topics of conservative socialism and whether socialism can be non-atheistic were raised. Unfortunately, this dispute did not develop. Tkachev’s criticism of this novel was even more harsh. According to Tkachev’s main thesis, Dostoevsky exclusively limited himself to analyzing psychiatric anomalies of human character, painting the inner world of mentally ill people, and ascribing to his characters and to their reality only the inner states of his soul and only his own ideas. These works are only the first stage of the perception of “Demons” by the revolutionary-radical literary tradition. However, for example, in the early Soviet years (1920s), some Marxist authors believed that in “Demons”, on the contrary, Dostoevsky in many respects truthfully reflected the revolution and its elements (V.F. Pereverzev). And in the early Soviet historical science, at the same time, a trend was formed towards an apology and justification of Nechaev himself and of his actions.

**Keywords:** Dostoevsky, the novel “Demons”, literary criticism, Russian revolutionary radicalism, Tkachev, Mikhailovsky, conservative socialism

**For citation:** Puschaev, Yu.V. “Vospriyatie romana ‘Besy’ F.M. Dostoevskogo v russkoi dorevolutsionnoi radikal’noi kritike” [Perception of the novel ‘Demons’ by F.M. Dostoevsky in Russian pre-revolutionary radical criticism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 31–46. (In Russian)

## References

- Chernyshov, I.S. “Prizhiznennaya kritika romana F.M. Dostoevskogo ‘Besy’ v kontekste avtorskoj strategii izdaniya romana” [Lifetime criticism of F.M. Dostoevsky’s novel ‘Demons’ in the context of the author’s strategy of publishing the novel], *Novyi filologicheskii vestnik*, 2018, No. 4 (36), pp. 124–137. (In Russian)
- Chernyshov, I.S. “Strategiya izdaniya romana F.M. Dostoevskogo ‘Besy’ v postsovetsoj Rossii” [Strategy of publishing F.M. Dostoevsky’s novel ‘Demons’ in post-Soviet Russia], *Filologicheskii klass*, 2017, No. 3 (49), pp. 101–108. (In Russian)
- Dolinin, A.S. *V tvorcheskoi laboratorii Dostoevskogo (Istoriya sozdaniya romana ‘Podrostok’)* [In Dostoevsky’s creative laboratory (The history of the creation of the novel ‘The Teenager’)]. Moscow: Sovetskij pisatel’ Publ., 1947. 174 pp. (In Russian)

- Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochinenij* [The Complete Works], 30 Vols. Leningrad: Nauka Publ., 1974–1990. (In Russian)
- Kirpotin, V.Ya. *Dostoevskii i Belinskii* [Dostoevsky and Belinsky]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1976. 301 pp. (In Russian)
- Lewis, C.S. “Prosto khristianstvo” [Mere Christianity], trans. by I. Cherevataya, in: S.C. Lewis, *Khristianstvo* [Christianity]. Moscow: AST Publ., 2020, pp. 109–320. (In Russian)
- Mikhailovskii, N.K. “Literaturnye i zhurnal’nye zametki. Yanvar’ 1873 g.” [Literary and journal notes, January 1873], *Otechestvennye Zapiski*, 1873, Vol. CCVI, No. 1, pp. 133–161. (In Russian)
- Mikhailovskii, N.K. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. St. Peterburg: Russkoe bogatstvo Publ., 1896. 970 col. (In Russian)
- [Minaev, D.D.] “‘Besy’ Fedora Dostoevskogo” [‘Demons’ by Fyodor Dostoevsky], *Iskra*, 1873, No. 6 (21 February), pp. 5–6. (In Russian)
- Minakov, A.Yu. “U istokov terrorizma: S.G. Nechaev i nechaevskoe delo” [At the origins of terrorism: S.G. Nechaev and the Nechaev case], *Vlast’ i obshchestvennoe dvizhenie v Rossii imperskogo perioda* [Power and social movement in Russia of the Imperial period], ed. by M.D. Karpachev. Voronezh: Voronezh St. Univ. Publ., 2005, pp. 174–352. (In Russian)
- “Programma revolyutsionnykh deistvii” [The program of revolutionary actions], *Istoriko-revolutsionnaya khrestomatiya* [Historical and revolutionary anthology], Vol. 1, ed. by V.P. Kuzmin and V.M. Fritsche. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1923, pp. 79–85. (In Russian)
- Rak, V.D. “Spor Dostoevskogo s N.K. Mikhajlovskim v 1875 g.” [Dostoevsky’s dispute with N.K. Mikhailovsky in 1875], *Dostoevskii. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research], Vol. 5, ed. by G.M. Friedlander. Leningrad: Nauka Publ., 1983, pp. 208–221. (In Russian)
- Tkachev, P.N. “Bol’nye lyudi” [Sick people], in: P.N. Tkachev, *Izbrannye sochineniya na sotsial’no-politicheskie temy* [Selected essays on socio-political topics], Vol. 3. Moscow: Vsesoyuznoe obshchestvo politkatorzhan i ssyl’no-pereselentsev Publ., 1933, pp. 5–48. (In Russian)
- Tkachev, P.N. “Literaturnoe popurri” [Literary Potpourri], in: P.N. Tkachev, *Izbrannye sochineniya na sotsial’no-politicheskie temy* [Selected essays on socio-political topics], Vol. 4. Moscow: Vsesoyuznoe obshchestvo politkatorzhan i ssyl’no-pereselentsev Publ., 1932, pp. 59–86. (In Russian)
- Zeitlin, A.G. “Nov’”, *Literaturnoe nasledstvo* [Literary heritage], Vol. 76, ed. by A.N. Dubovikov and I.S. Silberstein with the participation of K.P. Bogaevskaya. Moscow: IMLI Publ., 1967, pp. 106–146. (In Russian)

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

**М.Н. Вольф**

### НЕЗАКОННЫЕ НАСЛЕДНИКИ ДЕМОДОКА: СОФИСТИЧЕСКИЙ ЛОГОС КАК ИНСТРУМЕНТ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ УНИВЕРСУМА\*

*Вольф Марина Николаевна* – доктор философских наук, директор. Институт философии и права Сибирского отделения РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; e-mail: rina.volf@gmail.com

Эпические произведения играли существенную дидактическую роль в древнегреческом обществе, стабилизируя его посредством сохранения нравственных образцов. Для оказания желаемого эффекта на аудиторию аэды использовали специальные приемы и техники. Улучшающий компонент характерен для эпической поэзии античных авторов, использующих данный жанр. На примере сочинения Парменида показано, что философские поэмы только отчасти следовали принципам эпического жанра, соответствуя ему по форме и, вероятно, по цели, но их содержание существенно трансформировалось. Парменид ставил перед собой дидактические задачи, но непосредственное отношение они имели не к социальной, а к когнитивной сфере. Прямыми наследниками античной традиции аэдов и рапсодов можно считать софистов, учителей мудрости нового поколения, воплотивших в новых образцах дидактические претензии бардов на сохранение и передачу некоторой моральной парадигмы. Они также использовали и древние техники: импровизацию, мнемонику, стилистические приемы. Что касается дидактики, то софисты также учили на образцах, но не передавая и сохраняя древние моральные образцы, а конструируя их заново из старых форм. Автор статьи приводит примеры такого конструирования в сохранившихся речах Горгия на основе сюжетных параллелей с тремя песнями Демодока в «Одиссее» – о героях, о любви и о коварном обмане. Демонстрируется, что логос понимается в этих конструированиях как инструмент изменения мира как в лучшую, так и в худшую сторону, и посредством него софист не только создает новое содержание, но и тонко редактирует прежнее, осуществляя инверсию сюжетных линий. Привычная форма оправдывает и делает легитимной новизну содержания, а публика, очарованная словом, постепенно принимает эту новизну. В целом софисты оформляют моральную парадигму посредством эпических приемов, соотнося этику с когнитивной сферой, однако акцент ставят не на божественное мышление, в отличие от Парменида, и не на представление (*доксу*), а на дескриптивный и дискурсивный характер познания мира.

**Ключевые слова:** софисты, Парменид, Горгий, эпические певцы, софистические техники, импровизация, мнемоника, когнитивная этика, речь

---

\* Работа выполнена при поддержке РНФ № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

**Для цитирования:** Вольф М.Н. Незаконные наследники Демодока: софистический логос как инструмент преобразования универсума // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2022. Т. 15. № 2. С. 47–63.

## 1. Эпос и философия: общая дидактическая функция, расхождение в целях и содержании

Песня сирен в «Одиссее» (*Od.* 12. 185–191) говорит о том, что их слушателей привлекают не столько сладкие и волшебные голоса исполнительниц, как мы нередко думаем, сколько информация, обещанием поделиться которой спекулируют сирены, разоряя проходящие мимо корабли, суля рассказать много интересных новостей и историй со всех уголков мира: «Останови свой корабль, чтоб пение наше послушать. / Ибо никто в корабле своем нас без того не минует, / Чтоб не послушать из уст наших льющихся сладостных песен / И не вернуться домой восхищенным и много узнавшим /... Знаем и то, что на всей происходит земле жизнедарной...» (пер. В.В. Вересаева). Сирены не без основания уверены, что устоять перед таким искушением не сможет никто. Эпические певцы, как ни удивительно это прозвучит, видели свои задачи сродни тому, что обещают сирены: доставить аудитории удовольствие и очаровать не только сладкоголосым пением, но и рассказами о далеком и незнакомом.

Однако это – лишь внешняя, очевидная сторона эпической поэзии. Эпический певец претендовал также на некоторый, силами поэзии улучшающий общество эффект: в сознание замороженной публики вместе с внешним содержанием неявно внедрялись и определенные этические принципы, которые на конкретных парадигмах и примерах транслировались вместе с песнями. Такой «улучшающий эффект» – это внутренняя, эзотерическая дидактическая задача, которую преследовал, вероятно, любой автор, работавший в эпическом жанре<sup>1</sup>. Сохраняя и транслируя нравственные парадигмы государственного, внутри- и внешнеполитического, социального и индивидуального поведения, эпические произведения, помимо развлекательного и описательного содержания, обладали и дидактическим характером,ставляя слушателей в том, какие из известных образцов следует сохранить, а от каких нужно отказаться<sup>2</sup>.

Чтобы оказывать желаемый эффект на аудиторию, эпический жанр должен был применять определенные универсальные приемы или техники, известные эпическим певцам и в целом понятные любым авторам, которые прибегали к этому жанру. Прежде всего песни или поэмы исполнялись в привязке к конкретному случаю и подразумевали конкретную (целевую) аудиторию, при этом исполняемое произведение должно было подходить

<sup>1</sup> Sider D. *Homer Ethicus // Didactic Poetry of Greece, Rome and Beyond: Knowledge, Power, Tradition*. Swansea, 2019. P. 75.

<sup>2</sup> Здесь и далее, говоря о дидактическом характере различных греческих сочинений, мы прежде всего будем иметь в виду наличие в них определенной этической парадигмы и ее трансляцию. Естественно, мы отдаем себе отчет в том, что произведения дидактического назначения трансляцию не только этических образцов, но и астрономических, фармакологических, космологических и пр. Нас в данном случае интересует моральная составляющая в них, и, рассуждая о дидактических сочинениях, мы подразумеваем трансляцию ими некоторой моральной парадигмы, а не знания вообще.



к ситуации, времени или событию так, чтобы слушатели могли провести прямые ассоциации того, о чем поет бард, с тем, что происходило с ними накануне или вообще когда-либо в их жизни. Ассоциативный ряд, возникающий у публики, или некоторые указания в песне должны были помочь певцу внушить аудитории представления о том, как надо или как не надо поступать, подкрепленные прямыми аналогиями. Кроме того, певец обязательно должен рассмотреть какой-либо прецедент, подыскать для него какую-либо приемлемую парадигму, показывающую, как публика могла бы действовать или не должна была бы действовать. Он не преуспеет, если песня и происходящее в ней не будут каким-то образом соотноситься с действительностью, а поэтому не возымеют необходимого отклика у слушателей, не переживших аналогичный случай<sup>3</sup>. Чтобы обладать достаточным представлением о событиях, различных прецедентах, их значимости, понимать их силу воздействия на аудиторию, певец должен или сам быть умудренным жизненным опытом, много странствовать по свету (и поэтому история помнит бардов как много повидавших на своем веку глубоких стариков), или быть вхожим в те круги, посещать те места, где собираются люди, повидавшие мир, уметь слушать и запоминать услышанное. В «Одиссее» в качестве такой фигуры выступает Демодок, и допустимо предположить, что в образе слепого барда автор эпоса мог изобразить самого себя и отразить социальную функцию аэда. Общее название для певцов, наряду с представителями других «странствующих» профессий, таких как предсказатели, скульпторы, музыканты, – это мудрец, «софист» (σοφιστής), чья задача не только хранить и транслировать знание, но и уметь *научить* этому знанию, что, в свою очередь, предполагает доскональное обладание им.

Дидактическая и улучшающая направленность эпической поэзии характерна не только для классических образцов жанра у Гомера и Гесиода, которые входили в обязательную образовательную программу античного грека, но и для тех античных авторов, которых традиция в первую очередь причисляет к лагерю философов, а потом уже – эпических поэтов. Наиболее очевидные примеры – это Ксенофан и Эмпедокл. Однако самым обсуждаемым среди авторов, сумевших адаптировать эпический жанр к философии, остается Парменид с его поэмой, которая, по общему мнению как античных, так и современных толкователей, хотя и не состоялась как достойное *эпическое* произведение, а потому общим местом у интерпретаторов стало критиковать Парменида за слабый гекзаметр, но которая потрясла умы современников как философия. Впрочем, неизвестно, произвела бы поэма Парменида такой же эффект, будь она написана прозой.

Параллели между поэмой Парменида и «Одиссеей» значительны, и, наоборот, ни одно философское произведение не содержит такого числа прямых словесных и смысловых *цитат*, а не просто аллюзий на «Одиссею»<sup>4</sup>. Сама жанровая принадлежность уже заставляет нас подмечать некоторые параллели. Эпические произведения содержали и транслировали нормы морали любого члена общества в любой его социальной роли, будь то царь, воин, жена, служанка, землепашец, показывая, каким нормам необходимо следовать, чтобы общество могло успешно поддерживать и воспроизводить

<sup>3</sup> Sider D. Homer Ethicus. P. 81.

<sup>4</sup> Сравнительный анализ таких мест см.: Mourelatos A.P.D. The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition. Las Vegas, 2008. P. 1–45.

себя. Немаловажная и прямая функция эпических произведений – это рассказы о богах и героях, которые выступают позитивными или негативными образцами, отсылки к их поведению, поступкам, образу жизни. Парменид, избрав эпический жанр для своей поэмы, вряд ли сделал это только ради развлечения публики или в качестве мнемонического приема, чтобы обеспечить ее наилучшее запоминание и трансляцию на более широкую аудиторию, чем позволила бы проза. Однако если перед его поэмой и стояли дидактические задачи, сопряженные с моральным наставлением, то непосредственное отношение они имели не к социальной, а к когнитивной сфере.

Парменид вплотную подошел к пониманию различий между двумя познавательными процессами – представлением и мышлением, полагая, что добрался до конечной точки в отыскании истины<sup>5</sup>. Он наследует стиль и развивает идеи своего предшественника Ксенофана, который создает совершенно иной образ Бога, чем до него знала античная религия, заменив сомнительные в социальном плане образцы, которые являли традиционные боги, на более приемлемый. В его элегиях Бог, лишенный антропоморфного облика, весь целиком мыслит и одной только силой мысли взаимодействует с миром (DK 21. В 23, 24, 25). Именно в этой части Ксенофан справедливо может быть назван вслед за традицией первым элеатом и учителем Парменида, в остальном же с элеатами, особенно в решении знаменитого элейского вопроса, у него крайне мало общего.

Вслед за Ксенофаном Парменид в своих рассуждениях показывает, что, зная или допуская, что Бог – это исключительно мыслящее существо, можно научиться мыслить как Бог, и излагает в своей поэме путь или способ такого мышления, который он сам открыл. В разделе «Путь Истины» он показывает, в чем состоят принципы такого божественного мышления, а в «Пути Мнения» – какие систематические ошибки допускают люди в своем собственно человеческом мышлении, а лучше сказать представлении, *доксе*, и как, становясь привычками мыслить и понимать мир, эти ошибки отдаляют человека от божественного познания истины. Принципы, которые сформулировал Парменид касательно мышления, мы назовем *когнитивной этикой*, тем самым подчеркнув, что они представляют собой образцы правильного когнитивного поведения, того, как *должно* мыслить и познавать. Отчасти это соответствует задачам эпического жанра, поскольку явно видна претензия Парменида на очевидный улучшающий общество эффект в том случае, если люди будут следовать правильному пути мышления. В результате божественная истина станет доступной любому, а человечество, наконец, научится избегать свойственных своему роду ошибок и заблуждений, осознав их природу и причины. Если принять концепцию Д. Сайдера, что дидактические претензии эпической поэзии являются ее существенным свойством, то это можно считать еще одним объяснением жанрового выбора Парменида. Однако польза от предлагаемого Парменидом улучшения не настолько очевидна, как от нравственного поведения членов социума, которому учат античные барды.

Мы сказали, что поэма Парменида только отчасти следует принципам эпического жанра, поскольку она соответствует ему только по форме и,

<sup>5</sup> О том, как поэма Парменида может быть истолкована как доказательство единственно возможного пути познания истины, см.: Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб., 2012. С. 115–136, 265–341.

вероятно, по цели, но, очевидно, в содержательном плане она существенно трансформировалась. Флавий Филострат в «Жизнях софистов» дает емкую формулу того, что входило в задачи античных бардов: «...древняя софистика рассуждала пространно и со многими подробностями, ибо и о мужестве говорила, и о справедливости говорила, а еще о героях и о богах, а еще как и почему мироздание приобрело нынешний свой вид» (VS 1. 481)<sup>6</sup>. Если в поэме Парменида «Проэмий» как рассказ о богах и «Путь Мнения» как человеческая космология еще хоть как-то этой характеристике соответствуют, то «Путь Истины», представляющий собой доказательство и фактически лишенный ожидаемого для эпоса нарратива, оригинален во всем.

Только на первый взгляд в парменидовой поэме мы встречаем типичную историю странствий и приключений, в которых герой, *курор*, юноша, общается с богами (богинями) и получает ряд наставлений от них, однако техники и приемы, которые при этом используются, явно отличаются от канонических. В отличие от сказочных сирен и античных бардов Парменид не стремится изложить хронику каких-то событий, рассказать все, что происходит в мире или в отдельно взятом городе, или пересказать какую-то известную историю на новый лад. Вместо наглядных примеров Парменид использует геометрическое доказательство, вместо известных образцов – неологизмы и отвлеченные термины, а события и действия как таковые разворачиваются только в проэмии<sup>7</sup>. Большая часть поэмы, построенная по канонам геометрических рассуждений, в принципе лишена того, что можно назвать событием или действием в привычном смысле слова, хотя бы потому, что субъект действия (события) – в том числе и буквальный, грамматический субъект для глагола «быть» в основной части поэмы – отсутствует, и именно его поиском, как одного из неизвестных, некоего *x* в уравнении, Парменид занят на протяжении главного раздела поэмы. Можно сказать, что в том редком случае, когда философ номинально следует канонам эпического жанра, он тем не менее не является его прямым наследником по содержанию и целям<sup>8</sup>.

## 2. Эпос и софистика: рецепция софистами традиционных техник

Однако есть другая категория античных интеллектуалов, о которых философская традиция научила нас привычно думать как о крайне негативном для античного социума явлении, как о чем-то неправильном, незаконном и революционном, но именно они, как нам кажется, и оказались прямыми наследниками античной традиции аэдов и рапсодов. Их *modus vivendi* не только сохранил за ними характерное для эпических певцов имя – *софисты*, мудрецы, но и сделал его нарицательным именно для нового поколения

<sup>6</sup> Русский текст Филострата цитируется по изданию: *Флавий Филострат. Жизни софистов*. М., 2017 (здесь и далее – VS).

<sup>7</sup> Техники, используемые Парменидом, обсуждаются в статье: *Вольф М.Н. Метод гипотез и обоснование знаков сущего у Парменида // Платоновские исследования. 2020. № 1. С. 45–67.*

<sup>8</sup> Поэмы Эмпедокла в большей мере соответствуют тем критериям, которые обозначил Филострат, но также являются рассуждением и доказательством. Мы не будем здесь касаться тех техник, которые он использует.

учителей мудрости, сохранивших и воплотивших в новых образцах дидактические претензии бардов. Р. Пфайффер прямо называет софистов наследниками рапсодов: «Софистов можно рассматривать, в некотором смысле, как наследников рапсодов. Они также прибыли со всех уголков эллинского мира и странствовали по всем грекоязычным землям; но в эпоху после изгнания тиранов и поражения персидского завоевателя их пути вполне естественно сошлись в Афинах... где они могли собрать вокруг себя своих лучших учеников. Софисты объясняли эпическую и архаическую поэзию, сочетая свои интерпретации с лингвистическими наблюдениями, определениями и классификациями в соответствии с предыдущими философами; но их интерес к гомеровской или лирической поэзии, а также к языку всегда имел практическую цель “просвещать людей”, как сказал сам Протагор»<sup>9</sup>. В хорошо известном пассаже из «Жизней софистов» Филострата, фактического создателя «бренда» второй софистики, речь идет о том, что софистами 3 в. н.э. истоки их мудрости уже были хорошо отрефлексированы и в целом они возводились не к первой софистике в лице Протагора, Горгия и других старших греческих софистов, а к эпосу, трагедии и лирической поэзии: «К сказанному софистом Никагором, нарекшим трагедию матерью софистов, Гипподром добавил: “А вот отцом их я почитаю Гомера”. Трудился он и над Архилохом, называя Гомера гласом софистов, Архилоха же – дыханием» (VS 2. 27. 620).

Греческие софисты не писали свои произведения гекзаметром, по крайней мере, образцы таких сочинений не сохранились, однако, отказавшись от гексаметра как традиционной для поэзии формы, софисты сохранили характерные техники и нравственные претензии. Что касается древних эпических техник, воспринятых софистами, наиболее востребованными из них оказались приемы запоминания и декламации и импровизация. Этот последний прием характерен для техник аэдов, для которых этап *inventio*, замысла песни (или речи у софистов) и последовательного развертывания ее содержания, совпадает с *pronunciatio*, с ее непосредственным исполнением. Софисты здесь прямо наследуют аэдам, чье исполнение можно считать импровизацией только с оговорками в силу использования специальных формул и приемов. Можно вспомнить свидетельство Филострата, что, например, речи Антифонта были наполнены «поэтическими именами» (VS 1. 500), т.е. архаическими двукорневыми словами, характерными для эпических и стихотворных произведений; эту технику Филострат упоминает в составе его не судебных, а именно *софистических* речей.

Наборы таких эпических формул – устойчивых словосочетаний, двукорневых слов (таких как «златокудрый» или «розовоперстая»), ярких характерных эпитетов – входили в технический инструментарий аэдов наряду с хорошо известными мифами, историями и легендами, которые, попадая в новый ситуативный контекст, получали новое оригинальное звучание. Несмотря на то, что исполняемая песнь (ее сюжетная линия) была вполне устойчивым произведением, аэд мог собрать разные варианты одной и той же песни благодаря универсальным элементам своеобразного эпического конструктора, «кубиками» которого служили эпические формулы, словосочетания, целые предложения и многостишия, метрически организованные

<sup>9</sup> Pfeiffer R. History of Classical Scholarship: From the Beginning to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968. P. 16.

и встраиваемые в необходимые места поэм. Впоследствии аналогичный «конструктор» для речей разработают софисты, и в него будут входить определенные риторические приемы, аргументы (от противоречия, «не более», «матрешечный аргумент» и др.<sup>10</sup>). Сюжетный скелет песни у аэда сохранялся от исполнения к исполнению, но само его повествование каждый раз было импровизацией, которая корректно сочеталась с его аудиторией, соответствовала происходящим событиям и слушателям (несмотря на их возможное разнообразие) и должна была именно этих слушателей именно в данной ситуации подтолкнуть к тому, чтобы они могли вывести из звучащих песен определенную мораль.

Аэды уже владели множеством риторических приемов и техник, помогавших им в их творчестве, хотя именно древних софистов вспоминают как изобретателей риторики, искусства красноречия, и считается, что Горгий отшлифовал и довел до совершенства это искусство, придающее речам узнаваемый оригинальный «горгианский» стиль, делая их напыщенными и приукрашенными. Однако из сообщений Филострата становится также понятно, что характерной чертой риторического искусства было не столько красноречие, сколько владение импровизацией, т.е. искусством построения и декламации речей *без подготовки*<sup>11</sup>. Среди умений софистов Филострат каждый раз подчеркивает, мог или не мог тот или иной софист говорить без подготовки (VS 1. 482–483, 491, 492, 509, 514, 521, 527, 535 и т.д.). По частоте упоминаний можно судить о том, что это был важный навык, который крайне удивлял и восхищал слушателей, и обрести и усовершенствовать его стремились почти все софисты, но не многие в этом преуспели. Первым, кто начал говорить без подготовки, был Горгий (а наряду с ним Перикл и Эсхин) (VS 1. 482). Именно так, без подготовки и репетиций, исполняли свои произведения древние аэды.

Рапсоды, в отличие от аэдов, не импровизировали при исполнении песен, они запоминали конкретные произведения и должны были точно их воспроизводить при каждом своем исполнении, для чего, очевидно, им требовались определенные мнемонические приемы. Соответственно, мы имеем дело с еще одной техникой, которую унаследовали софисты, – мнемоникой. Понятно, что культура, веками практикующая устное творчество без его текстуальной кодификации, должна была выработать определенные приемы «искусственной памяти». Речь идет о ярких зрительных и художественных образах, которые выступали характерными техническими носителями памяти.

Считается, что изобретателем мнемотехнической системы, или искусства мнемоники, был поэт Симонид Кеосский, иначе его называли Сладкоили Медоголосый (и мы снова видим аллюзии на сирен со «сладкими как мед» голосами из *Od.* 12.187)<sup>12</sup>. «Парианская хроника» сообщает, что «изобретателем мнемоники (τὸ μνημονικὸν εὐρώων) был Симонид» (*Mar. Par.* 54),

<sup>10</sup> О типовых аргументах софистов см.: Вольф М.Н. Софистика. Горгий Леонтийский: Трактат «О не-сущем, или о природе» в современных интерпретациях. Новосибирск, 2014. С. 129–140.

<sup>11</sup> Греческий термин *αὐτοσχεδῖος* («импровизированный» или «без подготовки») как раз и был характерным обозначением для таких *αὐτὸν λόγων* которые во времена Филострата уже стали маркером высшего мастерства оратора.

<sup>12</sup> В переводе Вересаева эта аллюзия теряется (сладостными он называет сами песни, а не голоса их исполнительниц). Греч.: *πρὶν ὃν ἡμέων μελίγηρον ἀπὸ στομάτων ὄν' ἀκοῦσαι*, «медом наполненные голоса из наших ртов послушать».

ей вторит Суда в «Лексиконе»: «...и был изобретателем мнемонической техники (καὶ τὴν μνημονικὴν δὲ τέχνην εὑρεν οὗτος)» (Suidas *Lexicon* Σιμωνίδης·(α´))<sup>13</sup>. Согласно Цицерону, могли существовать и справочные пособия по мнемонике, по крайней мере, что-то вроде справочника по мнемонике или руководства по запоминанию (*artem memoriae*) Симонид пообещал передать Фемистоклу (Cic. *de Fin.* 2. 32). Как сообщает Лонгин Ритор (*Longin. Rhet.* 1. 2. 201), «Симонид и многие после него указывали пути к запоминанию, советуя нам сравнивать образы и описания (εἰδώλων παράθεσιν καὶ τόπων), чтобы запоминать имена и события (ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων), но в этом нет ничего большего, чем объединение и совместное наблюдение кажущегося новым с тем, что похоже на него»<sup>14</sup>. Ф. Йейтс полагает, что использование образов было одним из технических приемов, который Симонид считал наиболее сильным для мнемоники, и со ссылкой на Плутарха пишет, что Симонид был первым, кто сопоставил методы поэзии с методами живописи, создавая *поэтические картины*, поскольку, как поясняет Плутарх, живопись является безмолвной поэзией и наоборот, и такой подход стал возможен благодаря установлению Симонидом превосходства визуального чувства над другими чувствами<sup>15</sup>. Если это так, то главной среди мнемонических техник оказывается интенсивная визуализация, а упоминаемые выше во фрагменте Лонгина аналогия и сравнение являются вторичными к способности создавать образы. Понятно, что Симонид не был в буквальном смысле *изобретателем* мнемоники, скорее, он собрал, систематизировал и представил приемы, которыми пользовались сотни лет до этого поэты и рапсоды, возможно создав свод мнемонических правил, отраженных в *пособиях*, и, возможно, уже его наработками воспользовались софисты.

Мы не знаем, насколько буквально софисты следовали за Симонидом, но среди забавных фактов о Симониде упоминаются истории, аналогичные тем, что традиция закрепила именно за софистами, что он был первым, кто писал свои произведения за плату (Sch. ad. Ar. Av. 919, Sch. ad. loc. Pind), и вообще считал получение выгоды и финансовое благополучие достойной целью, а в старости – и единственным удовольствием (Plut. Sen. 5, Stob. Fl. 10.62). Однако трудно сказать, насколько тесной была связь между Симонидом и софистами в действительности, поскольку единственный дельный пассаж, на основании которого, как пишет Р. Пфайффер<sup>16</sup>, делаются выводы о некоторой духовной связи между софистами и Симонидом и о возможности считать Симонида «протософистом», – это анализ Протагором одной его лирической поэмы в одноименном диалоге Платона (*Prot.* 339a).

Софистическое произведение «Двойные речи», датированное приблизительно 400 г. до н.э., написанное анонимным автором на дорическом диалекте, которое могло быть создано под влиянием любого из старших софистов – Протагора, Горгия или Гиппия, – содержит пассаж, посвященный технике запоминания. Неизвестно, насколько пространственным этот текст был изначально, но, по крайней мере, уже третье правило показывает, как следует работать со зрительными образами и ассоциативными рядами. Также непонятно,

<sup>13</sup> Все ссылки на фрагменты Симонида даны по: Lyra Graeca. Being the Remains of all the Greek Lyric Poets from Eumelus to Timotheus Excepting Pindar. Vol. II / Newly ed. and trans. by J.M. Edmonds. L.; N.Y., 1924.

<sup>14</sup> Перевод на русский язык дается по английскому переводу в: Lyra Graeca. Vol. II. P. 267.

<sup>15</sup> Yates F.A. The art of memory. L.; Melbourne; Henley, 1984. P. 27–28.

<sup>16</sup> Pfeiffer R. History of Classical Scholarship. P. 32–33.

насколько этот текст инспирирован «учебниками» самого Симонида, который умер в 468–465 гг. до н.э., т.е. более чем за полвека до написания «Двойных речей», поскольку к 400 г., к периоду расцвета древней софистики, его мнемоническое искусство уже могло прочно войти в обиход. Впрочем, здесь нас интересует не факт влияния Симонида на софистов, а факт использования софистами мнемонических техник, которые были разработаны древними певцами, в том числе и Симонидом. Приведем этот пассаж полностью:

Великое и прекрасное изобретение, которое было сделано для нашего образа жизни – это память, полезная для всяких целей, равно как для образования, так и для практической мудрости. Вы увидите, что это верно, если сконцентрируете на этом ваше внимание. <Первое:> следуя этому курсу, ваш разум будет воспринимать больше «как целое» то, что вы изучаете. Второе: вы должны, что бы вы ни услышали, старательно это повторять, ибо частое повторение того, что вы услышали, фиксирует это в памяти. Третье, вы должны, когда бы вы ни услышали что-либо, связать это с тем, что вы знаете, как в следующем примере: вам нужно запомнить имя Хрисипп? Тогда вы должны связать его с золотом и конем... Эти примеры для имен. В случае вещей, с которыми вы взаимодействуете, поступайте следующим образом: если вам нужно запомнить «мужество», соединяйте его с Аресом или Ахиллом; таким же образом соединяйте «обработку металла» с Гефестом, а «трусость» с Эпеем... (*Dissoi Logoi* 6.9)<sup>17</sup>.

Применяя риторические и мнемонические приемы, софисты успешно исполняли свои речи, в том числе и импровизированные. Удержание в памяти множества «домашних заготовок» – сюжетных и аргументирующих блоков, подходящих и адаптируемых для разных коммуникативных ситуаций, множества эпитетов, фигур речи, мифологических повествований, цитат из известных произведений и прочего – позволяло софисту непосредственно конструировать речь, включая в нее заученные пассажи, а также декламировать речь без подготовки, импровизировать<sup>18</sup>. Отношение между этими двумя софистическими техниками – эпическим импровизированием, с одной стороны, и рапсодическим заучиванием и буквальным воспроизведением – с другой, – Филострат укладывает в одно небольшое свидетельство, которое показывает, что обе они были в ходу у софистов. Продик, сочинивший удачную историю, известную как «Геракл на распутье», действует как рапсод: история очень нравилась слушателям, и Продик превратил ее в платное представление, странствуя с ним по городам, чем вызвал насмешки Горгия над таким произнесением «несвежего» (*VS* 1. 482–483). Как следствие, возникает бардовский жанр импровизированного исполнения, но уже для целей софистики. Впрочем, без соответствующих «рапсодических» мнемонических техник не смогли бы обойтись ни приверженцы Продика, использующие

<sup>17</sup> Перевод по изданию Т. Робинсона: *Contrasting Arguments: An Edition of the «Dissoi Logoi»* / Ed. by T.M. Robinson. N.Y., 1979. Автор предлагает общие понятия запоминать через имена богов, мы бы сегодня действовали наоборот. Видно, насколько сильна была мифологическая традиция и насколько активно софисты использовали ее в своем арсенале убеждения.

<sup>18</sup> О впечатляющих мнемонических способностях софистов можно судить по свидетельству Филострата о Гиппии Элейском, который «даже в старости не только до того был крепок памятью, что, однажды слышав пятьдесят имен разом, мог повторить их в том же порядке» (*VS* 1. 495). Без владения конкретными техниками и постоянных тренировок памяти такое сделать невозможно.

заранее подготовленные речи, ни последователи Горгия, которым хорошо давались импровизированные речи.

Упомянутая история о Продике является наглядным примером того, как софисты создавали и использовали истории о героях и богах – предмет или сюжет, оставшийся общим для них и для эпических певцов. Помимо «Геракла на распутье», мы знаем другие примеры того, как мастерски включали софисты в свои рассуждения мифологические сюжеты, пересоздавая их заново. Например, миф о Прометее и Эпиметее у Протагора, повествующий о том, как люди получили стыд и правду (Plato. Prot. 320d–322e), уже упоминавшийся «Геракл на распутье» Продика (Xen. Memor. II, 1, 21–34), мифы Крития об Атлантиде, а также о Гере и об Атланте (Plato. Tim. 20d–25e, Crit.), переинтерпретированные истории о Елене Троянской и Паламеди Горгия и др.

### 3. Дидактические претензии софистов

У софистов, как и у древних певцов, с их нарративами связаны определенные дидактические претензии. Но если для древних певцов передача паттернов правильного либо неприемлемого поведения преследовала цель сохранить их с тем, чтобы при необходимости *напомнить* соответствующим слоям общества или индивидам о корректной модели социального поведения, не стараясь в буквальном смысле *научить* свою публику добродетели, то для софистов они стали универсальными образцами, буквально способными улучшить и существенно повысить социальный статус человека или изменить общество. В этой посылке есть определенная логика: если мы знаем образец и любые наши поступки и действия осуществляются в полном соответствии с ним, то различия между поступками тех, кто действует должным образом, «по природе» (например, аристократы по рождению), и тех, кто действует искусственно, «по установлению», вопреки своей (низменной) природе, нивелируются. Гомеровские образцы добродетельного, великодушного, мужественного, целомудренного поведения, которые нам демонстрируют олимпийцы, древние цари и их жены, Ахилл, Одиссей, Агамемнон, Приам, Пенелопа, причины их негативных поступков, гнев, алчность, зависть, nepозволительная влюбленность, досконально изученные античными певцами, а затем и софистами, представляют собой вполне ясные руководства к должным действиям и предостережения от неприемлемых. Аналогичный подход можно приписать и Пармениду, только в его случае примером выступает мышление в соответствии с истинным божественным образцом, которое не дано людям по рождению, но которое можно освоить и которое способно устранить обычные ошибки смертных в понимании мира.

Даже если можно заподозрить софистов в желании совершить революцию социума или мышления, выраженную, например, в стремлении открыть и отбросить границы полисов, давать образование или наделять властью тех, кто в иных обстоятельствах никогда не получил бы подобных привилегий, изменять локальные законы, дискутировать с политиками, настаивая на управлении государством, то осуществление этой задачи происходило бы в мягкой форме, поскольку *modus operandi* софистов вполне соответствовал сложившимся у античных певцов «учебным» канонам. Иными словами, софисты оказались вполне естественным элементом



интеллектуального ландшафта Древней Греции, укорененного в устной традиции, вопреки характеристикам, которые давал им платоновский Сократ. Они не намерены были отказываться от привычных и работающих способов воздействия на публику, хорошо проверенных временем и традицией, и если и происходили с их помощью какие-либо трансформации в различных сферах социальной жизни, то они делались безболезненно, в привычной, хотя и обновленной форме.

На недоумение, которое сквозит в платоновских оценках деятельности софистов, будь то обучение добродетели, которая прежде дана была только по праву рождения аристократам, *красивым и благим*, если следовать идеалу *калокагатии*, или обучение управлению государством, выведение на лидерские позиции тех, кто в прежние времена не смог бы на это претендовать, можно ответить следующим образом. Софисты действительно наставляют в добродетели, но это иная добродетель, нежели понимаемая Платоном. Она подвижная и динамичная, приобретаемая в процессе обучения, это способность и возможность человека следовать определенному образцу для подражания, именно поэтому у каждого она своя (ср. утверждение Менона, говорящего за Горгия в *Мено 72a*: «Для каждого из наших занятий и возрастов, в каждом деле у каждого из нас своя добродетель»). Такой образец дается не через строгое определение, а через наглядные паттерны, которые демонстрируют боги, герои, цари. Передать управленческий опыт всем желающим и при этом уйти от неизбежного, казалось бы, парадокса – как может научить политической добродетели тот, кто живет в постоянных перемещениях, не знает досконально законов и жизни отдельного полиса, не является гражданином полиса, а потому даже не представляет, что значит быть гражданином и следовать конкретным законам, – такое тоже возможно для софиста в силу того, что софист учит, исходя в данном случае не из собственного опыта. Его опыт скорее служит как приманка для публики – так же сладко-голосая сирена захватывающими рассказами привлекает слушателей. Софисты учат на образцах, примерах и парадигмах, в точности как это делали древние аэды и рапсоды, с той разницей, что первые *передавали и сохраняли образцы*, а софисты *конструировали и передавали*.

#### 4. Эпические мотивы и их переинтерпретация Горгием

В софистической парадигме мир не является чем-то застывшим в древних образцах, он утверждается и создается посредством речей и описаний в соответствии с текущей необходимостью, с политической, экономической ситуацией, свой для каждого отдельного гражданина, для полиса и, наконец, для Эллады. Как не существует универсального описания мира, так и не существует универсальной истины о нем, но что носит действительно универсальный характер – это техника, инструмент конструирования и познания мира, многоликий *логос*. Каждый субъект (от гражданина до полиса и народа) конструирует свой локус мироздания, со своими представлениями, законами и взаимосвязями, и все это складывается во всеобщий тотальный нарратив с множеством возможных исходов. Задача софиста – научить управлять этим динамичным миром, видеть и подхватывать возможные и, вероятно, наилучшие с прагматической точки зрения исходы. На что здесь принципиально стоит обратить внимание: космос для софистов динамичен

и предельно изменчив, и только логос, речь способны его оформить. Таким образом, можно увидеть в софистах последователей Гераклита в контексте их эпистемического конструктивизма, однако софисты предлагают своего рода первую версию этического релятивизма, но этот релятивизм следует понимать как версию алетического релятивизма: истина существует в пределах какой-либо концептуальной схемы, в рамках некоторого языка или дискурса и в принципе не может быть универсальной; выход же за пределы концептуальной схемы требует изменения нарратива (ср. тезис о *homo ten-sura* Протагора).

В заключение мы хотим привести несколько примеров такого конструирования у Горгия, которые в то же время демонстрируют некоторые сюжетные параллели между песнями Демодока в «Одиссее» и сохранившимися речами Горгия. Мы отнюдь не претендуем на установление зависимости посредством этих параллельных сюжетов творчества Горгия от Гомера, не стремимся подтвердить сознательную рецепцию и апроприацию Горгием гомеровских образов. Параллелизм общих сюжетных линий служит еще одной дополнительной, пусть и косвенной, иллюстрацией того, что софисты являются прямыми наследниками эпической традиции. В глазах приверженцев Платона и его философии софисты – незаконные наследники, чужаки в аристократическом мире застывших и вечных образцов и традиций, однако именно софисты, вопреки философскому канону, сумели подхватить древнюю традицию и направить ее в новое русло сначала устной, а потом и постепенно оформляющейся письменной культуры, литературы.

Демодок в «Одиссее» (*Od.* 8) исполняет три важные для развития сюжета песни, которые обнаруживают тематические параллели с сохранившимися речами Горгия, первые две из которых посвящены мотивам, связанным с Троянской войной: герои и любовь; третья же сюжетная параллель несколько искусственна, но не невозможна и посвящена коварному обману<sup>19</sup>. Если у Демодока в указанных сюжетах события разворачиваются критически и заканчиваются смертью, бесчестием и поражением главных действующих лиц, то Горгий в своих сюжетных ходах нивелирует кризисные ситуации и обрисовывает пути спасения своих персонажей или ситуаций.

Первая песнь Демодока посвящена ссоре Одиссея с Ахиллесом, повлекшей череду трагических событий, хорошо известных по «Илиаде».

Пел он о ссоре царя Одиссея с Пелеевым сыном, {75}  
 Как, на пиршестве пышном бессмертных, неистово оба  
 Между собой разругались... (пер. В.В. Вересаева).

Слушая, Одиссей плакал, вспоминая беды и испытания, которые выпали на его долю после того, как он покинул Итаку. Однако не все деяния Одиссея были славными и героическими, о некоторых из них Гомер умолчал. Можно предположить, что даже знаменитый гнев Ахилла, Пелеева сына, был связан не с гомеровской версией утраты им Брисеиды, а с убийством Одиссеем Паламеда, совершенным из ревности, зависти или ненависти. Об этом пишут многие античные авторы (например: Павсаний. Описание Эллады, X, 31, 1, Гигин. Мифы, 105, Аполлодор. Мифологическая библио-

<sup>19</sup> Разумеется, если бы сохранились все или какие-то другие речи Горгия, возможные интерпретации ситуации были бы совершенно другими. Именно поэтому мы говорим только об иллюстративных параллелях, не претендуя на более строгие выводы.

тека, Э III. 8, VI. 7, также этот сюжет встречается в трагедиях с общим названием «Паламед» греческих трагиков Эсхила, Софокла, Еврипида и др.), но сам Гомер не обсуждает ни заслуг Паламеда среди великих царей, ни преступления Одиссея, излагая ту версию событий, которая более соответствовала бы защите интересов самого Одиссея.

Гомеровской версии, как бы записанной со слов Одиссея, противопоставляется речь Горгия, в которой Паламед, оклеветанный Одиссеем, выступает в свою защиту и, более того, выдвигает встречные обвинения своему обвинителю, заявляя, что тот «совершил много больших (преступлений) и раньше, и теперь» (11а. 27) (пер. А.В. Маковельского)<sup>20</sup>, впрочем, далее он отказывается развивать эту тему, поскольку это речь в защиту, а не обвинение Одиссея. Судя по убедительному тону речи, в мире, который рисует Горгий, герой спасает себя от казни, и тем самым предотвращается череда трагических для греческих и троянских царей событий, и история, начини она свой отсчет не с версии Гомера/Демодока, а с версии Горгия/Паламеда, могла бы пойти по совершенно иному пути.

Вторая песнь Демодока повествует о любовной связи Афродиты с Аресом и возмездии ее супруга Гефеста (*Od.* 8, 267 и далее). У Демодока любовники схвачены оскорбленным мужем, их настигает позор и осмеяние, за преступление внесена плата и все разрешилось более или менее благополучно. У Гомера аналогичное преступление Елены становится причиной тяжелейшей войны, множества смертей и разрушений, а сама Елена – источником беды и символом бесчестия. Однако Горгий находит способ оправдать женщину, показывая, что ее вины в содеянном нет, по крайней мере, вина эта косвенная. Как и Демодок, поющий вторую песнь для развлечения собравшихся, Горгий говорит, что написал речь о Елене «на забаву» публике. Однако понятно, что за забавляющим «фасадом» его речи должна скрываться характерная мораль: вопреки ожиданиям, Горгий винит не Елену, а необдуманность общего мнения о ней (*Hel.* 11.21), и более глубокий анализ ее поступка показывает, что совершенное ею деяние спровоцировано либо богами, либо принуждением – прямым насилием или уговорами, хотя традицией было интерпретировано как добровольный поступок. Важное место и у Гомера, и у Горгия отводится гимну слову. Правда, у Гомера этот гимн произносит не Демодок, а сам Одиссей между первой и второй песнью Демодока, желая показать, как слова одного из феагов заставили его делать то, что он не собирался, вступить в соревнование, а у Горгия слово – это одна из причин бесчестия Елены.

Вот слова Одиссея:

Боги не всякого всем наделяют. Не все обладают  
И красноречьем, и видом прекрасным, и разумом мудрым.  
С виду иной человек совершенно как будто ничтожен,  
Слову ж его божество придает несказанную прелесть... {170}  
В городе все на него, повстречавшись, глядят, как на бога.  
С богом бессмертным другой совершенно наружностью сходен,  
Прелести ж бедное слово его никакой не имеет {175} (пер. В.В. Вересаева).

Горгий, в свою очередь, подчеркивает, что слово не только способно делать обладающего красноречьем богоподобным существом, но слово способно, убеждая, обманывать. Горгий знает, что для убеждения в «неправде

<sup>20</sup> Маковельский А.О. Софисты. Вып. 1. Баку, 1940.

используется искусство речи» (Hel. 11.11). Однако он также понимает, что «одни и те же слова одним и тем же образом» не обманывали бы нас только в том случае, если бы «во всем все имели о прошедших делах воспомина- нье, и о настоящих пониманье, и о будущих предвиденье». Но «в очень многом очень многие берут руководителем души своей представление – то, что нам кажется. Но оно и обманчиво, и неустойчиво... и навлекает... всякие беды» (Hel. 11.11) (пер. А.О. Маковельского). Именно различие концептуальных схем, фрагментарные воспоминания о прошлом, невозможность судить о будущих контингентных событиях не дают людям видеть истину. Леонтинец не дает прямого рецепта, как избегать подобных проблем, – слово инструментально и, как любой инструмент, может быть использовано не по прямому назначению, и во благо, и во зло. Слово способно изменять мир как в лучшую, так и в худшую сторону, все зависит только от того, кто им пользуется, для каких целей, и от того, какие когнитивные принципы положены в основу. Очевидно, что представление и мнение – не лучшие для этого принципы. Можно видеть, насколько хорошо согласуются в этом отношении позиции Горгия и Парменида.

Наконец, третья песнь Демодока, исполняемая по заказу самого Одиссея, рассказывает о его похождениях у троянских стен и о троянском коне. Эта третья песнь имеет самую неочевидную параллель с речами Горгия, однако единственная аналогия устроенному Одиссеем коварному обману, которая напрашивается в речах Леонтинца, – это речь о «несущем», которая обосновывает не только существование несущего, но и другие неправдоподобные вещи – несуществование сущего, невозможность коммуникации, невозможность трансляции знания и пр. Но однако за этими невероятными выводами скрывается одна простая идея: все эти пугающие выводы всего лишь следствия из одной неверной посылки, результат некорректного метода, предложенного элеатами. Если допустить возможность использовать парменидовский метод, этого «троянского коня», странный подарок людям в виде божественного мышления, то все, что было привычным в человеческом мире и его понимании, будет разрушено.

В целом Горгий, используя привычный традиционный разговор «о мужестве... о справедливости... о героях и о богах, а еще как и почему мироздание приобрело нынешний свой вид» (VS 1. 481), не только вмещает в него новое содержание, но и тонко редактирует прежнее, осуществляя инверсию сюжетных линий. Привычная форма оправдывает и делает легитимной новизну содержания, а очарованная словом публика постепенно принимает эту новизну. Именно так в Олимпийской и Пифийской речах Горгия универсальные для эпической поэзии принципы воздействия на аудиторию делают ей парадигмальную прививку космополитизма, который через несколько поколений станет политической реальией эллинского мира.

\* \* \*

Софисты, не без вмешательства авторитета Платона и его свидетельств, долгое время считались в истории философии чужеродным и вредным для философской интеллектуальной культуры элементом. Однако в сегодняшней истории философии их роль в эволюции философского знания, связанного с дискурсивными и коммуникативными практиками, релятивистскими

и гуманистическими подходами, видится гораздо более значимой, нежели несколько десятков лет назад. Выше мы предложили такую реабилитирующую софистику интерпретацию, которая позволяет говорить о софистах не как о негативном явлении, а как о прямых наследниках архаичной греческой культуры и эпической традиции.

Приверженцы Платона и его философии видят в софистах не законных наследников эллинской культуры, а, скорее, ее разрушителей, чужаков в аристократическом мире вечных и неизменных образцов и устоявшихся традиций. Изначально термин «софисты» подчеркивал сходство (или даже неразличимость) роли древних бардов и новых учителей добродетели для античных греков, отражая общий *modus operandi*, но со временем это сходство стерлось, уступив место критическому их восприятию. Однако, вопреки установившемуся философскому канону, именно софисты сумели подхватить архаическую эпическую традицию и направить ее в новое русло устной и постепенно оформляющейся письменной культуры и литературы. Софисты развили технические приемы запоминания, декламации и импровизации, используя их как инструменты эффективного вербального воздействия на аудиторию, сохранив при этом свойственную эпосу дидактическую функцию поддержания и воссоздания моральных образцов и улучшения общества.

Используя характерные эпические приемы, софисты оформляют такую моральную парадигму, которая, как и у Парменида, соотносит этику с когнитивной сферой, однако фокус их взглядов направлен не столько на божественное мышление, сколько на речь, на дескриптивный и дискурсивный характер познания мира, а богоравным человека делает не способность мыслить как бог, а владение техникой речи и убеждения. Тот, кто владеет речью, поддерживает необходимые образцы, наставляет и увещевает, посредством речи сохраняя *status quo* мира, но он также способен, используя эти же техники, отредактировать картину мира, после чего снова придать ей устойчивость и зафиксировать новый *status quo*. Таким образом, задача софистики, направленная на улучшение общества, подразумевает и новые образовательные институты, которые позволяют научить управлять динамичным, изменяемым миром, видеть и продвигать его возможные и, вероятно, наилучшие с прагматической точки зрения версии.

## Список литературы

- Вольф М.Н. Метод гипотез и обоснование знаков сущего у Парменида // Платоновские исследования. 2020. № 1. С. 45–67.
- Вольф М.Н. Софистика. Горгий Леонтийский: Трактат «О не-сущем, или о природе» в современных интерпретациях. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. 249 с.
- Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 282 с.
- Маковельский А.О. Софисты. Вып. 1. Баку: НКП АзССР, 1940. 100 с.
- Флавий Филострат. Жизни софистов / Пер. с древнегреч. под общ. рук. Е.Г. Рабинович. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. 536 с.
- Contrasting Arguments: An Edition of the «Dissoi Logoi» / Ed. by T.M. Robinson. N.Y.: Arno Press, 1979. 257 p.
- Lyra Graeca. Being the Remains of all the Greek Lyric Poets from Eumelus to Timotheus Excepting Pindar. Vol. II / Newly ed. and trans. by J.M. Edmonds. L.: William Heinemann; N.Y.: G.P. Putnam's Sons, 1924. 470 p.

- Mourelatos A.P.D.* The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. 408 p.
- Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship: From the Beginning to the End of the Hellenistic Age. Oxford: Clarendon Press, 1968. 330 p.
- Sider D.* Homer Ethicus // Didactic Poetry of Greece, Rome and Beyond: Knowledge, Power, Tradition / Ed. by L.G. Canevara, D. O'Rourke. Swansea: Classical Press of Wales, 2019. P. 75–96.
- Yates F.A.* The art of memory. L.; Melbourne; Henley: Ark Paperbacks, 1984. 400 p.

## **Illegal heirs of Demodocus: a sophistic logos as a tool for the transformation of the universe\***

**Marina N. Volf**

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.  
8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: rina.volf@gmail.com

Epic songs played an essential didactical role in ancient Greek society, stabilizing it by the maintenance of its moral patterns. To achieve the desired effect on the audience, the aedes used special techniques. The improving aspect of epic poetry is typical for ancient authors using this genre. On the case of Parmenides' poem, it is shown that philosophical poems follow only partially the principles of the epic genre, corresponding to it in form and, probably, in purpose, but the content has significantly transformed. Even if Parmenides set himself didactical tasks, they were directly related not to the social, but the cognitive sphere. The sophists as teachers of wisdom of the new generation, who preserved and embodied the didactic claims of bards to preserve and transmit some moral paradigm. They also used ancient techniques: improvisation, mnemonics, stylistic modes. As for didactics, the sophists also taught by patterns, not transferring and preserving ancient moral ones, but producing them anew, transforming old forms. Illustrations for the construction are given in the surviving speeches of Gorgias based on plot parallels with three songs of Demodocus in the *Odyssey* – on heroes, love, and insidious deception. It is shown that in the process of the construction, the logos played a role of a tool for changing the world, both for the better and for the worse, and through this process the sophist edits subtly the old moral content, working out the inversion of plot lines. The habitual form justifies and legitimizes the novelty of the content, and the audience, fascinated by the word, gradually accepts this novelty. In sum, sophists shape the moral paradigm through epic techniques, correlating ethics with the cognitive sphere, however, unlike Parmenides, the main emphasis is placed not on divine thinking, and apprehension (doxa), but on the descriptive and discursive nature of the world's cognition.

**Keywords:** sophists, Parmenides, Gorgias, epic singers, sophistic techniques, improvisation, mnemonics, cognitive ethics, speech

**For citation:** Volf, M.N. "Nezakonnnye nasledniki Demodoka: sofisticheskii logos kak instrument preobrazovaniya universuma" [Illegal heirs of Demodocus: a sophistic logos as a tool for the transformation of the universe], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 47–63. (In Russian)

---

\* The study is funded by the Russian Science Foundation (RSF), Project No. 19-18-00128.

**References**

- Edmonds, J.M. (ed. & trans.) *Lyra Graeca. Being the Remains of all the Greek Lyric Poets from Eumelus to Timotheus Excepting Pindar*, Vol. II. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1924. 470 pp.
- Makovelsky, A.O. *Sofisty* [Sophists], Iss. 1. Baku: NKP AzSSR Publ., 1940. 100 pp. (In Russian)
- Mourelatos, A.P.D. *The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. 408 pp.
- Pfeiffer, R. *History of Classical Scholarship: From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 330 pp.
- Rabinovich, E.G. (ed.) Flavius Philostratus, *Zhizni sofistov* [Lives of the Sophists]. Moscow: Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke Publ., 2017. 536 pp. (In Russian)
- Robinson, T.M. (ed.) *Contrasting Arguments: An Edition of the 'Dissoi Logoi'*. New York: Arno Press, 1979. 257 pp.
- Sider, D. "Homer Ethicus", *Didactic Poetry of Greece, Rome and Beyond: Knowledge, Power, Tradition*, ed. by L.G. Canevara, D. O'Rourke. Swansea: Classical Press of Wales, 2019, pp. 75–96.
- Volf, M.N. "Metod gipotez i obosnovanie znakov sushchego u Parmenida" [The Method of Hypotheses and Justification of the Signs of Being in Parmenides], *Platonovskie issledovaniya*, 2020, No. 1, pp. 45–67. (In Russian)
- Volf, M.N. *Filosofskii poisk: Geraklit i Parmenid* [Philosophic Inquiry: Heraclitus and Parmenides]. St. Petersburg: Russian Christian Academy for the Humanities, 2012. 282 pp. (In Russian)
- Volf, M.N. *Sofistika. Gorgii Leontiiskii: Traktat 'O ne-sushchem, ili o prirode' v sovremennykh interpretatsiyakh* [Sophists. Gorgias of Leontini: 'On Non-being or On Nature' in contemporary interpretations]. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 2014. 249 pp. (In Russian)
- Yates, F.A. *The art of memory*. London; Melbourne; Henley: Ark Paperbacks, 1984. 400 pp.

**Т.Х. Керимов**

## **НЕ-ФИЛОСОФИЯ И ПРЕДЕЛЫ ФИЛОСОФИИ: Ж. ДЕЛЕЗ И Ф. ЛАРЮЭЛЬ**

**Керимов Тандыг Хафизович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии. Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина. Российская Федерация, 620002, г. Екатеринбург, ул. Мира, д. 19; e-mail: kerimovt@mail.ru

В статье анализируются два представления не-философии, которая была основным предметом обсуждения Жюль Делеза и Франсуа Ларюэля. Раскрываются контекст актуализации не-философии, принципы и содержание ее реализации в работах Ж. Делеза и Ф. Ларюэля. Из сопоставления и выявления спорных моментов, присущих этим двум представлениям, вычленяется гипотеза о позитивном пределе философии. Последний, в отличие от присваиваемого и упраздняемого негативного предела, указывает не на незавершенность философии и интенсификацию ее тотализирующих устремлений, а на ее немислимую возможность. Автор показывает, что формально и структурно не-философии Ж. Делеза и Ф. Ларюэля идентичны. В не-философии речь не идет о конце или преодолении философии. Не-философия – это не антифилософия, не внешнее или иное философии, а «основание», немислимое место, которому философия всегда уже принадлежит, но которое она не способна описать. Расхождение двух представлений не-философии наиболее отчетливо проявляется при обсуждении данного немислимого места. Для Ф. Ларюэля этим немислимым местом является радикальная имманентность Единого-Реального, для Ж. Делеза – план имманентности, граничащий с хаосом. В статье делается вывод о том, что проекты не-философии при всем их различии обнажают фундаментальный принцип недостаточной философии. С одной стороны, никакая форма описания не в состоянии исчерпать множественность реального. С другой стороны, возможности мысли нередуцируемы к идиоме философского познания. Множественность описаний реального ставит перед нами вопрос об их сочетаниях, формах их взаимодействия, о языке их взаимопонимания.

**Ключевые слова:** философия, негативный предел, позитивный предел, не-философия, Делез, Ларюэль, Единое-Реальное, план имманентности, принцип недостаточной философии

**Для цитирования:** Керимов Т.Х. Не-философия и пределы философии: Ж. Делез и Ф. Ларюэль // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 2. С. 64–79.



## Введение

Один из решающих аспектов самоопределения и самообоснования философии – это испытание, зондирование, установление ее пределов. Философия не может обосновать свою систематическую возможность, не проводя демаркационную линию между собой и не-философией. При этом проблематизируется не только философия и ее иное, но и сам предел, разделяющий их и разделяемый ими. Понятие не-философии приобрело в последнее время чрезвычайную важность как в установлении пределов философии, так и в раскрытии нового опыта реального. Не-философия, традиционно интегрированная в пространство философии, высвобождается из ее рефлексивной схемы. Проявления этой тенденции выражаются в необходимости переоценки категориального аппарата философии, техники мышления, представлений о реальном.

Данная статья посвящена критическому размышлению о двух представлениях о не-философии: Ж. Делеза и Ф. Ларюэля. В совместной работе Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» не-философия – ключевой термин логики определения философии как «творчества концептов» в плане имманентности, который пересекает хаос и заполняется этими концептами<sup>1</sup>. В этой работе упоминается проект не-философии Ф. Ларюэля, кроме того, высказываются несколько критических замечаний в его адрес. Ф. Ларюэль в своем «Ответе Делезу»<sup>2</sup> подробно анализирует отличие собственного проекта от проекта, предложенного Ж. Делезом. В статье рассматриваются контекст актуализации не-философии, принципы и содержание ее реализации в работах Ж. Делеза и Ф. Ларюэля, ее последствия для определения философии в ее позитивных возможностях.

## Два понятия не-философии

Не-философия – и в ее обыденном понимании, и в глубинном смысле – это противоположность, негативность философии, момент ее рефлексии по поводу того, чем она не является. Но если восстановить ее исходную направленность на описание иного философии, то она радикально меняет свое значение. Точнее, нужно было бы говорить о «созвездии» значений иного, которое к тому же сохраняет за собой в некотором критическом смысле качество интенсифицированной негативности. В значительной степени термин «иное», или, вернее, семантический регистр иного в целом, дается именно благодаря своей негативности, т.е. не-данности. Этот семантический регистр свидетельствует о трудности, если не о невозможности, тематизации иного: как мыслить иное философии? Иное, которое не было бы *своим иным* философии, а иным, в которое философия оказывается вписанной? У этого вопроса есть два различных аспекта: первый связан с понятием предела философии, второй – с тем, что лежит за пределом и ограничивает ее притязания. Обе эти стороны вопроса находятся в специфической взаимосвязи с вопросом о самоопределении и самообосновании философии.

<sup>1</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: СПб., 1998.

<sup>2</sup> Laruelle F. Response to Deleuze // Pli. 2009. No. 20. P. 138–164.

Разумеется, философия всегда поддерживала отношения с пределом. Но для философии мыслить предел означало в то же время восстановить в качестве *своего* предела и трансформировать во внутреннее условие собственного развертывания. Проблема, которую ставит подобная попытка философии мыслить предел/иное, лежит именно в ее притязательной форме; иное – это не то, что лежит за пределами философии и что, таким образом, ее ограничивает. Сама возможность мыслить предел делает его просто объектом философии. «Мысля его как *такового*, признавая его, его же и упускают. Его присваивают, располагают им, его упускают...»<sup>3</sup>. Предел, который переходят, преодолевают, т.е. предел негативный, на самом деле никогда не является пределом, а иное философии всегда уже оказывается *своим иным*. Определение философии выступает как определение упраздненного предела. Отношение между философией и не-философией, по справедливому замечанию Дж. Саллиса, сводится к «преемственности, переходу, различению, которые, какими бы сложными и требовательными они ни были, подтверждают систематическую возможность философии»<sup>4</sup>.

В связи с этим возникает вопрос: возможна ли не-философия, которая не была бы негативностью, противоположностью философии? Возможна ли не-философия, которая, даже если и продолжает пользоваться языком и ресурсами философии, ограничивает ее притязания, открывает ее иному, которое не было бы *своим иным*? Именно эту возможность имеет в виду Ж. Деррида, когда он спрашивает: «...можно ли со всей строгостью указать не-философское место, место внеположности или инаковости, отправляясь от которого можно было бы обращаться с философией как таковой?.. при каких условиях можно было бы *отметить предел* для философемы вообще, отметить поле, которое она не могла бы бесконечно присваивать, *постигать* как свое, порождая и заранее интернируя процесс своей экспроприации?»<sup>5</sup>. Эта другая не-философия обозначала бы место не *своего иного* философии, т.е. не место различения философии и не-философии, перехода от одной к другой, а их разрыва, разделения. Важность этого сдвига состоит в том, что открывается возможность позитивного предела философии. Ведь если философия всегда присваивает предел/иное, то тогда становится спорным утверждение о том, что ей удалось установить собственный предел, столь необходимый для ее самоопределения и самообоснования. Идея позитивного – необъективируемого и неприсваиваемого – предела уже в значительной степени меняет контекст постановки проблемы не-философии. В не-философии речь ни в коем случае не идет об операции преодоления философии: любая подобная операция – например, деструкция или деконструкция – является философской.

Такое смещение контекста изменяет саму формулировку проблемы: различие между философией и не-философией – это различие не в степени, а по природе. То есть это не различие философии и (философской) не-философии. Необходимость другой не-философии связана с существованием не иного или внешнего (объекта, содержания или области), а «основания», которому философия всегда уже принадлежит, но которое она не в состоянии

<sup>3</sup> Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 10.

<sup>4</sup> Sallis J. Echoes: Philosophy and Non-Philosophy after Heidegger // Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty. Evanston, 1997. P. 91.

<sup>5</sup> Деррида Ж. Поля философии. С. 11.

присвоить. Даже если не-философия ставит «внутри-философские задачи»<sup>6</sup>, в их решении она обращается к «основанию», которое философия не способна мыслить. В построении не-философии Ж. Делез и Ф. Ларюэль исходят как из этой конкретной недостаточности философской не-философии, так и из необходимости разоблачения тотализирующей амбиции самой философии.

Разумеется, представления не-философии далеко не всегда согласуются между собой, и чаще всего ее принципы и содержание у Ж. Делеза и Ф. Ларюэля существенно расходятся. Прежде всего, следует отметить, что у Ж. Делеза и Ф. Ларюэля не-философия разворачивается в рамках философии имманентности. Решающей в отношении принципов построения и содержания не-философии становится проблема, совершенно отличная от той, которую решали М. Хайдеггер и другие и которая выражалась в попытке преодоления философии. В книге «Что такое философия?» Ж. Делез ясно дает понять, что не-философия – это не иное философии, а ее «внутренние предпосылки»: «Нефилософское, возможно, располагается в самом сердце философии, еще глубже, чем сама философия»<sup>7</sup>. И в этой связи Ж. Делез отдает должное Ф. Ларюэлю: «Одну из самых интересных попыток в современной философии предпринял Франсуа Ларюэль: он обращается к некоторому Единому-Все, которое характеризует как “нефилософское” и, странным образом, “научное” и в котором коренится “философское решение”. Такое Единое-Все напоминает Спинозу»<sup>8</sup>. В другом месте Ж. Делез уточняет, почему эту «нефилософскую» и «научную» характеристику Единого-Всего он считает «странной»: «Франсуа Ларюэль предлагает понимать не-философию как “реальность науки” по ту сторону самого объекта познания... Но тогда непонятно, почему такая реальность науки не является также и не-наукой»<sup>9</sup>. В этом упоминании Ж. Делез высказывает три замечания. Их необходимо выделить, поскольку они послужили основанием «ответа» Ф. Ларюэля. Во-первых, имманентное Единое-Все напоминает спинозистское имманентное; во-вторых, если Единое-Все – это предмет науки, тогда не-философия должна быть не-наукой; в-третьих, не-философия – это внешнее философии, наука о философии, тогда как она должна быть внутренней предпосылкой философии.

Ф. Ларюэль в своем «Ответе Делезу» настаивает на том, что его собственное понимание не-философии отличается от понимания Ж. Делеза. Он выделяет два понятия не-философии: «“Ограниченной” мы будем называть не-философию, которая все еще имеет место в философии... а “обобщенной” – не-философию, которая исходит из видения-в-Едином и осуществляется как единая теория науки и философии»<sup>10</sup>. Высказанные Ж. Делезом возражения, согласно Ф. Ларюэлю, основаны на принципиальном непонимании, поспешной и теоретически ошибочной интерпретации Единого.

<sup>6</sup> Хоружий С.С. Контексты проекта не-философии // Философия и культура. 2011. № 4. С. 106.

<sup>7</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 56. В русском издании «Что такое философия?» французский термин «Un-Tout» переведен как «Всецелость». Для того чтобы сохранить стилистическое и содержательное созвучие с ключевыми понятиями не-философии Ларюэля, в данной статье мы будем использовать термин «Единое-Все».

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 279.

<sup>10</sup> Laruelle F. Response to Deleuze. P. 147.

Ф. Ларюэль отвечает на возражения Ж. Делеза и демонстрирует, что разрабатываемая им не-философия является не «ограниченной», а «обобщенной». Итак, что касается первого возражения, то «Единое, о котором идет речь, радикальная имманентность, через которую оно определяется, – это прежде всего не Единое-Все, “напоминает” оно Спинозу или нет, а Единое-без-Всего и даже Единое-без-бытия, которое мы называем Единым-в-последней-инстанции...»<sup>11</sup>. Ф. Ларюэль уточняет: Ж. Делез (так же, как и Б. Спиноза или М. Анри) остается «заложником» философии имманентности: имманентность оказывается имманентной мысли, и тем самым этой мыслью в нее вводится трансцендентное. Имманентность превращается в объект мысли. Ф. Ларюэль противопоставляет «абсолютной имманентности» Ж. Делеза «радикальную имманентность», исключаящую не только теологические объекты и сущности, но и конечные формы трансценденции (самополагания, складки и т.д.).

На второе возражение Ф. Ларюэль отвечает, что «Единое-в-последней-инстанции порождает... или выступает причиной мысли, которая не является ни философией, ни наукой, а представляет собой единую теорию науки и философии и которую далее следует понимать как Трансцендентальную науку»<sup>12</sup>. Наука является подлинной «онтологией», но это уже не философский логос. Делезовскому пониманию науки в качестве формы мысли, «приручающей» хаос, Ф. Ларюэль противопоставляет нететическую науку как единую теорию, «первую и единственную мысль, исходящую из реального как Единого-в-последней-инстанции»<sup>13</sup>.

В отношении третьего возражения Ф. Ларюэль настаивает на том, что не-философия не является внутренней предпосылкой философии, планом имманентности, отличным от концептов. Но не-философия – это не иное философии и не новая версия иного. Она находится в радикальной гетеронии по отношению к философии, обнаруживая ее причину не в ином, а в Едином. Не-философия учреждается в качестве дисциплины в результате работы над философским материалом.

Из этого обсуждения отчетливо видно, что, тогда как Ж. Делез пытается «включить» не-философию Ф. Ларюэля в свое определение философии, Ф. Ларюэль постулирует не-философию в качестве автономной и позитивной программы мышления. Для того чтобы оценить поставленные здесь вопросы и возражения, необходимо восстановить принципы и содержание не-философий Ж. Делеза и Ф. Ларюэля.

## Ж. Делез и план имманентности

В книге «Что такое философия?» не-философия – это образ мысли, или план имманентности, который сохраняет преемственность с философией. Структурирует и гарантирует эту преемственность не что иное, как само определение философии как непрерывного творчества концептов в плане имманентности, т.е. в плане, учреждаемом нефилософской и префилософской интуицией Единого-Всего, которая пересекает хаос и заполняется

<sup>11</sup> Laruelle F. Response to Deleuze. P. 145.

<sup>12</sup> Ibid. P. 146.

<sup>13</sup> Ibid.

этими концептами. Префилософский и тем не менее концептуальный план образует «внутренние предпосылки» философии: «“Префилософское” не означает чего-либо предсуществующего, а лишь нечто не существующее вне философии, хоть и предполагаемое ею. Это ее внутренние предпосылки»<sup>14</sup>. План имманентности обозначает «немыслимое в мысли», а критерий философской мысли определяется в соответствии с тем, как этот нефилософский план заполняется концептами и трансформируется в философский.

Нельзя не указать на двусмысленность относительно места префилософского и нефилософского. С одной стороны, не-философия предполагается философией, следовательно, она всегда уже определена, ассимилирована как нечто префилософское. Но, с другой стороны, философия приближается к пределу, к не-философии, которая предвосхищает разрыв, располагаясь, в отличие от префилософского, на границе с хаосом: «План философии префилософичен, поскольку он рассматривается сам по себе, независимо от заполняющих его концептов; там же, где план сталкивается с хаосом, – там находится не-философия»<sup>15</sup>. Двусмысленности можно избежать, если придерживаться различия между планом имманентности и чистой имманентностью. План имманентности префилософичен, он предполагается философией в качестве некоего неконцептуального понимания. Но там, где план граничит с чистой имманентностью, располагается не-философия. Чистая имманентность, хаос, виртуальность, жизнь – синонимичные термины, в разных работах Ж. Делез лишь актуализирует их импликации<sup>16</sup>. Ж. Делез вводит термин «Единое-Все» для обозначения единства не целого, а дифференциального становления жизни как чистой имманентности.

Хотя Ж. Делез использует термины «образ мысли» и «план имманентности» как синонимы, в книге «Что такое философия?» он отходит от позиции, занимаемой им в «Различии и повторении». Следует напомнить, что в «Различии и повторении» не-философия осуждается как признак догматического образа мысли, который остается в рамках невысказанных и необоснованных – как объективных, так и субъективных – допущений и незаконно универсализирует их, не уточняя их условия возможности и границы. Догматическому образу мысли Ж. Делез противопоставляет мысль без образа, без плана имманентности, т.е. философию, «которая не будет иметь никаких допущений... Она найдет свое различие и настоящее начало не в союзе с “дофилософским” Образом, а в решительной борьбе с Образом, разоблаченным как не-философия. Тем самым она нашла бы аутентичное повторение в мысли без Образа...»<sup>17</sup>.

Если в «Различии и повторении» подлинная философия как «мысль без Образа» связывается с разоблачением не-философии, то в книге «Что такое философия?» мысль не может осуществляться без определенного образа, плана имманентности, не-философии. Не-философия указывает на немыслимое место философии. Это означает, что философия никогда не может полностью концептуализировать свой план имманентности и, более того, в некотором роде принадлежит ему. Мысль не в состоянии вернуться к собственному плану и сделать его прозрачным для себя. В лучшем случае она

<sup>14</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 56.

<sup>15</sup> Там же. С. 279.

<sup>16</sup> Deleuze G. Pure Immanence: Essays on a Life. N.Y., 2001. P. 25–33.

<sup>17</sup> Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 166.

может приближаться к нему как бы асимптотически. «План имманенции – это не мыслимый или потенциально мыслимый концепт»<sup>18</sup>. Не-философия упорствует в реальности хаотического, избыточного относительно настоящего. Мышление представляет собой переход, который ошибочно можно было бы принять как путь к новой непосредственности хаоса, к по ту сторону философии, к не-философии. Но не может быть просто не-философии, а возможен только никогда незавершенный переход к ней, проблематизирующий значение философии как чего-то самодостаточного. Если бы хаоса не существовало, не было бы философии, но смысл последней состоит в том, чтобы «победить» хаос.

Мысль имманентна тому, что она мыслит, но, поскольку имманентность представляет собой Единое-Все жизни как становления, учреждение такого плана не является исключительным свойством философии. Все формы мысли – науки, философии и искусства – осуществляются в планах. И так как план имманентности, который пересекает хаос, функционирует как сито и, следовательно, является избирательным, интуиция Единого-Всего всегда сингулярна. Кроме того, все три плана принадлежат порядку отрицания во всех трех формах мысли, поэтому последние сохраняют существенные отношения с соответствующими им «не»: философия – с не-философией, наука – с не-наукой, искусство – с не-искусством. Все три формы мысли имеют собственные планы, граничащие с хаосом виртуального, становления, и они становятся тем, чем они являются только в том случае, если они заполняют план, соответственно, концептами, функцивами или перцептами.

Не-философия не выходит за пределы философии, а находится там, где план имманентности сталкивается с Единым-Всем становления, с хаосом как виртуальной средой, содержащей все возможные частицы и формы. Задача философии состоит в том, чтобы присвоить план имманентности, сделать его подлинным объектом философии. Тем не менее из-за его нефилософской природы эта задача остается бесконечной, о которой мы никогда не узнаем, имела ли она успешное решение. «Пожалуй, в этом и заключается высший жест философии – не столько мыслить “настоящий” План имманенции, сколько показывать, что он наличествует, немислимый, в каждом плане»<sup>19</sup>.

## Ф. Ларюэль и одностороннее Единое-Реальное

Не-философия – это, собственно, проект Ф. Ларюэля, которому он посвятил более двадцати пяти книг и в разработке которого выделяют пять «фаз», или «волн»<sup>20</sup>. Проект не-философии Ф. Ларюэля берет в качестве отправной точки три гипотезы. Во-первых, трансценденция – это первая и высшая операция философии. Во-вторых, философия, как и любая другая форма мысли, имманентна реальному, т.е. принадлежит ему. В-третьих, реальное неделимо и избыточно относительно любых его описаний. Основываясь на данных гипотезах, необходимо рассмотреть, в чем заключается

<sup>18</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 50.

<sup>19</sup> Там же. С. 69.

<sup>20</sup> Smith A.P. Laruelle: a stranger thought. Malden, 2016. P. 7.

нефилософское понимание философии, и далее объяснить не-философию в качестве автономной программы мысли.

Ключ к нефилософскому пониманию философии лежит в теории философского решения<sup>21</sup>. Ф. Ларюэль указывает, что решение образует инвариантную структуру философского мышления. То есть философия всегда начинается с определенного решения относительно природы Реального. Именно решение гарантирует ей трансценденцию относительно Реального, которому она принадлежит и которое она безуспешно пытается описать. «Философское решение представляет собой операцию трансценденции, которая верит – наивным и галлюцинаторным образом – в возможность унитарного дискурса о Реальном. Это авторитарное требование выражается посредством самополагания, операции, которая становится возможной благодаря ее смешанному или амфибологическому характеру»<sup>22</sup>. Структурно решение выражается в том, что философия полагает, с одной стороны, имманентное (реальное, бытие, существование), а с другой – трансцендентное (репрезентацию реального в образах или понятиях) и далее конструирует или обосновывает их (имманентного и трансцендентного) трансцендентальное единство в дискурсивной системе.

Философская вера в философию, которую Ф. Ларюэль называет «принципом достаточной философии», фиксируется весьма примечательной формулой: все может стать предметом философии. Философия убеждена, что с помощью своего решения и понятийного аппарата она способна построить единую картину мира: «Философизировать (Philosopher) – это принять решение в отношении Реального и вытекающей из него мысли, т.е. верить в способность упорядочить их в универсальном порядке Принципа Разума (Логоса), но и в целом в соответствии с “тотальным” или унитарным порядком Принципа достаточной философии»<sup>23</sup>. В определенном смысле философия отождествляет себя с тотализацией. Принцип достаточной философии выражает абсолютную автономию философии, гарантирует ее господство над Реальным и региональными науками.

Но философия и мир, который является миром философии и с которым она образует «смесь» (mixte) имманентного и трансцендентного, «мысль-мир», или «двустороннюю связь», принадлежат Единому-Реальному. И если философия – это учение или даже наука о мире, то не-философия – это «наука о философии», а ее «основанием» является Единое-Реальное. Стоит разъяснить определение не-философии как науки, чтобы избежать возможных недоразумений. Наука, по словам Ф. Ларюэля, – это «нететическое представление реального, совершенно отличное от философской Репрезентации»<sup>24</sup>. Философия познает Единое-Реальное репрезентационно, разделяя его, формируя «смесь» имманентности и понятийной трансцендентности и синтезируя их в систему знания. Но Единое-Реальное неделимо, безразлично и избыточно относительно философии. Наука описывает Реальное, ничего не утверждая о нем и не связывая его с понятийным определением. В некотором смысле не-философия, подобно науке, нететически обобщает

<sup>21</sup> Laruelle F. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy*. L., 2010. P. 196–223.

<sup>22</sup> Laruelle F. *Dictionnaire de la non-philosophie*. Paris, 1998. P. 40–41.

<sup>23</sup> Ibid. P. 41.

<sup>24</sup> Laruelle F. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy*. P. 160.

формальное и структурное определение философии как разделения и синтеза, приостанавливая ее претензии на познание Реального.

Важно еще раз подчеркнуть, что в не-философии речь не идет о деконструкции или деконструкции философии, о преодолении метафизики. Не-философия – это не метафилософия, поскольку, как подчеркивает Р. Брассье, «философия всегда уже является метафилософской в силу присущей ей основополагающей рефлексивности или умозрительности»<sup>25</sup>. Не-философия не отвергает, не замещает и не дополняет философию. Подобно тому, как не-евклидова геометрия «реконтекстуализирует» евклидову геометрию в рамках более широкой парадигмы, допускающей сосуществование противоположных геометрий, а также объясняющей пределы их актуальности, не-философия основывает философию в радикальной имманентности Единого-Реального<sup>26</sup>. Это Единое-Реальное, которому философия всегда уже принадлежит. Не-философия полагает Единое-Реальное гипотетически или аксиоматически.

Теперь основной вопрос для не-философии заключается не в том, чтобы мыслить Единое-Реальное. Мыслить Единое-Реальное в каком бы то ни было смысле невозможно: мыслить можно только *из* Реального. Этот акт мысли Ф. Ларюэль называет «видением-в-Едином»: «Собственно говоря, видение-в-Едином – это не философия “о” и не видение-Мира, которое является только философской интуицией Мира: это именно видение Единого в Едином и отсюда видение Мира и Философии в Едином»<sup>27</sup>. Поскольку Единое-Реальное закрыто для мысли-мира, но не наоборот, дуальность Единого и мысли-мира представляет собой одностороннюю дуальность. Мысль-мир рассматривается как определяемое имманентным Единым-Реальным, но никак не способное определять, разделять или синтезировать его. Единое-Реальное определяет мир в-последней-инстанции. В марксистской теории экономика является конечной определяющей причиной любого явления «в-последней-инстанции». Ларюэль заимствует у марксизма эту идею отсрочки и неопределенности причины и обобщает ее в концепции определения-в-последней-инстанции. С этой точки зрения определение-в-последней-инстанции – это общее определение причины, поскольку Реальное является неопределенной причиной всего. Ничто не выходит за пределы Реального, все, что происходит, реально, и все же это не соответствует какой-либо определенной причинно-следственной связи (материальной, лингвистической, технологической и т.д.).

Нефилософский метод выхода из порочного круга философского решения представляет собой аксиоматическое вмешательство в философию, которое приостанавливает ее априорный принцип достаточности. Ф. Ларюэль выделяет три ключевые аксиомы: «1. Реальное радикально имманентно, 2. его каузальность есть односторонность или Определение-в-последней-инстанции, 3. объектом этой каузальности является Мысль-мир...»<sup>28</sup>. Данные аксиомы определяют условия нефилософской практики. Эта практика предполагает принятие концепций философии и попытку извлечь из них все

<sup>25</sup> Brassier R. Axiomatic heresy: the non-philosophy of François Laruelle // *Radical Philosophy*. 2003. No. 121. P. 25.

<sup>26</sup> Laruelle F. *Philosophie et non-philosophie*. Liege; Bruxelles, 1989. P. 2.

<sup>27</sup> Ibid. P. 38.

<sup>28</sup> Laruelle F. *Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy*. Minneapolis, 2012. P. 45.



трансцендентное, рассмотреть их как части Реального, а не как его репрезентации.

Не-философия не оценивает философию в соответствии с критериями репрезентации: это не попытка совершенствования несостоятельных репрезентаций Реального в другой философии. Любая философия всегда уже включает в себя собственную деконструкцию, другую или даже большую философию, к которой достаточно будет вернуться или которую достаточно возродить благодаря дополнению инаковости. Объектом не-философии является сам феномен философии прежде любой предполагаемой деконструкции или возможного совершенствования. Не-философия черпает свою мотивацию не из неудач философии, а из позитивной необходимости ее объяснения, разработки причин этих неудач внутри Реального. Функция не-философии состоит в том, чтобы интегрировать (не заменить или устранить) философии в Реальное, в котором ни одна точка зрения не превосходит другую. В то же время подобная интеграция показывает физические пределы философий: тот факт, что они разделяют пространство Единого-Реального, указывает на то, что они не могут занимать все это пространство (никакая теория не может быть исчерпывающей). В этой интеграции философии и их пределы (нередуцируемые остатки, апории, даже циркулярности – стандартные инструменты критики) становятся Реальными, материализуются как части Реального.

Не-философия не может осуществляться без философии, потому что Единое-Реальное недоступно мышлению, не является его «объектом». Объектом не-философии является философия в качестве материала для дуализа, или трансцендентального клонирования<sup>29</sup>. Как уже было замечено, философия разделяет и синтезирует реальное, устанавливая с ним билатеральную связь, когда две ее стороны связь, когда две стороны этой связи оказываются зеркальными отражениями друг друга и невозможны друг без друга. Не-философия «дуализирует» философию путем преобразования ее двусторонней связи с реальным в одностороннюю связь. Благодаря дуализу философия лишается трансцендентности, способности определять Единое-Реальное и принимает статус его клона. Клон – это «промежуточная инстанция», Ларюэль позиционирует эту посредническую функцию как «Единое-в-последней-инстанции» и, следовательно, как клон Единого. Клон указывает одновременно в двух направлениях – философии и Единого-Реального. Со стороны философии клон – это клон философского материала, его миметическая копия, с нефилософской стороны он понимается как «органон», позволяющий рассматривать философский материал нететически, т.е. в соответствии с реальной причинностью, которая уже заложена в нем его принадлежностью Единому-Реальному, его радикальной данностью. То есть клон определяет любой объект в соответствии с его имманентностью, а не через структуру понятийной трансценденции.

Важно подчеркнуть, что видение объекта в-Едином не означает его репрезентацию, изображение в Едином, как в зеркале. Объект схватывается не в Едином, а только в модусе Единого. Следовательно, «органон» – это не зеркало, он функционирует как «линза», которая преломляет имманентную причинность Единого<sup>30</sup>. Эта «линза» необходима, потому что неопределенное и безразличное

<sup>29</sup> Laruelle F. *Principes de la Non-Philosophie*. Paris, 1996. P. 227.

<sup>30</sup> Об идее не-философии как преломляющей «линзы» см.: Galloway A.R. *Laruelle: Against the Digital*. Minneapolis, 2014. P. 133–150.

Единое-Реальное никаким образом не проявляет себя, не проецирует свою причинность за пределы себя. Видение объекта-в-Едином и означает его преломление через промежуточную инстанцию нефилософского «органона», который определяет объект в-последней-инстанции. Таким образом, это определение является не репрезентацией, а нететической презентацией объекта в соответствии с его имманентной причиной. В этом отношении моделью для нефилософской практики выступает перформативность, «экспериментальная практика, утверждающая Реальное как то, что мысль создает перформативно»<sup>31</sup>.

Как только философское решение прерывается благодаря дуализации, тотализирующие устремления философии нейтрализуются и становятся возможной «общая демократизация мышления»<sup>32</sup>: все философии одинаково не имеют доступа к Единому-Реальному и одинаково детерминированы им в-последней-инстанции; все они принадлежат Единому-Реальному без какой-либо возможности его репрезентации и мышления. Философия «пришита» к Реальному (иллюзорным образом) философским решением, тогда как не-философия остается аксиоматически и относительно автономной, поскольку она «свободна» от философского решения о Едином-Реальном. Сила не-философии в том, что она, будучи относительно автономной в отношении Единого-Реального, занимает место, обусловленное им и параллельное ему, но не вступает в какой-либо обмен с ним. Не-философия высвобождает бесконечное поле перформативных возможностей мысли и стремится создать «новый демократический порядок мышления, исключающий конфликт между философиями, между философией и региональными отраслями познания»<sup>33</sup>.

### Не-философия и позитивный предел философии

В отношении философии и не-философии предел/иное и его испытание – это «стратегическое» место перехода, одновременно и необходимого, и невозможного. На самом деле, если предел связан с понятием иного, которое влечет за собой риск негативности и, соответственно, присвоения, то тогда как можно мыслить неприсваиваемый позитивный предел философии? Сама *возможность* не-философии основана на *невозможности* перехода предела к иному. Но что еще более важно, предел располагается не на внешней границе между философией и (ее) иным, а на внутренней границе между философией и ее «основанием», т.е. тем, чему она всегда уже принадлежит, и именно по этой причине избегает соблазна негативности и присвоения. Не-философия не приходит *после* философии, а *всегда уже* предшествует ей в качестве ее немыслимого места. Следовательно, выход за пределы философии осуществляется посредством регресса к тому, что остается немыслимым в таком переходе. В самом деле, не-философия пересекает предел, но не в простом движении преодоления, а в движении одновременно в обоих направлениях. Позитивный предел указывает не на незавершенность

<sup>31</sup> *Maiolearca J.Ó.* Laruelle, Immanence, and Performance: What Does Non-Philosophy Do? // *Performance Philosophy*. 2017. Vol. 3. No. 3. P. 719.

<sup>32</sup> *Maiolearca J.Ó.* All Thoughts Are Equal: Laruelle and Nonhuman Philosophy. Minneapolis, 2015. P. 8.

<sup>33</sup> *Laruelle F.* *Prinçipes de la Non-Philosophie*. P. 16.

философии и, соответственно, интенсификацию ее тотализирующих устремлений включить в себя всякое иное или внешнее, он призван очертить философию в ее позитивных, «предельных возможностях»<sup>34</sup>. Эти имплицитные выводы у Ф. Ларюэля и Ж. Делеза выражаются в различных объяснениях не-философии. Причем различия во взглядах являются концептуальными. Этот факт достаточно важен, поскольку симптоматичен для трудностей, с которыми они сталкиваются в идентификации не-философии.

Для Ж. Делеза немислимым местом философии является план имманентности, граничащий с хаосом. Предел не закрывает имманентное Единое-Все от философии. Подлинная позитивность предела состоит не в совершенстве закрытия, а в открытости к неопределенности хаоса, становления, виртуального. Предел философии является собственно *открытием*, но он не открывает определенное, не объективирует и присваивает его. Он отмечает разрыв, «между», «середину», в которой философия и не-философия переходят друг в друга, оставаясь отделенными друг от друга. Предел необъективируем, неприсваиваем. Разрыв опосредует серединой философию и не-философию.

Для Ф. Ларюэля этим немислимым местом философии является Единое-Реальное. Только радикальная имманентность Единого-Реального способна прервать круг философского самополагания, но у нас нет никакого доступа к нему. Но если любая возможность определения радикальной имманентности Единого-Реального запрещена, не-философия Ф. Ларюэля неизбежно сталкивается с логикой «позитивной негативности»<sup>35</sup>, которая необходима для описания неопределенного и безразличного Единого-Реального, но в то же время отрицается из-за угрозы, которую она представляет с точки зрения восстановления философского решения. Поскольку Единое-Реальное нередуцируемо к философии, всякая защита его неотчуждаемой имманентности остается в конечном счете фидеистической. Ф. Ларюэль знает, что, как только мы определим Реальное, приведем аргументы в защиту его радикальной имманентности, оно вернется в круг философского самополагания. Поэтому мы или ограничимся тавтологическими рассуждениями о Едином-Реальном, или будем полагаться на немислимое и недоступное Единое-Реальное, достойное только нашей веры. Тем не менее не-философия обнажает другую возможность преодоления философского самополагания реального – перформативное клонирование философии, освобождение ее от двусторонней связи с имманентным Реальным. Но даже в качестве практической философской ориентации не-философия не выходит за рамки отдельного проекта и не достигает необходимой степени общезначимости.

Различие между не-философиями Ж. Делеза и Ф. Ларюэля проявляется гораздо полнее в их объяснении имманентности. Ж. Делез отождествляет имманентность с самой жизнью, бесконечной, виртуальной, неисчерпаемой: «...о плане имманентности можно говорить лишь тогда, когда имманентность является имманентностью самой себе и ничему иному... О чистой имманентности следует говорить, что она есть сама Жизнь и ничто другое»<sup>36</sup>. Имманентность не ограничена человеческим, она включает в себя

<sup>34</sup> Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления // VOX: Философский журнал. 2008. № 5. С. 2.

<sup>35</sup> Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. N.Y., 2007. P. 146–147.

<sup>36</sup> Deleuze G. Pure Immanence: Essays on a Life. P. 27.

дифференциальные сингулярности жизни. Только становясь не-философией, философия может соответствовать имманентности бесконечной жизни. Смысл философии состоит в том, чтобы превзойти себя: сущность философии – это не-философия, открытость к немислимому. «Мысль без Образа», становление философии не-философией выступает ее регулятивным идеалом и предписывает человеку практики становления-иным через разрушение идентичности, растворение ее в дифференциальных сингулярностях жизни.

Для Ф. Ларюэля данный идеал недостижим именно в силу конечной имманентности Единого-Реального, которая не имеет отношения к онтологическому принципу жизни, а обозначает живую идентичность индивидов, герметичную и недоступную философским идеализациям. Более того, данный идеал отдает предпочтение «иерархическому и дифференциальному принципу перед реальным опытом живой идентичности»<sup>37</sup>. Имманентности бесконечной и неисчерпаемой жизни Ф. Ларюэль противопоставляет индивидуальное как «абсолютно конечное»: «...непосредственно данное множество индивидов, осознающих себя множественными и одинокими, никогда не формирующими совокупность или универсальность»<sup>38</sup>. Радикальная имманентность индивидуального исключает всякое отношение и даже не-отношение к авторитарным предписаниям философии. Не-философия не предписывает человеку практики становления-иным. Она призвана защищать его от философии. Более того, имманентность Единого-Всего, согласно Ф. Ларюэлю, повторно вводит трансценденцию. Ведь если имманентность имманентна не чему-то другому, всегда трансцендентному, а (к) себе самой (по собственному выражению Ж. Делеза), это «к» уже подразумевает разделение, отношение, опосредование, чистую форму трансценденции: «Философски нормальное, но теоретически амфиболическое, понятие “плана имманентности” означает, что последняя все еще вращается вокруг плана, а план все еще вращается вокруг “к” (“к себе самой”) как ось трансцендентности»<sup>39</sup>.

Если философию и любую другую форму мысли всегда преследуют образы трансценденции, то задача не-философии, согласно Ф. Ларюэлю, состоит в том, чтобы разоблачить эти образы, нивелировать самодостаточность и авторитарные предписания философии в пользу единственного основания – радикально неопределимого и неопределенного Реального. Единое реальное имманентно дифференциации всего существующего. Оно абсолютно автономно, неделимо и безразлично к понятийной трансцендентности, к любой возможности его репрезентации и определения.

## Заключение

Не-философии Ж. Делеза и Ф. Ларюэля предлагают не только инновационные (хотя, очевидно, все еще оспариваемые) средства анализа пределов философии, но и важную и своевременную провокацию относительно

<sup>37</sup> Gracieuse M. Laruelle Facing Deleuze: Immanence, Resistance and Desire // Laruelle and Non-Philosophy. Edinburgh, 2012. P. 44.

<sup>38</sup> Laruelle F. Letter to Deleuze // Laruelle F. From Decision to Heresy. Experiments in Non-Standard Thought. N.Y., 2012. P. 396.

<sup>39</sup> Laruelle F. Response to Deleuze. P. 152.

места Реального – во всех его модальностях – в философском дискурсе. Каждой из них сопутствуют специфические трудности, само присутствие которых заслуживает самого пристального внимания и продолжения исследования статуса и способа использования не-философии.

Тем не менее не-философия обнажает фундаментальный принцип недостаточной философии, который выражает как избыточность Реального относительно его описаний, так и нередуцируемость возможностей мысли к философскому познанию. Если вместе с принципом недостаточной философии прерывается ее способность определять Реальное, тогда последнее оказывается избыточным относительно любых форм его описания. Но одно дело – умножать описания Реального, совсем другое – согласовать их без повторного введения такого же ограниченного, перспективного описания, претендующего на универсальность. Не-философия бросает вызов гегемонии какого-то одного описания Реального, но не исключает целостности каждого такого описания. Это связано с тем, что, хотя каждый модус Реального является самодостаточным, ни один из них не представляется исчерпывающим. Но множественность описаний ставит перед нами вопрос о путях взаимодействия и взаимопонимания несоизмеримых и нередуцируемых друг к другу модусов Реального и их описаний. Именно этот вызов прежде всего будет определять перспективы не-философии.

## Список литературы

- Делез Ж.* Различие и повторение / Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
- Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
- Деррида Ж.* Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект, 2012. 376 с.
- Хайдеггер М.* Конец философии и задача мышления / Пер. с нем. Д.В. Смирнова // VOX: Философский журнал. 2008. № 5. С. 1–14.
- Хоружий С.С.* Контексты проекта не-философии // Философия и культура. 2011. № 4. С. 106–110.
- Brassier R.* Axiomatic heresy: the non-philosophy of François Laruelle // Radical Philosophy. 2003. No. 121. P. 24–35.
- Brassier R.* Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. 275 p.
- Deleuze G.* Pure Immanence: Essays on a Life / Trans. by A. Boyman. N.Y.: Zone Books, 2005. 104 p.
- Galloway A.R.* Laruelle: Against the Digital. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. 320 p.
- Gracieuse M.* Laruelle Facing Deleuze: Immanence, Resistance and Desire // Laruelle and Non-Philosophy / Ed. by J. Mullarkey and A.P. Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. P. 42–59.
- Laruelle F.* Response to Deleuze / Trans. by T. Adkins and S. Littlefield // Pli. 2009. No. 20. P. 138–164.
- Laruelle F.* Letter to Deleuze / Trans. by R. Mackey // Laruelle F. From Decision to Heresy. Experiments in Non-Standard Thought / Ed. by R. Mackey. N.Y.: Urbanomic/Sequence Press, 2012. P. 393–400.
- Laruelle F.* Philosophie et non-philosophie. Liege; Bruxelles: Mardaga, 1989. 256 p.
- Laruelle F.* Principes de la Non-Philosophie. Paris: PUF, 1996. 410 p.
- Laruelle F.* Dictionnaire de la non-philosophie. Paris: Editions Kimé, 1998. 209 p.

- Laruelle F. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy* / Trans. by R. Gangle. L.: Continuum, 2011. 256 p.
- Laruelle F. *Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy* / Trans. by D.S. Burk and A.P. Smith. Minneapolis: Univocal Publishing, 2012. 220 p.
- Maoilearca J.Ó. *All Thoughts Are Equal: Laruelle and Nonhuman Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. 344 p.
- Maoilearca J.Ó. *Laruelle, Immanence, and Performance: What Does Non-Philosophy Do?* // *Performance Philosophy*. 2017. Vol. 3. No. 3. P. 718–729.
- Sallis J. *Echoes: Philosophy and Non-Philosophy after Heidegger* // *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty* / Ed. by H.J. Silverman. Evanston: Northwestern University Press, 1997. P. 84–104.
- Smith A.P. *Laruelle: a stranger thought*. Malden: Polity Press, 2016. 240 p.

## **Non-philosophy and the limits of philosophy: G. Deleuze and F. Laruelle**

**Tapdyg Kh. Kerimov**

Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin. 19 Mira Str., Ekaterinburg, 620002, Russian Federation; e-mail: kerimovt@mail.ru

The article analyzes two presentations of non-philosophy, which was the main subject of a discussion between Gilles Deleuze and Francois Laruelle. The context of actualization of non-philosophy, the principles and content of its implementation in the works of G. Deleuze and F. Laruelle are revealed. From the comparison and identification of controversial points inherent in these two views, the hypothesis of the positive limit of philosophy is singled out. The latter, in contrast to the appropriated and abolished negative limit, points not to the incompleteness of philosophy and the intensification of its totalizing aspirations, but to its inconceivable possibility. The author shows that formally and structurally, the non-philosophies of G. Deleuze and F. Laruelle are identical. In non-philosophy, we are not talking about the end or overcoming of philosophy. Non-philosophy is not anti-philosophy, not the exteriority or the other of philosophy, but a “foundation”, an unthinkable place to which philosophy always already belongs, but which it is unable to describe. The discrepancy between the two presentations of non-philosophy is most clearly manifested when discussing this unthinkable place. For F. Laruelle, this unthinkable place is the radical immanence of the One-Real; for G. Deleuze, the plane of immanence bordering on chaos. The article concludes that the projects of non-philosophy, with all their differences, reveal the fundamental principle of insufficient philosophy. On the one hand, no form of description can exhaust the multiplicity of the real. On the other hand, the possibilities of thought are irreducible to the idiom of philosophical cognition. The plurality of descriptions raises before us the question of their combinations, the forms of their interaction, the language of their mutual understanding.

**Keywords:** philosophy, negative limit, positive limit, non-philosophy, Deleuze, Laruelle, One-Real, plane of immanence, principle of insufficient philosophy

**For citation:** Kerimov, T.Kh. “Ne-filosofiya i predely filosofii: Zh. Delez i F. Laryuel” [Non-philosophy and the limits of philosophy: G. Deleuze and F. Laruelle], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 64–79. (In Russian)

**References**

- Brassier, R. "Axiomatic heresy: the non-philosophy of François Laruelle", *Radical Philosophy*, 2003, No. 121, pp. 24–35.
- Brassier, R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. 275 pp.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Chto takoe filosofiya?* [What is Philosophy?], trans. by S.N. Zenkin. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii Publ.; St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 288 pp. (In Russian)
- Deleuze, G. *Pure Immanence: Essays on a Life*, trans. by A. Boyman. New York: Zone Books, 2005. 104 pp.
- Deleuze, G. *Razlichie i povtorenie* [Difference and Repetition], trans. by N.B. Man'kovskaya and E.P. Yurovskaya. St. Petersburg: Petropolis Publ., 1998. 384 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *Polya filosofii* [Margins of Philosophy], trans. by D.Yu. Kralachkin. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2012. 376 pp. (In Russian)
- Galloway, A.R. *Laruelle: Against the Digital*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. 320 pp.
- Gracieuse, M. "Laruelle Facing Deleuze: Immanence, Resistance and Desire", *Laruelle and Non-Philosophy*, ed. by J. Mullarkey and A.P. Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, pp. 42–59.
- Heidegger, M. "Konets filosofii i zadacha myshleniya" [The End of Philosophy and the Task of Thinking], trans. by D.V. Smirnov, *VOX: Filosofskii zhurnal*, 2008, No. 5, pp. 1–14. (In Russian)
- Khoruzhii, S.S. "Konteksty proekta ne-filosofii" [Contexts of Non-philosophy Project], *Filosofiya i kul'tura*, 2011, No. 4, pp. 106–110. (In Russian)
- Laruelle, F. "Letter to Deleuze", trans. by R. Mackey, in: F. Laruelle, *From Decision to Heresy. Experiments in Non-Standard Thought*, ed. by R. Mackey. New York: Urbanomic / Sequence Press, 2012, pp. 393–400.
- Laruelle, F. "Response to Deleuze", trans. by T. Adkins and S. Littlefield, *Pli*, 2009, No. 20, pp. 138–164.
- Laruelle, F. *Dictionnaire de la non-philosophie*. Paris: Editions Kimé, 1998. 209 pp.
- Laruelle, F. *Philosophie et non-philosophie*. Liege; Bruxelles: Mardaga, 1989. 256 pp.
- Laruelle, F. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy*, trans. by R. Gangle. London: Continuum, 2011. 256 pp.
- Laruelle, F. *Prinçipes de la Non-Philosophie*. Paris: PUF, 1996. 410 pp.
- Laruelle, F. *Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy*, trans. by D.S. Burk & A.P. Smith. Minneapolis: Univocal Publishing, 2012. 220 pp.
- Maoilearca, J.Ó. "Laruelle, Immanence, and Performance: What Does Non-Philosophy Do?", *Performance Philosophy*, 2017, Vol. 3, No. 3, pp. 718–729.
- Maoilearca, J.Ó. *All Thoughts Are Equal: Laruelle and Nonhuman Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. 344 pp.
- Sallis, J. "Echoes: Philosophy and Non-Philosophy after Heidegger", *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty*, ed. by H.J. Silverman. Evanston: Northwestern University Press, 1997, pp. 84–104.
- Smith, A.P. *Laruelle: a stranger thought*. Malden: Polity Press, 2016. 240 pp.

**А.А. Санженяков**

## **«ИСТИНА, КОТОРУЮ СОЗДАЮТ», ИЛИ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ПО ЭЛИЗАБЕТ ЭНСКОМ**

*Санженяков Александр Афанасьевич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии и права СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; e-mail: sanzhenakov@gmail.com

В статье рассматривается специфика историко-философского подхода Э. Энском. Сначала представлены различные подходы к истории философии, затем приводятся краткие сведения об Энском как философе и как историке философии. В качестве парадигмальных примеров историко-философской работы Энском берутся ее статьи «Причинность и детерминизм» и «Практическая истина». Показано, что обращение к философии прошлого, и прежде всего к наследию Аристотеля, было не эпизодическим для Энском. В целом можно сказать, что историко-философские работы этого исследователя всякий раз были инспирированы теоретическими затруднениями современного философского контекста. Так, статья «Причинность и детерминизм» апеллирует к широкому кругу источников (Аристотель, Спиноза, Кант, Юм, Милль) с целью показать историю становления концепции причинности как необходимой связи событий, но решение проблемы предлагается уже с опорой на исследования старшего современника Энском – Б. Рассела. Особое место занимает Аристотель, опираясь на практическую философию которого Энском производит атаку на современные ей концепции. В частности, она критикует понятие «долг», указывает на ошибочное понимание практического силлогизма, вскрывает недостатки англо-американской концепции желаний. В заключительной части статьи дается краткое изложение анализа аристотелевского понятия «практическая истина» как истины, которую производит человек, действуя в соответствии с выбором и решением. Показательно, что, предлагая такую интерпретацию, Энском опирается в меньшей мере на филологический или контекстуальный анализ, но руководствуется скорее собственными интуициями.

**Ключевые слова:** история философии, рациональная реконструкция, Энском, Аристотель, практическая истина

**Для цитирования:** Санженяков А.А. «Истина, которую создают», или История философии по Элизабет Энском // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 2. С. 80–93.



## Введение

Идеи античной философии всегда были неиссякаемым источником вдохновения для многих последующих поколений философов. Христианские теология, мыслители эпохи Возрождения, философы Нового времени – все они так или иначе обращались к Платону, Аристотелю и другим античным философам. Не является исключением и философия XX в. Несмотря на то, что во многом мыслители прошлого века старались порвать с предыдущей традицией (подвергали критике гегельянство, боролись с метафизикой, вступали в союз с наукой, чтобы противостоять схоластике), они сохранили связь с античной философией, пусть порой и через отрицание оной.

В этой статье нам хотелось бы рассмотреть интерпретацию некоторых идей Аристотеля в философии Э. Энском. Прежде всего нас будут интересовать этические вопросы и тема практического разума. Параллельно мы намерены поговорить об историко-философском подходе Энском в целом. Сначала мы кратко представим базовые подходы к истории философии, затем обозначим роль Энском как философа и как историка философии, далее обратимся к центральной теме статьи – интерпретации аристотелевской этики Энском.

## Виды истории философии

О методологии истории философии сказано уже немало<sup>1</sup>. В самом общем виде все множество вариантов методологии в данной области можно разделить на две большие группы – философские и исторические. В рамках первой группы исследователи делают акцент именно на теоретическом, идейном содержании историко-философского наследия. Историк философии из второй группы интересуется прежде всего историческим смыслом высказываний философа прошлого, поэтому здесь не так важна связь этих идей с философией настоящего. Р. Рорти назвал два эти подхода рациональной и исторической реконструкцией. Представители рациональной реконструкции (по преимуществу аналитические философы) пытаются сделать философов прошлого «своими современниками, коллегами, с которыми они могли бы обмениваться взглядами»<sup>2</sup>. Историческая реконструкция своей главной задачей видит воссоздание первоначального образа мыслей философов прошлого, переход на их язык. В то же время этот пуризм нарушается в дисциплинарном плане, поскольку в стремлении приблизиться к исторической истине представители этого подхода прибегают к методологии других наук. «Сторонники исторической реконструкции ориентируются на конкретно-научную методологию, однако, зачастую прибегают к услугам методологии смежных наук: филологии, объектом изучения которой является текст, и истории, поскольку она имеет дело с прошлым, социологии истории

<sup>1</sup> Из последних книг на русском языке мы можем посоветовать недавно опубликованный сборник переводных статей по проблемам истории философии (Философия и ее история. Дискуссии. Новосибирск, 2021), под обложкой которого собраны исследования М. Фреде, Р. Уотсона, Э. Кенни, И.Ш. Зарка, А. Макинтайра, Дж. Йолтона, Г. Хэтфилда.

<sup>2</sup> Рорти Р. *Историография философии: четыре жанра* // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001. С. 180.

философии, т.к. нужно оценить социальные параметры контекста возникновения тех или иных учений и пр.»<sup>3</sup> Историческая реконструкция имеет свои плюсы. «Основная причина того, что мы хотим иметь историческое знание о том, что прошедшие перекавалификацию примитивные люди или же философы и ученые прошлого могли бы сказать друг другу, состоит в том, что это знание помогает нам осознать существование других форм интеллектуальной жизни, нежели наша собственная»<sup>4</sup>. Таким образом, по мнению Рорти, у каждого подхода есть свои достоинства и недостатки. «Нет ничего ошибочного в употреблении словаря современной философии для описания теорий наших предшественников. Но есть резоны и для описания предшественников в их собственных терминах. Полезно воссоздать интеллектуальную обстановку, в которой предшествующие мыслители жили их собственной жизнью, в частности действительные и вымышленные разговоры, которые они могли бы вести со своими современниками (или почти современниками). Иногда целесообразно знать, как говорили люди, которые не знали столько, сколько знаем мы, и знать это достаточно детально, чтобы мы могли сами вообразить себя говорящими на этом вышедшем из употребления языке»<sup>5</sup>. В конечном итоге связь историко-философского исследования с реалиями настоящего, видимо, неустранима, а свою ценность эта работа приобретает прежде всего благодаря глубокому проникновению в идеи, высказанные за много сотен лет до сегодняшнего дня, которые остаются по разным причинам актуальными до сих пор.

### Энском как философ и историк философии

Гертруда Элизабет Маргарет Энском (1919–2001) – британский философ, в сферу интересов которого входили такие дисциплины, как философия сознания, философия действия, логика, философия языка и этика. Большое влияние на нее оказал Л. Витгенштейн, переводчиком чьих книг на английский язык она выступила. Также Энском известна тем, что ввела в философский словарь новый термин – «консеквенциализм» и стала одним из реаниматоров этики добродетели. Еще подростком она обратилась в католическую веру и на протяжении всей жизни оставалась верна этой конфессии. Вне академических кругов она прославилась своими консервативными взглядами на семью и брак, полемическими высказываниями против контрацепции и открытым выступлением против решения Оксфордского университета присвоить почетную степень Гарри Трумэну, которого она считала массовым убийцей, поскольку именно он принял решение об атомной бомбардировке Хиросимы и Нагасаки.

Философский метод Энском основывается на тщательной работе с языком. Так, в исследовании феномена человеческого намерения она отказывается идти по пути психологического постижения внутреннего мира человека, полагая этот метод эвристически несостоятельным, но обращается к устойчивым языковым выражениям, через которые манифестируются намерения.

<sup>3</sup> Вольф М.Н. Дискуссии об истории философии: XX век // История и философия науки в эпоху перемен: в 6 т. Т. 5. М., 2018. С. 26.

<sup>4</sup> Рорти Р. Историография философии: четыре жанра. С. 181.

<sup>5</sup> Там же.

Ее книга «О намерении» до сих пор считается важной вехой в философии действия. Столь же большое влияние в этике имеет ее статья «Современная моральная философия» (на английском языке опубликована в 1958 г., на русском – в 2008 г.).

К проблемам исторической достоверности Энском обращается в статье «Юм и Юлий Цезарь»<sup>6</sup>. Специфика исторической дисциплины заключается в том, что она рассматривает и реконструирует факты прошлого (чаще всего весьма отдаленного), поэтому ее предмет выходит за рамки нашего собственного опыта и находится вне рамок индивидуальной памяти. Упомянутая статья начинается с цитаты из «Трактата...» Юма: «Делая из причин вывод о действиях, мы должны установить существование этих причин, а это мы можем сделать лишь двумя способами: либо с помощью непосредственного восприятия нашей памятью или нашими чувствами, либо с помощью вывода из других причин; последние мы должны установить точно таким же образом: или с помощью наличного впечатления, или с помощью вывода из причин *этих* причин и т.д. до тех пор, пока мы не дойдем до какого-либо объекта, который видим или вспоминаем. Мы не можем продолжать свои выводы *in infinitum*; но единственное, что может положить им конец, – это впечатление памяти или чувств, за пределами которых уже нет места сомнениям и вопросам»<sup>7</sup>. В качестве примера Юм приводит историческое событие – убийство Юлия Цезаря в сенате в мартовские иды. Наша вера в этот исторический факт основывается на единогласном мнении историков, которые, в свою очередь, опираются на достоверные свидетельства других лиц и так далее до тех пор, пока мы не дойдем до очевидцев этого события. Главным источником этой цепочки свидетельств выступают наши память и чувства, поскольку именно благодаря им мы распознаем печатные знаки, сообщающие нам об историческом событии. Без этого восприятия наши рассуждения о прошлом были бы «химерическими»<sup>8</sup>.

Энском замечает, что если рассматривать рассуждение Юма поверхностно, то оно выглядит вполне приемлемым, но при ближайшем рассмотрении оно рассыпается. Для Юма важно указать итоговую точку причинно-следственной цепи событий, и эта точка должна быть связана с нашим собственным впечатлением как наиболее достоверным свидетельством. Энском возражает, что логичнее было бы видеть эту итоговую (точнее, начальную) точку в самом историческом событии, в данном случае – в убийстве Юлия Цезаря. Но главный ее тезис заключается в том, что в исторической дисциплине мы не столько ищем доказательства в учебниках и источниках, сколько обнаруживаем некоторые очевидные события, которые считаем основополагающими и которые можем подвергнуть лишь декартовскому сомнению.

Если перейти от истории как таковой к истории философии, то мы увидим, что, с одной стороны, Энском очень активно проводила исследования в этой области (Парменид, Диодор Кронос, Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Дэвид Юм – вот несколько персонажей из истории философии, к которым она обращалась), с другой стороны, мы не найдем никаких методологических заметок о том, каким образом следует вести изыскания в данной

<sup>6</sup> *Anscombe G.E.M.* The Collected Philosophical Papers. Vol. 1: From Parmenides to Wittgenstein. Oxford, 1981. P. 86–92.

<sup>7</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 139.

<sup>8</sup> Там же. С. 140.

области. Если мы откроем книгу «Собрание философских статей Э. Энском. От Парменида до Витгенштейна», где собраны статьи, так или иначе связанные с историко-философскими персоналиями, то увидим, что ни в одной включенной в этот том работе Энском не делает каких-либо предуведомлений, из которых мы могли реконструировать представление об истории философии. В связи с этим нам следует рассмотреть историко-философские работы Энском, чтобы понять ее методологические установки в этом направлении.

Очевидно, Энском не была сторонницей антикварного подхода: она проводит параллели между теорией идей Платона и современной логикой классов<sup>9</sup> (не забывая указать и на их различия), а также намеренно заменяет платоновское понятие «вид» (εἶδος) на более актуальное для нее понятие «тип»<sup>10</sup>. Однако это не означает, что Энском разделяла подход рациональной реконструкции, в задачи которой входит перенесение философских идей в современный контекст и включение философов прошлого в дискуссии наших дней. Об этом говорит ее скрупулезная текстологическая работа над «Федоном» и «Государством», а для разъяснения некоторых понятий, используемых Аристотелем в обсуждении проблемы истинности высказываний о будущих контингентных событиях, она обращается к «Никомаховой этике». В то же время Энском с сожалением отмечает, что порой одной грамматики древнегреческого языка недостаточно, чтобы понять такие философские выражения, как «τὸ τί ἦν εἶναι»<sup>11</sup>. Внимание к языку первоисточника и настоятельные попытки прояснить смысл отдельных слов и предложений с помощью контекста, но вместе с тем активное привлечение логического аппарата для анализа философских текстов прошлого – все это характеризует Энском как историка философии, занимающего срединную позицию в методологическом споре между сторонниками исторической реконструкции и поборниками рациональной реконструкции. Обратимся к отдельным примерам.

Начнем с инаугурационной речи «Причинность и необходимость», которую Энском прочла в 1971 г. в Кембриджском университете. Первая часть представляет собой историко-философский экскурс. Энском обращается к Аристотелю, Спинозе, Канту, Юму, Миллю, чтобы показать, что в философии давно и плотно утвердилось мнение о связи причинности и необходимости. Затем она обращается к старшему коллеге (тогда уже покойному) Б. Расселу и его статье «Понятие причины», в которой он иронично замечает, что представление о причинности выжило до сих пор лишь потому, что оно ошибочно считалось, как и монархия, безвредным. Философы продолжают считать, что причинность является необходимым элементом научного мышления, в то время как даже в передовых науках (например, в гравитационной астрономии) это понятие не используется. Более того, физики не ищут причин, потому что их не существует<sup>12</sup>. Рассел видит выход из сложившейся проблемной ситуации в переходе на язык математики. «Постоянство научного закона состоит не в единообразии (sameness) причин и следствий, а в единообразии отношений. И даже “единообразие отношений” – это

<sup>9</sup> *Anscombe G.E.M.* The Collected Philosophical Papers. Vol. 1. P. 11–12.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 9.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 61.

<sup>12</sup> *Russell B.* On the notion of cause // *Russell B.* *Mysticism and Logic, and Other Essays.* L., 1918. P. 180.

слишком простое словосочетание; «единообразие дифференциальных уравнений» – единственно верное словосочетание. Невозможно точно сформулировать это на нематематическом языке»<sup>13</sup>. Подвергая понятие причинности сомнению, Рассел оставляет связь причинности с универсальностью, что не устраивает Энского. И поэтому она переходит к более активной атаке на это устоявшееся понятие.

Энском полагает, что неправильно связывать понятие причины с необходимостью или универсальностью. Так как нам проще проследить путь от следствия до причины, чем предугадать, какое следствие произведет та или иная причина, то мы зачастую не знаем, существует ли без каких-либо исключений обобщение, которое позволило бы нам предугадать, какое следствие произведет причина. Из этого ясно, что нам неизвестно, существует ли необходимая связь между причиной и следствием. Далее Энском переходит к примеру с доской Гальтона<sup>14</sup>. Энском задается вопросом, что если смотреть не на множество шариков, которое неизменным образом (т.е. с необходимостью) будет распределяться примерно одинаково, а сосредоточиться на одном-единственном шарике? Будет ли его попадание в ту или иную ячейку необходимостью? Механика Ньютона заставляет нас принять необходимость результирующего местоположения каждого шарика. Тем не менее, замечает Энском, «никто не смог бы определить место покоя шарика – из-за неопределенности, которую мы имеем даже в механике Ньютона, возникающей из-за конечной точности измерений»<sup>15</sup>.

Приведенный пример позволяет нам сделать вывод, что Энском апеллирует к историко-философскому материалу, чтобы обнаружить истоки устоявшейся концепции, а проблематизирует эту концепцию уже с помощью современного ей философского контекста. Решение поставленной проблемы происходит вне обращения к истории философии. Недостатком этого подхода является его избирательность: исследователь учитывает лишь те теории, которые свидетельствуют в пользу связи причинности и необходимости, но при этом игнорирует те философские подходы, которые не связывают причинность с необходимостью (например, случайная причинность у Аристотеля не связана с необходимостью<sup>16</sup>).

<sup>13</sup> *Russell B.* On the notion of cause. P. 195.

<sup>14</sup> Доска Гальтона – это специальное устройство (ящик с прозрачной передней стенкой), призванное продемонстрировать нормальное (гауссово) распределение, в котором шарики загружаются в специальную воронку и при падении вниз встречают на своем пути расположенные в шахматном порядке препятствия, ударившись о которые с равной вероятностью могут отскочить влево или вправо. В результате все множество шариков распределяется на дне ящика (в специальных вертикальных ячейках) таким образом, что наибольшее количество находится в центре (под загрузочной воронкой), а наименьшее – по краям.

<sup>15</sup> *Anscombe G.E.M.* Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers. Vol. 2. Minneapolis, 1981. P. 139.

<sup>16</sup> Аристотель называет случай «причиной по совпадению»: «...самопроизвольность и случай – причины таких [событий], для которых причиной может быть разум или природа, когда какая-либо из них становится причиной по совпадению» (*Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 95*). В «Метафизике» сказано, что «для случайного нет никакой определенной причины, а есть какая попадет, т.е. неопределенная» (*Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 64–367*).

## Аристотель и его этика глазами Энском

Прежде всего Энском фиксирует для себя разительное отличие философской парадигмы Аристотеля от той философской атмосферы, которой она привыкла «дышать». «Любой, кто прочел *Этику* Аристотеля и ознакомился с современной моральной философией, должен быть поражен тем, насколько сильно они отличаются друг от друга»<sup>17</sup>. Казалось бы, это различие может послужить основанием для забвения философских идей Аристотеля. Однако, как показывает опыт (в том числе и опыт Энском), интеллектуальная чуждость идей не всегда является поводом для признания их бесполезности. Напротив, именно инаковость порой может стать триггером развития.

Хотя «современные философы морали уделяют главное внимание темам, которые Аристотель, похоже, не рассматривал или не придавал им большого значения, либо только подразумевал»<sup>18</sup>, Энском обращается к этике Аристотеля с завидной регулярностью. В знаменитой статье «Современная философия морали» она использует наследие Аристотеля не только для демонстрации того, насколько философия прошлого отличается от современных ей философских теорий, но и для того, чтобы обрести точку опоры в противостоянии так называемым законническим концепциям этики. Фигура Аристотеля здесь крайне важна для Энском, поскольку именно пример Аристотеля позволяет ей заключить, что «можно создать этику, не прибегая к понятию морального долженствования»<sup>19</sup>.

В монографии «Намерение» Энском также использует некоторые концепции Аристотеля. В частности, ее интересует практический силлогизм. Как отмечается исследователями, этот интерес Энском не является примером предприятия в духе истории идей: она не пытается проследить традицию и не ставит своей целью обнаружение в философии прошлого концепций, которые предвосхитили современные философские идеи<sup>20</sup>. Главная причина, почему Энском обращается к практическому силлогизму Аристотеля, заключается в том, что ей необходимо найти противоядие от современных философов с их «неисправимо созерцательной концепцией знания»<sup>21</sup>. Проблема современной философии в том, что в ней по умолчанию предполагаются два вида знания: практическое и теоретическое, и, следуя ошибочной логике, что объекты знания одинаковы в обоих случаях, современные философы «безнадежно ищут иной образ умозрительного знания в действиях»<sup>22</sup>. Иначе говоря, практическое знание подгоняется под лекала теоретического, и тем самым его специфика теряется. Неясны не только интерпретации практического силлогизма современными философами, но и его первоначальное, аристотелевское понимание. Так, первая универсальная посылка является, по мнению Энском, «безумной», поскольку представляет собой безусловный императив, который не учитывает множество обстоятельств, в которых будет совершаться действие.

<sup>17</sup> Энском Э. Современная философия морали // Логос. 2008. № 2 (64). С. 70.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 79.

<sup>20</sup> Mothersill M. Anscombe's Account of the Practical Syllogism // The Philosophical Review. 1962. Vol. 71. No. 4. P. 448.

<sup>21</sup> Anscombe G.E.M. Intention. Cambridge, 2000. P. 57.

<sup>22</sup> Ibid.

## Разнообразие интерпретаций понятия «практическая истина»

Другой не менее важной темой, к которой обращается Энском, является аристотелевское понятие практической истины. Сам Аристотель упоминает его буквально единожды в «Никомаховой этике», но неоднозначность этого фрагмента стала причиной появления большого числа комментариев (вот некоторые авторы, высказавшие свою точку зрения: Г. Лир, С. Броуди, К. Роуви, Дж. Барнз, Э. Кенни, М. Пакалук, К. Олферт, Е.В. Орлов)<sup>23</sup>. Герменевтическая сложность этого небольшого фрагмента, по сути, произрастает из банальной недосказанности. Приведем определение практической истины и контекст, в котором это понятие возникает:

ἔστι δ' ὁπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὁρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναί τὴν δὲ διώκειν.

αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὁρέξει τῇ ὀρθῇ (EN 1139a, 20–31).

Далее, что для мысли утверждение и отрицание, то для стремления преследование и бегство. Таким образом, если нравственная добродетель – это устои, которые избираются нами сознательно, а сознательный выбор – это стремление, при котором принимают решения, то суждение должно быть поэтому истинным, а стремление правильным, коль скоро и сознательный выбор добропорядочен и [суждение] утверждает то же, что преследует стремление.

Итак, мысль и истина, о которых идет речь, имеют дело с поступками, а для созерцательной мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания-творчества, добро и зло – это соответственно истина и ложь; ибо это – дело всего мыслящего, дело же части, предполагающей поступки и мыслительной, – истина, которая согласуется с правильным стремлением<sup>24</sup>.

Формулировка «истина, которая согласуется с правильным стремлением» звучит загадочно, потому что применительно к истине мы привыкли говорить о согласовании наших суждений (представлений или интенциональных предметов) с объективной реальностью, а здесь речь идет о том, что сама истина согласованность имеет (ὁμολόγως ἔχουσα) с правильным стремлением. Исследователи делятся на два лагеря: тех, кто пытается усмотреть в этом рассуждении Аристотеля продуманную теорию практической истины (Э. Энском, С. Броуди и К. Роуви<sup>25</sup>), и тех, кто отказывается признавать серьезный теоретический статус данного фрагмента, полагая, что сам Аристотель не разрабатывал понятие практической истины и что позже это понятие было приписано ему комментаторами (Дж. Барнз и Э. Кенни).

С. Броуди предлагает понимать практическую истину как согласие мыслей и желаний: «...мысль определяет конкретное действие как такое, которое

<sup>23</sup> Ранее история этого вопроса рассматривалась в статье: Санжениаков А.А. Две истины Аристотеля и теория интенциональности Дж. Сёрля // Южный Полус. Исследования по истории современной западной философии. 2016. Т. 2. № 1–2. С. 39–47.

<sup>24</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 173–174.

<sup>25</sup> Broadie S., Rowe C. Aristotle: Nicomachean Ethics. Translation, Introduction and Commentary. Oxford, 2002. P. 362.

следует совершить, а элемент, связанный со стремлением, представляет собой добровольное принятие того, что было определено. Таким образом, мысль и стремление вместе утверждают предписание: мысль утверждает его в ответ на запрос стремящейся части в руководстве, а стремление утверждает его посредством принятия»<sup>26</sup>. Г. Лир склоняется к тому, что практическая истина состоит в правильности наших стремлений, решений или же действий: «Усвоить практическую истину – то есть действительно обладать ею, а не только быть способным иметь ее – это значит правильно выбирать, стремиться и действовать»<sup>27</sup>. М. Пакалук утверждает, что практическая истина есть истина суждений<sup>28</sup>. Е.В. Орлов предлагает понимать под практической истиной истину рассудительности и приходит к выводу, что эта истина «есть согласование правильного стремления с правильным логосом на основании доброго решения»<sup>29</sup>. По сути, речь идет о согласованности нескольких инстанций, участвующих в процессе осуществления действия. К. Олферт также полагает, что в исследуемом фрагменте речь идет о рассудительности. По ее мнению, «истина, которая согласуется с правильным стремлением» – это не дефиниция практической истины, но лишь дескрипция практической мудрости (т.е. рассудительности)<sup>30</sup>. При этом К. Олферт полагает, что «практическая истина отличается от прочих видов истин тем, что находится в особого рода отношениях со стремлением. В целом, практическая истина получает статус истины посредством тех же вещей, посредством которых стремление становится правильным. Вероятно, для Аристотеля, все стремления и решения являются правильными, когда они направлены на то, что является безоговорочным благом для нас или, по крайней мере, на то, что является таковым для определенного человека, в конкретное время в конкретной ситуации. Таким образом, практическая истина есть истина относительно того, что является безусловным благом для конкретного человека, когда принимаются во внимание все конкретные обстоятельства»<sup>31</sup>. Перечисленные интерпретации призваны показать неоднозначность понимания рассматриваемого нами понятия.

### **Энском о понятии «практическая истина»**

Свой анализ аристотелевского определения практической истины Энском начинает с того, что на время опускает слово «правильное», оставляя лишь «истину, согласную со стремлением». В таком виде, полагает Энском, речь идет о банальном стремлении волевого агента подстроить мир под себя: «...вещи существуют так, как того хочет желающий». Она приводит в пример строчки из Омара Хайяма, в которых он (или его переводчик, английский поэт XIX в. Эдвард Фицджеральд) говорит о стремлении «полностью разрушить

<sup>26</sup> *Broadie S.* Ethics with Aristotle. N.Y., 1991. P. 220.

<sup>27</sup> *Lear G.R.* Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics. Princeton, 2004. P. 102.

<sup>28</sup> *Pakaluk M.* The Great Question of Practical Truth, and A Diminutive Answer // *Acta Philosophica*. 2010. No. 19. P. 145–160.

<sup>29</sup> *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск, 2011. С. 83.

<sup>30</sup> *Olfert C.M.M.* Aristotle's Conception of Practical Truth // *Journal of the History of Philosophy*. 2014. Vol. 52. No. 2. P. 208.

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 206.



этот печальный порядок вещей» и «переделать его ближе к желанию сердца» («to break this sorry scheme of things entire» and «remake it nearer to the heart's desire»). Если «истина, согласная со стремлением» заключается в изменении окружающего мира под нужды и желания агента, то что изменится, если в эту формулировку снова добавить правильность? «Истина в соответствии с правильным стремлением» тогда будет означать, что «вещи (то есть все то, что способно вызывать действие) осуществляются в согласии с правильным стремлением». Мы спрашиваем: «В согласии с *какого рода* правильностью?» Это должна быть правильность «правильного стремления» в решении агента, когда это решение является разумным. Это решение, как утверждал Аристотель, должно заключаться в том, на что указывает истинное мышление»<sup>32</sup>. Дальнейшее уточнение приводит к заключению, что правильное стремление заключается в стремлении к благополучению в поступке (εὐπραξία), т.е. чтобы сам поступок (а не его результат) заключал в себе благо. В этом месте Эанском переходит к проблеме целей и средств в античной философии. Согласно Аристотелю, мы выбираем не цели, но лишь средства для их достижения. «Поскольку целей несколько, а мы выбираем из них какую-то определенную (например, богатство, флейты и вообще орудия) как средство для другого, постольку ясно, что не все цели конечны, [т.е. совершенны]»<sup>33</sup>. Это рассуждение нужно Эанском для того, чтобы на его фоне яснее выделялись недостатки современной англо-американской концепции желания, которую она называет «монолитной концепцией желания, или стремления, или воли»<sup>34</sup>. Согласно этой простоватой концепции, мы можем понять, к чему стремится агент, просто наблюдая за его действиями. «По тому, что вы делаете, легко увидеть, чего вы хотите»<sup>35</sup>. Однако этот подход явно не учитывает всего жизненного разнообразия, при котором нам приходится ставить цели и действовать. Античные философы смотрели на эти вещи более утонченно, полагает Эанском. «Как можно желать не получить то, что вы хотите, точно так же можно верить, что не все, во что вы верите, является правдой»<sup>36</sup>. Иначе говоря, существуют различные уровни желаний и верований, при этом некоторые из них касаются не предметов веры и стремления, но самих верований и стремлений и могут идти с ними вразрез. Нечто подобное мы видим в той части этики Аристотеля, где различаются цели-средства и конечные цели: «Цель, которую преследуют саму по себе, мы считаем более совершенной, чем та, [к которой стремятся как к средству] для другого, причем цель, которую никогда не избирают как средство для другого, считаем более совершенной, чем цели, которые избирают (как) сами по себе, так и в качестве средств для другого, а безусловно совершенной называем цель, избираемую всегда саму по себе и никогда как средство. Принято считать, что прежде всего такой целью является счастье»<sup>37</sup>.

Возвращаясь к понятию практической истины, Эанском, по сути, заявляет, что истина такого порядка состоит в согласовании суждений относительно

<sup>32</sup> Anscombe G.E.M. Practical Truth // Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture. 1999. Vol. 2. No. 3. P. 72.

<sup>33</sup> Аристотель. Никомахова этика. С. 62.

<sup>34</sup> Anscombe G.E.M. Practical Truth. P. 73.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Аристотель. Никомахова этика. С. 62.

того, что следует делать, стремления делать это и самого действия. В качестве примера практической лжи она приводит случай *акрасии* (слабости воли), когда агент знает, как правильно поступить, и желает этого, но в силу того, что его страсти слишком сильны, не делает этого. Подводя итоги своего рассмотрения, Энском заключает, что практическая истина у Аристотеля – это «истина, которую производит человек, действуя в соответствии с выбором и решением (truth that one produces in acting according to choice and decision)»<sup>38</sup>. Энском замечает, что у читателя может возникнуть недоумение относительно того, что истина *производится* или *делается*. Однако, с ее точки зрения, здесь нет ничего необычного: мы можем помыслить, что некто совершает или производит  $p$ , и вместе с тем мы понимаем, что  $p$  эквивалентна самой себе (это истина, что  $p \equiv p$ ). Следовательно, истина, которая производится человеком, – вполне осмысленное высказывание.

Следует отметить, что своим прочтением Энском вносит чрезмерный субъективизм в понятие практической истины. Если последовать ее интерпретации, то добродетельный человек обладает практической истиной в том смысле, что делает мир таким, каким он желал бы его видеть. Сложно спорить с тем, что фигура достойного человека в этике Аристотеля играет определяющую роль, выступая мерилom для нравственно-правильных поступков. «[П]оступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто [просто] совершает такие [поступки], но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные»<sup>39</sup>. Поскольку базовым смыслом метриопатии является поиск середины между избытком и недостатком, постольку для каждого человека золотая середина индивидуальна. Но этика Аристотеля также имеет довольно сильный объективистский посыл: добродетельный человек обязан считаться с условиями, в которых совершается поступок. Как конституция тела и ежедневная активность объективным образом предопределяют план питания, так и индивидуальные склонности определяют должную середину в переживании удовольствий и страстей: «...если пищи на десять мин много, а на две – мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало. Для Милона этого мало, а для начинающего занятия – много. Так и с бегом и борьбой. Поэтому избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя [именно] ее, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас»<sup>40</sup>.

## Заключение

Итак, мы рассмотрели некоторые историко-философские примеры из наследия Э. Энском. Можно заключить, что интерес к философии прошлого у этого исследователя носит далеко не эпизодический характер. При этом обращение к истории философии не было праздным, но всякий раз было вызвано потребностью корректировки современных философских концепций

<sup>38</sup> Anscombe G.E.M. Practical Truth. P. 74.

<sup>39</sup> Аристотель. Никомахова этика. С. 83.

<sup>40</sup> Там же. С. 85–86.

через их интерпретацию с новой точки зрения. В большинстве своем методы, используемые Эנסком, скорее напоминают рациональную реконструкцию: если сначала она аккуратно ссылается на первоисточники, то после того, как была поставлена проблема и прослежена история ее становления, решение дается в отрыве от исторического контекста, в котором она зародилась. В итоге такой подход оказывается довольно продуктивным: философские идеи прошлого получают второе дыхание, а современный философский контекст теряет свою кажущуюся однозначность. В случае с аристотелевским понятием практической истины мы видим похожую ситуацию. С одной стороны, в уже сложившемся многообразии интерпретаций был добавлен новый элемент (было предложено говорить о практической истине как о том, что *создается* или *делается* человеком), с другой стороны, благодаря этому понятию стало ясно, что современные концепции желания или стремления слишком упрощенно толкуют волевою составляющую человеческого бытия.

### Список литературы

- Аристотель*. Метафизика / Пер. с древнегреч. М.И. Иткина // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 64–367.
- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
- Аристотель*. Физика / Пер. с древнегреч. В.П. Карпова // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 58–262.
- Вольф М.Н. Дискуссии об истории философии: XX век // История и философия науки в эпоху перемен: в 6 т. Т. 5 / Науч. ред. и сост. И.Т. Касавин, Т.Д. Соколова, Н.С. Автономова и др. М.: РОИФН, 2018. С. 24–27.
- Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: СО РАН, 2011. 317 с.
- Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Пер. с англ. И.Д. Джохадзе // *Джохадзе И.Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001. С. 180–198.
- Санжениаков А.А. Две истины Аристотеля и теория интенциональности Дж. Сёрля // Южный Полос. Исследования по истории современной западной философии. 2016. Т. 2. № 1–2. С. 39–47.
- Философия и ее история. Дискуссии / Сост., введ. ст., пер. и коммент. М.Н. Вольф. Новосибирск: Офсет ТМ, 2021. 239 с.
- Энском Э. Современная философия морали / Пер. с англ. А.З. Черныяка; под ред. П.С. Куслия // *Логос*. 2008. № 2 (64). С. 70–91.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // *Юм Д.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–326.
- Anscombe G.E.M.* The Collected Philosophical Papers. Vol. 1: From Parmenides to Wittgenstein. Oxford: Blackwell, 1981. 141 p.
- Anscombe G.E.M.* Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers. Vol. 2. Minneapolis: University of Minnesota, 1981. 239 p.
- Anscombe G.E.M.* Intention. Cambridge: Harvard University Press, 2000. 94 p.
- Anscombe G.E.M.* Practical Truth // *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*. 1999. Vol. 2. No. 3. P. 68–75.
- Broadie S.* Ethics with Aristotle. N.Y.: Oxford University Press, 1991. 462 p.
- Broadie S., Rowe C.* Aristotle: Nicomachean Ethics. Translation, Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2002. 480 p.
- Lear G.R.* Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics. Princeton: Princeton University Press, 2004. 238 p.
- Mothersill M.* Anscombe's Account of the Practical Syllogism // *The Philosophical Review*. 1962. Vol. 71. No. 4. P. 448–461.

- Olfert C.M.M. Aristotle's Conception of Practical Truth // *Journal of the History of Philosophy*. 2014. Vol. 52. No. 2. P. 205–231.
- Pakaluk M. The Great Question of Practical Truth, and A Diminutive Answer // *Acta Philosophica*. 2010. No. 19. P. 145–160.
- Russell B. On the notion of cause // *Russell B. Mysticism and Logic, and Other Essays*. L.: Longmans, Green and Co., 1918. P. 180–208.

## **“Truth that one produces” or the history of philosophy by Elizabeth Anscombe**

**Alexander A. Sanzhenakov**

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science. 8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: sanzhenakov@gmail.com

The article deals with the specifics of Elizabeth Anscombe's approach to the history of philosophy. First, the author presents various approaches to the history of philosophy, and then gives a brief introduction of Anscombe as a philosopher and as a historian of philosophy. Her articles “Causality and Determinism” and “Practical Truth” are discussed as paradigmatic examples of Anscombe's works on the history of philosophy. These examples show that Anscombe's appeal to the philosophy of the past, and especially to the legacy of Aristotle, was not episodic. The reason for her turning to the history of philosophy were always caused by theoretical difficulties in the contemporary philosophical context. For instance, the article “Causality and Determinism” appeals to a wide range of sources (Aristotle, Spinoza, Kant, Hume, Mill) in order to show the history of the formation of the concept of causality as a necessary connection of events, but Anscombe looks for a solution to the problem in the works of her older contemporary B. Russell. Especially often, Anscombe turns to Aristotle's practical philosophy, with the help of which she attacks contemporary concepts. In particular, she criticizes the concept of “moral obligation”, points at an incorrect understanding of the “practical syllogism”, reveals the shortcomings of the Anglo-American concept of desire. In the end, the author of the article offers a brief retelling of the analysis of the Aristotelian concept of “practical truth”, which Anscombe proposes to understand as “the truth that one produces in acting according to choice and decision”. In proposing such an interpretation, Anscombe relies less on a philological or contextual analysis, but rather is guided by her own intuitions.

**Keywords:** history of philosophy, rational reconstruction, Anscombe, Aristotle, practical truth

**For citation:** Sanzhenakov, A.A. “‘Istina, kotoruyu sozdayut’, ili istoriya filosofii po Elizabet Enskom” [‘Truth that one produces’ or the history of philosophy by Elizabeth Anscombe], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 80–93. (In Russian)

## **References**

- Anscombe, G.E.M. *The Collected Philosophical Papers, Vol. 1: From Parmenides to Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1981. 141 pp.
- Anscombe, G.E.M. *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Vol. 2*. Minneapolis: University of Minnesota, 1981. 239 pp.
- Anscombe, G.E.M. “Practical Truth”, *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 1999, Vol. 2, No. 3, pp. 68–75.
- Anscombe, G.E.M. “Sovremennaya filosofiya morali” [Modern Moral Philosophy], trans. by A.Z. Chernyak, ed. by P.S. Kuslii, *Logos*, 2008, No. 2 (64), pp. 70–91. (In Russian)

- Anscombe, G.E.M. *Intention*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. 94 pp.
- Aristotle. "Fizika" [Physics], trans. by V.P. Karpov, in: Aristotle, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981, pp. 58–262. (In Russian)
- Aristotle. "Metafizika" [Metaphysics], trans. by M.I. Itkin, in: Aristotle, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 64–367. (In Russian)
- Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–293. (In Russian)
- Broadie, S. & Rowe, C. *Aristotle: Nicomachean Ethics. Translation, Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 480 pp.
- Broadie, S. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991. 462 pp.
- Hume, D. "Traktat o chelovecheskoi prirode" [A Treatise of Human Nature], trans. by S.I. Tsereteli, in: D. Hume, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 53–326. (In Russian)
- Lear, G.R. *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2004. 238 pp.
- Mothersill, M. "Anscombe's Account of the Practical Syllogism", *The Philosophical Review*, 1962, Vol. 71, No. 4, pp. 448–461.
- Olfert, C.M.M. "Aristotle's Conception of Practical Truth", *Journal of the History of Philosophy*, 2014, Vol. 52, No. 2, pp. 205–231.
- Orlov, E.V. *Filosofskii yazyk Aristotelya* [Philosophical language of Aristotle]. Novosibirsk: SO RAN Publ., 2011. 317 pp. (In Russian)
- Pakaluk, M. "The Great Question of Practical Truth, and A Diminutive Answer", *Acta Philosophica*, 2010, No. 19, pp. 145–160.
- Rorty, R. "Istoriografiya filosofii: chetyre zhanra" [Historiography of Philosophy: Four Genres], trans. by I.D. Dzhokhadze, in: I.D. Dzhokhadze, *Neopragmatizm Richarda Rorti* [Neopragmatism of Richard Rorty]. Moscow: URSS Publ., 2001, pp. 180–198. (In Russian)
- Russell, B. "On the notion of cause", in: B. Bussell, *Mysticism and Logic, and Other Essays*. London: Longmans, Green and Co., 1918, pp. 180–208.
- Sanzhenakov, A.A. "Dve istiny Aristotelya i teoriya intentsional'nosti Dzh. Serlya" [Aristotle's Two Truths and John Searle's Theory of Intentionality], *Yuzhnyi Polyus. Issledovaniya po istorii sovremennoi zapadnoi filosofii*, 2016, Vol. 2, No. 1–2, pp. 39–47. (In Russian)
- Volf, M.N. (ed.) *Filosofiya i ee istoriya. Diskussii* [Philosophy and its History. Discussions]. Novosibirsk: Ofset TM Publ., 2021. 239 pp. (In Russian)
- Volf, M.N. "Diskussii ob istorii filosofii: XX vek" [Discussion about History of Philosophy: XX century], *Istoriya i filosofiya nauki v epokhu peremen* [History and Philosophy of Science in the Time of Change], Vol. 5, ed. by I.T. Kasavin, T.D. Sokolova, N.S. Avtonomova et al. Moscow: ROIFN Publ., 2018, pp. 24–27. (In Russian)

## МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

*Е.А. Попов*

### БЕСПОЛЕЗНЫЙ ТРУД: КОНЦЕПЦИЯ ДЭВИДА ГРЭБЕРА

*Попов Евгений Александрович* – доктор философских наук, профессор кафедры социологии и конфликтологии. Алтайский государственный университет. Российская Федерация, 656049, г. Барнаул, ул. Димитрова, д. 66; e-mail: popov.eug@yandex.ru

Дэвид Грэбер (1961–2020) представил свою концепцию переосмысления роли труда в жизни человека и общества. Тогда как обычно концепции труда разбираются в социально-экономических контекстах, Грэбер предлагает ценностно-смысловую трактовку цивилизационного развития труда с учетом изменений человека и обществ. В статье дается оценка его социальной теории труда. Этому явлению человеческой индивидуальной и коллективной жизнедеятельности Грэбер посвятил множество книг и статей, где рассматривает труд и профессии как бесполезные для общества и самого индивида, потому что они выступают лишь набором действий, подчиненных той или иной социальной силе. Анализ его взглядов позволил выявить несколько важных направлений концепции мыслителя: 1) переосмысление роли труда в жизни человека и обществ возможно на основе изменений не только экономического характера, но и стратификационного и социально-политического; 2) труд символизирует собой выплату человечеством эфемерных долгов, накопленных на протяжении цивилизационного развития; 3) бюрократизация труда усиливает его бесполезность и ограничивает социальную волю индивида в осуществлении трудовых функций и профессиональных компетенций. Эти особенности можно считать основополагающими в понимании теории мыслителя, поскольку через все его работы рефреном проходит тема необходимости переосмысления ключевых социальных ценностей (труд, деньги, финансы, налоги, ресурсы и др.), природа которых определяется не только экономическими отношениями, но и ценностно-смысловыми. Таким образом, сделан вывод о том, что вклад Грэбера в современное знание состоит в предложенной им новой системе координат для переоценки роли труда и трудовых отношений в человеческом бытии.

**Ключевые слова:** Дэвид Грэбер, ценность труда, трансформация труда, бесполезный труд, символизация труда

**Для цитирования:** Попов Е.А. Бесполезный труд: концепция Дэвида Грэбера // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 2. С. 94–108.

### Введение

Взгляды известного американского социального антрополога и социолога, политического активиста, профессора Лондонской школы экономики Дэвида Грэбера (Graeber David) отражают меняющееся понимание роли

труда в повседневном бытии человека и в системе общественных отношений. Важнейшая проблема, которую издавна решает наука, связана с выработкой оснований для оценок разного рода социальных явлений и процессов. Используемые учеными системы координат для таких оценок не всегда способны отражать, например, дух эпохи, детерминизм тех или иных социальных обстоятельств и т.д. В такой системе координат нуждается и человеческий труд. Обращаясь к наследию Грэбера, я ставлю цель оценить предлагаемые им возможности для понимания роли труда в индивидуальной и коллективной жизнедеятельности современного человека. В основе этих новых возможностей лежит переосмысление роли труда в жизни человека и общества в социально-философском ключе, тогда как традиционный подход к труду – социально-экономический. Данная цель предполагает решение, пожалуй, двух основных задач: 1) анализ концепции Грэбера в контексте цивилизационных аспектов развития труда; 2) оценка идей мыслителя применительно к современным социальным и ценностно-смысловым условиям развития труда. Это необходимо для того, чтобы выявить оптимизированное отношение человека и общества к труду.

Грэбер взял на себя сложную задачу проследить, как связаны человек и труд, почему основанные на этих связях социальные отношения почти всегда этот труд обесценивают, превращают его в бум бюрократии, запускают механизмы повседневности, делающие такой труд бесполезным как для самого индивида, так и для общества в целом. Ученый смещает фокус с экономики труда в сторону социального измерения труда и показывает, что труд может быть бесполезным набором каждодневных действий. Но такой труд искажает сами принципы социальных отношений, построенных на необходимости каждому члену общества вносить определенную лепту в экономику государства.

Грэбер, прежде чем сформулировал свою концепцию, активно вступал в дискуссии с авторитетами в области экономики труда и политэкономии, например с Дж. Кейнсом (в статье «О феномене бесполезных работ: рабочая тирада»<sup>1</sup>), А. Смитом, Дж. Стиглицем (Stiglitz J.), Дж. Дриффилдом (Driffield J.)<sup>2</sup> и другими. В ходе споров Грэбер укреплялся в мысли о том, что к труду неприменимы имеющиеся стереотипные и механицистские принципы его оценивания, в основе которых лежат экономические цели.

Взгляды Грэбера вполне вписываются в картину современности. Здесь можно вспомнить о посткапитализме – явлении, которое также остро ставит вопрос о роли труда в жизни человека и общества. Так, например, П. Мейсон отмечает, что «информационные технологии уменьшили необходимость труда, размыли границы между трудом и свободным временем»<sup>3</sup>. В то же время П. Друкер в своей концепции посткапиталистического общества ведет речь о труде в иной тональности: для него труд уникален, но эта уникальность экономического порядка («Труд – это не просто мера стоимости,

---

<sup>1</sup> Грэбер Д. О феномене бесполезных работ: рабочая тирада. URL: <https://avtonom.org/news/david-greber-o-fenomene-bespoleznyh-rabot> (дата обращения: 01.10.2020). В некоторых переводах название звучит как «дерьмовые работы», «бреховые работы», «бессмысленные работы», «ерундовые работы». Это на самом деле отражает непрочность системы координат, в которых традиционно описывается человеческий индивидуальный и коллективный труд.

<sup>2</sup> Грэбер Д. Долг: первые 5000 лет истории. М., 2015. С. 20–21, 24.

<sup>3</sup> Мейсон П. Посткапитализм. Путеводитель по нашему будущему. М., 2016. С. 5.

но и та жила, из которой добывается прибыль»<sup>4</sup>). Предпосылкой концепции Грэбера становятся все чаще появляющиеся утверждения о размытости границ труда и о постепенной исторической утрате чувствительности человека к труду. Но все же его цель – переформатировать понимание роли труда в жизни человека, изменив экономический, доминирующий в обществе на протяжении тысячи лет подход на иной. В этом его явное преимущество перед теми, кто в основу труда по-прежнему «закладывает» идеи экономики, денег, зарплаты и т.д.

### «Онтологизация» труда

Концепция Грэбера лежит в плоскости «онтологизации» труда. Актуальность его взглядов определяется в том числе и этим обстоятельством. Дело в том, что в конце XX в. труд попадает в зону «посткапитализма», или корпоративно-бюрократического «периферийного капитализма»<sup>5</sup>. Таков, очевидно, основной эпохальный принцип развития труда. Я бы назвал этот принцип цивилизационным, поскольку в любые времена цивилизация держалась в том числе и на мощном факторе экономических преобразований в обществах. С точки зрения Н.И. Лапина, главный вопрос цивилизационного развития заключается в том, обеспечивает ли цивилизация выживаемость homo sapiens<sup>6</sup>. А способен ли труд теперь обеспечить выживаемость человека? Он тесно связан с социальными маркерами человеческого бытия – качеством жизни, социальным благополучием, комфортом, потреблением и т.д. Он формирует определенные «запросы» человека на материальные ценности. С этой позиции труд, безусловно, обеспечивает человека в его повседневном бытии пропитанием и предметами, необходимыми для жизни.

Вероятно, будет правильным в связи с этим вести речь об «онтологизации» труда – системе оценок труда и его свойств и форм применительно к развитию человека. Поскольку роль труда в бытии человека велика, появляются разные варианты его оценок. Понятие «онтологизации» я специально заключаю в кавычки, чтобы, с одной стороны, избежать прямой аналогии с теми механизмами, которые определяют бытие человека, а с другой стороны, подчеркнуть некую процессуальную характеристику данного явления: «онтологизация» выступает как процесс длительного и системного взгляда на явления окружающей реальности. «Онтологизация» труда – это последовательное наблюдение за состоянием труда, его воздействием на человека и общества. Концепция Грэбера не укладывалась в рамки «онтологизации» труда, в которых труд чаще всего соотносился с ценностями экономического порядка: ценности труда «начинают интерпретироваться в терминах создания стоимостей»<sup>7</sup>, определяются «не по количеству затраченного труда, а по полезности его результата»<sup>8</sup>, вызывают радость трудящегося, который «познает самого себя в зеркале того, что им произведено»<sup>9</sup> и т.д. Грэбер

<sup>4</sup> *Drucker P.* Post-capitalist Society. Oxford, 1993. P. 113.

<sup>5</sup> *Лапин Н.И.* Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 6.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> *Акшеров А.Ю.* Философия труда // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 2. С. 65.

<sup>8</sup> *Зиммель Г.* Философия труда // *Зиммель Г.* Избранное. Т. 2. М., 1996. С. 483.

<sup>9</sup> *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 125.



избегал подобных оценок и рассматривал прежде всего функциональные свойства труда. Таким образом, с точки зрения «онтологизации» труда подход Грэбера апеллирует к функциям труда, которые связаны не с его производительностью, а с тем, какой эффект труд имеет для развития человека и общества.

В социогуманитарном знании проблемы труда раскрываются в трех основных направлениях: 1) труд и идеология; при этом возникает эффект трудовой повинности в тоталитарных государствах: «воплощением модели общества труда стали тоталитарные государства»<sup>10</sup>; может возникать утопическая идея избавления от тягот труда<sup>11</sup>; невозможно обойти стороной религиозную идеологию в трактовках труда: «для христианского восприятия труд в первую очередь имеет характер наказания за “падение” человека»<sup>12</sup>; 2) труд и образ жизни; в этом случае сказывается эффект общества потребления и труд расценивается как доступ к массовому и индивидуальному потреблению вещей и услуг: «человек теперь зарабатывает деньги не для того, чтобы выжить, он работает для того, чтобы потреблять»<sup>13</sup>, в конечном счете возникает «трудоцентризм как образ жизни» (как вариант – трудоголизм)<sup>14</sup>; труд перестает персонализировать человека, он обобщает индивидуальные усилия каждого, предпочтительным становится коллективный труд, который уже формирует совершенно иную систему ценностей<sup>15</sup>; 3) конец труда; пожалуй, данное направление манифестировано именно в современных условиях развития человека и обществ, хотя предпосылки данного явления давали о себе знать давно; конец труда можно соотнести с безработицей или повышенной его механизацией, где человеку не остается места<sup>16</sup>; «деятельность должна оставлять след, а иначе она бессмысленна, она мука. Поэтому такой деятельностью не должен заниматься человек, ее нужно передоверить машинам» (Х. Арендт)<sup>17</sup>; конец труда можно расценивать как ярчайший знак постиндустриализма<sup>18</sup>. Переосмысление феномена конца труда стало основой предложенной Грэбером концепции.

<sup>10</sup> Сидорина Т.Ю. Вопрос о труде и смысле жизни // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 3.

<sup>11</sup> Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 169.

<sup>12</sup> Сидорина Т.Ю. «Homo faber» как символ эпохи труда: к истории эволюции понятия // Вопросы философии. 2015. № 3. С. 16.

<sup>13</sup> Сидорина Т.Ю., Ищенко Н.И. Трудоцентризм как образ жизни: пределы трудовых возможностей человека // Terra Economicus. 2015. Т. 13. № 3. С. 139.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Tagun S. *Arbeit und Arbeiter. Das System der Anreize und Strafen*. Düsseldorf, 2002.

<sup>16</sup> Кравченко А.И. Философия труда Ю.Н. Давыдова // Философия и общество. 2016. № 3. С. 57–67.

<sup>17</sup> Арендт Х. *Vita activa*. С. 112–113.

<sup>18</sup> Макарова М.Н. «Конец труда»: миф и реальность постиндустриализма // Экономическая социология. 2007. Т. 8. № 1. С. 42–52.

## Что не так с трудом?

Для понимания концепции Грэбера необходимо проанализировать систему ученого с точки зрения переосмысления некоторых функций труда.

Само понятие труда Грэбером используется с негативными коннотациями: человеческая глупость, бредовый труд, ерунда и т.д.<sup>19</sup>, а в конечном итоге он приходит к своеобразной формуле: «свиньи и обувь могут считаться предметами приблизительно равного статуса»<sup>20</sup>. Но к столь радикальным оценкам исследователя привели наблюдения за тем, как труд в различные эпохи оказывал влияние на бытие человека и позволял обществам изменять стратификацию в зависимости от положения человека в труде. Наиболее резонансные события, как полагал Грэбер, происходили в архаичные времена, где уже наметилась дистанция между теми, кто работает тяжело и много, и теми, кто использует результаты такого труда. По этому поводу Грэбер выделяет две «дистанции», которые берут начало в архаике, но на самом деле продолжают и в современности: 1) труд, чем тяжелее становился со временем, тем быстрее способствовал утрате достойного положения человека в социуме (приводится пример с каменоломней, в которой трудится только один человек, но другие приходят к нему, чтобы бросать камни в спину и поторапливать<sup>21</sup>); 2) труд не мог повлиять на возвращение себе утраченного социального статуса; даже если человек сворачивал горы, он не добавлял уважения к себе со стороны сословия (и в этом случае Грэбер подтверждает это обстоятельство примером: хранитель оружия в племени туаров решил сам принять участие в охоте на слона и смог убить самое большое животное, а затем это повторялось трижды, однако он не стал великим охотником, а вновь вернулся к своему повседневному занятию, которое считал недостойным для себя<sup>22</sup>). Безусловно, стратификационная функция труда серьезным образом изменяла расстановку социальных сил в обществах. Грэбер, однако, пытался отыскать случаи, когда эта функция не была столь ярко выраженной, но примеры оказались неубедительны для него: «...племена и народы все время опираются на статусы и труд; труд эти статусы подтверждает, но чаще всего опровергает; я бы вспомнил пример с тем, как вождь одного из племен всем соплеменникам давал одинаковые возможности для труда, но результаты получались закономерно разными, и тогда вождь отказался от такой практики и одним давал легкий труд, а другим тяжелый. Все же это более понятный способ разделения сил в труде»<sup>23</sup>. Кроме того, исследователь считает, что стратификационная функция труда проявляется в том, что «высшие сословия узурпировали мало кому нужный в традиционном обществе интеллектуальный труд (вожди и жрецы любили поразмыслить о жизни), а более значимую работу по обеспечению повседневной жизни взяли на себя гораздо более слабые члены рода или племени»<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Грэбер Д. Утопия правил: о технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии. М., 2016.

<sup>20</sup> Грэбер Д. Долг: первые 5000 лет истории. С. 30.

<sup>21</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams. N.Y., 2001. P. 48.

<sup>22</sup> Ibid. P. 66.

<sup>23</sup> Graeber D. Dead zones of imagination // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2012. No. 2 (2). P. 18.

<sup>24</sup> Грэбер Д. О феномене бесполезных работ: рабочая тирада. URL: <https://avtonom.org/news/david-greber-o-fenomene-bespoleznyh-rabot> (дата обращения: 01.10.2020).

Грэбер не оставляет тему стратификации в анализе труда во многих своих работах, по сути, связывает «онтологизацию» труда с социальной стратификацией. Главным критерием такой связи у Грэбера становится принцип императивности: каждый должен трудиться и по труду своему занять определенное место в той или иной страте<sup>25</sup>. Вместе с тем указанный принцип позволяет Грэберу перейти к тому, что является, по его мнению, основой для изменения отношения к труду. Появление концепта бесполезного труда в работах мыслителя можно как раз связать с тем, как Грэбер последовательно переосмысливает стратификационную функцию труда: как только труд, помимо экономического фактора, приобретает и стратификационный, он обесценивается до бесполезного и для общества, и для отдельно взятого человека. Для исследователя, таким образом, основными признаками бесполезного труда с точки зрения социальной стратификации становятся, во-первых, «вмешательство» труда в распределение социальных статусов и, во-вторых, смещение приоритетов от экономики в сторону исключительно социально-политическую.

Некоторые исследователи связывают такую позицию Грэбера с необходимостью развенчивания социальных патологий, в числе которых называется состояние труда и занятости<sup>26</sup>. Сам Грэбер полагал, что труд начинает исторически обесцениваться в следующих случаях. Прежде всего, когда сословия и касты тяжелым трудом наказывают неугодных, а значит, труд становится не фактором экономического развития или даже прогресса, а механизмом наказания и маркером еще более глубокого социального расслоения<sup>27</sup>. С другой стороны, состояние труда в обществах с традиционным укладом жизни, по Грэберу, заключается не только в том, как измерить, хорошо или плохо человек трудится, а в том, как понять, приносит ли такой труд пользу обществу<sup>28</sup>. «Патологическим» признается отсутствие в труде пользы для общества, но все же Грэбер осторожно оценивает такое положение дел, в особенности когда уходит от архаики и обращается к современному опыту. В этом случае польза труда, как считает исследователь, заключается лишь в эфемерной занятости: каждый должен работать, но при этом в расчет не берутся мотивы труда; «может быть труд без мотивов, без пользы, без результата, без своего мнения и т.д.»<sup>29</sup>.

Однако труд реализует также и свою социально-политическую функцию, которая, как полагает Грэбер, воплощается в перераспределении политических сил в обществе. При этом в расчет берется не материально-рыночная составляющая труда, а именно политическая. Некоторые исследователи обращают внимание на различные аспекты политизации труда, но связывают их именно с экономикой и рыночными отношениями<sup>30</sup>. Грэбера такой акцент

<sup>25</sup> Грэбер Д. О феномене бесполезных работ: рабочая тирада. URL: <https://avtonom.org/news/david-greber-o-fenomene-bespoleznyh-rabot> (дата обращения: 01.10.2020).

<sup>26</sup> Павлов А.В. Бесплатные деньги в мышеловке надзорного капитализма: базовый доход и социальная теория // Социологическое обозрение. 2020. Т. 19. № 2. С. 201.

<sup>27</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value. P. 68.

<sup>28</sup> Грэбер Д. Долг: первые 5000 лет истории. С. 130–131.

<sup>29</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value. P. 26.

<sup>30</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3: Время мира. М., 2007; Зиммель Г. Философия труда. С. 466–485; Стребков Д.О., Шевчук А.В. Трудовые ценности самостоятельной и организационной занятости // Социологические исследования. 2017. № 1. С. 81–93.

явно не устраивает, он нацелен на определение границ обесценивания труда в силу активности/пассивности политических сил. Так, например, анализируя трудовые будни работников кожевенного производства в Голландии, Грэбер заметил, что для больших политиков выделяется специальный вид обувной кожи, а следовательно, такой труд не нужен всему обществу, в нем заинтересована лишь небольшая группа<sup>31</sup>. Между тем Грэбер считал, что активное вмешательство политики в труд через устройство соответствующих регламентирующих норм при всей возможной благой цели этого процесса оборачивается кризисом труда. Это происходит потому, что работники начинают думать уже не о производительности труда, а о том, как бы не нарушить принятые политические регламенты<sup>32</sup>. С другой стороны, по мысли Грэбера, именно труд становится одним из механизмов перераспределения политических сил: «...политические общности распределены на группы в зависимости от того, каким трудом они заняты или хотят заняться; если это труд принятия законов и других актов, то он является притягательным и активизирует людей в очереди к этому труду; если же приходится ежедневно сидеть за столом и перекладывать из стопки в стопку бумаги и при этом не принимать решений, то такой труд не становится притязательным для людей»<sup>33</sup>. Грэбер полагает, что и в первом случае, и во втором присутствует бесполезный труд, но он тем не менее влияет на перераспределение политических сил: политики из второй группы «норовят пробраться в первую»<sup>34</sup>, так и перемещаются активность/пассивность в политических кругах.

Грэбер в своей концепции не мог не уловить ситуацию неопределенности в труде, которая «разрастаясь, изменяет уклад жизни, сложившийся в индустриальную эпоху. Изменению подвергаются все основания социальной жизни, казавшиеся неизменными – семья, школа, труд, государство, гражданство, идентичность – и на их месте возникает что-то новое, не укладывающееся в рамки классических теорий»<sup>35</sup>. Неопределенность продиктована и политическими причинами: в концепции Грэбера довольно часто «политизация» труда связывается с неопределенностью в труде, вызванной перераспределением политических сил: как отмечал мыслитель, ограничиваясь только регламентацией труда, политики лишают сами себя полезности в труде, но в то же время они не могут понять, как стать более полезными для общества<sup>36</sup>. У Грэбера перераспределение политических сил порождает неопределенность в труде по одной веской причине: политики довольно часто маневрируют в политических кругах, приставая то к одному лагерю, то к другому, делая видимость трудовой занятости, но от этого их бесполезность возрастает. Применительно к характеристикам труда исследователь впервые раскрывает содержание бесполезности именно в связи с анализом социально-политической функции труда: «...трудовые навыки политических

<sup>31</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value. P. 116–117.

<sup>32</sup> Грэбер Д. О феномене бесполезных работ: рабочая тирада. URL: <https://avtonom.org/news/david-greber-o-fenomene-bespoleznyh-rabot> (дата обращения: 01.10.2020).

<sup>33</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value. P. 120.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Анисимов Р.И. Труд в эпоху неопределенности // Социологические исследования. 2017. № 11. С. 44–45.

<sup>36</sup> Грэбер Д. О феномене бесполезных работ: рабочая тирада. URL: <https://avtonom.org/news/david-greber-o-fenomene-bespoleznyh-rabot> (дата обращения: 01.10.2020).

сил становятся бесполезными, потому что ничто из их действий не понятно обществу»<sup>37</sup>.

Пожалуй, главный вопрос, на который мы ждем ответа от Грэбера: чем должен быть замещен труд, если он бесполезен? В концепции мыслителя появляются ответы на этот вопрос. Следует обратить внимание на то, что в XX–XXI вв. меняется сама система оценок труда, например, через появление «трудовых фронтменов»<sup>38</sup>, через изменение функций денег, которые переходят в разряд политики<sup>39</sup>, и т.д. Для Грэбера было важным предложить свою систему таких оценок, выстроенную вокруг центрального понятия бесполезного труда.

Понятие бесполезного труда является, пожалуй, одним из основных во взглядах Грэбера. Беспольный труд рассматривается ученым с точки зрения «подстраивания под новые социальные условия развития, в результате которого происходит перемещение значимых социальных функций из одной системы в другую, и наоборот»<sup>40</sup>. Грэбер показывает, как на протяжении разных эпох труд перерождался в бесполезный, поскольку менялись его основные функции. Предлагаемый им подход демонстрирует основания для такого переосмысления. Он базируется на новых оценках труда – с акцентом на признании того факта, что труд обесценивается и стремительно приводит к разрыву общественных связей в силу того, что постепенно, начиная с архаичных времен, нивелирует свои основные функции<sup>41</sup>. В этой системе обращают на себя внимание два основных момента.

Во-первых, Грэбер переосмысливает функции труда (важнейшие из них, стратификационную и социально-политическую) в зависимости от того, какое значение труд имеет для человека. При сохранении выраженной рыночно-экономической ориентации труд предстает в понимании исследователя как набор действий, подчиненных необходимости зарабатывать и тратить, потреблять и накапливать. В то же время Грэбер уверен, что, как только труд политизируется или становится фактором, определяющим приобретение или накопление статусов и социальных ролей, он начинает превращаться в бесполезный, потому что предстает не как слаженное действие или результативный процесс, а как подделка под них. Как отмечает исследователь, труд являлся «цивилизационным рывком» с древнего времени, так как составлял человека совершенствовать свои действия и тем самым способствовал получению более выгодных средств к существованию и безопасности, но постепенно переставал быть таким «рывком» в угоду потребностей каких-либо социально-классовых или иных сил<sup>42</sup>.

Во-вторых, перед Грэбером открылась перспектива измерения роли труда в человеческом бытии не только с функциональной точки зрения, но и с ценностно-смысловой. Ценность труда как таковая рассматривалась ученым с позиции значения труда для формирования и развития социальных отношений в традиционных обществах. Он проводил анализ на основе

<sup>37</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value. P. 130.

<sup>38</sup> Пунк Д. Нация свободных агентов. Как новые независимые работники меняют жизнь Америки. М., 2005.

<sup>39</sup> Лаццарато М. Деньги, долг и война // Логос. 2019. № 6 (133). С. 73–84.

<sup>40</sup> Sormeyer G. Neue soziale Bedingungen für das Umdenken von Arbeit, Wirtschaft, produktiven Kräften und produktionskulturen. Hamburg, 2000. S. 67.

<sup>41</sup> Graeber D. Dead zones of imagination. P. 5–28.

<sup>42</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value. P. XII.

богатейшего антрополого-этнографического материала. Но постепенно, продвигаясь к анализу современного опыта трудовых отношений, Грэбер стал склоняться к мысли о том, что труд является своего рода «антиценностью», потому что перестает выполнять функцию «цивилизационного рывка», все более превращаясь в бесполезный как для человека, так и для общества в целом. Так в концепции ученого появилась своя система координат для оценки труда, в которой на первый план выведено противопоставление ценностей и «антиценностей». Бесполезный труд вполне укладывается в эту корреляцию.

Ценности Грэбером отнесены по большей части к влиянию на «цивилизационный рывок», они могут иметь природу экономическую и политическую и традиционно определяют особенности трудовых отношений. По этому поводу Грэбер, в частности, писал, что ценность в экономическом смысле предстает как «степень, в которой объект желанен, и измеряется тем, сколько другие готовы отдать, чтобы получить данный объект»<sup>43</sup>. Вместе с тем ученый усматривал в экономической и политической детерминации труда опасность для сохранения приоритетов труда: и экономика, и политика часто являются спекулятивными в общественных отношениях, не могут на протяжении длительного времени сохранять свою ценностно-смысловую суть и запросто перерождаются в «антиценности»<sup>44</sup>. Вероятно, бесполезный труд возникает как отклик на подобного рода изменения. Но важен и другой момент: некоторые исследователи творчества Грэбера обращают внимание на то, что ученый придерживается необходимости разделять ценности «как результат социального контекста» и индивидуализированные ценности<sup>45</sup>. Таким образом, труд в социальном контексте, выступая набором действий, необходимых обществу, еще способен нести пользу, но труд, подчиненный частным интересам, «более всего бесполезен»<sup>46</sup>. На этот счет Грэбер приводит множество примеров: лучник, делающий стрелы для охоты соплеменников, более полезен, чем повар, каждодневно жарящий картофель для еды (первый полезен обществу, второй – только едоку), бюрократ в мэрии бесполезен, как и тракторист на мусорной свалке, и т.д.<sup>47</sup> Может показаться, что грань между общим и частным в этих случаях эфемерна, но это не так. Индивидуальный труд бесполезен именно в силу того, что лишен перспектив и не является набором действий, исключительно необходимых для общества. Коллективный труд, если он не только направлен на достижение прибыли, но и предназначен для нематериальной выгоды, может оказаться более полезным.

Итак, в системе измерения труда Грэбер пересматривает содержание данного понятия. Для точности определения бесполезного труда Грэбер обращается к характеристике его функций, но акцент делает не на традиционном экономическом подходе, а на социальном. Сам факт бесполезности в данном случае связывается с тем, как труд влияет на социальные статусы, но при этом трудовые затраты могут быть сведены к минимуму, а на деле выходит так, что индивид трудится много и тяжело, но на высокий социальный

<sup>43</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value. P. 9.

<sup>44</sup> Грэбер Д. Утопия правил: о технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии. М., 2016. С. 17–24.

<sup>45</sup> Шишкина Т.М. Синкретическая теория ценности Дэвида Гребера: экономическое осмысление // Идеи и идеалы. 2017. Т. 2. № 2 (32). С. 18.

<sup>46</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value. P. 28.

<sup>47</sup> Graeber D. Dead zones of imagination. P. 10–12.

статус рассчитывать не вправе. Значит, его труд бесполезен настолько, что рассматривается лишь как средство для получения прибыли, не более того. Известный британский ученый М. Стратерн (Strathern M.) заметила по этому поводу, что труд может быть опасен для развития обществ, потому что забирает у них все силы, которых не остается на борьбу с врагами или стихией<sup>48</sup>. И эту же мысль проводит в своей концепции Грэбер.

Для того, чтобы подчеркнуть бесполезность труда с точки зрения его функциональности, ученый вводит понятие «ерундовой работы» (иной эпитет, действительно, трудно подобрать). «Ерундовая работа» появляется в силу того, что человек, думая, что выполняет набор рабочих функций или трудовых компетенций, на самом деле ничего не привносит в этот мир и ничего не дает социуму, ведь офис служит лишь для круговорота денег, а не ради общественной пользы<sup>49</sup>. Потеря трудом своей функциональности оценивается Грэбером как бесполезность, которая трудно устранима. Так, например, Грэбер полагает, что рубщик мяса может сколь угодно наращивать свои обороты, но обществу это и не нужно, поэтому его труд нефункционален и обесценивается, обжарщик овощей может подливать в свои готовые блюда только оливковое масло для улучшения вкуса, но и этот факт не повышает статус работника, а его труд бесполезный из-за нефункциональности<sup>50</sup>.

### **Труд как социальный символ**

Если труд в концепции Грэбера настолько бесполезен, что утрачивает свою ценность в обществе, то возникает вопрос: люди все равно что-то производят и чем-то занимаются в повседневной жизни, являются работниками, трудящимися, служащими и т.д., и их труд никто не отменял – значит ли это, что он просто обрел какие-то иные формы своего воплощения в реальности? Ответом на этот вопрос стало представление Грэбера о том, что труд теряет свою функциональность, но свою символическую природу и символическое развитие он тем не менее не утрачивает. Он остается социальным символом. На это обстоятельство, в частности, обращает внимание М. Фуркад (Fourcade M.)<sup>51</sup>, полагая, что у Грэбера труд не в качестве функционального явления, а в статусе социального символа сохраняет привязку к обществу. Мы видим, что у Грэбера многоликий труд предстает как система символов, необходимых для того, чтобы придать труду статус консолидирующего фактора: например, символ труда на благо общества. По Грэберу, обществу достаточно осознавать или принимать труд как такую объединяющую силу, чтобы включать каждого индивида (трудящегося) в социальные отношения, не оставляя его один на один с самим собой<sup>52</sup>.

Труд, точно так же как и общество, по Грэберу, сконструирован «из действий, а совершающие их люди – активные, имеющие намерения и воображение существа, существующие в то же время в определенной

<sup>48</sup> Strathern M. *Conclusions // Dealing with inequality: analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge, 1987. P. 299.

<sup>49</sup> Graeber D. *Toward an anthropological theory of value*. P. 123–136.

<sup>50</sup> Ibid. P. 128, 137–138.

<sup>51</sup> Fourcade M. *Economists and Societies: Discipline and Profession in the United States, Britain, and France, 1890s to 1990s*. Princeton, 2009. P. 42–45.

<sup>52</sup> Graeber D. *Toward an anthropological theory of value*. P. 139.

физической среде»<sup>53</sup>. Здесь лишний раз подчеркивается, что главное в труде – выразить свое намерение работать на благо общества, отдавая ему некий долг, но при этом воображение в трудовой деятельности может как рисовать индивиду радужно раскрашенное будущее, так и содержать апокалиптические мотивы. И в этом смысле, как полагает исследователь, «труд может восприниматься символично обществом, но если человек каждодневно тяжело работает в шахте или сгибает спину под неподъемным грузом, то ему вряд ли придет в голову думать над тем, что вся его механическая работа – лишь символ каких-либо социальных притязаний»<sup>54</sup>.

Символизация труда – это данность времени, и Грэбер это многократно подтверждает примерами. Так, бесполезный труд, в его понимании, является символом растерянности общества перед натиском цивилизации<sup>55</sup>, а индивид, находящийся под гнетом ненужного труда, оказывается лишь символом вновь возникающих налогов и податей, которые сами по себе стимулируют бесполезный труд<sup>56</sup>, и т.д. Но при этом по-прежнему свою актуальность сохраняет ключевая проблема, стоящая перед ученым и перед обществом: бесполезность труда должна быть компенсирована иными формами социального взаимодействия индивидов; и эти формы должны обеспечить консолидацию индивидов и стать важнейшим и судьбоносным механизмом их выживания.

Если согласиться с точкой зрения Грэбера и признать, что труд является бесполезным, неким символом бытия, существующим как кем-то заданная программа возвращения эфемерного долга обществу, то нужно понять, где заложен рациональный механизм общественного развития. Ведь таким механизмом всегда считался именно труд. Как полагает А. Павлов, занятость в административном секторе и иных сферах, с точки зрения Грэбера, «приносит людям моральные страдания и не имеет никакого положительного эффекта. Иными словами, несмотря на угрозы все большего ухудшения положения “прекариата” или автоматизации и, как следствие, упразднения многих профессий, “бесполезные работы” будут существовать всегда»<sup>57</sup>.

Избавления общества от такого рода «бесполезных работ» не предвидится в ближайшем будущем, а возможно, их фронт будет стремительно разрастаться. Но Грэбер, оценивая данную ситуацию, оставляет все же одну небольшую лазейку для уменьшения страданий «прекариата» от ненужных и обесценивающих работ. Он говорит о свободе индивида, когда индивид осознает, что он ничего не должен обществу: «...проблема в том, что уже много столетий признается, что хранителем долга, который мы несем за все это, и законным представителем аморфного социального целого, которое позволило нам стать личностями, обязательно должно быть государство»<sup>58</sup>. Свобода человека в труде может избавить его от обязанности выплачивать долги перед обществом за себя и даже за своих предков, а возможно, и за своих потомков<sup>59</sup>. Но свобода может быть так же символом бытия, как и труд, – она в этом качестве становится лишь

<sup>53</sup> Шишкина Т.М. Синкретическая теория ценности Дэвида Грэбера. С. 23.

<sup>54</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value. P. 103.

<sup>55</sup> Ibid. P. 107–111.

<sup>56</sup> Грэбер Д. Долг: первые 5000 лет истории. С. 120–130.

<sup>57</sup> Павлов А.В. Бесплатные деньги в мышеловке надзорного капитализма. С. 205.

<sup>58</sup> Грэбер Д. Долг: первые 5000 лет истории. С. 55.

<sup>59</sup> Graeber D. Toward an anthropological theory of value. P. 66–68.



частью индивидуализированного сознания и едва ли избавит человека от столь непосильной ноши, какой является бесполезный труд.

В концепции Грэбера, таким образом, символизация труда обеспечивает компенсацию его бесполезности, поскольку символы окружают общества и его членов. В этой связи появляются новые возможности для оценки роли труда – с позиций онтологизации и символизации трудовых отношений.

## Итоги

Грэбер сумел переломить инерцию в расстановке социальных сил, усомнившись в том, что труд имеет непреложную ценность, как это складывалось исторически. Это будет способствовать тому, чтобы мы не попадали в капкан стереотипов в социальном переосмыслении тех или иных феноменов бытия или социальной реальности, а также поиску новых возможностей для переоценки систем повседневной жизни. Предложенная Грэбером новая система переосмысления труда в жизни человека и общества построена на обесценивании труда. Таким образом, ядром системы ученого являются следующие положения: 1) труд утрачивает свои основные социальные функции (стратификационную, социально-политическую и др.) и становится бесполезным; 2) труд превращается из процесса и инструмента в символ человеческого бытия, который может свидетельствовать как о разобщенности, индивидуализме в социальном бытии, так и о коллективизме, где и труд, и сам его субъект растворяются во времени и пространстве; 3) оценки труда лежат в плоскости его онтологизации и символизации.

## Список литературы

- Акиширов А.Ю. Философия труда // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 2. С. 50–70.
- Анисимов Р.И. Труд в эпоху неопределенности // Социологические исследования. 2017. № 11. С. 44–52.
- Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
- Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3: *Время мира* / Пер. с фр. Л.Е. Куббея. М.: Весь мир, 2007. 732 с.
- Грэбер Д. Долг: первые 5000 лет истории / Пер. с англ. А. Дунаева. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 614 с.
- Грэбер Д. О феномене бесполезных работ: рабочая тирада / Пер. с англ. URL: <https://avtonom.org/news/david-greber-o-fenomene-bespoleznyh-rabot> (дата обращения: 01.10.2020).
- Грэбер Д. Утопия правил: о технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии / Пер. с англ. А. Дунаева. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 224 с.
- Зиммель Г. Философия труда / Пер. с нем. // *Зиммель Г. Избранное*. Т. 2. М.: Юрист, 1996. С. 466–485.
- Кравченко А.И. Философия труда Ю.Н. Давыдова // Философия и общество. 2016. № 3. С. 57–67.
- Лапин Н.И. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 3–15.
- Лаццарато М. Деньги, долг и война / Пер. с фр. М. Ярославцевой // Логос. 2019. № 6 (133). С. 73–84.

- Макарова М.Н. «Конец труда»: миф и реальность постиндустриализма // Экономическая социология. 2007. Т. 8. № 1. С. 42–52.
- Мейсон П. Посткапитализм. Путеводитель по нашему будущему / Пер. с англ. А. Дунаева. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 208 с.
- Павлов А.В. Бесплатные деньги в мышеловке надзорного капитализма: базовый доход и социальная теория // Социологическое обозрение. 2020. Т. 19. № 2. С. 198–224.
- Пинк Д. Нация свободных агентов. Как новые независимые работники меняют жизнь Америки / Пер. с англ. А. Кириченко, Н. Киричукова. М.: Секрет фирмы, 2005. 174 с.
- Сидорина Т.Ю. Вопрос о труде и смысле жизни // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 3–14.
- Сидорина Т.Ю. «Homo faber» как символ эпохи труда: к истории эволюции понятия // Вопросы философии. 2015. № 3. С. 14–22.
- Сидорина Т.Ю., Иценко Н.И. Трудоцентризм как образ жизни: пределы трудовых возможностей человека // Terra Economicus. 2015. Т. 13. № 3. С. 136–146.
- Стребков Д.О., Шевчук А.В. Трудовые ценности самостоятельной и организационной занятости // Социологические исследования. 2017. № 1. С. 81–93.
- Шишкина Т.М. Синкретическая теория ценности Дэвида Гребера: экономическое осмысление // Идеи и идеалы. 2017. Т. 2. № 2 (32). С. 17–29.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
- Drucker P. Post-capitalist Society. Oxford: Butterworth Heinemann, 1993. 204 p.
- Fourcade M. Economists and Societies: Discipline and Profession in the United States, Britain, and France, 1890s to 1990s. Princeton: Princeton University Press, 2009. 138 p.
- Graeber D. Dead zones of imagination // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2012. No. 2 (2). P. 5–28.
- Graeber D. Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams. N.Y.: Palgrave, 2001. 168 p.
- Sormeyer G. Neue soziale Bedingungen für das Umdenken von Arbeit, Wirtschaft, produktiven Kräften und produktionskulturen. Hamburg: Politik und Wirtschaft, 2000. 221 S.
- Strathern M. Conclusions // Dealing with inequality: analysing gender relations in Melanesia and beyond / Ed. by M. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 278–302.
- Tarun S. Arbeit und Arbeiter. Das System der Anreize und Strafen. Düsseldorf: Institut für Arbeit, 2002. 206 S.

## Useless work: David Graeber's concept

***Evgeniy A. Popov***

Altai State University. 66 Dimitrova Str., Barnaul, 656049, Russian Federation; e-mail: popov.eug@yandex.ru

David Graeber (1961–2020) presented his concept of rethinking the role of work in human life and society. In science, the concepts of work are polarized with the predominance of socio-economic views. The relevance of the researcher's approach is due to the fact that he offers a value-semantic interpretation of the civilizational development of work, taking into account the changes of man and societies. The article gives an assessment of his social theory of work. Graeber devoted many of his books and articles to this phenomenon of human individual and collective life activity, in which he considers work and professions as useless for society and the individual himself, because they act only as a set of actions subordinate to some social force. An analysis of his views reveals several important areas within Graeber's conception: 1) rethinking the role of work in human life and societies is possible on the basis of changes not only of an economic nature, but also on the basis of stratificational and socio-political changes; 2) work symbolizes the payment by humanity of ephemeral debts accumulated over the course of civilizational development; 3) the bureaucratization of work increases its uselessness and limits the social

will of the individual in the exercise of work functions and professional competencies. These features can be considered fundamental in understanding the thinker's theory, since through all his works there is a refrain about the need to rethink key social values (work, money, finance, taxes, resources and others), the nature of which is determined not only by economic relations, but also by value-semantic ones. Thus, it is concluded that Graeber's contribution to modern knowledge consists in his proposed new coordinate system for revaluing the role of work and labor relations in human existence.

**Keywords:** David Graeber, the value of work, the transformation of work, useless work, the symbolization of work

**For citation:** Popov, E.A. "Bespoleznyy trud: kontseptsiya Devida Grebera" [Useless work: David Graeber's concept], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 94–108. (In Russian)

## References

- Aksherov, A.Y. "Filosofiya truda" [Philosophy of work], *Sociologicheskoe obozrenie*, 2003, Vol. 3, No. 2, pp. 50–70. (In Russian)
- Anisimov, R.I. "Trud v epohu neopredelennosti" [Work in an era of uncertainty], *Sociologicheskie issledovaniya*, 2017, No. 11, pp. 44–52. (In Russian)
- Arendt, H. *Vita activa, ili O deyatel'noj zhizni* [Vita activa, or About an active life], trans. by V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)
- Braudel, F. *Material'naya civilizatsiya, ekonomika i kapitalizm, XV–XVIII vv. T. 3: Vremya mira* [Material civilization, economy and capitalism, XV–XVIII centuries, Vol. 3: Time of the world], trans. by L.E. Kubbel. Moscow: The Whole world Publ., 2007. 732 pp. (In Russian)
- Drucker, P. *Post-capitalist Society*. Oxford: Butterworth Heinemann, 1993. 204 pp.
- Fourcade, M. *Economists and Societies: Discipline and Profession in the United States, Britain, and France, 1890s to 1990s*. Princeton: Princeton University Press, 2009. 138 pp.
- Graeber, D. "Dead zones of imagination", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2012, No. 2 (2), pp. 5–28.
- Graeber, D. "O fenomene bespoleznykh rabot" [On the Phenomenon of Bullshit Jobs: A Work Rant]. [<https://avtonom.org/news/david-greber-o-fenomene-bespoleznykh-rabot>, accessed on 01.10.2020]. (In Russian)
- Graeber, D. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. New York: Palgrave, 2001. 169 pp.
- Graeber, D. *Dolg: pervye 5000 let istorii* [Debt: the first 5000 years of history], trans. by A. Dunaev. Moscow: Ad Marginem Press, 2015. 614 pp. (In Russian)
- Graeber, D. *Utopiya pravil: o tekhnologiyah, gluposti i tajnom obayanii byurokratii* [The utopia of rules: on technology, stupidity and the hidden charm of bureaucracy], trans. by A. Dunaev. Moscow: Ad Marginem Press, 2016. 224 pp. (In Russian)
- Jaspers, K. *Smysl i naznachenie istorii* [The meaning and purpose of history]. Moscow: Politizdat, 1991. 527 pp. (In Russian)
- Kravchenko, A.I. "Filosofiya truda Y.N. Davydova" [Philosophy of work Y.N. Davydova], *Filosofiya i obshchestvo*, 2016, No. 3, pp. 57–67. (In Russian)
- Lapin, N.I. "Fundamental'nye cennosti civilizatsionnogo vybora v XXI stoletii" [Fundamental values of civilizational choice in the XXI century], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 4, pp. 3–15. (In Russian)
- Lazzarato, M. "Den'gi, dolg i vojna" [Money, debt and war], trans. by M. Yaroslavtseva, *Logos*, 2019, No. 6 (133), pp. 73–84. (In Russian)
- Makarova, M.N. "Konec truda': mif i real'nost' postindustrializma" ['The End of work': the myth and reality of postindustrialism], *Ekonomicheskaya sociologiya*, 2007, Vol. 8, No. 1, pp. 42–52. (In Russian)
- Mason, P. *Postkapitalizm. Putevoditel' po nashemu budushchemu* [Postcapitalism. A guide to our future], trans. by A. Dunaev. Moscow: Ad Marginem Press, 2016. 208 pp.

- Pavlov, A.V. "Besplatnyye den'gi v myshelovke nadzornogo kapitalizma: bazovyy dohod i social'naya teoriya" [Free money in the mousetrap of Supervisory capitalism: basic income and social theory], *Sociologicheskoe obozrenie*, 2020, Vol. 19, No. 2, pp. 198–224. (In Russian)
- Pink, D. *Naciiy svobodnykh agentov. Kak novye nezavisimye rabotniki menyayut zhizn' Ameriki* [A nation of free agents. How new independent workers are changing the life of America], trans. by A. Kirichenko and N. Kirichukov. Moscow: Secret of the firm, 2005. 174 pp. (In Russian)
- Shishkina, T.M. "Sinkreticheskaya teoriya cennosti Devida Grebera: ekonomicheskoe osmyslenie" [David Graeber's syncretic theory of value: economic thinking], *Ideas and ideals*, 2017, Vol. 2, No. 2 (32), pp. 17–29. (In Russian)
- Sidorina, T.Y. "'Homo faber' kak simvol epohi truda: k istorii evolyucii ponyatiya" ['Homo faber' as a symbol of the era of labor: on the history of the evolution of the concept], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 3, pp. 14–22. (In Russian)
- Sidorina, T.Y. "Vopros o trude i smysle zhizni" [The question of work and the meaning of life], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 11, pp. 3–14. (In Russian)
- Sidorina, T.Y. & Ishchenko, N.I. "Trudocentrizm kak obraz zhizni: predely trudovykh vozmozhnostey cheloveka" [Work-centrism as a way of life: the limits of human work opportunities], *Terra Economicus*, 2015, Vol. 13, No. 3, pp. 136–146. (In Russian)
- Simmel, G. "Filosofiya truda" [Philosophy of work], in: G. Simmel, *Izbrannoe* [Selected Works], Vol. 2. Moscow: Yurist Publ., 1996, pp. 466–485. (In Russian)
- Sormeyer, G. *Neue soziale Bedingungen für das Umdenken von Arbeit, Wirtschaft, produktiven Kräften und produktionskulturen*. Hamburg: Politik und Wirtschaft, 2000. 221 S.
- Strathern, M. "Conclusions", *Dealing with inequality: analysing gender relations in Melanesia and beyond*, ed. by M. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 278–302.
- Strebkov, D.O. & Shevchuk, A.V. "Trudovye cennosti samostoyatel'noj i organizacionnoj zanyatosti" [Work values of independent and organizational employment], *Sociologicheskie issledovaniya*, 2017, No. 1, pp. 81–93. (In Russian)
- Tarun, S. *Arbeit und Arbeiter. Das System der Anreize und Strafen*. Düsseldorf: Institut für Arbeit, 2002. 206 S.

*Е.С. Лепехова*

## **БУДДИЗМ И СОЦИАЛИЗМ В ФИЛОСОФИИ СЭНО ГИРО (1890–1961)**

*Лепехова Елена Сергеевна* – доктор философских наук, старший научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока. Институт востоковедения РАН. Российская Федерация, 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12; e-mail: lenalepekhova@yandex.ru

В данной статье рассматриваются философские взгляды Сэно Гиро (1890–1961), основателя движения «Синко Буккё Сэйэнэн Домэй» («Молодежная лига возрождения буддизма»). В ходе исследования показывается, что Сэно Гиро стремился разработать собственное оригинальное философское учение, соединив комплекс буддийских доктрин и основные положения социализма, который был популярен в либеральных кругах Японии в то время. Анализируются основные тенденции его движения, которое было направлено на реформацию традиционных буддийских институтов и создание той формы буддизма, которая бы более подходила для требований современной эпохи. Прослеживается эволюция взглядов Сэно Гиро от простой приверженности догмам нитирэннизма до представления о том, что буддизм, реорганизованный на основе идей западной философии, может быть решением тех проблем, которые возникли в обществе с появлением капитализма. Таким образом, делается вывод о том, что Сэно Гиро не только призывал к полной реформации японского буддизма (как это делали многие японские интеллектуалы того времени), но также стремился к его практическому воплощению, рассматривая синтез социализма и буддизма как наиболее подходящий вариант. По мнению Сэно Гиро, изучение политической философии социализма поможет пробудить буддистов от их «догматического сна», а буддизм, в свою очередь, дополнит социалистический атеизм и материализм гуманистической этикой, в силу того что в нем отсутствуют присущие христианству монотеизм и креационизм.

**Ключевые слова:** Сэно Гиро, Синко Буккё Сэйэнэн Домэй, нитирэннизм, буддизм, марксизм, гуманистическая этика, монотеизм, креационизм

**Для цитирования:** *Лепехова Е.С.* Буддизм и социализм в философии Сэно Гиро (1890–1961) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 2. С. 109–121.

### **Введение**

В начале XX в. в связи с изменением политической обстановки и социальными переменами в Японии буддизм также претерпел значительные перемены. Во многом это было связано со свержением сёгуната и захватом

власти в 1868 г. сторонниками реставрации императорского правления. Эти перемены повлекли за собой формирование новой официальной идеологии, которая в основе своей ориентировалась на традиционные синтоистские и конфуцианские религиозные и моральные ценности. Согласно этой новой этической системе, общественная жизнь строилась на основе жестко иерархизированной социальной структуры и беспрекословного подчинения императору, божественный статус которого был неоспорим и неотделим от него. Представление о единстве нации и императора в этот период отразилось в понятиях *кокутай* 国体 и *кокка* 国家, определяющих страну, правителя и подданных как единый организм или как единую семью. Вместе с тем представители новой правящей партии, стремившиеся придать *синто* статус доминирующей официальной религии, призывали к очищению его от элементов буддизма, присущих синто-буддийскому синкретизму<sup>1</sup>.

В свою очередь, сами лидеры буддийских школ охотно пошли на контакт с новой системой, увидев в этом возможность занять вновь прежние позиции религиозных функционеров, утраченные ранее. Также, опасаясь утратить свое влияние в обществе из-за набирающего популярность христианства, они поддерживали национализм и ксенофобию, которые стали активными составляющими японской политики в тот период. На этом фоне в самих буддийских школах усилились догматизм и консерватизм, проявлявшиеся в строгой приверженности ритуалу и непринятии всего противоречащего традиционным устоям и догматам. Эта парадоксальная ситуация привела к тому, что в неизбежной полемике между буддизмом и христианством ведущую роль в качестве защитников (как и оппонентов) буддизма стали играть японские интеллектуалы, получившие всестороннее западное образование как в Японии, так и за ее пределами. Однако только к 1890-м гг. появилось новое поколение японских мыслителей, которые осознали необходимость изучать буддизм в рамках сопоставительного анализа европейской философии и истории религии в целом, стремясь объединить их в единую герменевтическую парадигму<sup>2</sup>. Под их влиянием в некоторых буддийских школах появились новые движения, призывавшие к модернизации буддизма в соответствии с требованиями Нового времени. Один из наиболее характерных примеров – партия «Синко Буккё Сэйэнэн Домэй» («Новый буддийский молодежный союз»), основанная 5 апреля 1931 г. буддийским мирянином Сэно Гиро 妹尾 義郎 (1890–1961), принадлежавшим к секте Нитирэн. Особенностью этого движения было открытое стремление его основателя создать на основе буддизма и марксизма новую буддийскую доктрину, призванную решить те проблемы, которые поставил перед японским обществом распространяющийся в стране капитализм.

## Первые социалистические движения в Японии

Первые попытки создать буддийские движения, в которых доктрины буддизма сочетались бы с наиболее передовыми направлениями западной философии (к числу которых принадлежал марксизм), были предприняты

<sup>1</sup> Blum M.L. Shin Buddhism in the Meiji Period // Cultivating Spirituality: A Modern Shin Buddhist Anthology. Albany (NY), 2011. P. 13.

<sup>2</sup> Ibid. P. 17.

еще в период Мэйдзи. Известно, что в 80-е гг. XIX в. знаменитый японский социалист Катаяма Сэн 片山 潜 (1859–1933) рассуждал о «духовном социализме», основанном на христианской и буддийской этике, а основатель Восточной социалистической партии (Тоё сякайто 東洋社会党) Торуи Токити 樽井 藤吉 (1850–1922) писал о том, что только «дети Будды» имеют особую способность к состраданию. В последние годы эпохи Мэйдзи к социализму начинают обращаться даже некоторые представители буддийского духовенства. Так, священник секты Синсю Такаги Кэнмё 高木 顕明 (1864–1914) утверждал, что «социализм гораздо ближе к религии, чем к политике». Даже в трудах знаменитого философа того времени Киёдзавы Манси 清沢 満之 (1863–1903) содержатся рассуждения о буддийской «стране Татхагаты» как об утопической республике будущего, которая должна будет заменить капиталистическое государство<sup>3</sup>.

В период Тайсё (1912–1925) марксизм и другие движения левого толка в Японии переживают свой расцвет во всех сферах общественной жизни. На этой волне появляется буддийское общество «Муга ай» 無我愛 (Общество безусловной любви), основанное бывшим священником секты Синсю Ито Сосином 伊藤 証信 (1876–1963). Целью этого общества была бескорыстная помощь бедным и нуждающимся. Другим известным общественным деятелем, связанным с этим обществом, был экономист и публицист, принадлежащий к социалистической партии, Каваками Хадзимэ 河上 肇 (1879–1946), который перевел на японский язык труды Карла Маркса. Однако в начале периода Сёва (1926–1989) официальный политический курс стал более реакционным по отношению к оппозиционным движениям, в число которых попали как социалистические партии, так и новые буддийские движения. В этот период и начинается деятельность Сэно Гиро как публициста и основателя нового движения<sup>4</sup>.

### **Сэно Гиро и нитирэннизм. Вступление в ассоциацию «Дай Ниппон Нитирэнсюги Сэйэнэн Дан»**

Сэно Гиро родился в 1890 г. в семье, принадлежавшей к секте Синсю амидаистского толка. Он готовился к поступлению в Токийский университет, однако из-за тяжелой болезни вынужден был оставить учебу. Как позднее вспоминал он сам, болезнь серьезно повлияла на его мировоззрение, в том числе и на религиозные взгляды. Измученный затяжной болезнью, он, по его собственному признанию, нашел облегчение своих физических и душевных страданий в чтении «Лотосовой сутры» и учении школы Нитирэн<sup>5</sup>. Стремление Сэно Гиро к нитирэннизму представляется отнюдь не случайным, поскольку в период Мэйдзи, наряду с движением за обновление буддизма, наблюдалось возрождение интереса к буддийским реформаторам периода Камакура (XII–XIII вв.), к которым принадлежал Нитирэн. Так, Такаяма Тёгю (1871–1902), известный японский публицист и литературный критик того времени, посвятил ряд трудов жизнеописанию и учению Нитирэна.

<sup>3</sup> Киёдзава дзэнсю [Полное собрание сочинений Киёдзавы Манси]. Т. 2. Токио: Мугэсанбо, 1914. URL: <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/943439> (дата обращения: 02.03.2021).

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Сэно Гиро никки [Дневник Сэно Гиро]. Т. 1. Токио, 1974. С. 276.

При этом, будучи поклонником философии Ницше, он усмотрел в личности Нитирэна черты ницшеанских индивидуализма и воли<sup>6</sup>. Стойкая приверженность Нитирэна своим принципам, его сильная воля и нетерпимость к духовной слабости и жалости к себе вместе с его противостоянием камакурскому сёгунату сделали его привлекательной фигурой и для многих представителей японского социализма<sup>7</sup>.

Что касается Сэно Гиро, то, по его признанию, в учении Нитирэна его привлекла возможность с помощью силы духа обрести власть над немощной плотью<sup>8</sup>. Однако, по мнению исследователя Мивы Дзэхо, решающую роль в формировании жизненных принципов и религиозных постулатов Сэно Гиро сыграло его знакомство с трудами Хонды Ниссё (1867–1931), известного религиозного деятеля, последователя Нитирэна, основавшего совместно с Танакой Тигаку ассоциацию «Дай Ниппон Нитирэнсюги Сэйнэн Дан» 大日本日蓮主義青年団 (Молодежная ассоциация движения Нитирэн великой Японии)<sup>9</sup>. Видимо, во многом под влиянием взглядов Хонды Ниссё у Сэно Гиро постепенно созрело решение стать верующим мирянином-нитирэнистом, воплощающим на практике основные положения «Лотосовой сутры», как того и требовал сам Нитирэн, считавший этот текст основополагающим для всех истинно верующих<sup>10</sup>. Примечательно, что при всем стремлении посвятить свою жизнь религии Сэно Гиро изначально не собирался принимать сан священника. Напротив, он никогда не скрывал своего презрения ко многим известным ему представителям буддийского духовенства, открыто критикуя их за алчность, стяжательство и стремление к праздной жизни и уничижительно называя «монахами – скотами и ворами» (*тикудо хоси 畜盜法師*)<sup>11</sup>.

После личной встречи и продолжительного общения с Хондой Ниссё в 1919 г. Сэно Гиро вступил в «Дай Ниппон Нитирэнсюги Сэйнэн Дан». Его сразу же назначили редактором журнала организации «Вакодо» («Юность»), призванного распространять идеи нитирэнизма среди молодежи.

В своей первой статье «Зов юности» («Вакодо-но ёби») Сэно Гиро подчеркивал, что никакие утопические учения вроде исповедуемого его семьей амидаизма на самом деле не помогают обрести освобождение от страданий и не вымышленная Чистая Земля Будды Амиды, а только этот мир, *саха*, является истинной реальностью для Нитирэна и его последователей. Примечательно, что здесь Сэно критикует коммунизм и социализм, которые, по его мнению, представляют собой радикальный экстремизм. Человек нуждается не только в удовлетворении материальных потребностей, ему требуется также и «пища для души». По мнению Сэно, социальный дарвинизм и его теория эволюции о «выживании самых приспособленных» также не соответствуют истинному положению вещей, ставя человека в один ряд с животными. Человек не является животным, поскольку способен к состраданию. Как утверждает Сэно, радикальные социофилософские западные идеи не способны

<sup>6</sup> *Lai W. Seno'o Girō and the dilemma of modern Buddhism: Leftist prophet of the Lotus Sutra // Japanese Journal of Religious Studies. 1984. No. 11. P. 13.*

<sup>7</sup> *Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М., 1989. С. 8.*

<sup>8</sup> Сэно Гиро никки [Дневник Сэно Гиро]. С. 331.

<sup>9</sup> *Мива Дзэхо. Сэно Гиро но Нитирэн синко [Вера Сэно Гиро в Нитирэна] // Тоёбунка кэнкюдзё сёхо. 2011. Vol. 15. С. 12.*

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Сэно Гиро никки [Дневник Сэно Гиро]. С. 331.



изменить мир к лучшему, в то время как учение Нитирэна было создано для мира и гармонии<sup>12</sup>. Поэтому Сэно Гиро призывает молодых последователей нитирэннизма стать бодхисатвами – защитниками Дхармы, духовно преображающими мир посредством «Лотосовой сутры» – основного канонического текста школы Нитирэн. Он цитирует слова самого Нитирэна: «В этой божественной земле Японии грядет сила, которая является единой и недвойственной, учение, ясное как солнце, в котором Дхарма и страна, правитель и Будда едины, также как едины Япония и весь мир»<sup>13</sup>.

А.Н. Игнатович, анализируя взгляды Сэно Гиро, отмечает, что вначале пропагандируемые им взгляды не выходили за рамки буддийского гуманизма, но впоследствии под влиянием работ философа-марксиста Каваками Хадзимэ он стал склоняться на сторону социалистических идей<sup>14</sup>. В действительности все обстояло несколько сложнее. В 1924 г. произошло сильное землетрясение в округе Канто, вызвавшее большие разрушения и человеческие жертвы. Свидетелем этого события был и Сэно Гиро. По его собственному признанию, то эмоциональное потрясение, которое он испытал при виде общего хаоса и страданий людей, произвело переворот в его сознании. Он осознал бренность всего материального и пагубное влияние стремления к удовлетворению собственных интересов. Отныне, в его представлении, быть философом не означало строить умозрительные картины общего благосостояния, пребывая в комфорте и безопасности. Истинная мудрость невозможна без сострадания и бескорыстного служения<sup>15</sup>. Последнее же требует самоотречения, *муга* 無我, к чему призывали как представители движения за возрождение истинного буддизма, так и японские марксисты, например Каваками Хадзимэ. Во многом по этой причине началось сближение Сэно Гиро с идеями марксизма, которые он критиковал ранее. Свои новые взгляды он изложил в статье «Мудзэ ёри синай э» («От чувства непостоянства к вере и состраданию»). Понятие истинного служения основывается на самоотречении и осознании непостоянства и всеобщего страдания. Проявлению этих чувств, по мнению Сэно Гиро, способствуют не столько социальные обязательства и необходимость подчиняться законам, сколько нравственные устои, основой которых является религия. Примечательно, что в качестве подтверждения он ссылается на статью Л.Н. Толстого «О социализме» (1910)<sup>16</sup>.

Свою явно наметившуюся склонность к социалистическим идеям Сэно Гиро показал уже в следующем эссе «Сёва иссин» («О реставрации Сёва») (1928), в котором содержится серьезное переосмысление концепции «императорской власти»<sup>17</sup>. Вначале автор указывает, что понятие *иссин* («реставрация») со времен реформ Тайка (645 г.) и до реставрации Мэйдзи (середина XIX в.) означало реформы, проводимые верховной властью. Ныне же «путь императора» (*одо*) должен подразумевать не единоличную волю одного человека, а воплощение духа самой японской нации, в котором правитель и подданные едины. Здесь прослеживается отсылка к сочинениям Нитирэна,

<sup>12</sup> Сэно Гиро сюкё ронсю [Собрание сочинений Сэно Гиро, посвященных религии]. Токио, 1975. С. 336.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика. С. 164–165.

<sup>15</sup> Lai W. Seno'o Girō and the dilemma of modern Buddhism. P. 24.

<sup>16</sup> Сэно Гиро сюкё ронсю [Собрание сочинений Сэно Гиро, посвященных религии]. С. 328.

<sup>17</sup> Там же. С. 328–329.

который, как было указано выше, утверждал, что в рамках его доктрины нет разделения между объектом и субъектом, императором и Буддой, а Япония и весь мир являются единым целым. Поэтому постулаты верховной власти должны основываться на самоконтроле (*хансэй*), гуманности и практичности, подобно тому как атрибутами императорской власти в Японии являются зеркало, печать и меч. Согласно Сэно Гиро, зеркало отражает деяния правителя, олицетворяет самоконтроль и состояние народа. Однако ныне между императором и народом появились посредники в виде политических партий. За ними стоят финансовые корпорации, *дзайбацу*, которые манипулируют политическими деятелями в своих интересах. Все это, по мнению Сэно Гиро, приводит в итоге к социальной несправедливости и эксплуатации трудящихся, мешая претворению в жизнь трех принципов управления. Поэтому эссе заканчивается мрачным предвидением автора неизбежного краха страны, если ее правящие круги будут продолжать потворствовать росту «ненасытных капиталистических appetitов» своих граждан<sup>18</sup>.

Хотя Сэно Гиро не одобрял насилия как такового, он поддерживал право рабочих на выражения протеста и забастовки, а также сочувствовал коммунистам, преследуемым полицией за их убеждения. Летом 1928 г. вышла его статья «Кёсанто дзикэн ни тёкумэн ситэ Нинно Хококукё но иссэцу о ёму» («О выражении протеста инцидентом с коммунистами и чтении “Сутры о человеколюбивом царе”, защищающей страну»), направленная в защиту молодых коммунистов, арестованных без предъявления обвинений. Примечательно, что здесь Сэно Гиро впервые проводит параллели между марксизмом и буддизмом и сравнивает их применимость для общественного блага. Начинается статья обращением к «Сутре о человеколюбивом царе» (кит. «Женьван-цзин», яп. «Ниннокё»), которая с VIII в. была включена в число так называемых сутр, защищающих страну, поскольку ее содержание обещало благоденствие царю, исповедующему буддийскую Дхарму, и его подданным. Однако это также подразумевало личную ответственность царя за свои деяния, поэтому Сэно Гиро увидел в содержании этой сутры возможность проиллюстрировать свою концепцию *хансэй* цитатой: «О, царь, причины разрушения страны кроются в твоей собственной карме». По его мнению, это свидетельствует о том, что в основе социальных беспорядков лежат внутренние причины, увидеть которые помогает самоконтроль (*хансэй*)<sup>19</sup>. Поэтому, прежде чем привлекать к суду молодых коммунистов, государству следует обратить внимание на причины, лежащие в основе их протеста. Здесь Сэно Гиро дает упрощенный марксистский анализ ситуации: основной причиной протеста является бедность трудящихся, вызванная их эксплуатацией капиталистами. Капиталистическая система, при которой все социальные блага достаются горстке людей, стоящих наверху, основывается на экономической теории Адама Смита о личной выгоде и свободном, конкурирующем рынке. Таковы последствия индустриализации в Японии, которые неизбежно приводят к обнищанию и закабалению рабочих и, как следствие, к социальным столкновениям. И далее Сэно Гиро снова переходит к буддийскому анализу ситуации. В буддийских текстах также говорится о том, как люди страдают от болезней и бедности, когда страна находится на грани упадка. Будда, который хорошо знал людскую природу,

<sup>18</sup> Сэно Гиро сюкё ронсю [Собрание сочинений Сэно Гиро, посвященных религии]. С. 328–329.

<sup>19</sup> *Lai W. Seno'o Girō and the dilemma of modern Buddhism.* P. 28.

недвусмысленно указывал на то, что с древнейших времен бедность и нищета побуждают людей братья за оружие. Даже если материалистическая антирелигиозная критика марксизма и гуманистическое историческое видение буддизма (*дзинкаку сикан*) различаются в главном и по-разному анализируют основные причины бедности, они соглашаются в необходимости корреляции страданий населения в переломные моменты истории<sup>20</sup>. В качестве решения проблемы Сэно Гиро видит буддийское отречение от собственного «Я» как источника эгоизма и алчности – основных причин социальных проблем капитализма. Образцом идеального общественного устройства ему представляется ранняя буддийская сангха, воплощающая «обезличенный коммунизм». Религия отнюдь не является «опиумом для народа», она есть сама жизнь, поскольку все аспекты человеческой деятельности – политика, экономика, образование, культура, искусство – так или иначе включают в себя религиозные элементы. Поэтому на самом деле не имеет значения, основано ли стремление к лучшему обществу на религиозной вере или историческом материализме<sup>21</sup>.

Новые социалистические устремления Сэно Гиро отнюдь не приветствовались основателями движения «Нитирэнсюги» Танакой Тигаку и Хондой Ниссё из-за их принадлежности к правым кругам. Поэтому в 1931 г. ассоциация «Дай Ниппон Нитирэнсюги Сэйнэн Домэй» была распущена, а издание журнала «Вакодо» прекращено.

### **Основание «Синко буккё сэйэнэн домэй» и буддийско-социалистические взгляды Сэно Гиро**

В апреле 1931 г. Сэно Гиро основал ассоциацию «Синко буккё сэйэнэн домэй» 新興仏教青年同盟 (Новый буддийский молодежный союз). Под руководством этой ассоциации выпускался журнал «Под знаменем обновленного буддизма» («Синко буккё но хата но мото ни» 新興仏教の旗の下に, сокращенно – «Синко буккё» 新興仏教) и проводились ежегодные конференции, на которых обсуждались различные проблемы. Так, в 1933 г. на третьей конференции ассоциация открыто выступила против милитаризма и национализма и осудила аннексию Манчжурии<sup>22</sup>.

Основные цели движения Сэно Гиро заключались в следующем: 1) необходимо реформировать упадочные буддийские институты периода Сёва и создать новую форму буддизма, более подходящую для современной эпохи; 2) следует положить конец спорам и конфликтам между различными буддийскими школами; 3) следует в корне изменить капиталистическую экономическую систему в Японии, которая не соответствует буддийским устремлениям<sup>23</sup>.

В целом деятельность движения была направлена против прежних буддийских институтов и того буддизма, который поддерживала официальная

<sup>20</sup> *Lai W. Seno'o Girō and the dilemma of modern Buddhism.* P. 29.

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 31.

<sup>22</sup> *Касивахара Юсэн.* Нихон буккёси: Киндай [История буддизма в Японии: современный период]. Токио, 1990. С. 215.

<sup>23</sup> Будда во сэйтэ гайто э – Сэно Гиро то Синко буккё сэйэнэн домэй [Нести Будду в массы – Сэно Гиро и Молодежная лига возрождения буддизма]. Токио, 1974. С. 214.

власть (*кодо буккё* 皇道仏教), а также против антибуддийских и других антирелигиозных направлений (*хансюкё* 反宗教).

В январе 1932 г. Сэно Гиро опубликовал статью «Сякай хэнкаку тодзё но синко буккё» 社会变革途上の新興仏教 («Обновленный буддизм на пути к социальной реформе»), в которой были последовательно изложены его представления о цели его движения и о том, какую роль должны сыграть в этом буддизм, социализм и другие элементы западной философии.

Начинается статья с утверждения о том, что нынешняя капиталистическая система является главной причиной политической и экономической нестабильности для основных классов общества – горожан и крестьян. В данном случае Сэно Гиро подвергает критике известное высказывание Гегеля о том, что «все рациональное реально и все реальное рационально». Решением проблем, созданных капитализмом, а также будущей основой для спасения всего человечества может стать буддизм, но только при условии его переосмысления, реорганизации и адаптации к современным реалиям<sup>24</sup>.

Здесь Сэно Гиро, как и в эссе «Сёва Иссин», обращается к японской истории, на сей раз подчеркивая ее революционный характер. По его словам, реформы Тайка 645 г., переход власти от аристократов к самураям в XII в., возвышение буржуазии после реставрации Мэйдзи 1868 г., наконец, современный подъем рабочего движения – все эти переломные (если не сказать революционные) периоды в истории Японии свидетельствуют о тенденции ее общества к постоянному обновлению. История буддизма, по мнению Сэно Гиро, также проникнута революционным духом, если не на практике, то в теории. В действительности буддизм есть не что иное, как «истинный путь развития и изменений» (*хатэн хэнка но дори* 発展変化の道理). В течение всей истории буддизма, насчитывающей двадцать пять веков, его доктрина и религиозная практика всегда находились в соответствии с требованиями объективной реальности и поэтому имели социальную значимость<sup>25</sup>.

Как говорится далее, ныне в Японии наблюдаются тенденции к обновлению в науке, образовании, искусстве. Подобно этим отраслям, буддизму также следует стремиться к «ликвидации» устаревших, отживших свое форм. Однако нынешняя буддийская церковь не желает признавать этот факт из-за своего равнодушия к политическим, экономическим и социальным переменам и боязни лишиться поддержки государственной власти. Если буддизм вновь хочет стать «буддизмом для общества», т.е. востребованной формой философии и религии, то нынешним буддистам следует обратиться к опыту их предшественников периода Камакура и измениться в соответствии с требованиями времени.

Сэно Гиро приводит список из шести пунктов, показывающий те факты, которые традиционные буддийские школы прежде игнорировали.

1. Современная наука придерживается атеизма и отрицает существование сверхъестественных божеств.

2. Современная наука не признает факта жизни после смерти и отрицает спиритуализм.

3. Современные люди уже не удовлетворяются обещанием призрачного счастья, но желают наслаждаться им постоянно в своей повседневной жизни.

<sup>24</sup> Сэно Гиро сюкё ронсю [Собрание сочинений Сэно Гиро, посвященных религии]. С. 325.

<sup>25</sup> Там же.

4. Современное общество жаждет экономической стабильности и требует реформирования капиталистической системы.

5. Просвещенные люди призывают покончить с национализмом и обратиться к интернационализму.

6. Прогрессивные буддисты (*синпотэки буккё синдзя* 進歩的仏教信者) стремятся к прекращению конфликтов между буддийскими школами и их объединению<sup>26</sup>.

Далее Сэно Гиро дает характеристику этих шести пунктов. Сначала он обращается к атеизму, ссылаясь при этом на критику веры в абсолютное, трансцендентное божество в христианской традиции Фридриха Энгельса и Людвиг Фейербаха. То же самое, по мнению Сэно Гиро, можно сказать и о буддийской религии в Японии. Это касается почитания Будды Амиды в различных амидаистских сектах, Будды Дайнити в Сингон-сю и т.д. Даже в дзен-буддизме, где в меньшей степени представлена вера в сверхъестественных божеств, принято почитать Будду Медицины Якуси Нёрай и бодхисатву Каннон. Между тем для буддизма как философского учения не характерна вера в сверхъестественные силы. Вера в богов порождается людским невежеством (*мути га Kami о уму* 無知が神を産む), а поскольку буддизм борется с невежеством, то следует избавиться от этой веры<sup>27</sup>. Затем Сэно Гиро снова обращается к Марксу и Энгельсу, рассматривая религиозные верования в экономическом и социополитическом плане. Он цитирует отношение марксистов к библейскому высказыванию «Не хлебом единым жив человек», соглашаясь с ними в том, что эта фраза является циничной уловкой, призванной держать людей в подчинении, обещая компенсацию их страданий в ином мире. Другими словами, та религия, которая ищет утешения во всемогущих богах и загробной жизни, действует как опиум (*ахэн* 阿片ア) для народа<sup>28</sup>.

Следует отметить, что в данном случае Сэно Гиро снова цитирует известное высказывание Маркса о том, что религия является опиумом для народа. Ранее уже упоминалось, что он делал это в статье «Кёсанто дзикэн ни тёкумэн ситэ Нинно Хококукё но иссэцу о ёму» (1928), где категорически не соглашался с подобным определением религии. Ныне же, в 1932 г., покинув ряды последователей Хонды Ниссё, под влиянием социализма Сэно Гиро неизбежно вынужден был сделать некоторые уступки в отрицании сверхъестественных компонентов в религии. Далее он прямо пишет о том, что обновленный буддизм следует воспринимать не в качестве религии, а как разновидность атеизма (*мусинрон* 無神論) в материалистической форме (*юбуцуронтэки* 唯物論的). Сэно пересказывает известное гуманистическое изречение (которое также цитировал Маркс): «Высшей реальностью для людей является человек» (*Нингэн ни тай суру сайко но дзицудзай ва нингэн дэ ару* 人間に対する最高の実在は人間である). Очищение буддизма от религиозных верований и суеверий, таких как гадание и предсказание судьбы, подразумевает возвращение к его изначальным доктринам о «Четырех благородных истинах» – закону взаимозависимого существования, самоотречению (*мугаизму* 無我イズム), закону о причине и следствии (*энги но рихо* 縁起の理法). В интерпретации Сэно Гиро эти основные доктрины

<sup>26</sup> Сэно Гиро сюкё ронсю [Собрание сочинений Сэно Гиро, посвященных религии]. С. 328.

<sup>27</sup> Там же. С. 330–331.

<sup>28</sup> Там же. С. 378.

буддизма можно считать учением для «освобождения человечества» (*дзинруй кайхо* 人類解放)<sup>29</sup>.

Следует обратить внимание, что здесь Сэно Гиро сознательно избегает употребления традиционных буддийских терминов «нирвана» и «сатори», означающих «просветление, освобождение от заблуждений». Вместо этого он использует понятие *кайхо* 解放 («освобождение»), которое в большей степени коррелируется с представлениями западной либеральной традиции о политических и социальных свободах («эмансипация»), чтобы связать воедино буддизм и марксизм. По утверждению Сэно Гиро, буддизм не является абстрактным идеализмом, но, подобно марксизму, представляет собой учение о материализме, поскольку видит страдание в повседневной жизни. Поэтому заслуга буддийских реформаторов Хонэна, Синрана, Нитирэна состоит в том, что они совершили «религиозную революцию, указывающую на реальную жизнь» (*гэндзицу сэйкацу о ситэй сита сюкё какумэй* 现实生活を指定した宗教革命). Упоминание имени Нитирэна показывает, что Сэно Гиро продолжал обращаться к его личности, сосредоточив внимание на пафосе борьбы, которым была проникнута деятельность этого буддийского патриарха<sup>30</sup>.

При этом, отмечает Сэно Гиро, буддизм должен сохранять свои основные этические ценности: сострадание и безусловную любовь, отменяя все ненужные религиозные догматы и суеверия. Любовь (*ай* 愛) «является не концепцией и не иллюзией» (*тан нару каннэн я гэнсо дэ ва наку* 単なる観念や幻想では無く), но практикой (*дзиссэн* 実践) и вместе с объективной критикой (*кяккантэки хихан* 客観的批判) позволяет решать проблемы повседневной жизни<sup>31</sup>.

В заключение Сэно Гиро отвечает на вопрос: в чем состоит практическая польза буддизма для социализма? Он напоминает, что основополагающим компонентом буддийской доктрины во все времена было учение о взаимозависимости мыслей и действия, сознания и тела. Поэтому будет большим заблуждением сводить проблему распределения экономических благ и стремление к социальным переменам лишь к материальным нуждам. Соответственно, буддийские постулаты о самоотречении (*муга* 無我) и безусловной любви должны послужить гуманистической основой для социальной революции<sup>32</sup>.

К 1936 г., согласно официальным данным, Новый буддийский молодежный союз насчитывал около 400 членов и имел 22 отделения в 17 префектурах. Такая масштабная разветвленность ассоциации, ее открытая антиправительственная направленность и тесная связь с левыми кругами, в конце концов, привели к аресту Сэно Гиро и запрету деятельности его движения. Около семи лет он провел в заключении, где под давлением властей вынужден был отречься от своих политических взглядов. В 1942 г.

<sup>29</sup> Сэно Гиро сюкё ронсю [Собрание сочинений Сэно Гиро, посвященных религии]. С. 331.

<sup>30</sup> *Игнатович А.Н., Светлов Г.Е.* Лотос и политика. С. 164–165.

<sup>31</sup> Будда во сёйтэ гайто э – Сэно Гиро то Синко буккё сэйинэн домэй [Нести Будду в массы – Сэно Гиро и Молодежная лига возрождения буддизма]. С. 103.

<sup>32</sup> *Shields J.M.* A Blueprint for Buddhist Revolution. The Radical Buddhism of Seno'o Girō (1889–1961) and the Youth League for Revitalizing Buddhism // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2012. No. 39/2. P. 347; Будда во сёйтэ гайто э – Сэно Гиро то Синко буккё сэйинэн домэй [Нести Будду в массы – Сэно Гиро и Молодежная лига возрождения буддизма]. С. 109.

Сэно Гиро был освобожден из тюрьмы, однако вплоть до своей смерти в 1961 г. он вел жизнь затворника и более не пытался возродить свое социальное движение<sup>33</sup>.

## Заключение

Как следует из краткого изложения биографии и философских взглядов Сэно Гиро, он стремился разработать собственное оригинальное философское учение, соединив комплекс доктрин школы Нитирэн и основные положения марксизма, считавшегося в то время в Японии одним из прогрессивных направлений западной философии. По его мнению, изучение буддистами политической философии социализма должно было помочь им избавиться от приверженности традиционным религиозным догматам, мешавшим дальнейшему развитию буддизма в современном мире. Этика буддизма же, в свою очередь, явилась бы духовным дополнением к социалистическому атеизму и материализму, не имея в себе при этом противоречивых религиозных элементов. А.Н. Игнатович, ссылаясь на С. Токоро, характеризует Сэно Гиро как единственного нитирэниста, пытавшегося соединить буддизм с идеями социализма, что было исключительным явлением в нитирэновском движении<sup>34</sup>. Как следует из дневника самого Сэно Гиро, для него самым важным в вопросах буддийской веры являлось ее эффективное воплощение на практике, к чему призывал своих последователей Нитирэн. Прежние методы, на которые ранее ориентировались традиционные буддисты, – молитвы, медитации, участие в религиозных ритуалах – в условиях быстро меняющихся реалий начала XX в. уже не соответствовали запросам японских интеллектуалов и не удовлетворяли широких потребностей масс, испытывавших быстрое социальное расслоение. Сам Сэно Гиро после нескольких лет мучительных поисков увидел в западном социализме тот инструмент, с помощью которого, по его мнению, можно наиболее эффективно реализовать основные положения изначального буддизма, очищенные от устаревшей догматики и ритуала, и тем самым сделать действительно доступной для всех нуждающихся возможность буддийского спасения. При этом, ясно видя такие недостатки социализма, как его чрезмерный материализм, он полагал, что соединение основных постулатов философии К. Маркса и Ф. Энгельса с буддийской концепцией самоотречения и сострадания ко всем живым существам сделает социализм более духовным и, возможно, превратит его в разновидность нитирэнизма, наиболее подходящую для Японии XX в. Саму жизнь и деятельность Сэно Гиро как мыслителя, публициста и социального деятеля можно считать итогом той сложной ситуации, в которой развивался буддизм со времен реставрации Мэйдзи. Судьба его учения проливает свет на те неразрешенные конфликты, которые и сейчас характерны для современного либерального буддизма, и показывает то, в какой степени выражения протеста в японском буддизме в действительности влияли на расстановку политических сил в Японии в первой половине XX в.

<sup>33</sup> Shields J.M. A Blueprint for Buddhist Revolution. P. 339

<sup>34</sup> Касивахара Юсэн. Нихон буккёси: Киндай [История буддизма в Японии: современный период]. С. 164–165.

## Список литературы

- Будда во сѣитэ гайто э – Сэно Гиро то Синко буккё сэйэнэн домэй [Нести Будду в массы – Сэно Гиро и Молодежная лига возрождения буддизма] / Ред. Инагаки Масами. Токио: Иванами Сэтэн, 1974. 230 с.
- Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М.: Мысль, 1989. 283 с.
- Касивахара Юсэн. Нихон буккёси: Киндай [История буддизма в Японии: современный период]. Токио: Ёсикава кобункан, 1990. 342 с.
- Киёдзава дзэнсю [Полное собрание сочинений Киёдзава Манси]. Т. 2. Токио: Мугэсанбо, 1914. URL: <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/943439> (дата обращения: 02.03.2021).
- Миwa Дзэхo. Сэно Гиро но Нитирэн синко [Вера Сэно Гиро в Нитирэна] // Тоёбунка кэнкюдзэ сэхo. 2011. Vol. 15. P. 1–17.
- Сэно Гиро никки [Дневник Сэно Гиро]. Т. 1 / Ред. Инагаки Масами. Токио: Кокусёканкокай, 1974. 454 с.
- Сэно Гиро сюкё ронсю [Собрание сочинений Сэно Гиро, посвященных религии] / Ред. Инагаки Масами. Токио: Дайдзо Сьюппан, 1975. 422 с.
- Blum M.L. Shin Buddhism in the Meiji Period // *Cultivating Spirituality: A Modern Shin Buddhist Anthology* / Ed. by M.L. Blum and R.F. Rhodes. Albany (NY): State University of New York Press, 2011. P. 1–21.
- Lai W. Seno'o Girō and the dilemma of modern Buddhism: Leftist prophet of the Lotus Sutra // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1984. No. 11. P. 7–42.
- Shields J.M. A Blueprint for Buddhist Revolution. The Radical Buddhism of Seno'o Girō (1889–1961) and the Youth League for Revitalizing Buddhism // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2012. No. 39/2. P. 333–351.

## Buddhism and socialism in the philosophy of Seno'o Giro (1890–1961)

*Elena S. Lepekhova*

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. 12 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation; e-mail: lenalepekhova@yandex.ru

This article discusses the philosophical views of Seno Giro (1890–1961), the founder of the movement “Shinko Bukkyo Seinen Domei” (“Youth League of the Revival of Buddhism”). The study shows that Seno Giro sought to develop his own original philosophy, combining a complex of Buddhist doctrines and the main aspects of socialism, which was popular in the liberal Japanese circles at that time. The paper analyzes the main trends of his movement, which was focused on the reformation of traditional Buddhist institutions and the creation of a Buddhism that would be more suitable for the requirements of the modern era. The evolution of Seno Giro's views is traced from a simple adherence to the dogmas of Nitirenism to the idea that Buddhism, if it were reorganized on the basis of the ideas of Western philosophy, could be a solution to the social problems caused by capitalism. Thus, it is concluded that Seno Giro not only called for a complete reformation of Japanese Buddhism (as many Japanese intellectuals of that time did), but also sought its practical implementation, considering the synthesis of socialism and Buddhism as the most appropriate option. According to Seno Giro, the study of the political philosophy of socialism would help to awaken Buddhists from their “dogmatic sleep”, and Buddhism, in turn, would complement socialist atheism and materialism with humanistic ethics, due to the fact that it lacks the monotheism and creationism inherent in Christianity.

**Keywords:** Seno Giro, ‘Shinko Bukkyo Seinen Domei’, Buddhism, socialism, monotheism, creationism



**For citation:** Lepekhova, E.S. “Buddizm i sotsializm v filosofii Seno Giro (1890–1961)” [Buddhism and socialism in the philosophy of Seno’o Giro (1890–1961)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 109–121. (In Russian)

## References

- Blum, M.L. “Shin Buddhism in the Meiji Period”, *Cultivating Spirituality: A Modern Shin Buddhist Anthology*, ed. by M.L. Blum and R.F. Rhodes. Albany, NY: State University of New York Press, 2011, pp. 1–21.
- Ignatovitch, A.N. & Svetlov, G.E. *Lotos i Politika: neobuddiiskie dvigeniya v obshestvennoi jizni Yaponii* [The Lotus and the Policy: neo Buddhist movements in the social life of Japan]. Moscow: Mysel Publ., 1989. 283 pp. (In Russian)
- Inagaki Masami (ed.) *Seno Giro shukyo ronshu* [The collected works of Seno Giro on religion]. Tokyo: Daizo Shuppan Publ., 1975. 422 pp. (In Japanese)
- Inagaki Masami (ed.) *Buddha o shoite gaito e – Seno Giro to Shinko bukkyo seinen domei* [To carry the Buddha to the masses – Seno Giro and the Youth League for Revitalizing Buddhism]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1974. 230 pp. (In Japanese)
- Inagaki Masami (ed.) *Seno Giro nikki* [A diary of Seno Giro], Vol. 1. Tokyo: Kokushokankokai Publ., 1974. 454 pp. (In Japanese)
- Kasiwahara Yusen. *Nihon Bukkyoshi: Kindai* [A history of Japanese Buddhism: Modern period]. Tokyo: Yoshikawa kobunkan Publ., 1990. 342 pp. (In Japanese)
- Kiyozawa Zenshu* [The Collected Works of Kiyozawa Manshi], Vol. 2. Tokyo: Mugesanbo, 1914. [<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/943439>, accessed on 02.03.2021]. (In Japanese)
- Lai, W. “Seno’o Girō and the dilemma of modern Buddhism: Leftist prophet of the Lotus Sutra”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 1984, No. 11, pp. 7–42.
- Miwa Zeho. “Seno Giro no Nichiren Shinko” [Seno Giro faith in Nichiren], *Toyobunka kenkyujo shoho*, 2011, Vol. 15, pp. 1–17. (In Japanese)
- Shields, J.M. “A Blueprint for Buddhist Revolution. The Radical Buddhism of Seno’o Girō (1889–1961) and the Youth League for Revitalizing Buddhism”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 2012, No. 39/2, pp. 333–351.

## ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

**И.В. Черепанов**

### ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СОЗНАНИЯ И ТЕЛА В НЕРЕДУКЦИОНИСТСКИХ ТЕОРИЯХ

**Черепанов Игорь Владимирович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии. Новосибирский государственный технический университет. Российская Федерация, 630073, г. Новосибирск, просп. К. Маркса, д. 20; e-mail: gradeco@yandex.ru

В статье рассматриваются естественнонаучные основания проблемы взаимодействия сознания и тела в нередукционистских теориях, не предполагающих возможность редукции ментальных свойств к свойствам физических систем. Выделяется три детерминистских способа решения данной проблемы – интеракционизм, материалистический и идеалистический эпифеноменализм – и два индетерминистских способа – параллелизм и коррелятивизм. Все эти способы подвергаются конструктивной критике: интеракционизм, материалистический и идеалистический эпифеноменализм не согласуются с принципами каузальной замкнутости физических событий и эпистемологической полноты физики, на которых зиждется здание современной естественной науки, параллелизм является эвристически пустой концепцией, а коррелятивизм нуждается в особом классе психофизических законов, которые до настоящего времени естественной наукой не открыты. Показывается, что истинность одной теории, объясняющей взаимодействие сознания и тела, и ложность других не должны определяться исключительно на концептуальных основаниях в пространстве философского дискурса. Естественнонаучным критерием, позволяющим сделать выбор между интеракционизмом или эпифеноменализмом, с одной стороны, и параллелизмом или коррелятивизмом – с другой, является принцип каузальной замкнутости физического мира, основывающийся на законе сохранения физической энергии. Если закон сохранения физической энергии нарушается в обе стороны – от ментального к физическому и от физического к ментальному – то истинным является интеракционизм. Если закон сохранения физической энергии нарушается только в одну сторону – от ментального к физическому или от физического к ментальному – то истинным является, соответственно, материалистический или идеалистический эпифеноменализм. Если принцип каузальной замкнутости физического мира не нарушается в поведении материальных систем ни в какую сторону, то выбор между параллелизмом и коррелятивизмом зависит от существования законов психофизического порядка, обуславливающих взаимосвязь ментальных и физических событий. Если такого рода законы не обнаруживаются в результате естественнонаучных исследований, то истинным является параллелизм, если же обнаруживаются, то истинным является коррелятивизм. В случае эмпирического подтверждения принципа каузальной замкнутости физического мира и отсутствия психофизических законов следует признать ложность нередукционистских теорий сознания и, соответственно, истинность психофизических теорий редукционистского или элиминативистского типа.

**Ключевые слова:** интеракционизм, эпифеноменализм, параллелизм, коррелятивизм, психофизическая проблема

**Для цитирования:** Черепанов И.В. Естественнонаучные основания проблемы взаимодействия сознания и тела в нередукционистских теориях // *Философский журнал/Philosophy Journal*. 2022. Т. 15. № 2. С. 122–137.

## Введение

Одним из первых, кто попытался раскрыть онтологический характер взаимодействия сознания и тела, был французский философ, математик и физик Нового времени Р. Декарт, утверждавший, что существуют две самостоятельные субстанции – материальная (протяженная, но не мыслящая) и духовная (мыслящая, но не протяженная), которые способны оказывать друг на друга влияние посредством особого органа в головном мозге человека – шишковидной железы. Е.Н. Князева по этому поводу пишет: «Декарт поставил проблему того, как ум, который мыслит, но не имеет протяженности, может воздействовать на тело, и наоборот – как тело, которое протяженно, но не мыслит, может воздействовать на ум... Эта проблема известна как психофизическая, в философии она называется “проблема сознания – тела” (mind – body problem), в медицине – психосоматика»<sup>1</sup>. Необходимо сразу же оговориться, что рассматриваемая проблема особо остро встает в рамках нередукционистских теорий, которые не признают возможность сведения ментального опыта в его внутренне переживаемом феноменальном контенте к процессам телесно-физического порядка. Если мы признаем подобного рода редукцию (как это характерно для редукционистских теорий), отрицая разделение мира на атрибутивно несовместимые онтологические регионы сущего, между которыми происходит взаимодействие, то заявленная проблема сводится к проблеме взаимодействия между разными классами физического сущего. Если же мы отрицаем реальность ментальных феноменов (как это характерно для элиминативистских теорий), то проблема взаимодействия сознания и тела вообще исчезает, ибо в реальности ментальные феномены оказываются такой же фикцией, как и центр масс совокупности распределенных в пространстве материальных объектов (как бессмысленно спрашивать о взаимодействии материальных объектов и соответствующего центра масс, точно так же бессмысленно спрашивать о взаимодействии материального тела и идеального сознания). Н.И. Чуприкова верно замечает, что проблема взаимодействия психики и мозга «является естественным следствием субъективно-интроспекционистского понимания психики как непространственных явлений сознания, с одной стороны, и машинно-механистического понимания работы мозга, – с другой. При таком понимании психики и работы мозга это, действительно, совершенно разные миры, никак не сопрягающиеся друг с другом»<sup>2</sup>. Поэтому подчеркнем еще раз: предмет дальнейших рассуждений и анализируемые концепции ограничиваются предположением, что ментальные свойства психики невозможно редуцировать

<sup>1</sup> Князева Е.Н. Психофизическая проблема у Декарта и его критики в современной концепции отелесненного познания // *Метод*. 2020. № 10. С. 184.

<sup>2</sup> Чуприкова Н.И. Психика и предмет психологии в свете достижений современной нейронауки // *Вопросы психологии*. 2004. № 2. С. 107.

к свойствам физических систем. Рассмотрение способов взаимодействия сознания и тела в редукционистских теориях выходит за границы предметной области исследования данной статьи. Актуальность проделанной работы определяется непрекращающимся по сей день спором между представителями редукционистских (Д. Армстронг, Д. Льюис, Ю. Плейс, Д. Сمارт, Х. Фейгель, П. Черчланд, Д. Деннет, Д.Б. Волков, Д.В. Иванов и др.) и не редукционистских (Д. Чалмерс, С. Александер, Р. Сперри, Г. Степп, Д. Тонони, Д.И. Дубровский, В.В. Васильев, М.Б. Менский и др.) направлений в философии сознания. Таким образом, точку зрения, согласно которой, во-первых, никакие физические факты и законы не позволяют априорно (дедуктивно) имплицировать факты ментального порядка и, во-вторых, никакие предложения физикалистского характера не могут выразить внутренне переживаемый феноменальный контент сознания, нельзя считать окончательно опровергнутой.

В рамках редукционистских теорий сложность психофизической проблемы в отношении взаимодействия сознания и тела обуславливается тем, что сознание (идеальное сущее), в отличие от тела (материального сущего), 1) не обладает физико-энергетическими свойствами и 2) не локализуется в физическом пространстве. Ю.В. Щербатых по этому поводу пишет: «Психические явления, с одной стороны, являются идеальными (нематериальными, субъективными, виртуальными) – ибо не имеют ни одного из известных науке атрибутов материальности (массы, размера, положения в пространстве и т.д.), и не могут быть зарегистрированы ни одним из известных науке измерительных приборов. С другой стороны, они, безусловно, существуют и ясно воспринимаются каждым носителем психики, сопровождая его от рождения до смерти»<sup>3</sup>.

Если мы утверждаем, что идеальное сущее (сознание) так же, как и материальное (тело), обладает физической энергией, то тогда первое может выступать в качестве действующей причины второго, что в конечном итоге приводит к двум логически возможным вариантам: либо идеальное сущее редуцируется к материальному, лишаясь собственно идеальных (нематериальных) свойств, либо идеальное сущее не редуцируется к материальному, обуславливая в ситуации их онтологического взаимодействия отказ от закона сохранения физической энергии, который на сегодняшний день является незабываемым принципом научного мировоззрения. Вопрос о пространственных координатах идеального сущего (сознания), в отличие от материального (тела), не имеет смысла. Можно спросить, где находится мобильный телефон, но бессмысленно спрашивать, где находится визуальный образ мобильного телефона, ибо последний нигде физически не находится. Уместно говорить о конкретных областях головного мозга, где происходят физические события, сопровождающие визуальное восприятие мобильного телефона, но поскольку мы не можем объективными методами исследования эмпирически обнаружить в наших головах само идеальное сущее, переживаемое нами в своем внутреннем феноменальном содержании, то оно не подлежит телесно-физической пространственной локализации. Рассматривая данную проблему, В.Н. Марков пишет: «...как может идеальное феноменальное сознание взаимодействовать с вполне материальным человеческим организмом? Собственно, стык и переход от идеального к материальному

<sup>3</sup> Щербатых Ю.В. Что есть психика? История и перспективы решения психофизической проблемы // Вестник по педагогике и психологии Южной Сибири. 2020. № 3. С. 107.

и наоборот ставит в тупик. Идеальное, не имеющее пространственной протяженности и представленное в виде “идей”, протяженных во времени, не имеет очевидных механизмов взаимодействия с материальным, имеющим как пространственную, так и временную протяженность. Тем не менее даже житейский опыт подсказывает, что в жизни такое взаимодействие происходит постоянно»<sup>4</sup>. Поэтому необходимо аргументированно объяснить, каким образом осуществляется взаимодействие материального тела, обладающего энергетическими и пространственными характеристиками, и нематериального сознания, которое соответствующими характеристиками не обладает.

### Принцип каузальной замкнутости физического мира

Проблема взаимодействия сознания и тела базируется на принципе каузальной замкнутости физических событий, в силу которого, если признается закон сохранения физической энергии, любое физическое событие может иметь только физическую причину и только физическое следствие, ибо наличие у физического события нефизической причины свидетельствует, что физическая энергия появляется из ниоткуда, а наличие у физического события нефизического следствия, в свою очередь, свидетельствует, что физическая энергия превращается в ничто. Принцип каузальной замкнутости физических событий влечет за собой принцип эпистемологической полноты физики, согласно которому теоретическое прогнозирование эволюции физических систем (в том числе и сложно устроенных нейронных сетей головного мозга разумного существа) не нуждается ни в чем дополнительном, кроме физических параметров, свойств и законов.

В.В. Васильев подчеркивает, что «принцип каузальной замкнутости... требует именно признания наличия у каждого физического действия физической причины»<sup>5</sup>. Однако следует заметить, что данное положение заключает в себе лишь половину истины, так как физическое действие не может иметь не только нефизической причины, но и нефизического следствия. Иначе определенная доля физической энергии (физического действия) растворяется в небытии, продуцируя эффекты нефизического порядка. Если допустить, что нефизические следствия у физических событий могут возникать без затраты физической энергии, то в этом случае сама по себе физическая система ничего существенного не производит, а значит, неправильно утверждать, что, собственно, она является причиной нефизических событий. С двухсторонним пониманием принципа каузальной замкнутости физического мира соглашается английский психолог и философ М. Велманс: «Если на физические события влияет нематериальный сознательный опыт, то физическая энергия должна получаться из некоего нематериального источника, и в результате общая физическая энергия вселенной увеличится. Точно так же, чтобы физические события влияли на сознательные, энергия должна потребляться из физической вселенной. Однако в соответствии с принципом сохранения энергии, энергия не может ни создаваться, ни исчезать»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Марков В.Н. Виртуализация сознания: некоторые механизмы (или Трудная проблема психологии сознания) // Мир психологии. 2016. № 2 (86). С. 62.

<sup>5</sup> Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М., 2009. С. 225.

<sup>6</sup> Велманс М. Как отличать концептуальные моменты от эмпирических при изучении сознания // Методология и история психологии. 2009. Т. 4. Вып. 3. С. 51.

Таким образом, физическое сущее может воздействовать только на онтологически подобное физическое сущее, а нефизическое сущее может воздействовать только на онтологически подобное нефизическое сущее. В противном случае мы должны признать, что формулы физической науки, описывающие поведение физических систем, при определенных условиях могут содержать нефизические параметры, что в итоге подрывает базовые принципы современного естественнонаучного знания. Отсюда следует, что сознание (нефизическое сущее) не способно воздействовать на тело (физическое сущее), а тело, со своей стороны, не способно воздействовать на сознание, поскольку иначе мы приходим к нарушению принципа каузальной замкнутости физического мира, а вместе с ним и принципа эпистемологической полноты физики. Как же этот онтологический запрет может быть концептуально согласован с очевидным фактом, что тело влияет на сознание, а сознание влияет на тело?

### **Логически возможные способы решения проблемы взаимодействия сознания и тела в рамках нередукционистских теорий**

Если мы не редуцируем сферу ментального бытия к физической активности нейронных систем головного мозга и не элиминируем ее онтологически, утрачивая внутренне переживаемый феноменальный контент психических переживаний, то проблема взаимодействия сознания и тела может быть решена двумя логически возможными способами. Первый носит детерминистский характер, допуская каузальные связи между регионами ментального и физического бытия, второй носит индетерминистский характер, исключая соответствующие каузальные связи. Детерминистские способы решения проблемы взаимодействия сознания и тела распадаются на три логически возможных варианта: 1) интеракционизм, в соответствии с которым сознание действует на тело и тело действует на сознание, 2) материалистический эпифеноменализм, в соответствии с которым тело действует на сознание, но сознание не действует на тело, 3) идеалистический эпифеноменализм, в соответствии с которым сознание действует на тело, но тело не действует на сознание. Индетерминистские способы решения проблемы взаимодействия сознания и тела распадаются на два логически возможных варианта: 1) параллелизм, в соответствии с которым сознание не действует на тело и тело не действует на сознание, что исключает между ними непосредственные онтологические связи, 2) коррелятивизм, в соответствии с которым сознание не действует на тело и тело не действует на сознание, что тем не менее не исключает непосредственные онтологические связи между ними.

Согласно интеракционизму, сознание может выступать в качестве действующей причины телесных процессов, а телесные процессы могут выступать в качестве действующей причины ментального опыта. Последовательное развитие интеракционизма можно обнаружить в работах Д. Зиммермана, К. Поппера, У. Хаскера, Д. Экклза. Интеракционистом является представитель современного субстанциального дуализма Р. Суинберн. К разновидностям данной психофизической теории относятся информационная концепция Д.И. Дубровского и локальный интеракционизм В.В. Васильева.

Взаимодействие сознания и тела в рамках интеракционизма приводит к отрицанию принципа каузальной замкнутости физического мира, поскольку физические (нейронные) события становятся причиной нефизических (ментальных), а нефизические (ментальные) события, со своей стороны, становятся причиной физических (нейронных). Оправдывая интеракционизм, мы должны либо отказаться от принципа каузальной замкнутости физического мира, сохраняя онтологическую возможность эффективной роли ментальных существей в организации бытия физических систем, либо объяснить каузальные отношения между сознанием и телом, сохраняя эпистемологическую возможность дескрипции физического бытия без привлечения нефизических существей.

По первому пути идут американские философы У. Хаскер и Д. Зиммерман, утверждающие, что духовная субстанция в качестве носителя ментальных свойств, будучи эмерджентным продуктом активности нейронных сетей головного мозга, оказывает на нейронные процессы каузальное энергетическое действие. Такой подход с необходимостью влечет за собой нарушение принципов каузальной замкнутости физического мира и эпистемологической полноты физики, чему соответствуют собственные слова Хаскера, который подчеркивает, что «надо отказаться от каузальной замкнутости физического, а значит, и от приверженности универсальным механическим объяснениям»<sup>7</sup>. Американский физик Г. Степп, создатель теории квантового интерактивного дуализма, категорически заявляет: «Согласно современной ортодоксальной базисной физической теории, но в противоположность многим утверждениям философии сознания, физическая сфера не является каузально закрытой»<sup>8</sup>. Будучи сторонником теории информационной причинности, Д.И. Дубровский также подрывает принцип каузальной замкнутости физического мира, полагая, что физическая причинность нарушается в момент Большого взрыва и квантовых явлений нелокального порядка<sup>9</sup>. На это следует возразить, что никакие физические эффекты (будь то Большой взрыв или квантовые явления нелокального порядка) не противоречат физической причинности, но они подчиняются неклассическому детерминизму, который необходимо отличать от детерминизма классического типа. Если каузальная замкнутость физических событий нарушается, то во Вселенной должны наблюдаться не просто «чудеса» Большого взрыва или квантовой механики, которые находят свое закономерное научное объяснение, а подлинные чудеса, подрывающие фундамент современной естественнонаучной картины мира.

Второй путь менее радикален, но более сложен, ибо интерпретация взаимодействия сознания и тела без нарушения каузальной замкнутости физического мира в «лучшем» случае приводит к утрате каузальной эффективности ментального опыта в поведении физических систем (что характерно для эпифеноменализма), а в «худшем» заставляет отказаться от реальности психических событий (что характерно для элиминативизма). Наиболее распространенный в современной философии способ интеракционистского

<sup>7</sup> Hasker W. The Emergent Self. Ithaca, 1999. P. 80.

<sup>8</sup> Stapp H. Clarification and specifications in conversation with Harald Atmanspacher // Journal of Consciousness Studies. 2006. Vol. 13. No. 9. P. 112.

<sup>9</sup> Дубровский Д.И. Проблема «Сознание и мозг»: Теоретическое решение. М., 2015. С. 144.

решения психофизической проблемы обусловлен существованием высокоуровневых процессов, которые оказывают причинное действие на низкоуровневые процессы и порождаются ими в результате структурного и функционального усложнения физических систем (что характерно для эмерджентизма и диалектического материализма, где ментальные феномены объясняются существованием высокоуровневых свойств нейронных сетей головного мозга).

Американский нейропсихолог и физиолог Р. Сперри, обосновывая нередукционистскую теорию сознания разделением на восходящую (от низкоуровневых процессов к высокоуровневым) и нисходящую (от высокоуровневых процессов к низкоуровневым) причинность, показывает, что биологические свойства нельзя свести к химическим, а химические – к физическим. При этом «сознание рождается как эмерджентное системное свойство высокоуровневых организационных процессов, протекающих в мозге»<sup>10</sup>. Принимая данную точку зрения, мы противоречим принципу каузальной замкнутости физических событий, поскольку биологические, химические и даже социальные системы в своей предельной онтологической основе сводятся к сложно организованной, упорядоченной совокупности определенным образом взаимодействующих элементарных частиц (в противном случае нарушается онтологическая целостность материальной Вселенной и эпистемологическая полнота естественнонаучной картины мира). Концепция двунаправленной причинности предполагает, что поведение физических систем не может быть полностью объяснено одними лишь физическими характеристиками, свойствами и законами, откуда следует отрицание принципа эпистемологической полноты физики, а вместе с ним и закона сохранения физической энергии, который в соответствии с эмпирическими данными современной науки не нарушается ни в химических, ни в биологических, ни в нейрофизиологических системах.

Опираясь на работы отечественных физиологов И.М. Сеченова и И.П. Павлова, В.В. Орлов приходит к выводу, что ментальное и физическое – это «два уровня, высший и низший, деятельности материального мозга»<sup>11</sup>. Физическое сущее фундирует бытие ментального сущего подобно тому, как взаимодействие микроскопических частиц фундирует поведение макроскопических объектов. Отсюда следует, что каузальные отношения между ментальным и физическим сущим сводятся к «неразрывной связи психических явлений и соответствующих им “нервных эквивалентов”, “нервных моделей”, “индивидуальных физиологических комплексов»»<sup>12</sup>. Однако в этом случае воздействие физического сущего на ментальное и ментального сущего на физическое определяется в своей бытийной основе взаимодействием разных физических структур, и, следовательно, сознание само по себе во внутренне переживаемом феноменальном контенте оказывается эпифеноменальным довеском к нейрофизиологическим процессам, протекающим в головном мозге человека.

Из поведения низкоуровневых элементов могут быть дедуктивно выведены высокоуровневые свойства физических систем, если известны надлежащие законы физического бытия (в противном случае, как уже говорилось

<sup>10</sup> Sperry R. Structure and significance of the consciousness revolution // Journal of Mind and Behavior. 1987. No. 8. P. 37.

<sup>11</sup> Орлов В.В. Проблема идеального // Философия сознания: классика и современность. М., 2007. С. 160.

<sup>12</sup> Там же. С. 164.



выше, нарушается онтологическая целостность материальной Вселенной и эпистемологическая полнота естественнонаучной картины мира), но подобные рассуждения не работают в ситуации с ментальным опытом. Из нейрофизиологических процессов, протекающих в головном мозге человека, нельзя дедуктивно вывести феноменальный контент ментальных переживаний, но можно, опираясь на интроспективный метод, эмпирически соотнести внешнюю (объективную) и внутреннюю (субъективную) стороны бытия знающего субъекта. Следовательно, сознание не может быть понято как высокоуровневое свойство нейрофизиологических процессов, ибо никакие физические законы в принципе не позволяют из физической сущности событий, происходящих в нейронных сетях головного мозга, дедуктивно вывести сущность ментального опыта.

Согласно материалистическому эпифеноменализму, физические события являются причинами ментальных, но ментальные события не являются причинами физических. В современной аналитической философии сознания положительные стороны эпифеноменализма обосновываются в работах Ф. Джексона и У. Робинсона. Рассматривая проблему взаимодействия сознания и тела, Д. Чалмерс приходит к выводу, что «в конечном счете мы можем решиться на какую-то дозу эпифеноменализма»<sup>13</sup>. М. Велманс доказывает, что с объективно-научной стороны мы должны признать истинность эпифеноменализма, а с субъективно-приватной – ложность: «Насколько нам известно, в цепи нейрофизиологических событий, которые требуют вмешательства сознания для работы мозга, нет “пробелов” (физический мир каузально замкнут). И, как еще в 1962 г. отмечал Джордж Миллер, в физических и электрических системах те же самые функции реализуются без участия сознания. Вкратце с точки зрения третьего лица истинным представляется эпифеноменализм, в то время как с точки зрения первого лица он ложен»<sup>14</sup>.

К слабостям эпифеноменализма можно отнести то, что данная теория, во-первых, подобно интеракционизму, не сообразуется с принципом каузальной замкнутости физического мира, так как ментальные события допускают наличие физических причин, и, во-вторых, отрицает ментальную каузацию, отводя сознанию статус «номологического бездельника». Д.Э. Гаспарян замечает: «Позиция эпифеноменализма, по общему мнению, представляет собой не самый удачный компромисс между двумя философскими установками: каузальной замкнутостью мира и нефизичностью сознания в силу не только композиционной небрежности (сознание предстает “лишней сущностью”, “бездельником” и в силу своей онтологической праздности выглядит для мира и всей конструкции совершенно избыточным), но и не согласуется с одной из наших важнейших установок – мы верим, что сознание в качестве причины реально влияет на вещи и события и без сознания мир был бы другим»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Чалмерс Д. Сознаний ум. В поисках фундаментальной теории. М., 2013. С. 194.

<sup>14</sup> Велманс М. Указ. соч. С. 53.

<sup>15</sup> Гаспарян Д.Э. Можно ли нейтрализовать эпифеноменализм и обойти натурализм? Проблемы каузальности и феноменальности в книге В. Васильева «Сознание и вещи» // Электронный философский журнал Vox. 2014. Вып. 16. С. 3. URL: <https://vox-journal.org/content/vox16/Vox16-GasparyanD.pdf> (дата обращения: 29.07.2021).

Согласно В.А. Петровскому, психические феномены оказывают влияние на физические процессы, организуя последние не каузально, а телеологически, поскольку «в эволюционных процессах филогенеза, онтогенеза, персоногенеза... субъектогенеза... имеет место принцип выживания для переживаний, продуцируемых организмами, а не только переживания для выживания организмов»<sup>16</sup>. Используя четырехкомпонентную классификацию причин в метафизике Аристотеля, Петровский утверждает, что психика не может выступать в качестве действующей материальной причины, поскольку физический мир каузально замкнут и психические свойства по своей феноменальной сущности невыводимы из физических, но признает, что «в общем случае психика способна обнаруживать себя в качестве причины-формы, а также... причины-цели... Получается, что, хотя в психическом нет “ни грана вещества”... ни кванта энергии... сказанного достаточно для критики взгляда на психику как на некий эпифеномен, обесценивающий ее значение в организации поведения»<sup>17</sup>. Однако отрицание каузальной действительности психических феноменов в конечном счете приводит к точке зрения, в соответствии с которой и психическая форма бытия сложно устроенной материальной системы, и целевая направленность ее поведенческих реакций могут быть сведены к совокупности физических процессов и эксплицированы, исходя из закономерностей физического мира, так как в противном случае поведение рассматриваемой системы уже не поддается всестороннему объяснению в физической терминологии и, значит, нарушается эпистемологическая полнота физики.

Согласно идеалистическому эпифеноменализму, духовные события являются причинами материальных, но материальные события не являются причинами духовных. Незменные духовные эйдосы влияют на устройство изменяющегося материального мира, но изменяющийся материальный мир не влияет на неизменные духовные эйдосы. В качестве эйдетического бытия можно рассмотреть бытие математических истин, которые 1) не выдумываются, а открываются учеными, ибо, как замечает английский физик и математик Р. Пенроуз, «математики открывают истины уже где-то существующие, чья реальность независима от их деятельности»<sup>18</sup>, и 2) позволяют описывать объективные законы Вселенной, несмотря на то, что сами познаются умозрительным способом, откуда становится понятным, почему «многие физики и математики предпочли бы считать физический мир порождением “вневременного математического мира идей”»<sup>19</sup>.

Если перевести онтологические представления, свойственные идеалистическому эпифеноменализму, в плоскость взаимодействия сознания и тела, то получится малоубедительная теория, согласно которой мысли и переживания не генерируются телесными процессами, но телесные процессы имеют в качестве действующей причины мысли и переживания, обусловленные активностью субъекта на духовном уровне бытия. Нейрофизиологические и психиатрические факты очевидным образом противоречат данной точке

<sup>16</sup> Петровский В.А. Психифизическая проблема: «Кто» видит мир? (Эскиз концепции взаимопосредования) // Методология и история психологии. 2018. Вып. 1. С. 70.

<sup>17</sup> Там же. С. 70.

<sup>18</sup> Пенроуз Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М., 2003. С. 78.

<sup>19</sup> Пенроуз Р., Шимони А., Картрайт Н., Хокинг С. Большое, малое и человеческий разум. М., 2004. С. 16.

зрения, что заставляет нас отнести идеалистический эпифеноменализм к ложным философским теориям.

Параллелизм в качестве индетерминистского способа решения проблемы взаимодействия сознания и тела утверждает, что физическое сущее не влияет на ментальное, а ментальное сущее не влияет на физическое, но в силу предустановленной гармонии существуют две онтологические цепи параллельно протекающих событий. Немецкий философ, математик и физик Нового времени Лейбниц по этому поводу писал: «Тела действуют так, как будто бы вовсе не было душ, а души действуют так, как будто бы не было никаких тел; вместе с тем, оба действуют так, как будто бы одно влияет на другое»<sup>20</sup>. К представителям данной точки зрения можно отнести А. Гейлинкса и Н. Мальбранша. Немецкий философ И. Кант очень точно назвал подобные теории подушкой для ленивого разума, поскольку они ничего не объясняют, а значит, не могут рассматриваться всерьез как удовлетворительный способ решения проблемы взаимодействия сознания и тела.

В рамках коррелятивизма между физическим и ментальным сущим не существует причинно-следственных отношений. Сознание представляет собой не следствие, а коррелят нейрофизиологических процессов в головном мозге человека. По словам В.В. Васильева, «коррелят – это феномен, реально отличный от другого феномена и сопровождающий его... коррелят, в отличие от следствия, нельзя логически вывести из того, коррелятом чего он является»<sup>21</sup>. Ментальные события коррелируют с физическими в том смысле, что первые случаются тогда и только тогда, когда случаются вторые, но из вторых нельзя дедуктивно вывести первые, опираясь на законы физического бытия. Между коррелятивизмом и параллелизмом можно провести демаркационную линию, обусловленную тем, что параллелизм отвергает закономерную взаимосвязь физических и ментальных процессов, тогда как коррелятивизм, напротив, такого рода взаимосвязь утверждает, ибо ментальные состояния зависят от физических, а последние, в свою очередь, зависят от ментальных не в силу предустановленной гармонии, а в силу естественного устройства Вселенной.

Теория коррелятивизма проявляется в гипотезе психоневральной номической корреляции британского философа Т. Хондриха, согласно которому во всех случаях, когда имеют место ментальные события, с необходимостью имеют место также и соответствующие им события неврального порядка. Ментальные и невральные события происходят одновременно, образуя онтологическую целостность, что подтверждается следующими словами Хондриха: «Для каждого ментального события данного типа имеется некоторое одновременное с ним невральное событие одного из типов, принадлежащих к определенному множеству. Существование неврального события с необходимостью обуславливает существование ментального события, поэтому ментальное событие оказывается необходимым по отношению к невральному событию. Любое другое невральное событие из указанного множества типов будет находиться в тех же самых отношениях и к другому ментальному событию данного типа»<sup>22</sup>. Аналогичной точки зрения придерживается Д.И. Дубровский, который утверждает, что взаимоотношение между

<sup>20</sup> Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 427.

<sup>21</sup> Васильев В.В. Указ. соч. С. 68.

<sup>22</sup> Honderich T. A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life Hopes. Oxford, 1988. P. 107.

«явлением субъективной реальности (А) и соответствующей ему мозговой нейродинамической системой (Х)... выступает в форме кодовой зависимости; А и Х суть явления одновременные, однопричинные, находятся в отношении взаимодозначного соответствия»<sup>23</sup>.

Слабой стороной коррелятивизма является то, что он, так же как и эпифеноменализм, отводит сознанию в качестве коррелята нейронных процессов бытийный статус «номологического бездельника». Возникающие трудности преодолеваются в квантовых теориях сознания, допускающих, что последнее, не влияя на отдельные причинно-следственные цепи физических событий, способно тем не менее осуществлять детерминированный выбор из их суперпонируемого множества. А.А. Гриб, рассматривая влияние сознающего субъекта на коллапс волновой функции, которая описывает состояние физической системы, пишет: «В отличие от измерений, опосредованных прибором, при измерениях как непосредственном осознании квантовых свойств не происходит никакой передачи энергии от прибора к исследуемому объекту, т.к. сознание не есть какое-либо поле с физическими характеристиками»<sup>24</sup>. В итоге российский физик делает вывод, что ментальный опыт «может менять волновую функцию частиц мозга без физической передачи импульса от материальной частицы к сознанию, не описываемому импульсом»<sup>25</sup>. Сознательный субъект способен оказывать влияние на выбор из множества суперпонируемых вариантов, описываемых волновой функцией, при переходе от квантового мира к классическому, но для внешнего наблюдателя, сканирующего головной мозг испытуемого, квантовые процессы, которые лежат в онтологической основе ментальных феноменов, становятся недоступными в силу эффекта декогеренции. Такое положение дел Гриб называет квантовой конспирацией, благодаря которой «различие квантовой и классической реальности оказывается связанным с различием субъективной и объективной реальностей»<sup>26</sup>.

Избегая опасности параллелизма, теории коррелятивного типа предполагают наличие законов нефизического (психофизического) порядка, организующих поведение материальных систем, поскольку речь в данном случае идет о необходимой взаимосвязи между разными атрибутивно несовместимыми онтологическими регионами сущего. Если мы вернем рассматриваемым законам физический характер, то в результате отождествим ментальные и физические свойства, утратив тем самым внутренне переживаемое феноменальное содержание сознания. Полагая, что поведение сложно устроенных физических объектов не может быть полностью описано в рамках физической науки, австралийский философ Д. Чалмерс пишет: «После того как мы сопроводим фундаментальную теорию физического фундаментальной теорией сознания, мы сможем действительно получить теорию всего. При наличии базовых физических и психофизических законов... мы можем ожидать того, что из них будут вытекать все факты о мире»<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Дубровский Д.И. Нейрофилософия и проблема сознания // Философские науки. 2015. № 11. С. 18.

<sup>24</sup> Гриб А.А. Квантовый индетерминизм и свобода воли // Философия науки и техники. 2009. Т. 14. № 1. С. 19.

<sup>25</sup> Гриб А.А. Квантовая физика и отказ от наивного реализма // Метафизика. 2015. № 2 (16). С. 69.

<sup>26</sup> Там же. С. 70.

<sup>27</sup> Чалмерс Д. Указ. соч. С. 165.

Таким образом, ни детерминистские (интеракционизм и эпифеноменализм), ни индетерминистские (параллелизм и коррелятивизм) способы решения проблемы взаимодействия сознания и тела на сегодняшний день не могут быть признаны удовлетворительными. Интеракционизм и эпифеноменализм (материалистического и идеалистического типа) противостоят принципу каузальной замкнутости физического мира, параллелизм следует признать эвристически пустой концепцией, не позволяющей конструктивно объяснить взаимодействие нефизического сознания и физического тела, а коррелятивизм нуждается в особом классе психофизических законов, которые до настоящего времени естественной наукой не открыты.

### Естественнонаучные основания психофизической проблемы

Критика пяти рассмотренных выше теорий порождает закономерный вопрос: можно ли надеяться, что истинность одной из них, наряду с ложностью других, будет установлена в процессе развития естественных наук, или же проблема взаимодействия сознания и тела навсегда останется в пространстве философских дискуссий? А.П. Беседин, анализируя теорию эпифеноменализма, решительно заявляет, что «никакую метафизическую концепцию, коей является эпифеноменализм, нельзя опровергнуть на основании опыта. Эпифеноменализм не противоречит никакому опыту, так же как и параллелизм или теория предустановленной гармонии. Его можно критиковать только на концептуальных основаниях»<sup>28</sup>. С такой точкой зрения согласиться нельзя. Если будут обнаружены эффекты, нарушающие принцип каузальной замкнутости физического мира в нейронных процессах головного мозга, то это послужит доказательством истинности интеракционизма или эпифеноменализма, а также ложности параллелизма и коррелятивизма. Если же подобного рода эффекты не обнаружатся, то это послужит доказательством истинности параллелизма или коррелятивизма, а также ложности интеракционизма и эпифеноменализма. Именно принцип каузальной замкнутости физического мира, коренящийся в законе сохранения энергии, является естественнонаучным критерием, позволяющим сделать выбор между интеракционизмом или эпифеноменализмом, с одной стороны, и параллелизмом или коррелятивизмом – с другой.

Между интеракционизмом и эпифеноменализмом выбор можно будет сделать на основании одностороннего или двухстороннего нарушения принципа каузальной замкнутости физических событий. Если закон сохранения физической энергии нарушается в обе стороны – от ментального к физическому и от физического к ментальному (т.е. физическая энергия появляется из ниоткуда и исчезает в никуда), – то истинным является интеракционизм. Если закон сохранения физической энергии нарушается только в одну сторону – от ментального к физическому или от физического к ментальному – то истинным является эпифеноменализм. Соответственно, истинным является материалистический эпифеноменализм, если закон сохранения физической энергии нарушается от ментального к физическому (т.е. физическая

<sup>28</sup> Беседин А.П. Насколько силен эволюционный аргумент против эпифеноменализма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2016. № 2 (34). С. 36.

энергия не появляется из ниоткуда, но исчезает в никуда), или идеалистический эпифеноменализм, если закон сохранения физической энергии нарушается от физического к ментальному (т.е. физическая энергия появляется из ниоткуда, но не исчезает в никуда). В случае эмпирического подтверждения принципа каузальной замкнутости физического мира выбор между параллелизмом и коррелятивизмом будет зависеть от существования законов психофизического порядка, обуславливающих взаимосвязь ментальных и физических событий. Если такого рода законы не обнаружатся в результате естественнонаучных исследований, то истинным необходимо будет признать параллелизм. В противном случае истинным необходимо будет признать коррелятивизм. Поскольку, как было сказано выше, параллелизм является эвристически пустой концепцией, то эмпирическое подтверждение принципа каузальной замкнутости физического мира и отсутствие психофизических законов (несводимых к законам физической науки) можно будет считать доказательством ложности нередукционистских теорий сознания и, соответственно, истинности психофизических теорий элиминативистского или нередукционистского типа. На сегодняшний день естественнонаучное знание заставляет нас склониться в сторону последнего варианта. Однако это не означает, что развитие эмпирических наук не изменит ситуацию по рассмотренному выше сценарию и мы не убедимся в истинности одного из логически возможных способов взаимодействия сознания и тела в рамках нередуктивного понимания ментального бытия.

## Список литературы

- Беседин А.П.* Насколько силен эволюционный аргумент против эпифеноменализма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2016. № 2 (34). С. 32–40.
- Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 270 с.
- Велманс М.* Как отличать концептуальные моменты от эмпирических при изучении сознания / Пер. с англ. Н.И. Фроловой // Методология и история психологии. 2009. Т. 4. Вып. 3. С. 42–54.
- Гаспарян Д.Э.* Можно ли нейтрализовать эпифеноменализм и обойти натурализм? Проблемы каузальности и феноменальности в книге В. Васильева «Сознание и вещи» // Электронный философский журнал Vox. 2014. Вып. 16. С. 1–8. URL: <https://vox-journal.org/content/vox16/Vox16-GasparyanD.pdf> (дата обращения: 29.07.2021).
- Гриб А.А.* Квантовая физика и отказ от наивного реализма // Метафизика. 2015. № 2 (16). С. 48–71.
- Гриб А.А.* Квантовый индетерминизм и свобода воли // Философия науки и техники. 2009. Т. 14. № 1. С. 5–24.
- Дубровский Д.И.* Нейрофилософия и проблема сознания // Философские науки. 2015. № 11. С. 9–22.
- Дубровский Д.И.* Проблема «Сознание и мозг». Теоретическое решение. М.: Канон-Плюс, 2015. 208 с.
- Князева Е.Н.* Психофизическая проблема у Декарта и его критики в современной концепции отелесненного познания // Метод. 2020. № 10. С. 179–195.
- Лейбниц Г.* Монадология / Пер. с фр. Е. Боброва // Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 413–430.
- Марков В.Н.* Виртуализация сознания: некоторые механизмы (или Трудная проблема психологии сознания) // Мир психологии. 2016. № 2 (86). С. 61–74.

- Орлов В.В. Проблема идеального // *Философия сознания: классика и современность* / Отв. ред.: В.В. Миронов, В.В. Васильев, В.И. Маркин. М.: Издатель Савин С.А., 2007. С. 159–165.
- Пенроуз Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики / Пер. с англ. В. Мальшенко. М.: Эдиториал УРСС, 2003. 384 с.
- Пенроуз Р., Шимони А., Картрайт Н., Хокинг С. Большое, малое и человеческий разум / Пер. с англ. А. Хачояна. М.: Мир, 2004. 192 с.
- Петровский В.А. Психофизическая проблема: «Кто» видит мир? (Эскиз концепции взаимоотношения) // *Методология и история психологии*. 2018. Вып. 1. С. 58–83.
- Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. В.В. Васильева. М.: УРСС; ЛИБРОКОМ, 2013. 512 с.
- Чурикова Н.И. Психика и предмет психологии в свете достижений современной нейронауки // *Вопросы психологии*. 2004. № 2. С. 104–118.
- Щербатых Ю.В. Что есть психика? История и перспективы решения психофизической проблемы // *Вестник по педагогике и психологии Южной Сибири*. 2020. № 3. С. 105–132.
- Hasker W. *The Emergent Self*. Ithaca: Cornell University Press, 1999. 383 p.
- Honderich T. *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life Hopes*. Oxford: Clarendon Press, 1988. 644 p.
- Romanes G. *Mind and Motion and Monism*. N.Y.: Longman, Green and Co, 1985. 188 p.
- Sperry R. Structure and significance of the consciousness revolution // *Journal of Mind and Behavior*. 1987. No. 8. P. 37–66.
- Stapp H. Clarification and specifications in conversation with Harald Atmanspacher // *Journal of Consciousness Studies*. 2006. Vol. 13. No. 9. P. 109–126.

## **Natural science foundations of the problem of interaction of consciousness and body**

**Igor V. Cherepanov**

Novosibirsk State Technical University. 20 Karla Marksa Str., Novosibirsk, 630073, Russian Federation; e-mail: gradeco@yandex.ru

The article examines the natural-scientific foundations of the problem of the interaction of consciousness and body in non-reductive theories suggesting the impossibility of reducing mental properties to the properties of physical systems. There are three deterministic ways to solve this problem—interactionism, materialistic and idealistic epiphenomenalism, and two indeterministic ways—parallelism and correlativism. All these methods are subjected to constructive criticism: interactionism, materialistic and idealistic epiphenomenalism contradict the principles of causal isolation of physical events and the epistemological completeness of physics, on which the building of modern natural science is based, parallelism is a heuristically empty concept, and correlativism needs a special class of psychophysical laws that have not been discovered by natural science until now. It is shown that the truth of one theory explaining the interaction of consciousness and body, and the falsity of others should not be determined solely on conceptual grounds in the space of philosophical discourse, but can be established empirically in the process of the development of natural science knowledge. Accordingly, the natural-scientific criterion that allows us to make a choice between interactionism or epiphenomenalism, on the one hand, and parallelism or correlativism, on the other, is the principle of causal closure of the physical world, based on the law of conservation of physical energy. If the law of conservation of physical energy is violated in both directions – from the mental to the physical and from the physical to the mental, then interactionism is true. If the law of conservation of physical energy is violated only in one direction – from the mental to the physical or from the physical to the mental, then materialistic or idealistic epiphenomenalism is true, respectively. If the principle of causal isolation of the physical world

is not violated in the behavior of material systems in any direction, then the choice between parallelism and correlativism depends on the existence of laws of the psychophysical order that determine the relationship of mental and physical events. If such laws are not found as a result of natural science research, then parallelism is true, and if they are found, then correlativism is true.

**Keywords:** interactionism, epiphenomenalism, parallelism, correlativism, psychophysical problem

**For citation:** Cherepanov, I.V. “Estestvennonauchnye osnovaniya problemy vzaimod-eistviya soznaniya i tela” [Natural science foundations of the problem of interaction of consciousness and body], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 122–137. (In Russian)

## References

- Besedin, A.P. “Naskol’ko silen evolyutsionnyi argument protiv epifenomenalizma” [How Strong is the Evolutionary Argument against Epiphenomenalism], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, 2016, No. 2 (34), pp. 32–40. (In Russian)
- Chalmers, D. *Soznayushchii um. V poiskakh fundamental’noi teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory], trans. by V.V. Vasilev. Moscow: URSS Publ.; LIBROKOM Publ., 2013. 512 pp. (In Russian)
- Chuprikova, N.I. “Psikhika i predmet psikhologii v svete dostizhenii sovremennoi neironauki” [Psychology and the Subject of Psychology in the Light of the Achievements of Modern Neuroscience], *Voprosy psikhologii*, 2004, No. 2, pp. 104–118. (In Russian)
- Dubrovskii, D.I. “Neirofilosofiya i problema soznaniya” [Neurophilosophy and the Problem of Consciousness], *Filosofskie nauki*, 2015, No. 11, pp. 9–22. (In Russian)
- Dubrovskii, D.I. *Problema ‘Soznanie i mozg’. Teoreticheskoe reshenie* [The Problem of ‘Consciousness and the Brain’. Theoretical solution]. Moscow: Kanon-Plyus Publ., 2015. 208 pp. (In Russian)
- Gasparyan, D.E. “Mozhno li neutralizovat’ epifenomenalizm i oboiti naturalizm? Problemy kausal’nosti i fenomenal’nosti v knige V. Vasileva ‘Soznanie i veshchi’” [Is it Possible to Neutralize Epiphenomenalism and Bypass Naturalism? Problems of Causality and Phenomenality in V. Vasilev’s Book ‘Consciousness and Things’], *Elektronnyi filosofskii zhurnal Vox*, 2014, No. 16, pp. 1–8 [<https://vox-journal.org/content/vox16/Vox16-GasparyanD.pdf>, accessed on 29.07.2021]. (In Russian)
- Grib, A.A. “Kvantovaya fizika i otkaz ot naivnogo realizma” [Quantum Physics and the Rejection of Naive Realism], *Metafizika*, 2015, No. 2 (16), pp. 48–71. (In Russian)
- Grib, A.A. “Kvantovyi indeterminizm i svoboda voli” [Quantum Indeterminism and Free Will], *Filosofiya nauki i tekhniki*, 2009, Vol. 14, No. 1, pp. 5–24. (In Russian)
- Hasker, W. *The Emergent Self*. Ithaca: Cornell University Press, 1999. 383 pp.
- Honderich, T. *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life Hopes*. Oxford: Clarendon Press, 1988. 644 pp.
- Knyazeva, E.N. “Psikhofizicheskaya problema u Dekarta i ego kritiki v sovremennoi kontsept-sii otelesnennogo poznaniya” [The Psychophysical Problem of Descartes and his Critics in the Modern Concept of Repressed Cognition], *Metod*, 2020, No. 10, pp. 179–195. (In Russian)
- Leibniz, G. “Monadologiya” [Monadology], trans. by E. Bobrov, in: G. Leibniz, *Sochineniya* [Essays], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1982, pp. 413–430. (In Russian)
- Markov, V.N. “Virtualizatsiya soznaniya: nekotorye mekhanizmy (ili Trudnaya problema psikhologii soznaniya)” [Virtualization of Consciousness: Some Mechanisms (or a Difficult Problem of the Psychology of Consciousness)], *Mir psikhologii*, 2016, No. 2 (86), pp. 61–74. (In Russian)
- Orlov, V.V. “Problema ideal’nogo” [The Problem of the Ideal], *Filosofiya soznaniya: klas-sika i sovremennost’* [Philosophy of Consciousness: Classics and Modernity], ed. by



- V.V. Mironov, V.V. Vasilev and V.I. Markin. Moscow: Savin S.A. Publ., 2007, pp. 159–165. (In Russian)
- Penrose, R. *Novyi um korolya. O komp'yuterakh, myshlenii i zakonakh fiziki* [The New Mind of the King. About Computers, Thinking and the Laws of Physics], trans. by V. Malysenko. Moscow: URSS Publ., 2003. 384 pp. (In Russian)
- Penrose, R., Shimony, A., Cartwright, N. & Hawking, S. *Bol'shoe, maloe i chelovecheskii razum* [The Large, the Small and the Human Mind], trans. by A. Khachoyan. Moscow: Mir, 2004. 192 pp. (In Russian)
- Petrovskii, V.A. "Psikhofizicheskaya problema: 'Kto' vidit mir? (Eskiz kontseptsii vzaimoposredovaniya)" [Psychophysical Problem: 'Who' Sees the World? (Sketch of the Concept of Mutual Mediation)], *Metodologiya i istoriya psikhologii*, 2018, No. 1, pp. 58–83. (In Russian)
- Romanes, G. *Mind and Motion and Monism*. New York: Longman, Green and Co, 1985. 188 pp.
- Shcherbatykh, Yu.V. "Chto est' psikhika? Istoriya i perspektivy resheniya psikhofizicheskoi problem" [What is the Psyche? History and Prospects of Solving the Psychophysical Problem], *Vestnik po pedagogike i psikhologii Yuzhnoi Sibiri*, 2020, No. 3, pp. 105–132. (In Russian)
- Sperry, R. "Structure and Significance of the Consciousness Revolution", *Journal of Mind and Behavior*, 1987, No. 8, pp. 37–66.
- Vasilev, V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [The Difficult Problem of Consciousness]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2009. 270 pp. (In Russian)
- Velmans, M. "Kak otlichat' kontseptual'nye momenty ot empiricheskikh pri izuchenii soznaniya" [How to Distinguish Conceptual Moments from Empirical Ones in the Study of Consciousness], trans. by N.I. Frolova, *Metodologiya i istoriya psikhologii*, 2009, Vol. 4, No. 3, pp. 42–54. (In Russian)
- Stapp, H. "Clarification and Specifications in Conversation with Harald Atmanspacher", *Journal of Consciousness Studies*, 2006, Vol. 13, No. 9, pp. 109–126.

**А.С. Яшин**

## РАСШИРЕНИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В РАБОТАХ Т. БЕЙНА КАК ПРОЕКТ В ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ

**Яшин Артем Сергеевич** – аспирант. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: teridacs@yandex.ru

В философии сознания ведется дискуссия о том, какие ментальные состояния обладают феноменальным характером, и существуют ли феноменальные свойства, не относящиеся к перцептивным или эмоциональным. Одним из наиболее известных в аналитической философии специалистов по вопросам богатства множества феноменальных состояний является британско-австралийский философ Тимоти Бейн. В своих работах Бейн рассматривает несколько дискуссионных областей множества феноменальных состояний. К ним относятся когнитивная феноменология, феноменология категориального восприятия и феноменология агентности. Бейн исследует эти домены в разных работах, так что остается невыясненным соотношение между ними в рамках единого представления о феноменологии, которое прослеживается у Бейна. Автор статьи обращается к работам Бейна, посвященным дискуссионным доменам феноменологии. В ходе настоящего исследования выявлены связи между тремя доменами, сопоставлены аргументы, которые приводят Бейн и его соавторы при обсуждении каждого из них. Показано, что возражение от совпадающего содержания, приведенное против феноменологии мысли, эквивалентно невозможности сформулировать аргумент от контраста в отношении мыслей, а формулирование аргумента от контраста для агентности и категориального восприятия отражает возражение от совпадающего содержания. В результате исследования также было выяснено, что феноменология категориального восприятия и феноменология агентности поддерживаются Бейном с помощью вариантов аргумента от контраста. Особенностью, из-за которой эти два домена феноменологии отличаются от перцептивной феноменологии, у Бейна служит интроспективное «ускользание». В статье делается вывод о том, что именно благодаря этой особенности феноменологию агентности и феноменологию категориального восприятия следует рассматривать как два домена-расширения множества феноменальных состояний, а не как его базовые части.

**Ключевые слова:** когнитивная феноменология, феноменология агентности, философия сознания, чувство агентности, интенциональность, репрезентационализм, интроспекция, Бейн

**Для цитирования:** Яшин А.С. Расширения феноменологии в работах Т. Бейна как проект в философии сознания // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 2. С. 138–153.

## Феноменальные и интенциональные состояния

В современной аналитической философии сознания важную роль играют феноменологические исследования. К специалистам по феноменологии в аналитической традиции относятся такие авторы, как Ш. Галлахер, Д. Захави, У. Кригель, Д.У. Смит, Т. Хорган и другие. Работы по феноменологии в философии сознания посвящены решению набора вопросов о том, какие ментальные состояния обладают феноменальным характером, какие феноменальные свойства имеют место в сознании, какова структура содержания феноменального сознания, как феноменальный характер связан с интенциональностью и т.д.

Понятие феноменального состояния зачастую иллюстрируется с помощью сенсорных квалиа. Т. Нагель задается вопросом о том, *каково это* – иметь опыт восприятия с помощью сонара как у летучей мыши<sup>1</sup>. Ч.И. Льюис объединяет понятие «квалиа» с теорией чувственных данных (*sense data*) и приводит «красноту» и «громкость» в качестве примеров квалиа<sup>2</sup>. Дж. Левин формулирует «провал в объяснении» на примере квалиа боли<sup>3</sup>. Эти примеры объединяет простота интенционального содержания. Далее вместо квалиа мы будем говорить о феноменальном характере ментальных состояний: ментальное состояние субъекта имеет феноменальный характер, если для субъекта есть то, *каково это*<sup>4</sup> – находиться в этом состоянии. Хорган и Дж. Тинсон<sup>5</sup> пишут о распространенности в философии сознания сепаратизма – позиции, согласно которой феноменальный характер состояния и его интенциональное содержание независимы и разделимы. Сепаратисты утверждают, что феноменальный характер ментальных состояний не имеет интенционального содержания, а интенциональность ментальных состояний лишена феноменального характера. Позиции сепаратизма придерживаются, например, Д. Розенталь<sup>6</sup> и К. Пикок<sup>7</sup>, которые пишут об отсутствии интенционального содержания у квалиа. Сепаратист скажет, что когда он смотрит на витраж, то видит цветные стекла – наблюдение этих стекол имеет феноменальный характер благодаря феноменальным свойствам цветов. Вместе с тем взаимное расположение стекол и их форма образуют единую интенциональную структуру в его сознании, сложную представленность предмета, которая сама не обладает феноменальными свойствами.

Т. Бейн и М. Монтегю<sup>8</sup> считают, что многие исследователи не склонны приписывать феноменальный характер мыслям – стандартному примеру интенциональных состояний – из-за разграничения феноменального сознания

<sup>1</sup> Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *Philosophical Review*. 1974. Vol. 83. No. 4. P. 435–450.

<sup>2</sup> Lewis C.I. *Mind and the World Order*. N.Y., 1929. P. 60.

<sup>3</sup> Levine J. Materialism and Qualia: the Explanatory Gap // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1983. Vol. 64. No. 4. P. 354–361.

<sup>4</sup> С помощью данного выражения я стараюсь передать смысл оборота «*what it is like*», который использует Нагель для указания на феноменальный характер состояний.

<sup>5</sup> Horgan T.E., Tienson J.L. The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality // *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford, 2002. P. 520–533.

<sup>6</sup> Rosenthal D. Identity theories // *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford; Cambridge (Mass.), 1994. P. 348–355.

<sup>7</sup> Peacocke C. *Sense and Content: Experience, Thought & Their Relations*. Oxford, 1983.

<sup>8</sup> Bayne T., Montague M. *Cognitive Phenomenology: An Introduction* // *Cognitive Phenomenology*. Oxford, 2012. P. 1–34.

и сознания доступа в работах Н. Блока. Блок поясняет различия между двумя определениями сознания<sup>9</sup> с помощью набора примеров, которые соотносят ощущения с феноменальным сознанием, а мысли, убеждения и желания – с сознанием доступа. По мнению Бейна и Монтегю, использование этих парадигмальных примеров подтолкнуло других авторов считать мысли лишёнными феноменального характера, пусть Блок и не утверждает подобного. Если переформулировать тезис Бейна и Монтегю в терминах Хоргана и Тинсона, два блоковских определения сознания непреднамеренно вносят вклад в сепаратизм по отношению к феноменальному характеру и интенциональному содержанию.

Сепаратизм в отношении феноменального характера и интенционального содержания не пользуется всеобщей поддержкой, и тех, кто его отрицает, возможно назвать инсепаратистами<sup>10</sup>. Хорган и Тинсон защищают два принципа, постулирующие такое смешение. Согласно принципу интенциональности феноменологии, у любых феноменальных состояний (например, ощущений цвета или вкуса) имеется интенциональное содержание, неотделимое от их феноменального характера. Так, цвет и вкус мы часто приписываем некоторым вещам в мире, представленным в нашем сознании. Вдобавок, согласно принципу феноменологии интенциональности, у любых интенциональных состояний (например, желаний или убеждений) есть феноменальный характер, неотделимый от их интенционального содержания. Второй принцип утверждает, что для нас есть то, *каково это* – хотеть съесть грушу, и это приводит к «расширению» феноменологии: множество феноменальных состояний оказывается намного шире, чем его минималистическая версия, построенная на обыкновенных сенсорных и эмоциональных примерах. Состояние «хотеть съесть грушу» не сводится к образу груши – одно лишь наблюдение груши будет иметь другой феноменальный характер.

Хорган и Тинсон защищают достаточно сильный вариант тезиса об инсепаратизме. Не все философы, готовые совмещать феноменологию и интенциональность, склонны требовать их полного взаимопроникновения. Одним из авторов, занимающих сложную позицию в вопросах «расширения» феноменологии, является Тимоти Бейн, автор ряда влиятельных работ по когнитивной феноменологии, феноменологии агентности и высокоуровневого восприятия. В дальнейшем эти три предположительных домена феноменологии мы будем называть ее расширениями. Цель данной работы заключается в определении того, как соотносятся расширения феноменологии из разных работ Бейна и какие связи имеются между аргументами автора в этих работах. Кроме того, данная статья призвана познакомить русскоязычных читателей с проблематикой богатства субъективного опыта. Дискуссия о феноменологическом богатстве опыта и сепаратизме в отношении феноменального и интенционального – важная часть современной философии сознания. Обобщение позиций авторов и их аргументации способствует продвижению в этих сложных спорах. Вопрос о том, какие феноменальные состояния вообще существуют, – это общий вопрос, и для ответа на него нужны общие стратегии, не имеющие дела с конкретным видом опыта.

<sup>9</sup> Block N. On a confusion about a function of consciousness // Behavioral and Brain Sciences. 1995. Vol. 18. No. 2. P. 227–247.

<sup>10</sup> Bayne T., McClelland T. «Finding the Feel»: The Matching Content Challenge to Cognitive Phenomenology // Phenomenology and Mind. 2017. No. 10. P. 26–43.

Мы начнем разбирательство с когнитивной феноменологии, которая включает высокоуровневую феноменологию восприятия. Мы увидим, что они являются предметом единой дискуссии так называемых либералов и консерваторов в отношении феноменологического богатства субъективного опыта. После этого мы остановимся на позиции Бейна, который принимает существование высокоуровневой феноменологии восприятия, но, скорее всего, отвергает другую часть когнитивной феноменологии. Мы убедимся, что это легко объяснимо, если сравнить аргументы Бейна за и против существования тех или иных доменов. После мы обратимся к феноменологии агентности. Бейн доказывает ее существование аналогично расширенной феноменологии восприятия и применяет к ним обеим понятие интроспективного ускользания. С учетом рассмотренных аргументов и возможности интроспективного ускользания мы поймем, что общего имеют расширения феноменологии, поддерживаемые Бейном, и чем они отличаются от расширений, не пользующихся его поддержкой.

### Что такое когнитивная феноменология?

Бейн и Т. Макклиланд рассматривают два возможных теоретических последствия инсепаратизма, две его грани. Первой гранью они называют репрезентационализм в отношении феноменального сознания. Авторы формулируют основной тезис репрезентационализма как позиции, в соответствии с которой «интенциональное содержание опыта отражается в его феноменальном характере, так что два состояния с одинаковым интенциональным содержанием будут иметь один характер»<sup>11</sup>. Эту позицию называют также слабым репрезентационализмом, так как он предполагает лишь супервентность феноменального характера на интенциональном содержании. Другая грань инсепаратизма – это предположение о существовании так называемой когнитивной феноменологии. Если интенциональным состояниям всегда присущ феноменальный характер, то мысли, будучи примерами интенциональных состояний, тоже должны иметь свой феноменальный характер.

В первом приближении когнитивная феноменология – это домен феноменальных состояний, сопровождающих мышление, появление в сознании мыслей-токенов. Так, под феноменологией в данном термине имеется в виду не область исследований. Феноменология X – это гипотетическое множество феноменальных состояний, сопровождающих ментальные состояния X. Есть ли то, *каково это* – удивляться чему-то, понадеяться на что-то, призадумываться о чем-то? Или, по крайней мере, то, *каково это* – обладать мыслями о предмете, а не просто воспринимать его? Когнитивный феноменальный характер обычно обсуждается как проприетарный («proprietary»<sup>12</sup>) – особенный, присущий только мыслям – и различаемый («individuating»), т.е. присущий мысли с определенным содержанием, а не какой-либо мысли вообще. Предполагается, что у феноменального характера всех мыслей есть нечто

<sup>11</sup> Bayne T., McClelland T. «Finding the Feel»: The Matching Content Challenge to Cognitive Phenomenology. P. 27.

<sup>12</sup> Pitt D. The Phenomenology of Cognition Or What Is It Like to Think That P? // Philosophy and Phenomenological Research. 2004. Vol. 69. No. 1. P. 1–36.

общее, что отделяет их от восприятия, но в то же время характеры двух разных мыслей неодинаковы. Слово «когнитивная» в составе термина «когнитивная феноменология» отсылает к разграничению между восприятием («perception») и познанием («cognition») в психологии. Восприятие позволяет субъекту получать необработанные сведения о мире, а к познанию относится интерпретация и обработка этих сведений. Обработка может включать в себя формулирование убеждений и суждений, обдумывание, принятие решений, выражение эмоций. В психологии те процессы в мозге, которые соответствуют восприятию, в общем и целом полагаются низкоуровневыми, а те процессы, которые обслуживают познание, называют высокоуровневыми.

Итак, когнитивная феноменология – это феноменология высокоуровневых процессов, и в первую очередь – мышления. Однако, если начать более тщательно разбираться в том, где проходят границы когнитивной феноменологии, положение дел оказывается расплывчатым. Во вступлении, написанном Бейном и Монтегю к сборнику «Когнитивная феноменология»<sup>13</sup>, когнитивный феноменальный характер приписывается мыслям, сложным эмоциям, эпистемическим ощущениям и категориальному восприятию. Под феноменальным характером сложных эмоций имеется в виду, например, то, *каково это* – радоваться возвращению домой. В класс эпистемических ощущений попадает чувство ознакомленности или сомнения, дежавю и жамевю, вспоминание слова, «вертящегося на языке».

Обратим отдельное внимание на феноменальные состояния, соответствующие категориальному восприятию, и проясним, что Бейн имеет в виду. Субъективное переживание, возникающее, например, при взгляде на помидор, включает в себя набор простых феноменальных свойств, в частности цвет кожуры помидора. Но исчерпывается ли феноменальный характер наблюдения помидора этими простыми свойствами или в содержании феноменального сознания есть свойство, соответствующее классификации помидора как именно помидора («помидоровость»)? Распознавание объекта следует отнести к высокоуровневому восприятию, которое находится ближе к познанию, чем определение формы или цвета объекта. В работе «Восприятие и размах содержания феноменального сознания»<sup>14</sup> Бейн тоже обсуждает феноменологию категориального восприятия, но уже не как домен когнитивной феноменологии, а как расширение феноменологии восприятия. На примере категориального восприятия мы видим, что граница между восприятием и познанием, которую задействует Бейн в своих работах, не является строгой.

## Либералы и консерваторы

Когнитивную феноменологию бывает затруднительно отделить от феноменологии восприятия. Однако дискуссии, к которым присоединяются Бейн и Монтегю, а также Бейн в «Восприятии и размахе содержания феноменального сознания», оказываются практически идентичными. В обеих работах различие проводится между «либеральным» и «консервативным» подходами к богатству феноменологии. Бейн причисляет к либералам таких

<sup>13</sup> Bayne T., Montague M. Cognitive Phenomenology: An Introduction. P. 1–34.

<sup>14</sup> Bayne T. Perception and the reach of phenomenal content // Philosophical Quarterly. 2009. Vol. 59. No. 236. P. 385–404.

философов, как Кригель<sup>15</sup>, Хорган и Тинсон<sup>16</sup>, Д. Питт<sup>17</sup>, Г. Стросон<sup>18</sup>. К консерваторам относятся, например, О. Кларк<sup>19</sup>, Левин<sup>20</sup>, М. Тай<sup>21</sup>.

В «Восприятии и размахе...» Бейн проводит линию размежевания между либералами и консерваторами на основании принятия или отрицания феноменальных свойств высокоуровневого репрезентационного<sup>22</sup> содержания. Для Бейна феноменальное содержание сознания является объединением части репрезентационного содержания и феноменальных свойств, и то, насколько обширная часть репрезентации объединяется с феноменальными свойствами, задает «размах» феноменологии восприятия. Под высокоуровневым репрезентационным содержанием Бейн в первую очередь имеет в виду узнавание видов вещей, категориальное восприятие. Когда мы едим клубнику или слышим звуки трубы, мы узнаем клубнику и трубу, за что ответственны высокоуровневые процессы в мозге. Под низкоуровневым содержанием подразумевается, например, форма вещи. Так, смотря на коробку, мы замечаем ее углы и плоские поверхности. Либералы склонны приписывать высокоуровневому репрезентационному содержанию феноменальный характер: если я ем клубнику, то для меня есть то, *каково это* – есть именно клубнику, а не просто чувствовать оттенки вкуса, которыми обладает клубника, и видеть ее перед собой. Консерваторы оспаривают эту точку зрения – согласно их позиции, в феноменальном сознании представлен вкус клубники, но идентификация того, что вкус относится к клубнике, туда не входит.

Во введении к «Когнитивной феноменологии» Бейн и Монтегю разделяют либералов и консерваторов на основании двух концепций осознанных мыслей. Либералы считают, что мысли обладают проприетарной феноменологией, а консерваторы либо отрицают феноменологию мысли вообще, либо списывают ее на сенсорные состояния, сосуществующие с мыслями. Например, если я захотел клубники, для меня может либо быть (согласно либералам), либо не быть (согласно консерваторам) того, *каково это* – захотеть клубники. Консерваторы добавляют, что любое «*то, каково это...*», сопровождающее мое желание поесть клубники, относится либо к непосредственно воспринимаемой мною клубнике, либо к ее воображаемому образу.

Дискуссии, приведенные в работах Бейна и у Бейна и Монтегю, похожи друг на друга в основаниях разногласий между авторами. Основания эти заключаются не в определении релевантной границы между восприятием и познанием, а в вопросе существования феноменологии каких бы то ни было сложных интенциональных состояний, что возвращает нас к вопросу о сепаратизме. Высокоуровневое восприятие и мышление оказываются

<sup>15</sup> *Kriegel U.* Intentional inexistence and phenomenal intentionality // *Philosophical Perspectives*. 2007. Vol. 21. No. 1. P. 307–340.

<sup>16</sup> *Horgan T.E., Tienson J.L.* The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality. P. 520–533.

<sup>17</sup> *Pitt D.* The Phenomenology of Cognition Or What Is It Like to Think That P? P. 1–36.

<sup>18</sup> *Strawson G.* *Mental Reality*. Cambridge (MA), 1994.

<sup>19</sup> *Clark A.* *A Theory of Sentience*. Oxford; N.Y., 2000.

<sup>20</sup> *Levine J.* *Materialism and Qualia: the Explanatory Gap*. P. 354–361.

<sup>21</sup> *Tye M.* *Ten problems of consciousness: A representational theory of the phenomenal mind*. Cambridge (MA), 1997.

<sup>22</sup> Термины «интенциональное содержание» и «репрезентационное содержание» аналогичны в контексте обсуждения.

в этом смысле отличны от «сырых» ощущений. Исключением следует назвать П. Каррутерса, который оказывается на либеральной стороне в дискуссии о широте феноменологии восприятия и на консервативной стороне в дискуссии о феноменологии мысли. Говоря о проникновении концептов в феноменальное сознание, Каррутерс приводит в пример картинку-перевертыш с уткой и кроликом и утверждает о существовании феноменологической разницы между восприятием утки и кролика соответственно<sup>23</sup>. С другой стороны, Каррутерс прямо отрицает представленность мыслей в феноменальном сознании<sup>24</sup>. Если обратиться к самому Бейну, т.е. основания утверждать, что лично для него феноменология мысли и феноменология категориального восприятия не идут в комплекте, как мы увидим далее.

Остановимся на значимости дискуссии либералов и консерваторов и последствиях, которые она несет для философии сознания. Для начала позиции предполагают разные возможности для диссоциации феноменального сознания и сознания доступа. Блок рассматривает<sup>25</sup> гипотетический случай человека с суперслепозрением: такой индивид безошибочно определяет наличие некоторого вида стимула в зрительном поле, но не видит сам стимул. Если показать ему горизонтальную черту, он скажет, что знает о ней, не имея ее зрительного образа в содержании феноменального сознания. Принятие крайней либеральной позиции приводит к тому, что само узнавание о возникновении стимула имеет феноменальный характер. Так, сознание доступа никогда не будет отделено от феноменального сознания, хотя существование недоступных феноменальных состояний останется возможным. Комментируя последствия инсепаратизма для трудной проблемы сознания<sup>26</sup>, Хорган и Тинсон замечают, что она становится только труднее для инсепаратистов. Если содержание феноменального сознания является бедным, трудная проблема касается лишь разрозненных простых ощущений, каждого из них по отдельности. Богатство опыта приводит к тому, что трудная проблема распространяется на большую часть интенционального содержания сознания (или даже на все), интенциональность более нельзя рассматривать без феноменальности. Вместе с тем позиции либералов и консерваторов не влекут особых последствий для сильного репрезентационализма<sup>27</sup>. Если феноменальные свойства некоторым образом сводятся к репрезентационным свойствам, то их обилие просто говорит о том, что многие репрезентационные свойства фундируют феноменальный характер.

Бейн и Макклиланд полагают, что тезис о существовании когнитивной феноменологии конфликтует с репрезентационализмом в отношении феноменального сознания, и это несоответствие позволяет авторам сформулировать возражение к когнитивной феноменологии от совпадающего содержания. Пусть верен инсепаратизм, тогда у мыслей имеется проприетарный феноменальный характер, супервентный относительно их интенционального

<sup>23</sup> Carruthers P. *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge, 2000. P. 131.

<sup>24</sup> Carruthers P. *Conscious experience versus conscious thought // Carruthers P. Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective*. Oxford, 2005. P. 134–156.

<sup>25</sup> Block N. On a confusion about a function of consciousness. P. 233.

<sup>26</sup> Chalmers D.J. *The Conscious Mind*. N.Y., 1996.

<sup>27</sup> Lycan W. *Representational Theories of Consciousness // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/consciousness-representational> (дата обращения: 11.11.2020).



содержания. Феноменальный характер сенсорного опыта также супервентен на его интенциональном содержании в силу тезиса репрезентационализма. Возможно представить такой сенсорный опыт и мысль-токен, что они будут иметь одинаковое интенциональное содержание: я вижу, что *p*, или думаю, что *p*. Бейн и Макклиланд приводят в качестве примера контраст между двумя ситуациями: пусть некто или видит перед собой синюю стену, или же в отсутствие опыта формулирует суждение о том, что перед ним синяя стена. Однако если восприятие предмета и суждения о нем имеют совпадающее интенциональное содержание, то, согласно репрезентационализму в отношении феноменального сознания, между ними не должно быть феноменологической разницы, что противоречит тезису о проприетарности феноменологии мысли. Более того, кажется, феноменологически ситуации неодинаковы: существует разница между тем, *каково это* – видеть стену и только лишь судить о том, есть ли она<sup>28</sup>, образы и суждения едва ли возможно перепутать в реальной жизни.

Возражение от совпадающего содержания возникло всего несколько лет назад, поэтому немногие авторы успели на него ответить. Критику в адрес возражения изложил, например, П. Леннон<sup>29</sup>: в своей статье он доказывает, что возражение от совпадающего содержания распространяется и на перцептивную феноменологию.

### **Феноменальный контраст и совпадающее содержание**

Возражение от совпадающего содержания не относится к феноменологии категориального восприятия. Аргумент, который Бейн приводит в пользу ее существования в «Восприятии и размахе...», основан на контрасте между феноменальным содержанием при корректной и некорректной работе восприятия. Аргументы от феноменального контраста как класс «либеральных» аргументов основаны на идее о том, что если двум отчетливо разным феноменальным состояниям соответствуют одинаковые или сильно схожие сенсорные данные, то эту разницу обеспечивает высокоуровневое феноменальное содержание. Например, если два человека слышат одно и то же сочетание звуков на языке, который известен только одному из них, иногда один из них услышит слово, а другой – нет<sup>30</sup>. Люди по-разному воспринимают одну и ту же картинку-перевертыш, на которой можно узнать либо девушку, либо пожилую женщину. В статье Бейн излагает новый вариант аргумента, основанный на симптоматике ассоциативной агнозии. При ассоциативной агнозии пациенты не способны определить вид вещи, которую они видят или держат в руках. Бейн приводит зафиксированный Х. Лиссауэром<sup>31</sup> пример пациента, принимавшего стетоскоп за часы, а открывалку – за ключ. Пациент не мог опознать зажигалку, но мгновенно справился с задачей, когда врач ее зажег. У пациента отсутствовали проблемы с восприятием

<sup>28</sup> Bayne T., McClelland T. «Finding the Feel»: The Matching Content Challenge to Cognitive Phenomenology. P. 29.

<sup>29</sup> Lennon P. In Defense of Cognitive Phenomenology: Meeting the Matching Content Challenge // Erkenntnis. 2021. DOI: 10.1007/s10670-021-00459-w.

<sup>30</sup> Strawson G. Mental Reality. P. 8.

<sup>31</sup> Lissauer H. Ein Fall von Seelenblindheit nebst einem Beitrage zur Theorie derselben // Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten. 1890. Bd. 21. H. 2. S. 222–270.

пространства, определением цвета и формы: он делал точные копии рисунков и без труда подбирал одинаковые изображения предметов – все это говорит в пользу нетронутости обычной, низкоуровневой феноменологии. Феноменальный контраст в случае ассоциативной агнозии заключается в том, что для здорового человека предметы выглядят как стетоскоп и часы («x looks F to S»), но для пациента они выглядят иначе. Между опытом пациента с ассоциативной агнозией и опытом здорового человека отсутствует разница в низкоуровневом феноменальном содержании, но разница в совокупном феноменальном содержании существует, следовательно, она обеспечивается высокоуровневым содержанием. Так, Бейн выдвигает гипотезу о нехватке у пациентов с ассоциативной агнозией высокоуровневого феноменального содержания – феноменологии категориального восприятия.

Аргумент Бейна выгодно выделяет обращение к опыту пациентов с яркими особенностями поведения. Однако и такой аргумент от контраста не все авторы считают удачным. Б. Наней<sup>32</sup> солидарен с Бейном в том, что аргументы в пользу существования несенсорной перцептивной феноменологии должны быть основаны на данных о пациентах с нарушениями восприятия, но не считает контраст, приведенный Бейном, достаточным. Наней указывает на то, что контраст в случае ассоциативной агнозии необязательно обнаруживает именно перцептивную феноменологию, а не какую-либо еще (например, когнитивную). Автор видит перспективы аргументации в том, чтобы описывать зафиксированные случаи отсутствия сенсорной феноменологии при наличии высокоуровневой феноменологии. Если пациент говорит о некоторых свойствах воспринимаемого объекта, не видя его форму и цвет, то этим свойствам соответствует именно перцептивная несенсорная феноменология.

Положение феноменологии мысли и феноменологии категориального восприятия в работах Бейна оказывается разным из-за различий в репрезентационном содержании мыслей и категориального восприятия соответственно. У пациентов с ассоциативной агнозией и здоровых людей имеется разница в репрезентационном содержании состояний сознания при наблюдении одних и тех же объектов. Бейн предполагает, что эти различия обязаны сопровождаться несовпадением и феноменального содержания. Свойства категориального восприятия образуют целое с высокоуровневой частью репрезентации, и в репрезентации есть определенное место для этих свойств. Предъявление этого места в структуре интенционального содержания с помощью аргумента от контраста автоматически вызывает провал возражения от совпадающего содержания. С другой стороны, Бейн и Макклиланд считают интенциональное содержание суждений и восприятия одинаковым, что и приводит к их возражению. По мнению Бейна и Монтегю, в поддержку феноменологии мысли убедительный аргумент от контраста сформулировать не удастся – и это естественно, если интенциональное содержание суждений дублирует содержание восприятия. Похоже, если принять взгляд Бейна на феноменальное сознание и выражение мысли в сознании, в интенциональной структуре мысли не найдется места, которое бы объединялось с проприетарными феноменальными свойствами в особую часть содержания феноменального сознания.

<sup>32</sup> Nanay B. Perceptual Phenomenology // Philosophical Perspectives. 2012. Vol. 26. No. 1. P. 235–246.

Мы рассмотрели соотношение между когнитивной феноменологией и феноменологией категориального восприятия в работах Бейна. Бейн является сторонником существования расширения феноменологии восприятия, но не поддерживает идею существования феноменологии мысли. Далее мы обратимся к феноменологии агентности – еще одному расширению феноменологии, изучаемому Бейном.

### Феноменология агентности

Чувством агентности называют осведомленность субъекта о том, что он является причиной и автором своих действий<sup>35</sup>. Например, когда я поднимаю руку, я осведомлен о том, что совершаю это действие. Природа чувства агентности породила обширную дискуссию в литературе. Согласно одной позиции, называемой компараторным подходом<sup>34</sup>, за чувством агентности стоят низкоуровневые механизмы, порождающие непосредственный опыт агентности. Так, чувство агентности оказывается подобным зрению, слуху и другим чувствам, за которыми стоят сенсорные системы. Согласно другой позиции, называемой нарративным подходом<sup>35</sup>, чувство агентности сводится к суждениям, которые агент формулирует о своих действиях на основе вывода (*inference*). Сторонники нарративного подхода полагают, что непосредственного ощущения агентности не существует.

Бейн и Э. Пашери<sup>36</sup> не считают ни один из предложенных подходов достаточным для объяснения всех феноменов, связанных с осведомленностью агента. Они предлагают принять оба взгляда как взаимодополняющие, описывающие два аспекта чувства агентности. Чувство агентности складывается из непосредственного опыта агентности и суждений о ней. В статье «Феноменология агентности»<sup>37</sup> Бейн сравнивает разные способы описания структуры опыта агентности и приходит к выводу о том, что опыт агентности имеет репрезентационное содержание, как и сенсорные данные, а также свою проприетарную феноменологию.

Бейн и Н. Леви<sup>38</sup> перечисляют основные компоненты опыта агентности. Наиболее вероятными из них Бейн и Леви называют феноменологию ментальной каузальности, авторства по отношению к действию и усилия при совершении действия. В «Феноменологии агентности» Бейн замечает, что эти компоненты являются наименее спорными, потому что имеют простое репрезентационное содержание. Склонность исследователей выделять другие компоненты Бейн связывает с их позицией в отношении когнитивной

<sup>35</sup> *Gallagher S.* Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science // *Trends in Cognitive Sciences*. 2000. Vol. 4. No. 1. P. 15.

<sup>34</sup> *Frith C.D., Blakemore S.J., Wolpert D.M.* Abnormalities in the awareness and control of action // *Philosophical Transactions of The Royal Society B: Biological Sciences*. 2000. Vol. 355. No. 1404. P. 1771–1788.

<sup>35</sup> *Wegner D.M., Wheatley T.* Apparent mental causation: Sources of the experience of will // *American Psychologist*. 1999. Vol. 54. No. 7. P. 480–492.

<sup>36</sup> *Bayne T., Pacherie E.* Narrators and comparators: The architecture of agentive self-awareness // *Synthese*. 2007. Vol. 159. No. 3. P. 475–491.

<sup>37</sup> *Bayne T.* The Phenomenology of Agency // *Philosophy Compass*. 2008. Vol. 3. No. 1. P. 182–202.

<sup>38</sup> *Bayne T., Levy N.* The Feeling of Doing: Deconstructing the Phenomenology of Agency // *Disorders of volition*. Cambridge (Mass.), 2006. P. 49–68.

феноменологии. Например, в эту область попадает феноменология намерений – вероятно, намерение совершить действие (скажем, открыть дверь) обладает проприетарными феноменальными свойствами. Суждения об агентности могут иметь особый феноменальный характер, если принять существование феноменологии мысли. Однако против них также должно действовать возражение от совпадающего содержания: если суждения об агентности имеют феноменальный характер, он неотличим от характера ощущения агентности, при условии что верен репрезентационализм. Следует сказать, что либералы в вопросах когнитивной феноменологии могут быть склонны более тесно связывать ее с феноменологией агентности. Например, Хорган<sup>39</sup> доказывает, что феноменология агентности сама по себе неизбежно когнитивна и строится вокруг восприятия себя как «источника» («self as source») действий.

Бейн приводит аргумент в пользу существования феноменального характера опыта агентности. Он основан на разнице между отчетами пациентов с синдромом анархической руки<sup>40</sup> (вариантом синдрома чужой руки<sup>41</sup>) и утилизационным поведением. Синдром анархической руки – патология, при которой пациент заявляет, будто его рука совершает движения сама по себе и не подчиняется его командам. Утилизационное поведение – другая патология, при которой пациент не способен сдержаться перед манипуляциями с окружающими вещами. Внешне утилизационное поведение похоже на проявления синдрома анархической руки: в обоих случаях пациенты не имеют намерений совершить движение, но только в первом случае пациент в своих суждениях присваивает совершаемые его руками действия себе – Бейн полагает, что разница между патологиями объясняется неодинаковостью переживаний пациентов. Именно переживания служат основанием для вынесения суждений об агентности в обоих случаях. Движениям анархической руки чего-то не хватает для того, чтобы они ощущались собственными.

Как и в случае других предметов спора либералов и консерваторов, существование особой феноменологии агентности поддерживается не всеми авторами. Например, аргумент Бейна и другие обоснования феноменологии агентности критикует Т. Грюнбаум<sup>42</sup>. Грюнбаум полагает, что знание агента о своих намерениях и обычная сенсорная феноменология достаточны для объяснения результатов, побуждающих других авторов вводить феноменологию агентности. Аргумент Бейна он отвергает, считая, что при синдроме анархической руки происходит отчуждение намерения: движения руки воспринимаются как намеренные, но принадлежащие другому агенту.

Заметим, что аргумент Бейна является аргументом от контраста: по замыслу автора обычная феноменология восприятия одинакова в обоих случаях при различии в спорном феноменологическом домене. Феноменальная

<sup>39</sup> Horgan T. From Agentive Phenomenology to Cognitive Phenomenology: A Guide for the Perplexed // *Cognitive Phenomenology*. Oxford, 2012. P. 57–79.

<sup>40</sup> Della Sala S., Marchetti C., Spinnler H. Right-sided anarchic (alien) hand: A longitudinal study // *Neuropsychologia*. 1991. Vol. 29. No. 11. P. 1113–1127.

<sup>41</sup> Shepard J.F. Zur Lehre von der motorischen Apraxie // *Psychological Bulletin*. 1910. Vol. 7. No. 9. P. 315–316.

<sup>42</sup> Grünbaum T. The feeling of agency hypothesis: a critique // *Synthese*. 2015. Vol. 192. No. 10. P. 3313–3337.

разница между случаями отсылает к чувству агентности, которое, по Бейну, является видом восприятия и имеет репрезентационное содержание. Для пациента есть разница между тем, как ощущаются движения при синдроме анархической руки и утилизационном поведении, и Бейн указывает место в репрезентационной структуре сознания, благодаря которому такая разница становится возможной. Бейн полагает, что признать наличие феноменологии агентности в опыте могут и те, кто отрицает особую феноменологию состояний со сложным содержанием, т.е. консерваторы. Следует ли считать, что низкоуровневые компоненты опыта агентности аналогичны сенсорному опыту? Пусть их и роднит простота содержания, опыт агентности существенно отличается от опыта восприятия в плане интроспективной доступности.

### Ускользящая феноменология

Вернемся к дискуссии между либералами и консерваторами. Может показаться, что первоочередным аргументом как за, так и против существования расширенной феноменологии должны служить интроспективные наблюдения. Однако либералы обнаруживают высокоуровневую феноменологию при обращении к своему опыту, а консерваторы утверждают, что не находят ее. В «Феноменологии агентности» Бейн критикует скептическую позицию по отношению к феноменальным состояниям, связанным с агентностью. Одну из стратегий, которых придерживаются скептики, Бейн называет юмовской. Эта стратегия подразумевает, что скептик пытается интроспективно найти в своем опыте что-либо наподобие «опыта совершения действия», а затем заявляет, что ничего такого в сознании невозможно обнаружить. Неоднозначность интроспективных выводов побуждает либералов искать другие аргументы в пользу существования феноменологических расширений, например аргументы от контраста.

Бейн и Монтегю выражают озадаченность большой разницей в интроспективных отчетах о наличии некоторых феноменальных состояний – они полагают, что это бросает тень на надежность интроспекции как способа узнавать содержание собственного сознания. В работе «Ненадежность интроспекции»<sup>45</sup> («Introspective Insecurity») Бейн взвешивает позиции оптимизма и пессимизма в отношении интроспекции и ее способности предоставлять подлинные сведения об опыте субъекта. Согласно Бейну, существуют интроспективно ускользящие виды феноменальных состояний – части феноменального содержания, к которым наш интроспективный доступ менее надежен, чем мы могли бы предполагать в быту. К ускользящим доменам феноменологии Бейн причисляет феноменальные состояния, связанные с агентностью и высокоуровневым восприятием. Почему же некоторые феноменальные состояния ускользают от интроспекции? Бейн рассматривает две возможности: ответ может крыться, во-первых, в устройстве самих состояний, а во-вторых, в способностях интроспекции. Так, интроспекция может быть предрасположена к обнаружению определенного класса феноменальных состояний и пропуску других состояний, подобно

<sup>45</sup> Bayne T. Introspective Insecurity // Open MIND. 2015. Vol. 3. P. 1–18.

восприятию, имеющему неодинаковую точность в разных ситуациях. Каким бы ни было объяснение, в пользу существования ускользающей феноменологии требуется формулировать особые аргументы.

### Общий подход Бейна

Ранее мы рассмотрели три расширения феноменологии в работах Бейна и соавторов: когнитивную феноменологию, феноменологию категориального восприятия и феноменологию агентности. Взгляд на когнитивную феноменологию, предложенный Бейном и Монтегю, включает феноменологию мысли, сложных эмоций, эпистемических ощущений и категориального восприятия – таким образом, одно из расширений феноменологии оказывается вложенным в другое. Бейн не высказывает собственную позицию по отношению к феноменологии мысли, но выражает касательно нее скепсис, оформленный в совместной работе с Макклиландом в виде возражения от совпадающего содержания. Феноменологию категориального восприятия Бейн, напротив, поддерживает и формулирует в ее пользу аргумент от контраста для ассоциативной агнозии. Бейн также выступает в защиту феноменологии агентности, отстаивая, по крайней мере, ту ее часть, что относится к состояниям с простым репрезентационным содержанием. В ее пользу он предлагает другой аргумент от контраста. Иная гипотетическая часть феноменологии агентности, связанная с суждениями об агентности, располагается Бейном вместе с когнитивной феноменологией. Возражение от совпадающего содержания и аргументы от контраста связаны между собой. Совпадающее интенциональное содержание восприятия и мышления приводит к их феноменологической эквивалентности, если принять слабый репрезентационализм в отношении феноменального сознания. Аргументы от контраста основаны на предъявлении такой разницы в интенциональном содержании двух состояний, что между ними возникает и разница в феноменальном содержании.

В результате на основании рассуждений Бейна вырисовывается общий подход к решению вопроса о феноменальном богатстве опыта. Пусть существует традиционная сенсорная феноменология. Для нас есть то, *каково это* – видеть цвета, чувствовать разные запахи и боль. Мы способны узнать о том, что находимся в этих феноменальных состояниях, с помощью интроспекции. Существует ли другая проприетарная феноменология, к которой у нас нет прямого интроспективного доступа? Бейн полагает, что это так: похоже, у нас есть ускользающая феноменология – множество феноменальных состояний, интроспективный доступ к которым весьма ненадежен. Разным людям сложно достичь консенсуса относительно наличия этих состояний, если они пользуются интроспекцией. Тем не менее на помощь приходят аргументы от феноменального контраста, которые Бейн предпочитает формулировать с привлечением данных о пациентах с патологиями. Если для множества феноменальных состояний возможно сформулировать аргумент от контраста, то это служит свидетельством в пользу его существования. В обратную сторону работает возражение от совпадающего содержания. Если рассматриваемые состояния имеют то же самое интенциональное содержание, что и более надежные и компромиссные феноменальные состояния, то обсуждаемой проприетарной феноменологии не существует. Чтобы отразить возражение, нужен новый аргумент от контраста.

Описанный подход Бейна предлагает как критерий существования, так и критерий отсутствия гипотетического домена феноменологии. Его преимуществом является достаточно высокий стандарт аргументов от контраста: они в меньшей степени требуют обращения к интроспекции, чем обычные аргументы либералов, например, восприятие слов на знакомых и незнакомых языках. Неопределенной на данный момент представляется судьба возражения от совпадающего содержания. По-видимому, именно проблема нахождения различий между интенциональным содержанием мышления и восприятия станет одной из наиболее актуальных для либералов в отношении когнитивной феноменологии.

## Extensions of phenomenology in Timothy Bayne's works as a project in philosophy of mind

*Artyom S. Yashin*

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: teridacs@yandex.ru

There is an ongoing debate in the philosophy of mind about which mental states possess phenomenal character, and whether there are non-sensory and non-emotional phenomenal properties. One of the most famous experts on the questions of phenomenological richness in analytic philosophy is British-Australian philosopher Timothy Bayne. In his works, T. Bayne considers several debatable domains of phenomenal states. These domains include cognitive phenomenology, the phenomenology of categorical perception, and the phenomenology of agency. However, the three domains are discussed in his works separately, so the relations between these domains within Bayne's views on phenomenology are uncertain. In this study T. Bayne's works on the debatable domains of phenomenology were analyzed, and the connections between the three domains were identified. This article shows that the matching content challenge put forward against the phenomenology of thought is equivalent to the impossibility of formulating a contrast argument for thought, and that in its turn formulating a contrast argument negates the matching content challenge. The study also found that in Bayne's works the phenomenology of categorical perception and the phenomenology of agency are supported by varieties of contrast argument. The feature that makes these two domains of phenomenology different from sensory phenomenology and also makes them debatable is introspective elusiveness. Consequently, the article concludes that the states associated with categorical perception and manifestations of agency are extensions of the set of phenomenal states, and not a basic part of it.

**Keywords:** cognitive phenomenology, phenomenology of agency, philosophy of mind, sense of agency, intentionality, representationalism, introspection, Bayne

**For citation:** Yashin, A.S. "Rasshireniya fenomenologii v rabotakh T. Beina kak proekt v filosofii soznaniya" [Extensions of phenomenology in Timothy Bayne's works as a project in philosophy of mind], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 138–153. (In Russian)

## Список литературы / References

- Bayne, T. "The Phenomenology of Agency", *Philosophy Compass*, 2008, Vol. 3, No. 1, pp. 182–202.
- Bayne, T. "Perception and the reach of phenomenal content", *Philosophical Quarterly*, 2009, Vol. 59, No. 236, pp. 385–404.

- Bayne, T. "Introspective Insecurity", *Open MIND*, 2015, Vol. 3, pp. 1-18.
- Bayne, T. & McClelland, T. "'Finding the Feel': The Matching Content Challenge to Cognitive Phenomenology", *Phenomenology and Mind*, 2017, No. 10, pp. 26-43.
- Bayne, T. & Levy, N. "The Feeling of Doing: Deconstructing the Phenomenology of Agency", *Disorders of volition*, ed. by N. Sebanz and W. Prinz. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006, pp. 49-68.
- Bayne, T. & Montague, M. "Cognitive Phenomenology: An Introduction", *Cognitive Phenomenology*, ed. by T. Bayne and M. Montague. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 1-34.
- Bayne, T. & Pacherie, E. "Narrators and comparators: The architecture of agentive self-awareness", *Synthese*, 2007, Vol. 159, No. 3, pp. 475-491.
- Block, N. "On a confusion about a function of consciousness", *Behavioral and Brain Sciences*, 1995, Vol. 18, No. 2, pp. 227-247.
- Carruthers, P. *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 347 pp.
- Carruthers, P. "Conscious experience versus conscious thought", in: P. Carruthers, *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 134-156.
- Chalmers, D.J. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1996. 414 pp.
- Clark, A. *A Theory of Sentience*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000. 135 pp.
- Della Sala, S., Marchetti, C. & Spinnler, H. "Right-sided anarchic (alien) hand: A longitudinal study", *Neuropsychologia*, 1991, Vol. 29, No. 11, pp. 1113-1127.
- Frith, C.D., Blakemore, S.J. & Wolpert, D.M. "Abnormalities in the awareness and control of action", *Philosophical Transactions of The Royal Society B: Biological Sciences*, 2000, Vol. 355, No. 1404, pp. 1771-1788.
- Gallagher, S. "Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science", *Trends in Cognitive Sciences*, 2000, Vol. 4, No. 1, pp. 14-21.
- Grünbaum, T. "The feeling of agency hypothesis: a critique", *Synthese*, 2015, Vol. 192, No. 10, pp. 3313-3337.
- Horgan, T. "From Agentive Phenomenology to Cognitive Phenomenology: A Guide for the Perplexed", *Cognitive Phenomenology*, ed. by T. Bayne and M. Montague. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 57-79.
- Horgan, T.E. & Tienson, J.L. "The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality", *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. by D.J. Chalmers. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 520-533.
- Kriegel, U. "Intentional inexistence and phenomenal intentionality", *Philosophical Perspectives*, 2007, Vol. 21, No. 1, pp. 307-340.
- Lennon, P. "In Defense of Cognitive Phenomenology: Meeting the Matching Content Challenge", *Erkenntnis*, 2021, DOI: 10.1007/s10670-021-00459-w.
- Levine, J. "Materialism and Qualia: the Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 1983, Vol. 64, No. 4, pp. 354-361.
- Lewis, C.I. *Mind and the World Order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1929. 446 pp.
- Lissauer, H. "Ein Fall von Seelenblindheit nebst einem Beitrage zur Theorie derselben", *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 1890, Bd. 21, H. 2, S. 222-270.
- Lycan, W. "Representational Theories of Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*, ed. by E.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/consciousness-representational>, accessed on 11.11.2020].
- Nagel, T. "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, 1974, Vol. 83, No. 4, pp. 435-450.
- Nanay, B. "Perceptual Phenomenology", *Philosophical Perspectives*, 2012, Vol. 26, No. 1, pp. 235-246.
- Peacocke, C. *Sense and Content: Experience, Thought & Their Relations*. Oxford: Clarendon Press, 1983. 221 pp.
- Pitt, D. "The Phenomenology of Cognition Or What Is It Like to Think That P?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2004, Vol. 69, No. 1, pp. 1-36.



- Rosenthal, D. "Identity theories", *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. by S. Guttenplan. Oxford; Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1994, pp. 348-355.
- Shepard, J.F. "Zur Lehre von der motorischen Apraxie", *Psychological Bulletin*, 1910, Vol. 7, No. 9, pp. 315-316.
- Strawson, G. *Mental Reality*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994. 360 pp.
- Tye, M. *Ten problems of consciousness: A representational theory of the phenomenal mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997. 264 pp.
- Wegner, D.M. & Wheatley, T. "Apparent mental causation: Sources of the experience of will", *American Psychologist*, 1999, Vol. 54, No. 7, pp. 480-492.

## ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

*Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков*

### **С.Л. ФРАНК О «ЗАГАДКЕ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ»: ЛЕКЦИОННАЯ ВЕРСИЯ «ПРЕДМЕТА ЗНАНИЯ»\***

*Резвых Татьяна Николаевна* – кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23 Б; e-mail: hamster70@mail.ru

*Цыганков Александр Сергеевич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; старший научный сотрудник. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: m1dian@yandex.ru

На основании архивных материалов, личной корреспонденции и швейцарской периодической печати проведена историко-философская реконструкция обстоятельств лекционного визита С.Л. Франка в Швейцарию в 1929 г. Установлено место и значение доклада «Загадка трансценденции» («Das Rätsel des Transzendenz»), который был прочитан в Цюрихе по приглашению местного Философского общества, в творческом наследии философа. Сделан вывод, что содержание цюрихского доклада С.Л. Франка отражало гносеологическую проблематику, которую философ систематически изложил в доэмигрантской работе «Предмет знания» (1915), а затем представил немецкоязычному профессиональному сообществу в сокращенном виде в двух статьях, опубликованных под общим названием «Познание и бытие» («Erkenntnis und Sein») в 1928 и 1929 гг. в немецком издании международного ежегодника по философии культуры «Logos». В приложении в научный оборот вводится немецкоязычный конспект доклада С.Л. Франка «Загадка трансценденции», хранящийся в 16-м боксе фонда философа в Бахметевском архиве Колумбийского университета (Нью-Йорк, США) – Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 16. S.L. Frank – Manuscript Fragments Notes; архивные материалы снабжены русскоязычным переводом и комментариями.

**Ключевые слова:** С.Л. Франк в немецкой эмиграции, гносеология С.Л. Франка, архивное наследие русской эмиграции, С.Л. Франк в Швейцарии, Людвиг Бинсвангер, Фриц Либ

---

\* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

**Для цитирования:** Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о «загадке трансценденции»: лекционная версия «Предмета знания» // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2022. Т. 15. № 2. С. 154–173.

В последнее время опубликовано достаточно много новых документов и материалов, связанных с лекционной деятельностью С.Л. Франка в эмиграции. Обращает на себя внимание, однако, тот факт, что в своем большинстве тематика его лекций и докладов в 1920–1930-е гг. касалась русской философии и духовной культуры, а также социально-политической проблематики, изредка – современных философских тенденций; очень редко можно найти темы, относящиеся к ключевым теоретическим разработкам Франка в области онтологии, гносеологии и философской антропологии. Одной из таких была тема «О метафизике души», с которой он выступал в 1925 г., в частности, в Кёльнском отделении Кантовского общества (она отражала идеи книги «Душа человека»). Еще одна тема – «Загадка трансценденции», которая была связана с идеями книги «Предмет знания», представленными немецкой публике в двух статьях под общим названием «Познание и бытие» в журнале «Logos» в 1928–1929 гг. Правда, пока известно только об одном выступлении Франка с этой темой, о котором и пойдет речь далее.

### Первая швейцарская поездка

В нашем подзаголовке имеется в виду не первое посещение Франком Швейцарии, а его первая лекционная поездка в эту страну. Точно известно о пребывании Франка в Швейцарии еще в 1903 и 1905 гг.; возможно, он приезжал еще, но все это было в другую, дореволюционную и доэмигрантскую эпоху, когда Швейцария была прежде всего местом отдыха и путешествий. В 1929 г. Франк впервые приехал сюда с лекциями, надеясь на какой-то заработок, а также рассчитывая завести новые связи в немецкоязычных философских кругах. Потом будет еще поездка 1935 г., когда чтение лекций сочеталось с двумя «сиестами» – в Рюшликоне и Кройцлингене, – а также две лекции в январе 1938 г. после отдыха в санатории Л. Бинсвангера; поездка в Кройцлинген в 1936 г. не сопровождалась лекционной программой, так что в итоге можно говорить о трех лекционных турах Франка по Швейцарии – 1929, 1935 и 1938 гг.

В первых письмах к швейцарскому психиатру, который приглашал Франка в гости после их знакомства в Амстердаме, он несколько раз упоминал свою первую лекционную поездку. «У меня есть в швейцарских кругах – как философских, так и религиозных – некоторые связи, я уже был там один раз (в 1929 г.), и, может быть, мне удастся приехать туда еще раз. Тогда я, разумеется, с радостью последую Вашему любезному приглашению и нанесу Вам визит» (30 нояб. 1934 г.)<sup>1</sup>. Когда Бинсвангер упомянул о своем коллеге и друге Пауле Хеберлине<sup>2</sup>, Франк заметил: «С Хеберлином я однажды

<sup>1</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). М., 2021. С. 68.

<sup>2</sup> Пауль Хеберлин (Häberlin, 1878–1960) – швейцарский философ и педагог, ординарный профессор философии в Берне (1914–1922) и Базельском университете (1922–1948); с 1927 г. – декан историко-философского факультета.

встречался в Базеле, но мало знаю его сочинения» (26 янв. 1935 г.)<sup>3</sup>, – очевидно имея в виду именно свой приезд в 1929 г. Когда предстоящая новая поездка начала вырисовываться более определенно, Франк вспомнил предыдущую подробнее: «В Швейцарии я один раз читал доклады (в 1929 г.) – в философском обществе в Цюрихе (о моей теории познания) – на нем присутствовали философ Фрейер<sup>4</sup> и богослов Эмиль Бруннер<sup>5</sup> – и в Базеле, доклад был организован совместно Кантовским обществом и студенчеством. Я хорошо понимаю, как трудно организовать в Швейцарии в настоящее время доклад. У меня имеются связи в Базеле – там преподает русскую литературу одна моя знакомая, фрейлейн доктор Малер<sup>6</sup>» (22 февр. 1935 г.)<sup>7</sup>. Конечно, кроме писем к Бинсвангеру, есть и другие источники, которые непосредственно связаны с этой поездкой и позволяют более точно восстановить ее хронологию и смысловой контекст.

Инициировал поездку Франка Лев Шестов. Не то чтобы они были друзьями<sup>8</sup>, но время от времени встречались, когда Шестов приезжал в Берлин с лекциями и к родственникам (здесь до 1933 г. жила его сестра Фаня Исааковна Шварцман с мужем Германом Леопольдовичем Ловцким). В ноябре 1928 г. он приехал за несколько дней до лекции о Л.Н. Толстом, которую Союз русских евреев в Берлине устраивал 22 ноября<sup>9</sup>, и 16 ноября посетил Франка. На следующий день Франк писал Ф. Либу: «Вчера у меня был Шестов, рассказывал мне о своей лекционной поездке по Швейцарии и одновременно сказал, что поставил вопрос и о *моей* поездке. Если я на нее согласен, он советовал мне написать Вам»<sup>10</sup>.

Со швейцарским славистом Фрицем Либом Франк был уже знаком через Н.А. Бердяева<sup>11</sup>. Предложение, конечно, заинтересовало Франка, потому что к тому времени он лишился финансирования от YMCA, Русский научный институт<sup>12</sup> с каждым годом хирел, а четверо детей подрастали

<sup>3</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). С. 78.

<sup>4</sup> Ханс Фрайер (Freuer, 1887–1969) – немецкий философ и социолог, представитель консервативной революции, симпатизировавший национал-социалистам; с 1925 г. возглавлял первую кафедру социологии в Лейпцигском университете. Упоминание Франком Фрейера в этом контексте следует признать ошибкой памяти – как следует из публикуемой далее записи ответов на вопросы, на лекции присутствовал цюрихский профессор Вилли Фрайтаг (Freitag).

<sup>5</sup> Хайнрих Эмиль Бруннер (Brunner, 1889–1966) – швейцарский теолог-реформист, профессор систематической и практической теологии в Цюрихе.

<sup>6</sup> Эльза Эдуардовна Малер (1882–1970) – филолог и этнограф, профессор славянской филологии Базельского университета.

<sup>7</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). С. 85.

<sup>8</sup> Подробнее об отношениях Франка и Шестова см.: *Аляев Г.Е. Метафизик об экзистенциалисте: взгляд С. Франка на Л. Шестова // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М., 2020. С. 316–332.*

<sup>9</sup> См.: Лекция Льва Шестова // Руль. 1928. 18 нояб. № 2428. С. 6. Кстати, Франк 19 ноября тоже читал лекцию о Толстом, только на немецком языке (см.: В русском научном институте // Там же).

<sup>10</sup> *Франк С.Л. Письма Фрицу Либу (1928–1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник 2001–2002. М., 2002. С. 435.*

<sup>11</sup> См.: «Очень» прошу Вас написать о книге Fritz Lieb “Franz Baaders Jugendgeschichte”. Либ хотел Вам выслать книгу» (Н.А. Бердяев – С.Л. Франку. 11 апреля <1928> // В.А. S.L. Frank Papers. Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich). Рецензия Франка на книгу Либ вышла в № 12 «Пути» (август 1928 г.).

<sup>12</sup> Далее – РНИ.

и проблема средств существования вставала все более остро. Поэтому далее он писал Либу: «Вот я и хотел бы сообщить Вам, что охотно совершил бы такую поездку с докладами по швейцарским и южно-немецким городам. Я мог бы предложить Вам доклад, который, по-видимому, мог бы иметь общий интерес: “Die russische und die deutsche Geistesart in ihren gegenseitigen Beziehungen”. <...> Был бы Вам очень признателен, если бы Вы смогли организовать для меня эту лекционную поездку»<sup>13</sup>.

Либ взялся за организацию доклада Франка в Базеле, где он жил и работал. В письме от 5 февраля 1929 г. Франк просил по возможности точно и заранее определить дату доклада, исключив при этом июль, когда хотел бы отдохнуть «в сельской местности». При этом Франк писал о намерении параллельно связаться с отделениями Кантовского общества в южных немецких городах, а также просил Либа попробовать организовать выступления в других швейцарских городах – Цюрихе или Берне, чтобы получилось полноценное лекционное турне<sup>14</sup>. В этом же письме Франк предлагал еще несколько возможных тем, среди которых, однако, еще не фигурировала «Загадка трансценденции».

Какое-то время ситуация с поездкой была неопределенной, но уже 17 июня Франк писал Либу: «Благодарю Вас за посредничество с докладами в Базеле и Цюрихе (из Цюриха от господина Лоури я получил приглашение сделать доклад, который должен состояться 29 июня)»<sup>15</sup>. Аппетит, как известно, приходит во время еды, поэтому одновременно Франк расширял свою просьбу: «Теперь мне хотелось бы еще спросить Вас: нельзя ли было бы, как Вы когда-то планировали, организовать затем доклад и во Фрейбурге в Бр<ейсгау>. Помимо материальных соображений, мне было бы особенно интересно познакомиться с Гуссерлем и Хайдеггером и в их присутствии прочесть доклад. Речь идет о том, что при этом я хотел бы повторить не базельский доклад о русском и немецком духе, но для меня было бы лучше повторить цюрихский доклад, в котором меня просили говорить о теории познания (“Загадка трансценденции” – в связи с моей статьей в “Логосе”)»<sup>16</sup>.

Сразу отметим, что доклад во Фрейбурге организовать не удалось и с Гуссерлем и Хайдеггером лично Франк не познакомился, но программа швейцарской поездки уже в принципе определилась. В ее организации в Базеле принимали участие местное Кантовское общество и студенчество<sup>17</sup> – непосредственно Франком занимался будущий зоолог Ханс Мислин, с которым Франк поддерживал отношения и в дальнейшем<sup>18</sup>. Принимала ли какое-то участие в этот раз Э. Малер (как это было позднее, в 1935 и 1938 гг.) – трудно сказать, но, во всяком случае, Франк воспользовался любезным приглашением Либа и останавливался в Базеле у него. В Цюрихе доклад организовывался через Философское общество; немного ранее,

<sup>13</sup> Франк С.Л. Письма Фрицу Либу (1928–1938). С. 435–436.

<sup>14</sup> См.: Там же. С. 441–442.

<sup>15</sup> Там же. С. 446.

<sup>16</sup> Там же. С. 446–447.

<sup>17</sup> В заметке о докладе Франка в базельской газете от 2 июля 1929 г. говорилось, что он был организован Kantgesellschaft и Studentenschaft (см.: ВА. S.L. Frank Papers. Box 19).

<sup>18</sup> См.: Франк С.Л. Письма Фрицу Либу (1928–1938). С. 446, 453; см. также: Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы. М., 2021. С. 56.

4 марта 1929 г., при посредничестве этого общества свой доклад о «Духовной жизни Западной Европы в оценке русской религиозной философии» читал в Цюрихе и сам Либ<sup>19</sup>.

Хотя Либ выполнил просьбу Франка и организовал доклады до июля, все равно философ приезжал на них уже с летнего отдыха. В этот год, как и в предыдущий, Франки рано выезжали из Берлина, и это было связано не только или не столько с потребностью в отдыхе, сколько с квартирными сложностями: они уезжали весной в Ребрюкке близ Потсдама, освобождая прежнюю квартиру, и лишь к концу лета подыскивали новое городское жилье. Потребность в отдыхе, конечно, тоже была – накануне, в марте, Франк закончил работу над «Духовными основами общества», и общее состояние его здоровья оставляло желать лучшего. Но в мае – июне ему еще приходилось выезжать в Берлин на лекции по линии РНИ, а также 23–26 мая он участвовал в местном съезде РСХД Германии в Саарове. Поездка в Швейцарию, таким образом, завершала напряженный рабочий год.

Франк выехал в ночь на 26 июня в спальном вагоне и утром писал жене с франкфуртского вокзала, где, очевидно, делал пересадку: «Ночь я совсем не спал – жаль брошенных денег, но чувствую себя ничего. Утром проезжал Марбург, <...> вспомнил нашу жизнь – дети были крошками, и я там начал писать “Предмет знания” – это было 16 лет тому назад! <...> В Цюрихе теперь я буду читать о том, что я тогда в Марбурге надумал»<sup>20</sup>. В этот же день Франк приехал в Базель, где, как уже сказано, остановился у Либ. В альбоме гостей семейства Либов сохранилась следующая датированная запись: «Сердечно милым Либам с благодарностью и искренней дружбой С. Франк. 26. VI.–2. VII. 29»<sup>21</sup>. Доклад в Базеле о немецкой и русской духовной жизни Франк прочитал 27 июня, а вот доклад в Цюрихе был не 29, как намечалось ранее, а 28 июня, о чем свидетельствует письмо жене, написанное в Цюрихе утром 29-го: «Вчера я здесь прочитал доклад в интимной обстановке, а сейчас уезжаю обратно в Базель – расстояние всего 1½ часа. Здесь ночевал у одного молодого богослова, принимают меня, как всегда, очень мило»<sup>22</sup>. «Молодым богословом» был, вероятно, Эмиль Бруннер, которого позднее Франк вспоминал в письме к Бинсвангеру (ему тогда было уже 40 лет, но он был моложе Франка на 12 лет, так что вполне был для него «молодым»).

В этом же письме Франк информировал жену о своей дальнейшей программе: «Теперь у меня два дня отдыха, но, к сожалению, неизбежное хождение по гостям – все время почти расписано. А в понедельник<sup>23</sup> утром <...> уезжаю в Йену, где буду вечером в 7½. На вторник назначен визит к сестре Ницше в Веймаре (расстояние – как между Rehbrücke и Шарлоттенбург), в среду читаю лекцию, а в четверг утром выезжаю домой, и буду днем дома»<sup>24</sup>. Хотя в гостевой книге Либов Франк обозначил конец своего визита 2 июля, уехал он все же в понедельник 1-го, о чем свидетельствует еще одна открытка, датированная: «Франкфурт, 1 июля»: «Родная, пишу по пути в Йену. Приеду на Anhalter Bahnhof в четверг, в 4.09 дня. Заработал

<sup>19</sup> Zürich und Umgebung // Neue Zürcher Nachrichten. 1929. Bd. 25. Nr. 59, 1. März. S. 2.

<sup>20</sup> С.Л. Франк – Т.С. Франк. 26 июня 1929 г. // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 1.

<sup>21</sup> Франк С.Л. Письма Фрицу Либу (1928–1938). С. 451 (прим. В.В. Янцена).

<sup>22</sup> С.Л. Франк – Т.С. Франк. 29 июня 1929 г. // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 2.

<sup>23</sup> То есть 1 июля. Далее, соответственно, речь идет о 2, 3 и 4 июля.

<sup>24</sup> Там же.

много денег и устроил дело с займом у Либя, он страшно мил»<sup>25</sup>. Очевидно, знакомство с Э. Фёрстер-Ницше состоялось 2 июля; оно имело продолжение в 1932 г., когда Франк приезжал в архив Ницше с лекцией<sup>26</sup>. Что же касается лекции в Йене 3 июля, то она, очевидно, также состоялась, т.к. в архиве философа сохранилось письмо от евангелического богослова Карла Людвиг Шмидта, издателя журнала «Theologische Blätter», который сожалел о том, что не смог вместе с Франком после его доклада пойти к Карлу Августу Эмге<sup>27</sup>. Вернувшись в Ребрюкке, Франк писал Бердяеву: «Я только что вернулся из поездки по Швейцарии (Базель и Цюрих). Либ, у которого я жил, необычайно мил; но поездку эту я сделал совсем через силу»<sup>28</sup>.

### Загадка трансценденции и пути ее решения

Таким образом, с докладом «Загадка трансценденции» Франк выступил 28 июня 1929 г. в Цюрихе по приглашению Философского общества. Его тема и содержание, как об этом прямо упоминал Франк в цитированных выше письмах, отражали идеи книги «Предмет знания» и ее краткой немецкой версии в «Logos». Напомним, что книга была издана Франком в 1915 г. и в следующем году защищена в Петроградском университете как магистерская диссертация. Эта работа сразу вывела его в число ведущих российских философов, однако за пределами России она оставалась практически неизвестной. Когда Франк оказался в вынужденной эмиграции, он не имел каких-либо работ, изданных на иностранных языках, как это уже было, например, у Н.О. Лосского или Н.А. Бердяева. Более того, поначалу он ориентировался на работу с русской эмигрантской молодежью и только постепенно и вынужденно стал налаживать связи в немецкоязычном философском сообществе, – с одной стороны, нужен был заработок, а с другой – Франк оказался востребованным как специалист по русскому мировоззрению, что не совсем отвечало его научным интересам<sup>29</sup>.

О том, что Франк в середине 1920-х гг. начал думать о переводе книги, свидетельствует письмо профессора университета Грайфсвальда Гюнтера Якоби от 26 мая 1926 г. – очевидно отвечая на вопрос Франка (письмо Франка не найдено), он писал о том, что реализовать такой перевод крайне трудно по финансовым причинам, хотя при этом говорил об актуальности

<sup>25</sup> С.Л. Франк – Т.С. Франк. 1 июля <1929> // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 15. Л. 1.

<sup>26</sup> См.: Цыганков А.С., Оболевич Т. С.Л. Франк в архиве Ф. Ницше: выступление в Веймаре 1932 г. // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 4. С. 171–192.

<sup>27</sup> Prof. Karl Ludwig Schmidt an S. Frank 8.07.1929 // BA. S.L. Frank Papers. Box 9. На письме содержится пометка Франка: «Отв. 11.VII.29». В этом письме Шмидт просил Франка написать рецензию для его журнала на работу Либя «Духовная жизнь Западной Европы в оценке русской религиозной философии», очевидно связанную с одноименным докладом, прочитанным швейцарцем в Цюрихе в марте 1929 г. (см.: *Lieb Fr. Das Westeuropäische Geistesleben im Urteile russischer Religionsphilosophie*. Tübingen, 1929). Подробнее об Эмге и его отношениях с Франком см.: Цыганков А.С., Оболевич Т.С. Л. Франк в архиве Ф. Ницше: выступление в Веймаре 1932 г. С. 172–175.

<sup>28</sup> РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 677.

<sup>29</sup> В 1936 г. он жаловался Бинсвангеру, что «во внерусских кругах меня в основном знают только как “знатока” России, что для меня самого является занятием, возникшим только по внешним обстоятельствам» (Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). С. 166).

книги для немецкой философии. Якоби, однако, подал Франку хорошую идею: «Не могли бы Вы сначала пробудить всеобщий интерес к Вашей теории при помощи развернутого изложения Ваших идей в Kant-Studien, чтобы потом, опираясь на это, попытаться найти издателя?»<sup>30</sup> В начале 1929 г. Франку писал русский философ-неокантианец Н.Н. Бубнов, работавший в Гейдельбергском университете, с просьбой дать согласие на перевод «Предмета знания», одновременно обращаясь с этим вопросом и к тюрбингенскому издателю Оскару Зибеку<sup>31</sup>. Этот проект, однако, остался нереализованным.

Тем не менее Франк осуществил поданную Якоби идею, только не в журнале Кантовского общества (в котором, впрочем, в 1929 г. вышла его статья «О метафизике души»), а в немецком издании международного ежегодника по философии культуры «Logos», хорошо знакомом ему еще по русской довоенной версии. В 1928–1929 гг. в 17-м и 18-м томах журнала вышли две его статьи под общим названием «Познание и бытие»<sup>32</sup>. Посредником в этом деле выступил Федор Степун. В письме к Франку, которое можно датировать началом января 1927 г., он писал: «С Кронером я переговорил о Вашей статье для “Логоса”. В Вашем распоряжении 2 листа, т.е. 32 страницы. Ближайшие два № “Логоса” уже составлены. Ваша статья сможет появиться, вероятно, лишь через ½ года. Все же было бы приятно иметь ее месяца через 2; есть шанс напечатать ее и раньше, небольшой, но есть. Гонорар, кажется, 100 м<a>р<ок> за лист, я еще справлюсь. Я получил Ваш предмет знания: мне кажется, было бы весьма интересно, если бы Вы изложили свой Птолемеевский переворот в гносеологии»<sup>33</sup>. В следующем письме, которое можно датировать примерно весной – летом 1927 г., Степун сообщал: «Вашу, очень интересную, статью сейчас же передал Кронеру. Он очень благодарит, но просит не сетовать, если она пойдет не скоро. Ближайшие 3 книги уже окончательно составлены. Что касается второй статьи, то “Логос” ее тоже конечно охотно напечатает. Вопрос – только в сроках. Живя в Дрездене, я, впрочем, понажму на Кронера и в этом смысле»<sup>34</sup>. Редактор «Logos» Рихард Кронер в это время работал в Дрезденском техническом университете, и Степун с ним часто общался. В ноябре 1927 г. он планировал познакомить Франка во время его приезда в Дрезден с Кронером, выражая при этом надежду: «Вашу статью можно будет, кажется, скоро напечатать»<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> G. Jacoby an S. Frank 26.5.1926 // BA. S.L. Frank Papers. Box 9. Unidentified H-K. Цит. по: Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М., 2019. С. 58.

<sup>31</sup> См.: Н.Н. Бубнов – С.Л. Франку. 2 февр. 1929 г. // BA. S.L. Frank Papers. Box 9. Unidentified A-B-C; Янцен В.В. О нереализованных русских проектах тюрбингенского издательства Я.Х.Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX в. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005. М., 2007. С. 291; Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). С. 59–60.

<sup>32</sup> Frank S. Erkenntnis und Sein. I–II // Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 1928. Bd. XVII. H. II. S. 165–195; 1929. Bd. XVIII. H. II. S. 231–261. Рус. пер.: Франк С.Л. Познание и бытие. I–II // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы. М., 2017. С. 167–251.

<sup>33</sup> Степун Ф.А. Письма. М., 2013. С. 342. В письме Степун пишет о предстоящей поездке в Берлин 22 или 29 января, в субботу, что и позволяет датировать его.

<sup>34</sup> Там же. Уточнено по автографу: BA. S.L. Frank Papers. Box 2. Stepun, Fedor Avgustovich.

<sup>35</sup> Там же. С. 346; см. также письмо от 12 ноября (С. 347). Поездка Франка – а ездил он, собственно, с лекцией во Фрейберг – состоялась (об этом он упоминает в письме к Бердяеву от 21 ноября, см.: «В Берлине Вы объективно нужнее»: С.Л. Франк и Н.А. Бердяев



Таким образом, первую статью для «Logos», на материале которой в основном построена лекция, Франк написал весной 1927 г.; вскоре, очевидно, и вторую. Эти публикации, конечно, имели и чисто практическое значение. 4 июля 1928 г. Франк писал жене из Дрездена, где останавливался у Степуна по дороге на студенческую конференцию в Худобин: «Моя статья в Логосе выйдет в конце июля, и значит тогда же или в начале августа будет 200 м<арок>, и затем в октябре еще статья и еще 200 мар<ок>. Корректуря должна была уж прийти к тебе <...>»<sup>36</sup>

Трудно судить определенно, какой резонанс имели франковские статьи в немецком философском сообществе. Следует учесть, что в 1927 г. вышла книга «Бытие и время» М. Хайдеггера, которая привлекла большое внимание, – не случайно и Франк хотел выступить во Фрейбурге-в-Брейсгау в присутствии Гуссерля и Хайдеггера. Кстати, в январе 1929 г. Франк читал в Берлине, в рамках небольшого цикла «Современные направления в философии», доклад о феноменологии Гуссерля, а в мае 1931 г. выступал с лекцией «Философия человеческого существования (о философии М. Гейдеггера)»<sup>37</sup> (хотя, возможно, такая же лекция была и ранее<sup>38</sup>). Во всяком случае, как видно из приведенных выше писем Либу, определение темы лекции в Цюрихе было напрямую связано с первой статьей в «Logos», и просили Франка говорить о его теории познания именно цюрихские организаторы.

Сравнение публикуемого конспекта с этой статьей свидетельствует, что лекция практически полностью отразила ее идеи и логическую структуру, разве что иногда меняя (в деталях) порядок изложения. Иными словами, у нас почти нет необходимости «додумывать», что скрывается за иногда слишком краткими записями конспекта, т.е. что именно говорил докладчик; но обратим внимание на его специальную оговорку – «я хотел бы говорить не читая», – т.е. Франк все-таки не хотел буквально воспроизводить текст статьи, с которой слушатели были уже знакомы.

Статья Франка называлась «Проблема трансценденции», при этом в ней неоднократно встречается выражение «загадка трансценденции», а в начале второй статьи он прямо говорит, что первая часть его исследования «посвящена загадке трансценденции»<sup>39</sup>. Статья и лекция основывались на идеях первой части «Предмета знания» – «Знание и бытие», – в которой Франк формулировал исходную постановку «основного гносеологического вопроса о природе и условиях возможности знания»<sup>40</sup>. Одна из глав этой части, кстати, называлась «Проблема трансцендентного предмета и основные направления в ее разрешении», но все-таки и статья, и лекция суммируют

---

в 1927 году. Фрагмент неизданной переписки // Самопознание. Информационный бюллетень форума «Бердяевские чтения». 2016. № 6. С. 65), но состоялось ли знакомство – об этом сведений нет.

<sup>36</sup> С.Л. Франк – Т.С. Франк. 4 июля 1928 г. // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 22 об. Корректуря первой и второй статьи сохранились в архиве Франка, при этом две части корректуря первой статьи отмечены штампом издательства 10 и 12 июля 1928 г., а корректуря второй статьи – 28 февраля и 1 марта 1929 г. (ВА. S.L. Frank Papers. Box 19).

<sup>37</sup> Русский Научный Институт // Рубль. 1931. 3 мая. № 3171. С. 10.

<sup>38</sup> См.: Плотников Н.С. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 172.

<sup>39</sup> Франк С.Л. Познание и бытие. II. С. 212.

<sup>40</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. III.

идеи всей этой первой трети франковской книги. Ее вывод Франк формулировал так: «Мы стараемся показать, что это исконное обладание предметом, предшествующее всякому обращению сознания на предмет, возможно лишь при условии, если субъект и объект знания укоренены не, как это принято думать, в каком-либо сознании или знании, а в абсолютном бытии, как непосредственно и неотъемлемо присутствующем у нас и в нас первичном единстве, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом»<sup>41</sup>.

Франк начинает с того, что предпосылка существования внешнего мира в ее точной формулировке является частью всеобщего принципа трансценденции, согласно которому «во всех областях нашего знания постулируется независимое от сознания или от познания бытие предметов»<sup>42</sup>. Если Кант усматривал «скандал философии» в том, что этот принцип основывается лишь на слепой вере, а не на логическом доказательстве, то, по мнению Франка, послекантовские теории познания также практически не изменили положение дел – направления идеализма, критицизма и имманентизма пытаются перетолковать этот принцип или «заменить его какими-то более или менее глубокомысленными суррогатами, т.е. разоблачить сам принцип как иллюзию», а направления реализма принимают его «тайно или явно» без прояснения и обоснования<sup>43</sup>. Между тем само отношение между трансцендентным предметом и сознанием Франк называет «смыслом любого познания», поскольку «любая теория, отрицающая этот принцип, неизбежно впадает в противоречие, ведь она в качестве теории или познания как такового предполагает именно то, что в своем содержании отрицает»<sup>44</sup>. Отметим, что в книге, говоря, что «смысл всякого знания состоит в устанавливаемом им отношении между предметом и содержанием», Франк специально различает «смысл» знания и его «содержание»: «В схеме суждения “S есть P” все, что высказано им, мы будем называть “смыслом” этого суждения, тогда как “содержанием” его должно считаться то, что в нем остается за вычетом его “предмета”»<sup>45</sup>.

Различение в проблеме трансценденции двух самостоятельных проблем, не вполне ясное из кратких тезисов конспекта, поясним цитатами из статьи. Первая проблема сводится к вопросу: «как человеческому сознанию в познании удастся реальное достижение предмета, существующего независимо от него и вне его?»; вторая же ставит «более важный и трудный вопрос: что означает, собственно, это независимое от сознания предметное бытие и благодаря чему и как мы, на самом деле, приходим к этому понятию?»<sup>46</sup>. В отношении решения первой проблемы Франк охотно – еще в книге – признавал успехи немецкой феноменологии, или «теории интенционализма», и русского интуитивизма (Э. Гуссерль, Й. Ремке, Н. Лосский; в статье добавляется еще ссылка на Пауля Линке)<sup>47</sup>, заключая, однако: «Вся эта теория опирается, в сущности, на уже готовое, заранее принятое понятие

<sup>41</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. III–IV.

<sup>42</sup> Франк С.Л. Познание и бытие. I. С. 167.

<sup>43</sup> Там же. С. 168.

<sup>44</sup> См.: Там же. С. 168, 170, 178.

<sup>45</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 3.

<sup>46</sup> Франк С.Л. Познание и бытие. I. С. 175, 177.

<sup>47</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 82–88; Он же. Познание и бытие. I. С. 175–176.

предмета, как трансцендентного бытия, и потому, при всей своей правильности, недостаточна для его объяснения»<sup>48</sup>. Отсюда формулируется вторая проблема – проблема *понятия* трансцендентной реальности, решение которой только и может объяснить, на чем основывается наша вера в независимую от нас предметную природу бытия и наша парадоксальная способность «увидеть, не глядя»<sup>49</sup>. Подход к ней вновь сопровождается у Франка упоминанием существующих – в данном случае «идеалистических» и «критически-реалистических» – попыток ее решения; отметим, что из конспекта не вполне понятно, но статья четко указывает, что речь идет о критическом реализме Николая Гартмана, в частности о его «постулате сознания» («Satz des Bewußtseins») <sup>50</sup>.

Именно разрешение этой второй проблемы, собственно, и составляет основное содержание статьи Франка и его лекции. Не пытаюсь здесь воспроизвести всю логику его решения «загадки трансценденции» (некоторые поясняющие отсылки к статье даны в примечаниях), подчеркнем лишь вывод: в статье и в лекции, как и в книге, Франк приходит к понятию абсолютного бытия (всеединства), которое не противостоит познанию, а охватывает противостояние сознания и предметного бытия, т.е. к усмотрению «первичного единства человеческого духа и вещей в единстве самого абсолютного бытия»<sup>51</sup>. Этот вывод позволяет в дальнейшем обосновать «металогические основы понятийного знания», а также учение о «живом знании, знании-переживании или знающем переживании»<sup>52</sup>, что является содержанием второй статьи Франка, а ранее – второй и третьей части «Предмета знания».

Отметим здесь только пару существенных примеров филиации идей в контексте выраженного Франком в письме к Либу желания прочитать эту лекцию в присутствии Гуссерля и Хайдеггера. Во-первых, важное место в аргументации Франка занимает анализ «непосредственно данного» в контексте «временного потока» и понятия «момента», вплоть до «моментанизма» («идеализма момента»), от которого «миг настоящего» разворачивается в «имманентность следующих, отграниченных в настоящем (в строгом смысле) частных отрезков прошлого и будущего, и <...> становится сложно определить, где, собственно, пролегает граница *этого* настоящего»<sup>53</sup>. Эта логика сразу напоминает гуссерлевские рассуждения о ретенции и протенции в лекциях о феноменологии внутреннего сознания времени, впервые

<sup>48</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 88.

<sup>49</sup> Пример из «Отрочества» Л. Толстого Франк использовал не только в этой статье и лекции (см. примеч. 62), но и позднее – в последней книге «Реальность и человек», хотя в «Предмете знания» этой иллюстрации нет.

<sup>50</sup> См.: *Frank S. Erkenntnis und Sein*. I. S. 171. Имеется в виду работа «Основные черты метафизики познания» («Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis», 1921; 2-е изд. – 1925). С гартмановской формулировкой «постулата сознания» полемизировал Пауль Линке (Linke) в работе «Слепота и познание. Очерк о феноменологии предмета в связи с критикой учения Николая Гартмана о постулате сознания» (*Philosophischer Anzeiger*. 1926. Bd. I/2. S. 299–358), на которую ссылался в этом месте своей статьи Франк.

<sup>51</sup> Франк С.Л. Познание и бытие. I. С. 209.

<sup>52</sup> См.: Там же; Франк С.Л. Познание и бытие. II. С. 247.

<sup>53</sup> См.: Франк С.Л. Познание и бытие. I. С. 187–188, 192–193. Оксана Назарова дает перевод «моментизм», хотя как в тексте статьи, так и в конспекте Франк использует термин «Momentanismus» (см.: *Frank S. Erkenntnis und Sein*. I. S. 179, 180), который мы переводим как «моментанизм».

опубликованных в 1928 г., но, конечно, здесь нужно иметь в виду и параграф о феноменологическом времени и сознании времени из «Идей I» 1913 г., которые Франк высоко оценил уже в «Предмете знания».

Во-вторых, некоторые отрывки первой статьи Франка читаются как явная отсылка к книге «Бытие и время» Хайдеггера или полемика с ней. Например: «Когда избегают подмены бытия в его самом общем значении предметным бытием, само собой проясняется, что как раз не познание или сознание, но бытие как таковое является изначальным и самым широким понятием, которое только и может быть использовано для характеристики чисто имманентного»<sup>54</sup>; «Вся возможность позитивного решения проблемы познания, в том числе и познания метафизического, зависит все же от того, найдем ли мы точку бытия, не затронутую проблематикой предметного бытия <...> Существует бытие, которое мы *достигаем* не только через наше сознание или через наше познание, но бытие, которое проявляет себя непосредственно, чистое *бессубъектное бытие*, которое мы не *имеем*, но мы *есть* оно»<sup>55</sup>; также можно отметить фразу о «витании в безвоздушном пространстве» человека современной европейской культуры<sup>56</sup>. Следует только иметь в виду, что во время написания статьи (не говоря уже о содержащем те же идеи «Предмете знания») Франк вряд ли успел прочитать опубликованную в апреле 1927 г. книгу «Бытие и время»; при этом и в конспекте лекции 1929 г. Франк прямо не упоминает Хайдеггера, хотя отмеченное выше желание встретиться, вероятно, говорит о том, что с идеями его книги он уже был знаком<sup>57</sup>.

Публикуемый конспект хранится в фонде Франка Бахметевского архива Колумбийского университета (США), в боксе 16 – Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 16. S.L. Frank – Manuscript Fragments Notes. Документ написан черными чернилами на двух листах с обеих сторон, при этом собственно конспект занимает три пронумерованные страницы, а на обороте второго листа карандашом записаны ответы на вопросы. На полях конспекта есть вставки карандашом, которые фактически обозначают структуру лекции, – они взяты курсивом. Подчеркивания автора переданы жирным шрифтом.

<sup>54</sup> См.: Франк С.Л. Познание и бытие. I. С. 190. С. 190.

<sup>55</sup> Там же. С. 191.

<sup>56</sup> См. примеч. 77.

<sup>57</sup> Публиковавшийся ранее небольшой конспект книги Хайдеггера датируется 1931 г. (см.: Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. «Первая философия» Семена Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» (1928–1933) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 гг. М., 2017. С. 35).

## ПРИЛОЖЕНИЕ

**S. Frank**

### Das Rätsel der Transzendenz

Auf Einladung von Dr. Lourié versuche, über das “Rätsel der Transzendenz” zu sprechen. Möchte Ergebnisse meines russischen Werkes “G<egenstand> d<er> Er<kenntnis>” kurz mitteilen. Entschuldigung wegen schlechter Sprache – zumal ich frei sprechen möchte.

*Zunächst – **Realitätsproblem**.* Transzendenzproblem bis jetzt nicht gelöst. Es erscheint zunächst als Realitätsproblem. Existiert die äussere Welt? Statt Lösung kann hier scheinbar Verneinung eintreten – idealistische Systeme. *Dies Real<itäts>pr<oblem> – Teil des Transzendenzprobl<ems>.* Tatsächlich ist das Realitätsproblem nur ein Teil des Transzendenzproblems. (Transzendenz – Unabhängigkeit von unserer Erkenntnis – auch des inneren Seins). *Transzend<enz> u<nd> **Sinn** der Erkenntnis.* Transzendenz kann gar nicht **geleugnet** werden, weil sie den **Sinn** der Erkenntnis konstituiert. Jede Erkenntnis bedeutet Erfassen dessen, **das da ist oder gilt unabhängig** von unserer Erkenntnis. Idealist u<nd> Skeptiker anerkennt schweigend auch die Transzendenz, insofern er die Wahrheit seiner These behauptet.

*Zwei Probleme der Transz<endenz> – 1) Erkenntnis des Transz<endenten> – gelöst, kein Problem. 2) Begriff des Transzendenten. Tolstoi in den “Knabenjahren”.* Der Transzendenzbegriff enthält eine Paradoxie, einen scheinbaren Widerspruch: Erkenntnis dessen, was nicht Erkenntnis ist. Zunächst das Hauptproblem herauschälen. Nicht die Frage, wie **gelangen** wir zum Transzendenten, ist hier Hauptfrage (diese Frage ist gelöst bei Husserl, Re<h>mke, Lossky. Bewusstsein nicht als Gefäss, sondern Lichtstrahl. Ein primäres Verhältnis, von dessen Möglichkeit gar nicht gefragt werden kann), sondern wie können wir sinngemäss den Transzendenzbegriff denken. Also: wenn ich den Tisch sehe, so sehe ich eben den Tisch selber, und hier gibt es kein Problem. Aber – wenn ich die Augen schliesse? Woher weiss ich dann von seiner Existenz? Tolstoi in den “Knabenjahren”.

*Idealistische u<nd> kritisch-realistische Versuche. **Idealistische** Versuche, das Transzendenzproblem umzugehen, den strengen Begriff auszulöschen – untaugbar. Realistische Versuche, es mittelbar, durch Schlüsse zu beweisen – circulus vitiosus – sie setzen den Begriff schon voraus.*

*Paradoxie: **Haben** ohne Erkenntnis, das erken<n>tnislose Haben.* Worin liegt die **Paradoxie**? Wir denken das Transzendent, es hat einen guten Sinn, wir **haben** es gleichsam greifbar – und doch **nicht durch Erkenntnis**. Wo Haben = Erkenntnis bedeuten, ist das Rätsel unlösbar. Die erste Andeutung: wir müssen ein **Haben** des Seins haben, **das nicht Erkenntnis ist**.

*Analyse des Immanenzbegr<iffes> – Ich nicht immanent (Zeit). Das Augenblick<s>etwas. Quantit<ät> – Minimum, Qualität – anderes. Keine **Idee**, weil nicht “im Ich”. Gnoseologisch neutral. Ein Sein. Analyse des Immanenzbegriff<es>. Das Ich oder Bewusstsein (cogito ergo sum). Das Ich nicht immanent. Der Augenblicksidealismus (Momentanismus). Die Quantität des Immanenten hat sich zum Minimum verringert, aber zugleich Qualität geändert. Das Augenblicksetwas nicht Idee (denn keine Beziehung zum Ich), sondern **neutral**.*

Das Erste ist nicht Ich, sondern Etwas, das Hier u<nd> Jetzt gegebene. Zugleich: ein neutrales **Sein** (zwar nicht gegenständliches, aber unmittelbares Sein).

*Weitere Analyse:* 1) Jetzt als Grenzpunkt zwischen Vorher u<nd> Nachher. Kein **Augenblicksetwas**. – 2) Etwas = und Anderes. Kein reines Etwas. Das Ungegebene, als **Mitgegebene**. Die **Tiefe**. Lichtpunkt auf dunkl<em> Hintergrunde. – Das Andere = alles anderes (das non-A). Grenzenlosigkeit. **Weitere Fragen:** 1) Haben wir das wahrlich unmittelbar-gegebene oder evidente richtig bestimmt? Oder vielmehr: ist so etwas überhaupt möglich? Das Hier u<nd> Jetzt, als Grenzbegriff, als Abstraktion. Unmöglichkeit eines punktartigen Seins – a) **in der Zeit** b) **im Raum**. Verallgemeinert: ein Etwas, immer im Zusammenhange von Etwas **und** Anderem. Ein lichter Punkt auf dunklem Hintergrunde. **Gegeben** in einem Sinne nur der lichte Punkt, in einem Anderen beides zugleich. Das Gegebene und das ungegeben-Vorhandene. Das unbekannt-evidente. Symbolisches Beispiel: **die Tiefe**.

Was ist das “Andere”. Nicht Etwas bestimmt anderes, sondern das Andere schlechthin, das Unbestimmte – die **Grenzenlosigkeit**.

*Primär – die Fülle, das Unbegrenzte. Ich darin eingeschlossen. Die Alleinheit. Das Sein, in dem wir sind.* Ergebnis: das Primäre – nicht nur nicht Bewusstsein, sondern auch nicht ein kleines Sein – ein Stück des Seins – sondern die unbestimmte Fülle, das Sein schlechthin. Weder transzendent im Sinne des gegenständlichen Sein<s>, noch immanent, sondern beides zugleich. Sein weder in uns, noch ausserhalb uns – oder beides zugleich, weil – ein Sein, in dem wir sind.

*Haben = Sein im Sein. Sub specie essendi. Das für Erkenntnis transzendente ist für das Sein immanent.* Lösung des **Rätsel<s>** des Habens. Das wahre **Haben** des Seins ist ein unmittelbar **erlebtes Sein im Sein**, sub specie essendi, nicht cognoscendi. Erkenntnis – nachträgliche Aktualisierung dieses Sein<s>.

*Atomismus und Alleinheit.* Das Hindernis zur Lösung ist die atomistische Auffassung. Ich, die Dinge (jedes für sich) **einzelne, unabhängige Stücke**. Tatsächlich aber anders: ein zusammenhängendes Ganzes. Die Beziehung zum Transzendenten, und der Begriff des Transzendenten – aus dieser Doppelbeziehung: **seinsmässige Einheit** und **erkenntnismässige Getrenntheit**, Subjekt u<nd> Objekt von **einem** Sein umfasst.

*Der ontologische Beweis.* Der ontologische Beweis. – Kant’s “Einheit” (nicht der Apperzeption, sondern des Seins, oder absolute Einheit, die das Sein konstituiert).

*Erlösung aus der Vereinsamung des neueren Menschen. Der Urgrund. (Kein Pantheismus. Persönliche Beziehung auch nicht gegenständlich!)* Der Individualismus des modernen Europäer<s> und seine Ueberwindung. Die mystische Erschauung des Urgrundes, als einziges Mittel, die Einsamkeit zu überwinden.

Prof. Freytag – Das Gegebene ist mir gegenüber, und nicht in dem ich bin – Es ist nicht auf den Satz des Widerspruchs aufgebaut. Diesseits nur ein<e> pädagogische Wendung. Notwendigkeit das Reale zu etwas anderem, zurückzuführen. Keine logische, sondern eine **metalogische** Evidenz. Der **Sprung** setzt voraus, dass man einen **Platz** haben muss, wohin man springen kann.

**Dr. Lourié** Cogito ergo sum – ens absolutum. Sein **ausser** mir – setzt voraus Sein in dem ich bin.

**Dr. Edlin** 1) Das Wissen, nicht gegenständliche Erkenntnis. 2) Ich u<nd> Wir. Es gab keinen Solipsisten.

## С.Л. Франк

### Загадка трансценденции

По приглашению д-ра Lourié<sup>58</sup> я попробую вести разговор о «загадке трансценденции». Хотел бы коротко поделиться результатами моей русской работы «Предмет знания». Прошу прощения за плохой язык, т.к. я хотел бы говорить не читая.

*Сначала проблема реальности.* Проблема трансценденции до сих пор не решена. Сначала она возникает как проблема реальности. Существует ли внешний мир? Вместо решения здесь может появиться мнимое отрицание системы идеализма. *Эта проблема реальности – часть проблемы трансценденции.* Фактически проблема реальности является частью проблемы трансценденции. (Трансценденция – независимость от нашего познания, а также внутреннего бытия). *Трансценденция и смысл познания.* Трансценденцию совершенно невозможно **отрицать**, потому что она конституирует **смысл** познания. Всякое познание означает схватывание того, **что присутствует или считается присутствующим независимо** от нашего познания. Идеалист и скептик также молчаливо признают трансценденцию, поскольку они утверждают истину своего тезиса<sup>59</sup>.

*Две проблемы трансценденции – 1) Познание трансцендентного – достигнуто, нет проблемы. 2) Понятие трансцендентного.* Толстой в «Отрочестве». Понятие трансценденции содержит парадокс, видимое противоречие: познание того, что не является познанием. Сначала выделим главную проблему. Не вопрос, как мы **достигаем** трансцендентного, является здесь главным (этот вопрос решен Гуссерлем, Ремке, Лосским. Сознание не как сосуд, но как луч света. Первоначальное отношение, о возможности которого невозможно спрашивать<sup>60</sup>), но вопрос, как мы можем мыслить понятие трансценденции в соответствии с его смыслом. То есть: если я вижу стол, то я вижу именно сам стол и здесь нет проблемы. Однако если я закрою глаза? Откуда я тогда знаю о его существовании? Толстой в «Отрочестве»<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Самуэль Лурье (Lourié, 1883-?) – председатель Философского общества Цюриха. Защищал диссертацию «Дизъюнктивное суждение: логическое исследование» («Das disjunktive Urteil: eine logische Untersuchung») в Гейдельберге в 1910 г. (см. также: Lourié S. Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine logische Untersuchung des disjunktiven Urteils. Tübingen, 1910). В конце 1920-х гг. также работал адвокатом в Цюрихе и изредка печатал свои заметки, посвященные современным философам, в периодических изданиях Берна, см.: Lourié S. Max Scheler // Der Bund. 1928. Bd. 79. Nr. 242, 27. Mai. S. 2-3; Idem. Edmund Husserl // Der Bund. 1929. Bd. 80. Nr. 162. 9. April. S. 2-3.

<sup>59</sup> См.: «Даже абсолютный скептик впадает в известное противоречие, представляя отрицание любой истины как очевидную истину, а утверждение невозможности любого познания как точное знание, что, в конце концов, свидетельствует, что и он верит в положение вещей, существующее независимо от его мнения» (Франк С.Л. Познание и бытие. I. С. 178-179).

<sup>60</sup> См.: «Как излишне и бессмысленно спрашивать, выходит ли лампа из себя самой для того, чтобы схватить вещи, или удастся ли вещам войти в лампу, чтобы быть ею освещенными, и как им это удастся, ведь сущность источника света как раз и состоит в пространстве световых лучей, столь же бессмысленно задаваться вопросом о том, как сознание достигает вещей или как вещи попадают в сознание, поскольку сознание по своему существу является именно лучом света, связью познающего субъекта и вещей» (Там же. С. 176).

<sup>61</sup> См.: «Толстой в своем романе “Детство и отрочество” рассказывает о том, как он, будучи мальчиком, был охвачен (чисто философским) сомнением: ему казалось, что хитрые

*Идеалистические и критическо-реалистические попытки.* **Идеалистические** попытки обойти проблему трансценденции, исключить строгое понятие – несостоятельны. Реалистические попытки доказать опосредованно, через выводы – *circulus vitiosus*<sup>62</sup> – уже заранее предполагают само понятие.

*Парадокс: обладание без познания, безпознавательное обладание.* В чем заключен **парадокс**? Мы мыслим трансцендентное, оно имеет положительный смысл, кажется, что мы **обладаем** им, как схваченным – все же **не посредством познания**. Там, где обладание = познание, загадка неразрешима<sup>63</sup>. Первое указание: мы должны иметь **обладание бытия, которое не является познанием**.

*Анализ понятия имманентного – Я не имманентно (время). Момент-чего-то. Количество – минимум, качество – иное. Не идея, потому что не «в Я».* Гносеологически *нейтрально*. *Бытие.* Анализ понятия имманентного. Я или сознание (*cogito ergo sum*). Я не имманентно<sup>64</sup>. Идеализм момента (моментанизм). Количество имманентного сократилось до минимума, но в то же время качество изменилось. Момент-чего-то не идея (так как нет отношения к Я), но **нейтрален**<sup>65</sup>. Первично не Я, но Нечто, Здесь и Сейчас данное. Тут же: **нейтральное бытие** (но не предметное, а непосредственное бытие)<sup>66</sup>.

*Дальнейший анализ: 1) Сейчас как разграничительный пункт между До и После. Не момент-чего-то. – 2) Нечто = также Иное. Не чистое Нечто. Неданное как со-данное. Глубина. Точка света на темном фоне. Иное = все иное (поп – а). Безграничность. Дальнейшие вопросы: 1) Правильно ли мы определили непосредственно-данное или очевидное? Или вернее: возможно ли в принципе что-то подобное? Здесь и Сейчас, как разграничительный пункт, как абстракция. Невозможность точечного бытия – а) **во времени**, б) **в пространстве**<sup>67</sup>. Обобщая: Нечто всегда во взаимосвязи с Нечто и Иным. Светлая точка на темном фоне. В одном смысле дана лишь*

вещи притворяются перед нашим взглядом, они изменяют свой облик и поведение настолько, что “между собой” представляются совершенно иными существами, чем в нашем присутствии; и он пытался много раз, резко оглядываясь, застать вещи, так сказать, *врасплох*» (Там же. С. 177–178; см.: *Толстой Л.Н. Отрочество // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 2. М., 1935. С. 57*). В прочитанной несколькими месяцами ранее лекции о русском интуитивизме также был этот сюжет: «Увидеть, не глядя (Толстой в “Отрочестве”)».

<sup>62</sup> Порочный круг (*лат.*).

<sup>63</sup> Критикуя подход марбургской школы, Франк писал, что познаваемый предмет – «это не имманентный структурный момент познания или сознания: в познающем сознании он является лишь экспонентом, представителем в-себе-сущего или, более того, он является самим в-себе-сущим, непосредственно демонстрирующим себя в познающем сознании» (Франк С.Л. Познание и бытие. I. С. 184).

<sup>64</sup> В связи с декартовским понятием «мыслящего я» Франк в статье вспоминал об аргументах Юма против тождества личности, утверждая при этом: «Не подлежит сомнению, что Юм, по сравнению с Декартом, в этой постановке вопроса обладал большей правотой» (Там же. С. 186).

<sup>65</sup> См.: «<...> С переходом от обычного идеализма к “моментизму” <...> количество строго имманентного было сведено к минимуму, но в то же время *качество* имманентного существенно изменилось. Это больше не идея, не действительно имманентное “я”, но недефинируемое “нечто”» (Там же. С. 188).

<sup>66</sup> См.: «<...> В данном случае реальность исключается лишь в смысле *предметного бытия*. А если рассматривать дело более широко, то не менее очевидно, что это непосредственное “нечто” действительно *есть*, т.е. что мы здесь действительно имеем дело с *бытием*» (Там же. С. 190).

<sup>67</sup> О невозможности помыслить точечное бытие как во времени, так и в пространстве см.: Там же. С. 193–194.



светлая точка, в другом и то и другое вместе<sup>68</sup>. Данное и не-будучи-данным-имеющееся. Неведомо-очевидное. Символический пример: **глубина**<sup>69</sup>.

Что такое Иное. Не Нечто определяет иное, но Иное как таковое, неопределенное – **безграничность**<sup>70</sup>.

*Изначально – полнота, неограниченное. Я замкнуто в нем. Всеединство. Бытие, в котором мы есть.* Результат: изначально – не только не сознание, но также и не маленькое бытие – часть бытия – но неопределенная полнота, бытие как таковое<sup>71</sup>. Ни трансцендентное в смысле предметного бытия, ни имманентное, но и то и другое вместе. Бытие ни в нас, ни вне нас – или и то и другое вместе, потому что оно бытие, в котором мы есть.

*Обладание – бытие в бытии. Sub specie essendi*<sup>72</sup>. **Трансцендентное для познания имманентно для бытия. Решение загадки обладания.** Истинное обладание бытием есть непосредственно переживаемое бытие в бытии, sub specie essendi, не cognoscenti<sup>73</sup>. Познание – позднейшая актуализация этого бытия.

*Атомизм и всеединство.* Препятствием для решения является атомистская позиция. Я, вещи (и то и другое само по себе) – **отдельные, независимые единицы**. На самом деле иначе: взаимосвязанное целое. Отношение к трансцендентному и понятие трансценденции – из этого двойственного отношения: **соразмерное с бытием единство и соразмерная с познанием разделенность**, субъект и объект охвачены **одним бытием**.

*Онтологическое доказательство.* Онтологическое доказательство. «Единство» Канта (не апперцепции, а бытия, или абсолютное единство, которое конституирует бытие)<sup>74</sup>.

<sup>68</sup> См.: «Нечто, воспринимаемое непосредственно “здесь мною”, например цветное пятно, мыслимо не иначе, как часть какого-то пространственно большего, какой-то охватывающей его пространственной области, неданной, но все же непосредственно очевидной» (Франк С.Л. Познание и бытие. I. С. 194).

<sup>69</sup> См.: «Особенно характерной, в силу своего символического значения, является здесь очевидность неданного, глубоко лежащего измерения. <...> Зачастую нет ничего сложнее, чем открывать для содержательного познания такую скрытую “глубину”, “лежащее глубоко” <...>» (Там же. С. 194).

<sup>70</sup> См.: «Нечто уже предполагает связь с “иным”» (Там же. С. 195). «Простое проясненное нами обстоятельство, что мы всегда с очевидностью имеем “нечто и еще большее”, само означает потенциальное обладание *бесконечностью*» (Там же. С. 198).

<sup>71</sup> См.: «Когда мы пытаемся зафиксировать действительно строго имманентное, оно становится для нас *минимумом*, который в качестве такового не может быть помыслен иначе, как на основе *максимума*. *Бесконечно малое* содержит в себе в то же время очевидность *бесконечно большого*, поскольку оно с необходимостью указывает на лежащее за ним, но не в определенном направлении, т.е. не на нечто ограниченное, а на иное, широкое *вообще*» (Там же. С. 199).

<sup>72</sup> С точки зрения бытия (*лат.*).

<sup>73</sup> С точки зрения бытия, не сознания (*лат.*). См.: «Мы имеем бытие изначально не в нашем познании, но в самом нашем бытии; мы имеем бытие, поскольку мы есть в бытии – итак, не sub modo cognoscenti, но sub modo essendi» (Там же. С. 203).

<sup>74</sup> В статье Франк иллюстрирует достигнутый результат «двумя параллелями из истории философии» – выяснением истинного смысла онтологического доказательства (чему также было посвящено специальное исследование, включенное в «Предмет знания») и отношения абсолютного реализма к кантовскому трансцендентальному идеализму (см.: Там же. С. 203–208). При этом по поводу Канта Франк подытоживает: «Если исключить из кантовского “единства трансцендентальной апперцепции” то, что относится к ложному “субъективизму” кантовской системы, то оно в общих чертах совпадает с тем, что у Платона называется *ев*. Именно здесь лежит истинное решение проблемы трансценденции,

Спасение из одиночества нового человека. Первооснова. (Не пантеизм. Личное отношение также не предметное!) Индивидуализм современного европейца и его преодоление<sup>75</sup>. Мистическое созерцание первоосновы как единственного средства преодолеть одиночество.

Проф. Freytag<sup>76</sup> – Данное противоположно мне, но не там же, где и я – это основано не на противоречии. По эту сторону лишь педагогическое выражение. Необходимость свести реальное к чему-либо другому. Не логическая, но **металогическая** очевидность. **Прыжок** подразумевает, что имеется **место**, куда можно прыгнуть.

Д-р. **Lourié** Cogito ergo sum – ens absolutum<sup>77</sup>. Бытие **вне** меня – предполагает бытие, в котором я есть.

Д-р. **Edlin**<sup>78</sup> 1) Знание не предметное познание. 2) Я и Мы. Не было солипсизма.

### Принятые сокращения

Архив ДРЗ – Архив библиотеки «Дом Русского зарубежья им. А. Солженицына»  
РГАЛИ – Российский государственный архив литературы  
ВА – Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University. New York

---

и в этом понятии, поскольку оно будет правильно понято, трансцендентализм совпадает с абсолютным реализмом и представляет собой то же самое» (Франк С.Л. Познание и бытие. I. С. 208–209).

<sup>75</sup> См.: «<...> Современный западноевропейский человек разучился ощущать самого себя, свой дух укорененным в бытии и вырастающим из него, он, наоборот, рассматривает себя как инстанцию, витающую, так сказать, в безвоздушном пространстве, а значит, чуждую бытию, и пыгается достичь бытия лишь во внешнем движении, через осознанное познание, что никогда не может удасться без первичного онтического отношения к бытию» (Там же. С. 209).

<sup>76</sup> Вилли Фрайтаг (Freytag, 1873–1944) – немецкий философ, родом из Йютерборга, защитил диссертацию по теории субстанции у Дж. Локка в Боннском университете в 1898 г., габилитационную работу – также в Бонне в 1900 г.; профессор Цюрихского университета на кафедре философии с 1910 г. (экстраординарный, с 1911 г. – ординарный). В октябре 1933 г. он был удален из университета за симпатии к партии национал-социалистов, членом которой являлся с 1932 г., и короткое время занимал должность руководителя районной партийной организации (Kreisleiter) Северо-Восточной Швейцарии. После отставки из университета Фрайтаг вернулся в Германию (см.: *Tilitzki Ch. Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Bd. 1. Berlin, 2002. S. 261–262*).

<sup>77</sup> Мыслью, следовательно существую – абсолютное бытие (*лат.*). В статье Франк писал: «Вместо cogito ergo sum мы должны теперь сказать: cogito ergo est ipsum esse infinitum» (Франк С.Л. Познание и бытие. I. С. 200). Позднее Бинсвангер обратил его внимание на некоторую неточность фразы: «должно было бы звучать так: esse ipsum infinitum», – и Франк признал здесь «неукложе-буквальный перевод с русского» (Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). С. 487, 489).

<sup>78</sup> Грегор Эдлин (Edlin, 1892–1972) – доктор юридических наук, философ права, адвокат, член Международного объединения философии права и экономики (Internationale Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie).

**Список литературы**

- Аляев Г.Е. Метафизик об экзистенциалисте: взгляд С. Франка на Л. Шестова // *Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи.* М.: Модест Колеров, 2020. С. 316–332.
- Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы. М.: ИФ РАН, 2021. 368 с.
- Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. «Первая философия» Семена Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 гг. / Ред. М.А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2017. С. 7–38.
- «В Берлине Вы объективно нужнее»: С.Л. Франк и Н.А. Бердяев в 1927 году. Фрагмент неизданной переписки / Публ. А.А. Гапоненкова // Самопознание. Информационный бюллетень форума «Бердяевские чтения». 2016. № 6. С. 61–65.
- Газета «Руль». 1928, 1931 гг.
- Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / Отв. ред. К.М. Антонов; пер. А.С. Цыганкова, В.В. Янца; коммент. Г.Е. Аляева, А.А. Гапоненкова, Т.Н. Резвых и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.
- Плотников Н.С. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 169–185.
- Степун Ф.А. Письма / Сост., археогр. работа, коммент., вступ. ст. к тому и разделам В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2013. 683 с.
- Толстой Л.Н. Отрочество // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 2. М.: ГИХЛ, 1935. С. 3–78.
- Франк С.Л. Познание и бытие. I–II / Пер. с нем. О. Назаровой // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы / Под ред. М.А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 167–251.
- Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг.: Тип. Р.Г. Шредера, 1915. XII, 504 с.
- Цыганков А.С., Оболевич Т.С. Л. Франк в архиве Ф. Ницше: выступление в Веймаре 1932 г. // Философский журнал / *Philosophy Journal*. 2020. Т. 13. № 4. С. 171–192.
- Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.
- Янцен В.В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либха: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. М.: Три Квадрата, 2002. С. 227–563.
- Янцен В.В. О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я.Х.Б. Мора (Пауля Зибекка) начала XX в. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005 / Ред. М.А. Колеров. М.: Три Квадрата, 2007. С. 283–349.
- Frank S. Erkenntnis und Sein. I–II // *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. 1928. Bd. XVII. H. II. S. 165–195; 1929. Bd. XVIII. H. II. S. 231–261.
- Lieb Fr. Das Westeuropäische Geistesleben im Urteile russischer Religionsphilosophie. Tübingen: Mohr, 1929. 39 S.
- Lourié S. Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine logische Untersuchung des disjunktiven Urteils. Tübingen: Mohr, 1910. 221 S.
- Lourié S. Edmund Husserl // *Der Bund*. 1929. Bd. 80. Nr. 162, 9. April. S. 2–3.
- Lourié S. Max Scheler // *Der Bund*. 1928. Bd. 79. Nr. 242, 27. Mai. S. 2–3.
- Tilitzki Ch. Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Bd. 1. Berlin: Akademie Verlag, 2002. 767 S.
- Zürich und Umgebung // *Neue Zürcher Nachrichten*. 1929. Bd. 25. Nr. 59, 1. März. S. 2.

## Semyon L. Frank on the “secret of transcendence”: lecture version of the “Object of Knowledge”\*

### Appendix. S. Frank. Das Rätsel der Transzendenz; S.L. Frank. Secret of transcendence

**Tatyana N. Rezvykh**

St. Tikhon's Orthodox University. 23 B Novokuznetskaya Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: hamster-70@mail.ru

**Alexander S. Tsygankov**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: m1dian@yandex.ru

Based on archival materials, personal correspondence and Swiss periodicals, a historical and philosophical reconstruction of the circumstances of Semyon L. Frank's lecture visit in Switzerland in 1929 have been performed. The place and significance of the report “The Secret of Transcendence” (“Das Rätsel des Transzendenz”), which was given in Zurich at the invitation of the local Philosophical Society, in the philosopher's creative heritage was established. It was concluded that the content of Semyon L. Frank's lecture is reflected the epistemological problems that the philosopher set out systematically in his pre-emigrant work “The Object of Knowledge” (1915), and then presented it to the German-speaking professional community in an abridged form in two articles published under the general title “Cognition and Being” (“Erkenntnis und Sein”) in 1928 and 1929 in the German edition of the international yearbook on the philosophy of culture “Logos”. The appendix introduces the German-language synopsis of Semyon L. Frank “The Secret of Transcendence”, stored in Box 16 of the Philosopher's Foundation in the Bakhmetev Archives of Columbia University (New York, USA) – Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 16. S.L. Frank – Manuscript Fragments Notes; archival materials are provided with Russian translation and comments.

**Keywords:** Semyon L. Frank in German emigration, the epistemology of Semyon L. Frank, the archival heritage of the Russian emigration, Semyon L. Frank in Switzerland, Ludwig Binswanger, Fritz Lieb

**For citation:** Rezvykh, T.N., Tsygankov, A.S. “S.L. Frank o ‘zagadke transtsendentsii’: leksionnaya versiya ‘predmeta znaniya’” [Semyon L. Frank on the ‘secret of transcendence’: lecture version of the ‘Object of Knowledge’], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 154–173. (In Russian)

## References

- Alyae, G.E. “Metafizik ob ekzistencialiste: vzglyad S. Franka na L. Shestova” [Metaphysician about existentialist: View Semyon Frank on Leo Shestov], in: G.E. Alyae, *Russkaya filosofiya vokrug S.L. Franka. Izbrannye stat'i* [Russian philosophy around Semyon Frank. Selected articles]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2020, pp. 316–332. (In Russian)
- Alyae, G.E. & Rezvyh, T.N. “‘Pervaya filosofiya’ Semëna Franka, ili Prolegomeny k knige ‘Nepostizhimoye’” [‘The First Philosophy’ by Semyon Frank, or Prolegomena to the

\* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).

- Book 'The Unfathomable', *Issledovaniya po istorii russkoy mysli: Yezhegodnik za 2016–2017*, ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2017, pp. 7–38. (In Russian)
- Alyayev, G.E., Obolevich, T., Rezvykh, T.N. & Tygankov, A.S. *S.L. Frank o F.M. Dostoevskom: novye materialy* [S.L. Frank about F.M. Dostoevsky: new materials]. Moscow: IPh RAS Publ., 2021. 368 pp. (In Russian)
- Antonov, K.M. (ed.) *Perepiska S.L. Franka i L. Binsvanger (1934–1950)* [Correspondence of S.L. Frank and L. Binswanger (1934–1950)], trans. by A.S. Tsygankov and V.V. Yantsen, notes by G.Y. Alyayev, A.A. Gaponenkov, T.N. Rezvykh et al. Moscow: PSTGU Publ., 2021. 960 pp. (In Russian)
- Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture*. S.L. Frank Papers. Box 1, 2, 9, 19.
- Frank, S. "Erkenntnis und Sein. I–II", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1928, Bd. XVII, H. II, S. 165–195; 1929, Bd. XVIII, H. II, S. 231–261.
- Frank, S.L. "Poznanie i bytie. I–II" [Cognition and Being. I–II], trans. by O. Nazarova, *Issledovaniya po istorii russkoy mysli: Yezhegodnik za 2016–2017*, ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2017, pp. 167–251. (In Russian)
- Frank, S.L. *Predmet znaniya. Ob osnovah i predelah otlechenogo znaniya* [The object of knowledge. On the basics and distracted knowledge limits]. Petrograd: Publ. R.G. Shredera, 1915, XII, 504 pp.
- Gaponenkov, A.A. (ed.) "'V Berline Vy obektivno nuzhnee': S.L. Frank i N.A. Berdjaev v 1927 g. Fragment iz neizdannoj perepiski" ['In Berlin, you are objectively more necessary': S.L. Frank and N.A. Berdyaev in 1927. A fragment from unreleased correspondence], *Samopoznanie*, 2016, No. 6, pp. 61–65. (In Russian)
- Gazeta 'Rul'* [Newspaper 'Wheel']. 1922, 1931.
- Lieb, Fr. *Das Westeuropäische Geistesleben im Urteile russischer Religionsphilosophie*. Tübingen: Mohr, 1929. 39 S.
- Loulié, S. *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine logische Untersuchung des disjunktiven Urteils*. Tübingen: Mohr, 1910. 221 S.
- Loulié, S. "Edmund Husserl", *Der Bund*, 1929, Bd. 80, Nr. 162, 9. April, S. 2–3.
- Loulié, S. "Max Scheler", *Der Bund*, 1928, Bd. 79, Nr. 242, 27. Mai, S. 2–3.
- "Pis'ma S.L. Franka zhene (1923–1938)" [Letters of S.L. Frank to wife (1923–1938)], *Arhiv biblioteki "Doma Russkogo zarubezhya imeni A. Solzhenit-syna"* [Archive of the Library of the Alexander Solzhenitsyn Memorial House of the Russian Abroad]. Ф. 4. Op. 1. Ed. hp. 6–7, 15.
- Plotnikov, N.S. "S.L. Frank o M. Heidegger. K istorii vospriyatiya Khaydeggera v russkoy mysli" [S.L. Frank about M. Heidegger. To the History of the Perception of Heidegger in the Russian Thought], *Voprosy filosofii*, 1995, No. 9, pp. 169–185. (In Russian)
- RGALI* [The Russian State Archive of Literature and Arts]. F. 1496. Op. 1. Ed. hp. 677.
- Stepun, F. *Pis'ma* [Letters], ed. by V.K. Kantor. Moscow: ROSSPEN Publ., 2013. 683 pp. (In Russian)
- Tilitzki, Ch. *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Bd. 1. Berlin: Akademie Verlag, 2002. 767 S.
- Tolstoy, L.N. "Otrochestvo" [Adolescence], in: L.N. Tolstoy, *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete works], Vol. 2. Moscow: GIKHL Publ., 1935, pp. 3–78. (In Russian)
- Tsygankov, A.S. & Obolevich, T. *Nemetskii period filosofskoi biografii S.L. Franka (novye materialy)* [German Period in S.L. Frank's Philosophical Biography (New Materials)]. Moscow: IPh RAS Publ., 2019. 272 pp. (In Russian)
- Tsygankov, A.S. & Obolevitch, T. "S.L. Frank v arkhive F. Nitsche: vystuplnie v Veimare 1932 g." [S.L. Frank in the F. Nietzsche archives: A 1932 lecture in Weimar], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 4, pp. 171–192. (In Russian)
- Yantsen, V.V. "O nerealizovannykh russkikh proektakh tyubingenskogo izdatel'stva Ya.H.B. Mora (Paulya Zibeka) nachala XX v." [On unrealized Russian projects of the Tübingen Publishing House Y.H. Mohr (Paula Zibek) of the beginning of the twentieth century], *Issledovaniya po istorii russkoy mysli: Ezhegodnik za 2004–2005*, ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Tri Kvadrata Publ., 2007, pp. 283–349. (In Russian)
- Yantsen, V.V. "Pisma russkikh myslitelei v Bazelskom arkhive Fritsa Liba: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)" [Letters of Russian thinkers in the Basel archives of Fritz Lieb: N.A. Berdyaev, Lev Shestov, S.L. Frank, S.N. Bulgakov (1926–1948)], *Issledovaniya po istorii russkoy mysli: Ezhegodnik za 2001–2002*, ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Tri Kvadrata Publ., 2002, pp. 227–563. (In Russian)
- "Zürich und Umgebung", *Neue Zürcher Nachrichten*, 1929, Bd. 25, Nr. 59, 1. März, S. 2.

*Тереза Оболевич*

## УЧАСТИЕ С.Л. ФРАНКА В ВОСЬМОМ МЕЖДУНАРОДНОМ ФИЛОСОФСКОМ КОНГРЕССЕ В ПРАГЕ\*

*Оболевич Тереза* – Dr. hab., профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии. Папский университет Иоанна Павла II. Польша, 31–002, г. Краков, ул. Канонича, д. 9; e-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

В статье рассматривается роль, которую играла в жизненном и философском пути С.Л. Франка Чехословакия, особенно знаменитая «Русская акция», инициированная президентом Т.Г. Масариком. Устанавливаются ранее неизвестные публикации Франка, вышедшие в Чехословакии, благодаря чему обогащается библиография философа. Предпринимается попытка установить причины, по которым Франк в конечном счете отказался переехать в Прагу, несмотря на неоднократные приглашения со стороны других русских эмигрантов. Особое место посвящено участию Франка в Восьмом международном философском конгрессе в Праге, состоявшемся в 1934 г. На основании архивных материалов подробно рассматриваются обстоятельства приглашения Франка на съезд, содержание его доклада «Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия», состоявшегося 5 сентября 1934 г. в секции «Религия и философия», а также выступление Франка в обсуждении доклада голландского философа Х.Й. Поса. Воссоздается общий историко-философский контекст выступления С.Л. Франка на конгрессе с учетом социально-политической обстановки 1930-х гг. Кроме того, рассматривается рецепция доклада Франка на основе откликов на его лекцию, а также собственных текстов философа, представляющих собой обзор Восьмого международного философского конгресса.

**Ключевые слова:** русская философия в Чехословакии, русская эмиграция, Восьмой международный философский конгресс, Франк, Лосский, Масарик

**Для цитирования:** Оболевич Т. Участие С.Л. Франка в Восьмом международном философском конгрессе в Праге // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 2. С. 174–188.

В настоящей статье мы рассмотрим несколько эпизодов, касающихся поездок С.Л. Франка в Чехословакию, особое место уделяя его участию в Восьмом международном философском конгрессе в Праге. На тему участия

---

\* Выражаю искреннюю признательность Оксане Назаровой (Мюнхен), Ленке Налдониовой (Lenka Naldoniová, Острава), Регуле Цвален (Regula Zwahlen, Фрибург) и Александру Цыганкову (Москва) за помощь в подготовке этой статьи.

Франка в Восьмом международном философском конгрессе писала Оксана Назарова<sup>1</sup>, однако нашлись новые, ранее неизвестные материалы, которые – хотелось бы надеяться – послужат полезным дополнением к данной теме.

### Франк в Праге – (не)осуществленные планы

Чехословакия была весьма притягательна для русских мыслителей, вынужденных покинуть родину. Правительство республики во главе с президентом Томашем Масариком (1850–1937) развернуло широкомасштабную «Русскую акцию», направленную на поддержку русской интеллигенции. Франк также «получил <...> приглашение в Прагу – по заведенному там порядку, поступить на иждивение чешского правительства, с обязательством жить в Праге и читать лекции», однако «отказался от него <...> по валютным условиям, и из-за квартирного кризиса»<sup>2</sup>. Франк колебался: «Пусть Прага – не “эмиграция”, а “мозг” России, – но и мозг нуждается в связи с сердцем»<sup>3</sup>, т.е. Москвой, и выражал сомнение, сможет ли он в Праге «действительно осуществить себя и своё призвание»<sup>4</sup>. Отпугивал его и «недостаток книг в Праге»<sup>5</sup>. Позже П.Б. Струве советовал Франку:

[П]олагаю, что тебе стоит передвинуться, т.е. переехать в Прагу. Я всегда считал – для тебя! – ошибкой, что ты в свое время этого не сделал<sup>6</sup>.

Однако Франк объяснял Н.А. Бердяеву свое нежелание переселиться в столицу Чехословакии следующим образом:

Прага меня совсем не привлекает. Там и давнишние русские поселенцы находятся в постоянной панике; каждую минуту иждивение может быть отнято. Возможность стороннего заработка очень ограничена, в частности для членов семьи почти невозможна. Морально Прага – могила или богадельня. Я уже не говорю о том, что возможность добиться иждивения в Праге, вопреки мнению Лосского, весьма сомнительна<sup>7</sup>.

Тем не менее материальную поддержку получали не только ученые, проживавшие в Чехословакии. Как сообщает Милуша Бубеникова: «По архивным документам можно узнать (мне удалось такие документы видеть в архиве Канцелярии президента республики), что стипендии получали, например <...> С. Франк (в Германии)»<sup>8</sup>. Точнее говоря, во время пребывания

<sup>1</sup> См.: Назарова О.А. Философия толерантности С.Л. Франка (VIII Международный философский конгресс. Прага, 1934) // Философские науки. 2008. № 4. С. 106–121.

<sup>2</sup> С.Л. Франк – В.Б. Ельяшевичу 11.11.1922 (Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950)) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2015 г. М., 2016. С. 53–54.

<sup>3</sup> С.Л. Франк – П.Б. Струве 04.11.1922 // Колеров М. Изнутри. Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898–1905/1921–1925). М., 2018. С. 157.

<sup>4</sup> С.Л. Франк – П.Б. Струве 12.11.1922 // Там же. С. 159.

<sup>5</sup> Там же. С. 160.

<sup>6</sup> П.Б. Струве – С.Л. Франку 16.10.1933 // Hoover Institution Archive, Stanford University. Petr Bergardovich Struve Papers. Folder 6.

<sup>7</sup> С.Л. Франк – Н.А. Бердяеву 30.05.1933 // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture (далее – ВА). Ms Coll Berdiaev. Box 1.

<sup>8</sup> Бубеникова М. Помощь Чехословацкой Республики эмигрантам из Советской России – «Русская акция» // Записки Русской академической группы в США. 2002. Т. 31. С. 77.

в Берлине Франк несколько раз получал однократную годовую помощь чехословацкого правительства<sup>9</sup>. Члены правления Философского общества, действующего при Русском свободном университете в Праге, – Н. Лосский, С. Гессен и И. Лапшин – направляли ходатайственные письма президенту Т.Г. Масарику 18 апреля 1933 г. (тогда семье Франка была выплачена субсидия в размере 12 000 крон), 17 апреля 1934 г., а также 16 апреля 1935 г. (в эти годы Франки получили 6000 крон)<sup>10</sup>. По словам Бориса Лосского,

Особенно тяжелым для семьи Франков был 1936 год. Чтобы как-то прийти, по крайней мере, материально, на помощь Франкам, отцу и пребывавшему в Праге философу Сергею Иосифовичу Гессену удалось испросить у чешского комитета помощи русским ученым 12 000 крон и, не без труда, переправить эту сумму Семену Людвиговичу<sup>11</sup>.

Позже, 26 мая 1937 г., Философское общество в лице И. Лапшина, Г. Каткова и Н. Лосского выступило с просьбой о продлении пособия С.Л. Франку для его исследований в области социальной философии ко второму президенту Чехословакии Эдварду Бенешу (1884–1948)<sup>12</sup>. Лосский вспоминал:

[П]ереслать эти деньги открыто в Германию было нельзя. Поэтому господин Řiha [заведующий канцелярией президента Чехословакии. – Т.О.] передал деньги мне, а я, по указанию Семена Людвиговича, отправлял их в Карлсбад одному врачу, который каким-то образом доставлял их Франку<sup>13</sup>.

Помогала философу также С.В. Панина (1871–1956), создавшая в Праге «Русский очаг», при котором существовал Главный комитет по организации Дней русской культуры за рубежом. Франк писал, что «был когда-то связан с ней в П<етер>бурге, а потом не раз встречался в Праге»<sup>14</sup>.

В Праге проживали друзья Франка П.Б. Струве, С.И. Гессен и Н.О. Лосский, а в 1930 г. в Карловом университете учился его старший сын Виктор. В сентябре 1924 г. Франк выступал на конференции РХСД, а 7 февраля 1931 г. в Карловом университете прочел доклад «Достоевский и кризис гуманизма»<sup>15</sup> по случаю 50-летия смерти писателя.

Яромир Фебер считает, что «[в] чешской языковой среде философия Франка стала известна благодаря произведениям Б. Яковенко, Н.О. Лосского и Т. Шпидлика» не ранее 1938 г., когда была издана книга Яковенко

<sup>9</sup> См.: Никл Г. Исследование философии русского зарубежья в межвоенной Чехословакии: критический подход к определению дискурса // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3. № 3. С. 59.

<sup>10</sup> См.: Korespondence T.G. Masaryk – Slované. Rusové a Ukrajinci. T. 2. Svazek. Praha, 2016. S. 496–497, 526–527, 546.

<sup>11</sup> Лосский Б. Еще о С.Л. Франке (Что вспоминается младшему современнику о нем и его семье) // Евреи в культуре русского зарубежья. Статьи, публикации, мемуары и эссе. Т. 3. Иерусалим, 1994. С. 128.

<sup>12</sup> Dokumenty k dějinám ruské a ukrajinské emigrace v Československé republice (1918–1939). Документы к истории русской и украинской эмиграции в Чехословацкой Республике (1918–1939). Прага, 1998. С. 189.

<sup>13</sup> Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. М., 2008. С. 222.

<sup>14</sup> С.Л. Франк – В.Б. Ельяшевичу 16.09.1946 // Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич. С. 207.

<sup>15</sup> См.: A.F. 50 výročí smrti F.M. Dostojevského // Slovanský přehled. 1931. No. 1. P. 154–155.



«История русской философии»<sup>16</sup>. Однако уже в 1924 г. в Чехословакии появилась заметка на книгу Франка «Живое знание»<sup>17</sup>. В 1932 г. Фердинанд Пеликан (1885–1952), член Русского философского общества в Праге, представил Франка как «неозападника» в своей обширной статье о современной русской мысли<sup>18</sup>. Чуть ранее в журнале «Ruch filosofický», который был основан Пеликаном, вышли две статьи Франка. Первая из них представляет собой чешский перевод (выполненный Ф. Пеликаном) выступления Франка на Втором польском философском съезде в Варшаве в 1927 г.<sup>19</sup> Текст был написан, как указывала редакция, специально для чешского журнала прямо в Варшаве<sup>20</sup>. Было опубликовано даже факсимиле первой страницы рукописи текста<sup>21</sup>. Вторая пражская статья Франка – это перевод фрагмента из немецкой брошюры «Die russische Weltanschauung»<sup>22</sup>. Кроме того, Франк публиковался в органах немецкого общества славянских исследований в Праге: «Germanoslavica» и «Slavische Rundschau». Наконец, в 1939 г. Н.О. Лосский опубликовал в журнале «Ruch filosofický» рецензию на французский перевод франковской книги «Предмет знания»<sup>23</sup>.

### Пражский доклад 1934 г.

Одним из важных моментов в развитии творчества Франка был Восьмой международный философский съезд, который проходил в 1934 г. в Праге под председательством чешского философа-виталиста Эмануэля Радла (1873–1942), который еще в 1929 г. опубликовал обзор брошюры Франка «Die russische Weltanschauung»<sup>24</sup>. Инициатива приезда Франка в Прагу исходила от проживающего там С. Гессена, который писал:

Вчера я встретился с Радлом и говорил с ним о Вашем участии в конгрессе. Он сказал мне, что Ваше участие *крайне* желательно, что от взноса за конгресс Вас освободят <...> и Вам резервировано время для доклада в секции: Философия религии. Я за Вас предложил тему: Современное значение отрицательного богословия. Радл очень за эту тему ухватился, только просил передать Вам, чтобы центр тяжести доклада был именно на *современности*<sup>25</sup>.

<sup>16</sup> Фебер Я. К вопросу определения философии С.Л. Франка (взгляд из чешского зарубежья) // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 1 (53). С. 106.

<sup>17</sup> С. Франк: Живое знание. Обелиск, Берлин 1923 // Ruch filosofický. 1924. No. 4. S. 319.

<sup>18</sup> Pelikán F. O filosofii ruské // Pelikán F., Tvrký J. Současná filosofie u Slovanů. Praha, 1932. S. 54–56.

<sup>19</sup> Frank S. Problém reality (Referát z II. polského sjezdu filosofského ve Warszawě) // Ruch filosofický. 1928. No. 7. S. 65–71, 197–203.

<sup>20</sup> Ibid. S. 65.

<sup>21</sup> Ibid. S. 67.

<sup>22</sup> Frank S. Náboženský ráz ruského myšlení // Ruch filosofický. 1929. No. 8. S. 143–150.

<sup>23</sup> Losskij N.J. Simon Frank: *La connaissance de l'être*. Philosophie de l'esprit. Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne. Edition Montaigne, Paris 1937 (XIV+320), 36 frcs. Traduit du russe par Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff // Ruch filosofický. 1939. No. 12. S. 94–95.

<sup>24</sup> Radl E. Simon Frank. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg. 1926 // Der russische Gedanke. 1929/1930. No. 1. S. 105.

<sup>25</sup> С. Гессен – С.Л. Франку 10.02.1934 // BA. S.L. Frank Papers. Box 1.

Франк сообщал адрес оргкомитета: «Praha I, Smetanovo nám. 55 – или лично председателя конгресса Э. Радла – Praga IV, 279»<sup>26</sup>. Некоторые подробности можно узнать из письма Н.О. Лосского Н.А. Бердяеву:

Председателем Организационного Комитета состоит проф. E. Rádl. Если он послал Вам проспект Съезда, то Вы знаете уже, что он хочет превратить почти целиком Съезд в ряд заседаний, подчиненных программе, заранее им установленной. К русской духовной культуре он относится в общем отрицательно. Но так как он любит актуальные темы, то теперь он решил, что надо использовать опыт, пережитый русскими под влиянием революции. <...> Очень хорошо будет, если мы, русские, используем все предоставленные нам возможности на Съезде. Постарайтесь приехать и прочитать доклад. Длительность доклада – 15 минут<sup>27</sup>.

Лосский также просил Бердяева прислать на адрес издательства «Orbis» книги, вышедшие в «YMCA-Press», для выставки философской литературы, которая проводилась во время съезда<sup>28</sup>. Редактор швейцарского журнала «Idealismus. Jahrbuch für idealistische Philosophie» Эрнст Хармс (1895–1974), по просьбе которого Франк написал статью «Das Absolute»<sup>29</sup>, сообщал: «...вижу из полученного сегодня проспекта Пражского конгресса, что Вы также там будете и я очень буду рад познакомиться там с Вами лично»<sup>30</sup>.

Из русских докладчиков, кроме Франка, на конгрессе присутствовали Н.О. Лосский (тема «Христианское миропонимание как всесторонний синтез»<sup>31</sup>, по-немецки – «Die christliche Weltauffassung als allseitige Synthese»), С.И. Гессен («Das Prinzip der Totalität in der Pädagogik»), Б.Я. Яковенко («Оправдание атеизма»), Г.М. Катков («Zur Wiederlegung des Pessimismus auf metaphysischem Gebiete»), а также Д.Д. Оболенский, И.И. Лапшин и Е.В. Спекторский. По словам Франка, «[о]чень ощутительно для русских делегатов было отсутствие русских философов, проживающих в Париже»<sup>32</sup>. Он писал Бердяеву:

Это было настоящее вавилонское столпотворение, в особенности благодаря попытке чехов придать съезду политическое значение. Из-за зависимости судьбы большой группы русских (в гостинице, философов) от чехов я не хотел в статье так резко ругать чехов за их позицию, почти приближающуюся к «социальному заказу» для философии, как они того заслуживали бы. Но недостаток этой позиции и борьбу с ней на съезде я достаточно отчетливо отметил. Нам очень недоставало русских философов из Парижа, в частности Вас<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Франк С.Л. Письма к Д.И. Чижевскому (1932–1937) // Русский Берлин 1920–1945. М., 2006. С. 329.

<sup>27</sup> Н.О. Лосский – Н.А. Бердяеву 15.02.1934 // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 586.

<sup>28</sup> Н.О. Лосский – Н.А. Бердяеву 01.04.1934 // ВА. Ms Coll Berdiaev. Box 1.

<sup>29</sup> Frank S. Das Absolute // Idealismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie der Gegenwart. 1934. No. 1. S. 147–161.

<sup>30</sup> E. Harms an S. Frank 26.06.1934 // ВА. S.L. Frank Papers. Box 9.

<sup>31</sup> См.: Н.О. Лосский – Н.А. Бердяеву 15.02.1934.

<sup>32</sup> Франк С. Философия и жизнь (Международный философский съезд в Праге) // Путь. 1934. № 45. С. 73.

<sup>33</sup> С.Л. Франк – Н.А. Бердяеву 15.09.1934 // ВА. Ms Coll Berdiaev. Box 1.

В то же время, отмечал Франк, «советские русские философы под благовидным предлогом отказались прибыть на съезд»<sup>34</sup>. Также Д.И. Чижевский сожалел о том, что русская религиозная философия – интереснейшее явление в современной славянской мысли – была мало представлена на конгрессе<sup>35</sup>.

Доклад «Die gegenwärtige geistige Lage und die Idee der negativen Theologie»<sup>36</sup> («Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия») Франк прочел 5 сентября 1934 г. на 10-й секции конгресса «Религия и философия» (секция II). В этой секции выступали: Шарль Вернер («Religion et philosophie»), Леон Ноэль («La notion de philosophie chrétienne»), Йоханнес Мария Фервейн («Die Selbständigkeit der Religion») и Энрико Кастелли («Philosophie et religion (Le problème de la philosophie chrétienne)»)<sup>37</sup>.

В своем выступлении Франк обратил внимание на кризис современной ему эпохи, особенно в интеллектуальной духовной сфере, определяемый философом как кризис рационализма – сомнения «во всех человеческих понятиях по причине чрезмерности того значения, которое им прежде придавалось»<sup>38</sup>. Антидотом может быть «философия религиозного смирения» – *docta ignorantia*, которая есть философия толерантности, «философия внимания и любви в отличие от господствующей тенденции к презрению и ненависти, к отрицанию противоположной стороны»<sup>39</sup>. Как отмечает Ульрих Йоханнес Шнайдер, в контексте политических констелляций 1934 г. аллюзии Франка были «ясны и в то же время многозначительны»<sup>40</sup> и относились не только к области философии религии, но и к социальной философии.

В заключительный день конференции, в пятницу, 7 сентября, на предпоследней, 27-й секции «Различные проблемы. Эстетика и лингвистика» Франк вместе с нидерландским славистом Хендриком Йозефусом Посом (1898–1955) принял участие в дискуссии по поводу докладов Поса («La qualité et ses aspects quantitatifs»), Яна Мукаржовского («L'art comme fait sémiologique»), Димитрие Куклина («Musique, art, science et philosophie»), Раймона Буайе

<sup>34</sup> Франк С. Философия и жизнь. С. 73. На конгрессе планировалось принять советскую делегацию, которая хотела использовать трибуну съезда для провозглашения идей марксизма-ленинизма. Председатель оргкомитета Э. Радл даже написал по-русски письмо, в котором подчеркивал важность присутствия советских участников, чтобы в полной мере указать актуальное положение философии в мире, но в конечном счете дирекция Института философии СССР отказалась направить своих делегатов в Прагу, за исключением корреспондента журнала «Под знаменем марксизма» Б.Э. Быховского. См.: Корсаков С.Н. VIII Всемирный философский конгресс (Прага, 1934 г.) в истории отечественной философии // Философские науки. 2009. № 1. С. 143–156. Единственный доклад о марксизме («Grundwissenschaft und Philosophie des Marxismus») прочел болгарский философ Димитр Михалчев (1880–1967), как раз назначенный в 1934 г. послом Болгарии в СССР.

<sup>35</sup> *Suževs'kyj D.* Der VIII Internationale Kongress in Prag // Slavische Rundschau. 1934. T. VI. S. 424.

<sup>36</sup> *Frank S.* Die gegenwärtige geistige Lage und die Idee der negativen Theologie // Actes du Huitième congrès international de Philosophie à Prague 2–7 Septembre 1934. Prague, 1936. P. 444–448.

<sup>37</sup> См.: Filozofické mezinárodní kongresy v ČSR. URL: [www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/kongr.html](http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/kongr.html) (дата обращения: 26.05.2021).

<sup>38</sup> Франк С.Л. Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия // Философские науки. 2008. № 4. С. 124.

<sup>39</sup> Там же. С. 127.

<sup>40</sup> *Schneider U.J.* Russische Philosophie auf den Internationalen Philosophiekongressen 1900–1937 // Dialektik: Zeitschrift für Kulturphilosophie. 2006. No. 2. S. 327.

(«La méthode esthétique objective et l'investigation psychologique») и Георге Скрабы («La métaphysique du langage»). Во время этой дискуссии Франк заявил:

...утверждаемая проф. Посом обратимость категорий качество и количество наиболее ясным образом становится видна в анализе различия (отрицания). Когда *Одно* снимается *Другим*, возникает одновременно качество и количество (число). Обратимость остается потаенной для понятийно-предметного сознания, но становится ясной для живого знания, которое как раз и находит свое выражение в живом языке<sup>41</sup>.

Итак, Франк затронул вопрос из области не только философии религии, но и философии языка, которой он живо интересовался.

Во время съезда Франк остановился у С. Гессена<sup>42</sup>. По его словам:

Т.к. Серг<ей> Ос<ипович Гессен> живет далеко, то я у него только ночую, и целый день околачиваюсь в городе. Обедаю и отдыхаю у Лосского. Доклады на съезде неинтересные, и я уже бросил их слушать, но бывать там нужно. Народу масса, давка и толкотня. Я как всегда усталости не чувствую, придет потом. <...> Но кое-каких целей, ради которых я и поехал, я достиг. Здесь связался с милейшим здешним богословом Нромадка<sup>43</sup> (которого раньше знал), мы очень сошлись в идеях, и можно будет сотрудничать (конечно, за гроши) в его журнале. Встретился с редактором швейц<арской> газеты<sup>44</sup>, в к<ото>рой я писал о книге Бикермана, и он сам очень просил сотрудничать и мы условились, как это делать. Возобновил знакомство с одним очень милым польским профессором из Варшавы<sup>45</sup>, в его журнал тоже можно будет как-нибудь написать (конечно, тоже за гроши). Вот пока – в сущности только за один день понедельник (п.ч. в воскресенье было только торжественное открытие конгресса в парламенте, и я ни с кем не говорил) – мой практический улов – не жирно, но кое-какие крохи. Вчера нас принимал в своем дворце мин<истр> иностр<анных> дел Бенеш – удалось даже поспорить с ним о политике – он обещает, что мы скоро вернемся в Россию, а я ему доказывал, что большевики его надуют. Говорил я и с секретарем Масарика и благодарил его за внимание ко мне. Сегодня вечером нас принимает во дворце президента его дочка. <...>

Я сам читаю свой доклад завтра. Встретился с Эмге<sup>46</sup>, он страшно мил со мной и *здесь* дорожит связью со мной, т.к. чувствует себя совершенно изолированным (с немцами здесь обращаюсь холодно-вежливо, и по существу очень нелюбезно, а он к тому же – официальный вождь немецкой делегации). <...>

<sup>41</sup> Pos H.J., Frank S. Discussion // Actes du Huitième congrès international de Philosophie à Prague 2-7 Septembre 1934. Prague, 1936. P. 1085. (Пер. А. Цыганкова.)

<sup>42</sup> См.: С. Гессен – В. Рудневу 11.09.1934 // «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции. Т. 3. М., 2013. С. 169: «...во время Фил<ософского> Съезда <...> был осажден множеством заседаний, старых и новых знакомых, среди них и С.Л. Франком, остановившимся у меня и только вчера уехавшим».

<sup>43</sup> Йозеф Лукл Громадка (Josef Lukl Hromádka, 1889–1969) – чешский протестантский богослов, декан богословского факультета Карлова университета в Праге, сооснователь вместе с Э. Радлом журнала «Křesťanská revue».

<sup>44</sup> Ганс Барт (Hans Barth, 1904–1965) – швейцарский философ и журналист, редактор журнала «Neue Züricher Zeitung».

<sup>45</sup> Вероятно, Владислав Татаркевич (Władysław Tatarkiewicz, 1886–1980) – редактор журнала «Przegląd Filozoficzny».

<sup>46</sup> Карл Август Эмге (Carl August Emge, 1886–1970) – немецкий философ, национал-социалист, редактор журнала «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», в котором Франк в 1936 г. опубликовал статью.

Сегодня утром не пошел на съезд <...> подготовлюсь к завтрашнему докладу. А в четверг и субботу <...> два русских моих доклада<sup>47</sup>.

Последние упомянутые доклады читались не на конгрессе, поскольку русский не был языком конференции. Возможно, они состоялись в Русском философском обществе при Народном университете в Праге.

Доклад Франка вызвал живой интерес. Некая ван Браам ван Влотен из Амстердама писала философу еще во время конгресса:

Сегодня я прочитала Ваш доклад: каждое слово в нем мне хотелось бы подчеркнуть три раза; уже год, как я прочитала Ваши публикации – «Русское мировоззрение» и «Достоевский и кризис гуманизма» и захотела с Вами познакомиться. <...> Мне так жаль, что Вы не сможете читать Ваш доклад также в секции «Mission de la Philosophie», поскольку абсолютный реализм там является необходимым понятием. <...>  
P.S. Разумеется, завтра вечером я буду на Вашей секции<sup>48</sup>.

Сам Франк написал два подробных отчета о конгрессе, один из которых был опубликован в журнале «Путь» (и о нем, в свою очередь, появилась заметка в журнале «Irénikon»<sup>49</sup>), а второй – в немецком издании «Liebet einander!»<sup>50</sup>. Он отметил, что главная тема съезда – «Философия и жизнь» – выражалась в первую очередь в дискуссиях о кризисе демократии, имеющих практический характер, причем «самым сильным из “демократов” на съезде оказался не профессиональный философ, а политик – чешский министр иностранных дел Бенеш, который в большой приветственной речи при открытии съезда с большой выразительностью говорил о духовных основах демократии <...> и закончил указанием на духовную свободу, как незыблемый фундамент общественной жизни»<sup>51</sup>. Стоит отметить, что в составе немецкой делегации (в которую входил и Франк) не было национал-социалистических философов во главе с М. Хайдеггером, – очевидно, «философы-ненацисты» воспользовались безразличием министерства образования, чтобы «исключить из конференции своих коллег, поддерживающих режим»<sup>52</sup>.

Франк также отметил, что на секции «Философия и религия» резко столкнулись между собой два направления: чисто религиозное, представленное немецким католическим богословом Эрихом Пшиварой (1889–1972), и «просвещенческое», представленное французским философом Леоном Брюнsvиком (1869–1944). Согласно Франку,

По глубине, лапидарности и значительности философской мысли доклад Пшивары был, если мы не ошибаемся, кульминационным пунктом философского съезда. <...> Несмотря на некоторую односторонность томистического направления <...> Пшиваре удалось с большой убедительностью показать, что философская интуиция есть всегда лишь особая – соответ-

<sup>47</sup> С.Л. Франк – Т.С. Франк 23.10.1926 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 3.

<sup>48</sup> Van Braam v. Vloten an S. Frank 04.09.1934 // ВА. S.L. Frank Papers. Box 9.

<sup>49</sup> Frank S. La philosophie et la vie (p. 69) // Irénikon. 1936. Т. XIII. No. 1. P. 105.

<sup>50</sup> Frank S. Woran leidet die moderne Menschheit? Betrachtungen eines Teilnehmers. Über den Prager Philosophenkongress // Liebet einander! 1934. No. 4/10. S. 138–141.

<sup>51</sup> Франк С. Философия и жизнь. С. 72.

<sup>52</sup> Farias V. Heidegger and Nazism. Philadelphia, 1989. P. 246.

ствующая промежуточному положению философии между религией и мирским сознанием – проекция религиозной интуиции<sup>53</sup>.

Франк также высоко оценил доклад другого католического мыслителя, профессора Гренобльского университета Жака Шевалье (1882–1962), на тему абсолютизации человека, «содержавший яркую критику секуляризованно-гуманистического мирозерцания, диалектически приводящего к уничтожению истинной ценности и истинного достоинства человеческой личности»<sup>54</sup>, а также Леона Ноэля<sup>55</sup> и Николая Гартмана. Подводя итог конгресса, Франк заявил:

...вряд ли оправдал надежду его организаторов, что мировая философия скажет свое авторитетное слово к умиротворению современной общественной и духовной смуты. <...> Съезд, как и можно было ожидать, был просто парламентом философской мысли, – верным отражением господствующей духовной и умственной смуты. <...> [С]оветско-русская философия с особенной убедительностью продемонстрировала свое банкротство своим отсутствием на съезде, тогда как независимой русской философии, численно недостаточно полно представленной на съезде, удалось, кажется, не без успеха выявить исконные религиозные традиции русской мысли<sup>56</sup>.

Представляя русскую делегацию немецким читателям в эссе «От чего страдает современное человечество?», Франк заявил:

Это были православно настроенные философы, которые жили в эмиграции; русские советские философы с их марксистско-атеистическим мировоззрением, очевидно, испугались вести духовную борьбу с инакомыслящими и несмотря на приглашение не появились на конгрессе. О чем бы ни говорили русские религиозные философы по отдельности, они все были согласны в том, – и это был ключевой пункт их размышлений, – что настоящая, последняя и необходимая человеку истина достижима не на пути одностороннего человеческого понятийного конструирования, но на пути верующего искания (Nachspüren) божественного присутствия и божественного действия в мире<sup>57</sup>.

Стоит добавить, что также о докладе самого Франка появились сообщения в престижных философских европейских журналах. Так, известный философ и логик Эрнест Нагель (1901–1985) писал: «Профессор С. Франк обнаружил в нынешнем крахе религиозной веры кризис рационализма; он считал, что это удобный случай для возрождения отрицательного богословия в форме мистического познания невыразимого единства бытия»<sup>58</sup>. Также обозреватель бельгийского издания «Revue néo-scholastique de philoso-

<sup>53</sup> Франк С. Философия и жизнь. С. 72–73.

<sup>54</sup> Там же. С. 73.

<sup>55</sup> Впоследствии о. Климент Лялин, пытаясь устроить лекцию Франка в Бельгии, писал ему: «Самое подходящее было бы Вам прямо написать Mgr Noel, Institut philosophie, Louvain, напомнить ему о вашей встрече в Праге (1934)» (Оболевич Т., Аляев Г.Е. «Истина во вселенскости»: переписка С.Л. Франка с о. Климентом Лялиным (1937–1948) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 1/93. С. 114).

<sup>56</sup> Франк С. Философия и жизнь. С. 75–76.

<sup>57</sup> Frank S. Woran leidet die moderne Menschheit? S. 139. (Пер. А. Цыганкова.)

<sup>58</sup> Nagel E. The Eighth International Congress of Philosophy // The Journal of Philosophy. 1934. Vol. 31. No. 22. P. 596.

phie» сообщал: «Г-н Франк раскрыл концепцию “негативного богословия” и “ученого незнания”, которая, по его словам, является в то же время и концом философии, решением духовного недомогания, в котором мы живем, и началом религии»<sup>59</sup>. Британский иезуит о. Лесли Уокер (1877–1958) заспектировал выступление русского философа так:

Духовная позиция прошлого в наши дни рушится, говорит доктор Франк. Все, что люди считали истинным, становится сомнительным, и мы возвращаемся к фразе Сократа: мы знаем только то, что мы ничего не знаем. Это признание человеческого невежества означает, что теперь для того, чтобы лучше понять свое положение в мире, люди пытаются взглянуть не на систему понятий, а на саму реальность. Они открывают, что они члены целостности (totality), центр которой лежит в основе всего сущего. Это мистическое знание является негативным богословием – *docta ignorantia*, как назвал ее ученый профессор, цитируя Николая Кузанского, но делая акцент на существительном<sup>60</sup>.

В свою очередь, чешский феноменолог Ян Паточка (1907–1977) отметил, что «доклад берлинского эмигранта С. Франка о негативной теологии подытожил гносеологические исследования этого впечатляющего, но мало методичного мыслителя»<sup>61</sup>. Еще один чешский мыслитель, протестантский философ и богослов Ян Козак (1888–1974), в своем отчете написал:

Дискуссии по философии и религии также были очень оживленными. Немецкий иезуит Пшивара и русские философы-эмигранты, Н. Лосский, С. Франк и Яковенко, привлекли внимание, но не внесли ясности в тему<sup>62</sup>.

Кроме того, информация о докладе Франка появилась в швейцарской газете «*Neue Zürcher Zeitung*», с которой сотрудничал русский философ<sup>63</sup>.

Далеко не о всех выступлениях (а на конгрессе присутствовало около 600 делегатов из 21 страны и было зачитано около 100 докладов) упоминалось в обзорах съезда. Фамилия Франка, которая встречается в солидных зарубежных изданиях, свидетельствует о том, что его сообщение действительно обратило на себя внимание философского мира. Уже в XXI в. доклад Франка был переведен Оксаной Назаровой на русский, а Тадеем Рифелем – на словенский<sup>64</sup> язык.

Конгресс состоялся «накануне предательства Чехословакии в руки Гитлера»<sup>65</sup>, и общая политическая обстановка не способствовала преодолению кризиса демократии, о котором так много говорилось на съезде. Тем не менее пражское выступление Франка стало важной вехой на пути к написанию его *opus vitae* – книги «Непостижимое. Онтологическое введение

<sup>59</sup> Le Congrès de Prague // *Revue néo-scholastique de philosophie*. 1934. No. 44. P. 476.

<sup>60</sup> Walker L.J. The International Congress on Philosophy Held at Prague, September 2–7, 1934 // *Philosophy*. 1935. Vol. 10. No. 37. P. 12.

<sup>61</sup> Patočka J. Osmý mezinárodní filosofický kongres v Praze (2–7 září 1934) // *Nové školy*. 1934. No. 8/2–3. P. 54.

<sup>62</sup> Kozák J.B. The Prague Congress of Philosophy // *The Slavonic and East European Review*. 1935. Vol. 13. No. 38. P. 335.

<sup>63</sup> Philosophen aus aller Welt in Prag // *Neue Zürcher Zeitung*. 1934. No. 1639. S. 1–2.

<sup>64</sup> Frank S. Sedanje duhovno stanje in ideja negativne teologije / Prev. T. Rifel. URL: <http://kudlogos.si/2012/sedanje-duhovno-stanje-in-ideja-negativne-teologije/> (дата обращения: 22.05.2021).

<sup>65</sup> Машлов А.И. Русская религиозная философия в «Пути». Вып. 1. Ч. 1–2: В противостоянии фашизму и паганизации. В анализе к постклассической философии. СПб., 1992. С. 12.

в философию религии». Сам Франк упоминал об участии в Восьмом Международном философском конгрессе в своем очерке «Предсмертное»<sup>66</sup>.

### Список литературы

- Бубеникова М. Помощь Чехословацкой Республики эмигрантам из Советской России – «Русская акция» // Записки Русской академической группы в США. 2002. Т. 31. С. 72–80.
- Колеров М. Изнутри. Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898–1905/1921–1925). М.: Циолковский, 2018. 256 с.
- Корсаков С.Н. VIII Всемирный философский конгресс (Прага, 1934 г.) в истории отечественной философии // Философские науки. 2009. № 1. С. 143–156.
- Лосский Б. Еще о С.Л. Франке (Что вспоминается младшему современнику о нем и его семье) // Евреи в культуре русского зарубежья. Статьи, публикации, мемуары и эссе. Т. 3 / Сост. М. Пархомовский. Иерусалим: Изд-во М. Пархомовского, 1994. С. 120–131.
- Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. М.: Русский путь: Викмо-М, 2008. 400 с.
- Маилов А.И. Русская религиозная философия в «Пути». Вып. 1. Ч. 1–2: В противостоянии фашизму и паганизации. В анализе к постклассической философии. СПб.: Изд-во Высших гуманитарных курсов, 1992. 66 с.
- Н.О. Лосский – Н.А. Бердяеву // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 586; Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Ms Coll Berdiaev. Box 1.
- Назарова О.А. Философия толерантности С.Л. Франка (VIII Международный философский конгресс. Прага, 1934) // Философские науки. 2008. № 4. С. 106–121.
- Никл Г. Исследование философии русского зарубежья в межвоенной Чехословакии: критический подход к определению дискурса // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3. № 3. С. 56–70.
- Оболевиц Т., Аляев Г.Е. «Истина во вселенности»: переписка С.Л. Франка с о. Климентом Лялиным (1937–1948) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. №1/93. С. 93–130.
- П.Б. Струве – С.Л. Франку // Hoover Institution Archive, Stanford University. Petr Bergardovich Struve Papers. Folder 6.
- Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2015 г. / Ред. М.А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2016. С. 40–240.
- С. Гессен – С.Л. Франку // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S.L. Frank Papers. Box 1.
- «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции. Т. 3 / Ред. О. Коростелев, М. Шруба. М.: НЛО, 2013. 1013 с.
- С. Франк: Живое знание. Обелиск, Берлин 1923 // Ruch filozofický. 1924. No. 4. S. 319.
- С.Л. Франк – Н.А. Бердяеву // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Ms Coll Berdiaev. Box 1.
- С.Л. Франк – Т.С. Франк // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 11.
- Фебер Я. К вопросу определения философии С.Л. Франка (взгляд из чешского зарубежья) // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 1 (53). С. 103–115.
- Франк С. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД. 1986. № 146. С. 103–126.
- Франк С. Философия и жизнь (Международный философский съезд в Праге) // Путь. 1934. № 45. С. 69–76.
- Франк С.Л. Письма к Д.И. Чижевскому (1932–1937) // Русский Берлин 1920–1945 / Ред. М.А. Васильева, Л.С. Флейшман. М.: Русский путь, 2006. С. 304–354.

<sup>66</sup> Франк С. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД. 1986. № 146. С. 117.



- Франк С.Л. Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия / Пер. с нем. О.А. Назаровой // *Философские науки*. 2008. № 4. С. 122–127.
- A.F. 50 výročí smrti F.M. Dostojevského // *Slovanský přehled*. 1931. No. 1. P. 154–155.
- Čyževs'kyj D. Der VIII Internationale Kongress in Prag // *Slavische Rundschau*. 1934. T. VI. S. 422–425.
- Dokumenty k dějinám ruské a ukrajinské emigrace v Československé republice (1918–1939). Документы к истории русской и украинской эмиграции в Чехословацкой Республике (1918–1939) / Сост. З. Сладек, Л. Белошевская. Прага: Еврославика, 1998. 342 с.
- E. Harms an S. Frank // *Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture*. S.L. Frank Papers. Box 9.
- Farias V. Heidegger and Nazism / Ed. by J. Margolis, T. Rockmore. Philadelphia: Temple University Press, 1989. 349 p.
- Filozofické mezinárodní kongresy v ČSR. URL: [www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/kongr.html](http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/kongr.html) (дата обращения: 26.05.2021).
- Frank S. Das Absolute // *Idealismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie der Gegenwart*. 1934. No. 1. S. 147–161.
- Frank S. Die gegenwärtige geistige Lage und die Idee der negativen Theologie // *Actes du Huitième congrès international de Philosophie à Prague 2–7 Septembre 1934*. Prague: Orbis, 1936. P. 444–448.
- Frank S. Náboženský ráz ruského myšlení // *Ruch filosofický*. 1929. No. 8. S. 143–150.
- Frank S. Problém reality (Referát z II. polského sjezdu filozofského ve Warszawě) / Přel. F. Pelikán // *Ruch filosofický*. 1928. No. 7. S. 65–71, 197–203.
- Frank S. Sedanje duhovno stanje in ideja negativne teologije / Prev. T. Rifel. URL: <http://kud-logos.si/2012/sedanje-duhovno-stanje-in-ideja-negativne-teologije/> (дата обращения: 22.05.2021).
- Frank S. Woran leidet die moderne Menschheit? Betrachtungen eines Teilnehmers. Über den Prager Philosophenkongress // *Liebet einander!* 1934. No. 4/10. S. 138–141.
- Korespondence T.G. Masaryk – Slované. Rusové a Ukrajinci. T. 2. Svazek / Red. V. Doubek. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, 2016. 733 s.
- Kozák J.B. The Prague Congress of Philosophy // *The Slavonic and East European Review*. 1935. Vol. 13. No. 38. P. 330–349.
- Le Congrès de Prague // *Revue néo-scholastique de philosophie*. 1934. No. 44. P. 472–478.
- Losskij N.J. Simon Frank: *La connaissance de l'être*. Philosophie de l'esprit. Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne. Edition Mouton, Paris 1937 (XIV+320), 36 frs. Traduit du russe par Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff // *Ruch filosofický*. 1939. No. 12. S. 94–95.
- Nagel E. The Eighth International Congress of Philosophy // *The Journal of Philosophy*. 1934. Vol. 31. No. 22. P. 589–601.
- Patočka J. Osmý mezinárodní filosofický kongres v Praze (2–7 září 1934) // *Nové školy*. 1934. No. 8/2–3. P. 49–58.
- Pelikán F. O filosofii ruské // *Pelikán F., Tvrđý J. Současná filosofie u Slované*. Praha: Orbis, 1932. S. 6–109.
- Philosophen aus aller Welt in Prag // *Neue Zürcher Zeitung*. 1934. No. 1639. S. 1–2.
- Pos H.J., Frank S. Discussion // *Actes du Huitième congrès international de Philosophie à Prague 2–7 Septembre 1934*. Prague: Orbis, 1936. P. 1085.
- Radl E. Simon Frank. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg. 1926 // *Der russische Gedanke*. 1929/1930. No. 1. C. 105.
- S. Frank. La philosophie et la vie (p. 69) // *Irénikon*. 1936. T. XIII. No. 1. P. 105.
- Schneider U.J. Russische Philosophie auf den Internationalen Philosophiekongressen 1900–1937 // *Dialektik: Zeitschrift für Kulturphilosophie*. 2006. No. 2. S. 295–333.
- Van Braam v. Vloten an S. Frank // *Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture*. S.L. Frank Papers. Box 9.
- Walker L.J. The International Congress on Philosophy Held at Prague, September 2–7, 1934 // *Philosophy*. 1935. Vol. 10. No. 37. P. 3–14.

## The participation of S.L. Frank in The Eighth International Congress of Philosophy in Prague\*

**Teresa Obolevitch**

The Pontifical University of John Paul II. 9 Kanonicza Str., Kraków, 31-002, Poland; e-mail: tereza.obolevitch@upjp2.edu.pl

The article examines the role that Czechoslovakia played in S.L. Frank's life and philosophical path, especially the famous "Russian Action" initiated by President T.G. Masaryk. The previously unknown publications of Frank published in Czechoslovakia are established, due to which the bibliography of the philosopher is enriched. We made an attempt to establish the reasons why Frank ultimately refused to move to Prague, despite numerous invitations from other Russian emigrants. A special place is devoted to Frank's participation at the Eighth International Congress in Prague, which took place in 1934. On the basis of archival materials, we consider the circumstances of Frank's invitation to the congress, the contents of his lecture "The Present Spiritual Situation and the Idea of Negative Theology" held on September 5, 1934, in the "Religion and Philosophy" section, and Frank's speech in the discussion with the Dutch philosopher H.J. Pos. The general historical and philosophical context of S.L. Frank's talk at the Congress is reconstructed, taking into account the sociopolitical situation of the 1930s. In addition, the reception of Frank's report by Russian thinker on the basis of remarks on his lecture as well as his own texts, which represent a review of the Eighth International Congress, is considered.

**Keywords:** Russian philosophy in Czechoslovakia, Russian emigration, Eighth International Philosophical Congress, Frank, N. Lossky, T. Masaryk

**For citation:** Obolevitch, T. "Uchastie S.L. Franka v Vos'mom mezhdunarodnom filozofskom kongresse v Prage" [The participation of S.L. Frank in The Eighth International Congress of Philosophy in Prague], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 174–188. (In Russian)

### References

- A.F. "50 výročí smrti F.M. Dostojevského", *Slovanský přehled*, 1931, No. 1, S. 154–155.
- Bubenikova, M. "Pomoshch' Chekhoslovatskoy respubliki emigrantam iz sovetskoy Rossii – 'Russkaya aktsiya'" [Help of the Czechoslovak Republic to emigrants from Soviet Russia – Russian Action], *Zapiski Russkoy akademicheskoy gruppy v SShA*, 2002, Vol. 31, pp. 72–80. (In Russian)
- Čyževs'kyj, D. "Der VIII Internationale Kongress in Prag", *Slavische Rundschau*, 1934, Vol. VI, s. 422–425.
- Doubek, V. (ed.) *Korespondence T.G. Masaryk – Slované. Rusové a Ukrajinci*, Vol. 2, Svazek. Prague: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, 2016. 733 s.
- "E. Harms an S. Frank", *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture*. S.L. Frank Papers. Box 9.
- Farias, V. *Heidegger and Nazism*, ed. by J. Margolis, T. Rockmore. Philadelphia: Temple University Press, 1989. 349 pp.
- Feber, Ya. "K voprosu opredeleniya filosofii S.L. Franka (vzglyad iz cheshskogo zarubezh'ya)" [Toward a Definition of S.L. Frank's Philosophy (A View from the Czech Abroad)], *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, Iss. 1 (53), pp. 103–115. (In Russian)

\* I express my sincere gratitude to Oksana Nazarova (Munich), Lenka Naldoniová (Ostrava), Regula Zwahlen (Fribourg) and Alexander Tsygankov (Moscow) for help and assistance in preparation of this article.

- “Filozofické mezinárodní kongresy v ČSR”, [www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/kongr.html, access on 26.05.2021].
- Frank, S. “Das Absolute”, *Idealismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie der Gegenwart*, 1934, No. 1, S. 147–161.
- Frank, S. “Die gegenwärtige geistige Lage und die Idee der negativen Theologie”, *Actes du Huitième congrès international de Philosophie à Prague 2–7 Septembre 1934*. Prague: Orbis, 1936, pp. 444–448.
- Frank, S. “Filosofiya i zhizn’ (Mezhdunarodnyy filosofskiy s’ezd v Prage)” [Philosophy and Life (International Philosophical Congress in Prague)], *Put’*, 1934, No. 45, pp. 69–76. (In Russian)
- Frank, S. “Náboženský ráz ruského myšlení”, *Ruch filosofický*, 1929, No. 8, S. 143–150.
- Frank, S. “Predsmertnoe. Vospominaniya i mysli” [Pre-mortem. Memories and Thoughts], *Vestnik RKhD*, 1986, No. 146, pp. 103–126. (In Russian)
- Frank, S. “Problém reality (Referát z II. polského sjezdu filosofského ve Warszawé)”, trans. by F. Pelikán, *Ruch filosofický*, 1928, No. 7, s. 65–71, 197–203.
- Frank, S. “Sedanje duhovno stanje in ideja negativne teologije”, trans. by T. Rifel, [http://kudlogos.si/2012/sedanje-duhovno-stanje-in-ideja-negativne-teologije/, accessed on 22.05.2021].
- Frank, S. “Woran leidet die moderne Menschheit? Betrachtungen eines Teilnehmers. Über den Prager Philosophenkongress”, *Liebet einander!*, 1934, No. 4/10, S. 138–141.
- “S. Frank to N. Berdyaev”, *Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture*. Ms Coll Berdiaev. Box 1. (In Russian)
- Frank, S.L. “Pis’ma k D.I. Chizhevskomu (1932–1937)” [Letters to D.I. Chizhevsky (1932–1937)], *Russkii Berlin 1920–1945* [Russian Berlin 1920–1945], ed. by M.A. Vasil’eva and L.S. Fleyshman. Moscow: Russkii put’ Publ., 2006, pp. 304–354. (In Russian)
- Frank, S.L. “Sovremennaya dukhovnaya situatsiya i ideya otritsatel’nogo bogosloviya” [The Modern Spiritual Situation and the Idea of Negative Theology], trans. by O. Nazarova, *Filosofskie nauki*, 2008, No. 4, pp. 122–127. (In Russian)
- “S.L. Frank to T.S. Frank”, *Arhiv biblioteki Doma Russkogo zarubezhya imeni A. Solzhenitsyna* [Archive of the Library of the Alexander Solzhenitsyn Memorial House of the Russian Abroad]. F. 4. Op. 1. Ed. hr. 11. (In Russian)
- “S. Hessen to S.L. Frank”, *Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture*. S.L. Frank Papers. Box 1. (In Russian)
- Kolerov, M. *Iznutri. Pis’ma Berdyaeva, Bulgakova, Novgorodtseva i Franka k Struve. Perepiska Franka i Struve (1898–1905/1921–1925)* [Inside. Letters of Berdyaev, Bulgakov, Novgorodtsev and Frank to Struve. Correspondence between Frank and Struve (1898–1905/1921–1925)]. Moscow: Tsiolkovskiy Publ., 2018. 256 pp. (In Russian)
- Korostelev, O. & Shrubina, M. (eds.) ‘Sovremennye zapiski’ (Parizh, 1920–1940). *Iz arkhiva redaktsii* [‘Modern Notes’ (Paris, 1920–1940). From the archives of the editorial board], Vol. 3. Moscow: NLO Publ., 2013. 1013 pp. (In Russian)
- Korsakov, S.N. “VIII Vsemirnyy filosofskiy kongress (Praga, 1934 g.) v istorii otechestvennoy filosofii” [The World Congress of Philosophy (Prague, 1934) in the History of Russian Philosophy], *Filosofskie nauki*, 2009, No. 1, pp. 143–156. (In Russian)
- Kozák, J.B. “The Prague Congress of Philosophy”, *The Slavonic and East European Review*, 1935, Vol. 13, No. 38, pp. 330–349.
- “Le Congrès de Prague”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1934, No. 44, pp. 472–478.
- Losskij, N.J. “Simon Frank: *La connaissance de l’être*. Philosophie de l’esprit. Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne. Edition Montaigne, Paris 1937 (XIV+320), 36 frs. Traduit du russe par Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff”, *Ruch filosofický*, 1939, No. 12, s. 94–95.
- Losskij, B. “Eshche o S.L. Franke (Chto vspominaetsya mladshemu sovremenniku o nem i ego sem’e)” [More about S.L. Frank (What a younger contemporary remembers of him and his family)], *Evrei v kul’ture Russkogo Zarubezh’ya. Stat’i, publikatsii, memuary i esse* [Jews in the Culture of the Russian Diaspora. Articles, publications, memoirs and essays], Vol. 3, ed. by M. Parkhomovskii. Jerusalem: M. Parkhomovskii Publ., 1994, pp. 120–131. (In Russian)
- “N.O. Losskij to N.A. Berdyaev”, *Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv literatury i iskusstva* [The Russian State Archive of Literature and Arts]. F. 1496. Op. 1. Ed. hr. 586; *Bakhtmeteff*

- Archive of Russian and East European History and Culture*. Ms Coll Berdiaev. Box 1. (In Russian)
- Losskiy, N.O. *Vospominaniya. Zhizn' i filosofskiy put'* [Memories. Life and the Philosophical Path]. Moscow: Russkiy put' Publ.; Vikmo-M Publ., 2008. 400 pp. (In Russian)
- Mailov, A.I. *Russkaya religioznaya filosofiya v "Puti"*. Vyp. 1. Ch. 1-2: *V protivostoyanii fa-shizmu i paganizatsii. V analize k postklassicheskoy filosofii* [Russian Religious Philosophy in the Way. Vol. 1. Part 1-2: In Opposition to Fascism and Paganism. In Analysis to Postclassical Philosophy]. St. Petersburg: Izd-vo Vysshikh gumanitarnykh kursov, 1992. 66 pp. (In Russian)
- Nagel, E. "The Eighth International Congress of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, 1934, Vol. 31, No. 22, pp. 589-601.
- Nazarova, O.A. "Filosofiya tolerantnosti S.L. Franka (VIII Mezhdunarodnyy filosofskiy kongress. Praga, 1934)" [S.L. Frank's Philosophy of Tolerance (VIII International Philosophical Congress. Prague, 1934)], *Filosofskie nauki*, 2008. No. 4, pp. 106-121. (In Russian)
- Nikl, G. "Issledovanie filosofii russkogo zarubezh'ya v mezhoennoy Chekhoslovakii: kriticheskiy podkhod k opredeleniyu diskursa" [Exploring the Philosophy of the Russian Abroad in Interwar Czechoslovakia: A Critical Approach to Defining Discourse], *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeyskiy dialog*, 2020, Vol. 3, No. 3, pp. 56-70. (In Russian)
- Obolevitch, T. & Alyaev, G.E. "'Istina vo vselenskosti': perepiska S.L. Franka s o. Klimentom Lyalinyim (1937-1948)" ['Truth in Ecumenicality': S.L. Frank's correspondence with Fr. Kliment Lyalin (1937-1948)], *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2021, No. 1/93, pp. 93-130. (In Russian)
- Patočka, J. "Osmý mezinárodní filosofický kongres v Praze (2-7 září 1934)", *Nové školy*, 1934, No. 8/2-3, pp. 49-58.
- Pelikán, F. "O filosofii ruské", in: F. Pelikán & J. Tvrđý, *Současná filosofie u Slovanů*. Praha: Orbis, 1932, s. 6-109.
- "Perepiska S.L. Franka s V.B. El'yashevichem i F.O. El'yashevich (1922-1950)" [Correspondence between S.L. Frank and V.B. Eliashevich and F.O. Eliashevich (1922-1950)], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2015 g.* [Studies on the history of Russian thought, Yearbook for 2015], ed. by M. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2016, pp. 40-240. (In Russian)
- "Philosophen aus aller Welt in Prag", *Neue Zürcher Zeitung*, 1934, No. 1639, S. 1-2.
- Pos, H.J. & Frank, S. "Discussion", *Actes du Huitième congrès international de Philosophie à Prague 2-7 Septembre 1934*. Prague: Orbis, 1936, p. 1085.
- Radl, E. "Simon Frank. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg. 1926", *Der russische Gedanke*, 1929/1930, No. 1, S. 105.
- "S. Frank. La philosophie et la vie (p. 69)", *Irénikon*, 1936, Vol. XIII, No. 1, p. 105.
- "S. Frank: Zhivoe znanie. Obelisk, Berlin 1923" [S. Frank: Living Knowledge. Obelisk, Berlin 1923], *Ruch filosofický*, 1924, No. 4, s. 319. (In Czech)
- Schneider, U.J. "Russische Philosophie auf den Internationalen Philosophiekongressen 1900-1937", *Dialektik: Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2006, No. 2, S. 295-333.
- Sladek, Z. & Beloshevskaya, L. (eds.) *Dokumenty k dějinám ruské a ukrajinské emigrace v Československé republice (1918-1939)*. Prague: Evroslavika, 1998. 342 s.
- "P.B. Struve to S.L. Frank", *Hoover Institution Archive*, Stanford University. Petr Bergardovich Struve Papers. Folder 6. (In Russian)
- "Van Braam v. Vloten an S. Frank", *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture*. S.L. Frank Papers. Box 9.
- Walker, L.J. "The International Congress on Philosophy Held at Prague, September 2-7, 1934", *Philosophy*, 1935, Vol. 10, No. 37. pp. 3-14.

## От редакции

*Впервые Жан-Люк Нанси приехал в Москву в начале 1990-х гг. по приглашению Лаборатории постклассических исследований в философии, организованной в 1987 г. и впоследствии преобразованной в сектор аналитической антропологии Института философии РАН. С тех пор в Россию он приезжал многократно, выступал с лекциями, участвовал в конференциях и коллоквиумах. Последний визит Нанси в Институт состоялся в 2008 г., он тогда принял участие в диспуте «Сакральное в современном обществе» наряду с В.А. Подорогой и прочитал лекцию на тему «Enquête sur la démocratie». После этого он еще приезжал в Санкт-Петербург в 2010-м и в Москву в 2016 г.*

*Жан-Люк Нанси был автором огромного количества книг, затрагивающих самые разные темы, посвященные классическим авторам и неклассическим сюжетам. Среди них работы о Лакане «Le titre de la lettre» (1973), Гегеле «La remarque spéculative» (1973), Канте «Le discours de la syncope» (1976) и «L'impréatif catégorique» (1983), Декарте «Ego sum» (1979), Хайдеггере «Le partage des voix» (1982). Некоторые из книг, такие как «L'intrus» (2000) и «La communauté desœuvrée» (1986) выдержали множество переизданий на разных языках.*

*На русском языке, помимо лекций и интервью, опубликованы: «Corpus», составление, общая редакция и вступительная статья, пер. с фр. Е. Петровской совместно с Е. Гальцовой, М.: Ad Marginem, 1999; «Нацистский миф» (в соавторстве с Филиппом Лаку-Лабартом), пер. с фр. С.Л. Фокина, СПб.: Владимир Даль, 2002; «Бытие единичное множественное», пер. с фр. В.В. Фурс, под ред. Т.В. Щитцовой, Минск: И. Логвинов, 2004; «Непроизводящее сообщество», пер. с фр. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого, М.: Водолей, 2009; «Очевидность фильма: Аббас Киаростами», пер. с фр. А. Гараджи, М.: Garage, 2021.*



Слева направо: В.Н. Клейман, Ж.-Л. Нанси, Е.В. Петровская, В.А. Подорога, А.В. Смирнов. Институт философии РАН, 2008. Фото предоставлено Е. Петровской

**Жакоб Рогозинский**

## ПРОЩАНИЕ С ЖАН-ЛЮКОМ НАНСИ

**Жакоб Рогозинский** – профессор Страсбургского университета. Université de Strasbourg. France, F-67083, Strasbourg, 5 allée du Général Rouvillois; e-mail: jacob.rogozinski@sfr.fr

На сообщение об уходе «философа телесности», «мыслителя бытия-вместе» откликнулось огромное число французских периодических изданий. В России также были опубликованы развернутые размышления о месте Нанси в современном интеллектуальном ландшафте. В публикуемом здесь впервые тексте памяти своего коллеги Жакоб Рогозинский прослеживает движение его мысли в вопросах, с которыми неразрывно связано имя Нанси, описывает его подход и нащупывает его собственный метод в исследованиях о религии, теле, сообществе, демократии, которые прославили его во всем мире и которые свидетельствуют о том, что от нас ушел один из самых крупных философов современности.

**Ключевые слова:** Нанси, мир, деконструкция, бытие, единичное множественное, свобода, щедрость

**Для цитирования:** Жакоб Рогозинский. Прощание с Жан-Люком Нанси // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 2. С. 189–194.

Жан-Люк Нанси, недавно покинувший нас, был одним из последних представителей того философского и интеллектуального течения, которое в 1970–1980-е гг. стали называть «French Theory»<sup>1</sup> – к нему относят среди прочих Жака Деррида, Мишеля Фуко, Жилия Делеза, Жан-Франсуа Лиотара, психоаналитика Жака Лакана – и которое распространило свое влияние по всему миру. Трудно охарактеризовать философию Жан-Люка Нанси – это мыслитель, не поддающийся классификации. Конечно, иногда его называют «деконструктивистом», одним из основателей так называемой страсбургской школы деконструкции. И всё же его сближает с Лаку-Лабартом – а также с Деррида – не принадлежность к «школе», которой никогда и не существовало, а их дружба, подкрепленная близостью их мышления. Их объединяет то, что они, подобно Сартру, Левинасу и другим французским мыслителям, *философы-писатели*: для них опыт мысли неотделим от работы письма. Как всякий настоящий философ, Нанси – создатель концептов («выписывание» (l'excription), «полиатеизм» (le polyathéisme), «мифизация» (la mythation), «экотехния» (l'écotechnie), «ареальность» (l'aréalité) и многие другие), но ни один из них не выступает в качестве решающего слова, и их череда не образует системы. Мы, скорее, имеем дело с созвездием или ризомой, сетью без иерархического порядка, пребывающей в постоянной трансформации, чьи элементы, по слову Деррида, суть «мерцающие» квазиконцепты: точечные, стратегические изобретения, часто окрашенные юмором, которые приглашают к мышлению, не навязывая никакой доктрины.

*Деконструкция* – не какая-то нигилистическая *деструкция* традиционных ценностей и институций. Как пишет Нанси, «деконструировать – значит демонтировать механизм, разобрать его, настроить люфт, чтобы оставался зазор между

<sup>1</sup> Англ. «Французская теория». – прим. пер.

детальями механизма, обеспечивающий возможность его работы»<sup>2</sup>. Речь идет, таким образом, об *утвердительно*м подходе, который стремится выявить в мысли или произведении их скрытые ресурсы. Когда он берется за «деконструкцию христианства», то он не стремится его опровергнуть или осудить и, прежде всего, делает это не во имя некоего догматичного атеизма, который, как он говорил, есть не что иное, как «изнанка теизма»: он пытается выделить в христианстве то, что сопротивляется всякой деконструкции и что он называет верой, благоговением и святостью. Таким образом, заявив, что «о Боге больше нечего сказать», что «все боги ненавистны» и что повсюду «религиозный опыт исчерпан», он признаёт, что от этого опыта остается «трудностираемая метка». Он обнаруживает эту метку в такой молитве, как «Отче наш», в которой ему слышится «щедрый отказ (*un abandon*) от божественной щедрости, молитва в беде, от которой может отказаться только само божество»<sup>3</sup>. Не будучи ни теистом, ни атеистом, Нанси сталкивает нас – как в этом вопросе, так и в других – с парадоксами такой мысли, которая опрокидывает бинарные оппозиции и призывает в этом к *щедрости*.

Его мысль не следует по одному-единственному пути: если в его движении есть точность и, следовательно, метод, то потому что он заново изобретает его всякий раз, прокладывая особый путь к тому, что является предметом мысли. Мы могли бы определить этот метод как *размышление* (*une méditation*) в том смысле, который когда-то придавали этому слову Декарт или Хайдеггер. У Нанси размышление исходит из некоего мотива, который развивается, освобождается от общеупотребительного значения через его оборачивание против него самого и его переплетение с другими мотивами. Отправной точкой может быть философский вопрос, но чаще это парадокс, как в случае неловкого утверждения «мир утратил способность создавать (*faire*) мир»<sup>4</sup>; или таких слов, как *noli me tangere* («не прикасайся ко мне»), с которыми Иисус обратился к Марии Магдалине и которые послужили названием одной из книг Нанси; или же фразы *hoc est enim corpus meum* («ибо сие есть тело мое»), с которой начинается другая его книга<sup>5</sup>. Это может быть также произведение искусства или фотография, например изображающая горное озеро, которая кладет начало его замечательному размышлению о берегу и крае, пейзаже, месте, подступе, неотвратимости, опространствовании (*espacement*) мира<sup>6</sup>. Всякий раз исходные парадокс, изображение или высказывание оказываются развернуты, т.е. раскрыты и исхожены во всех направлениях, когда размышление овладевает каждым элементом, вырывая их у застывших, расхожих значений. Так, высказывание «сие есть тело мое» приглашает в «Corpus» – одной из самых прекрасных его книг – к многостороннему вопрошанию о тайне тела. В действительности он стремится освободить мысль о теле от традиционных концепций, которые делают его телом чего-то другого – души, духа или бога – и, таким образом, мешают ему *иметь место*<sup>7</sup>. Это подводит его к методичному исследованию различных его измерений: тело-место, мертвое тело, сексуализированное тело или «дающее наслаждение / наслаждающееся тело», политическое тело, телорана, «множащиеся образы тела», тело грядущее... Разворачиваясь во всех

<sup>2</sup> Nancy J.-L. La Déclousion, Déconstruction du christianisme I. Paris, 2005. P. 215.

<sup>3</sup> Nancy J.-L. Des lieux divins. Mauvezin, 1987. P. 38.

<sup>4</sup> Nancy J.-L. La création du monde. Paris, 2002. P. 16.

<sup>5</sup> Nancy J.-L. Noli me tangere. Paris, 2003; *Idem*. Corpus. 2e éd. augmentée. Paris, 2000.

<sup>6</sup> Nancy J.-L. Le poids d'une pensée, l'approche. Strasbourg, 2008. P. 111-123.

<sup>7</sup> Avoir lieu (фр.) – также «существовать», «быть». – прим. пер.

направлениях, размышление начинается заново и перерабатывает каждый термин исходного высказывания: «сие», «быть» «мое». В завершение оно перебирает «corpus образов, протянувшихся от тела к телу <...> пена, слезы, зубы, слюни, щели, массы, языки, пот, жидкости, вены, горести и радости, и я, и ты»<sup>8</sup>. В этом пробегании мотив тела входит в резонанс с другими мотивами, которыми всегда захвачена его мысль: мир, сообщество, которое есть промежуток между телами, показ (или, скорее, по(реау)-каз<sup>9</sup>), божественное, окутанное тайной своего отступления, потому что «тела суть показ Бога», поэтому «“Бог умер” означает: у Бога больше нет тела».

Куда ведет нас его путь мысли? Сводится ли его философия к парадоксальным высказываниям, которые сами себя аннулируют («сообщество без сообщества», «насилие без насилия»...)? Застревает ли она в тупике двойного отрицания, т.е. двойного бессилия («и в этом – двойная неудача: провал, когда говоришь о теле, провал, когда о нем молчишь»<sup>10</sup>)? Было бы ошибкой согласиться с этим, потому что его мысль, иногда трагическая, часто утвердительная и радостная, никогда не является скептической, нигилистической или отчаявшейся. Его работа по деконструкции и парадоксы, с которыми он сталкивается, ведут его к *мышлению на пределе*, на грани немислимого и неизменного, чтобы дать место, дать тело, придать смысл. «Смысл мира», как называется одна из его книг, ставит вопрос, который он не переставал себе задавать: как придать смысл нашему существованию, нашему миру, открытому бессмыслице скверны? Когда он берется за вопрос о сообществе, то сразу утверждает, что ностальгия по утраченному сообществу – которой в настоящий момент охвачено столько провозвестников конца – есть не что иное, как устремленная в прошлое иллюзия, один из мифов, *самый* главный миф Запада, потому что никогда не существовало этого счастливого сообщества, чье исчезновение будто бы является причиной нынешнего бедственного положения. Фашизм основывался на проекте воссоздания сообщества Нации и Расы в форме некоей слитной общности: «он был гротескной, отвратительной вспышкой мании общности», но его желание воплотить миф создало только «произведение смерти», и это повлекло за собой «самоубийство сообщества, которое сообразуется с ним»<sup>11</sup>. Таким образом, речь идет о том, чтобы деконструировать все иллюзии общности (включая самые демократичные), т.е. прервать их, поэтому «прерывание мифа есть, таким образом, с необходимостью прерывание сообщества». Но всё не так просто: действительно, нужно признать, что «простое и безусловное стирание, без остатка, сообщества – это беда», катастрофа для людей, потому что мы существуем только *сообща*, отчего наше сообщество «никогда не исчезает»<sup>12</sup>. Как и в вопросе о теле, нас постигает двойной провал, потому что невозможно – и смертельно опасно – реализовать сообще-

<sup>8</sup> Nancy J.-L. Corpus. P. 104. Рус. пер.: *Нанси Ж.-Л. Corpus*. М., 1999. С. 158.

<sup>9</sup> L'exreausition (фр.) – непереводаемый неологизм, омофон французского слова «l'exposition» («выставка», «экспозиция», «выставление», «изложение»), образованный присоединением приставки ex- (из-) к слову «la peau» («кожа»). См. примечание Е. Гальцовой в кн.: *Нанси Ж.-Л. Corpus*. С. 165. – прим. пер.

<sup>10</sup> Nancy J.-L. Corpus. P. 52. Рус. пер.: *Нанси Ж.-Л. Corpus*. С. 86.

<sup>11</sup> Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. Paris, 1986. P. 36 et 46. Об этом вопросе можно прочитать также эссе Лаку-Лабарта и Нанси «Нацистский миф» (1991), рус. пер.: *Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. Нацистский миф*. СПб., 2002.

<sup>12</sup> Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 145–146.



ство, но невозможно также его прервать... Именно чтобы попытаться вырваться из этого тупика, Нанси говорит о «сообществе без сообщества». Эта парадоксальная формула должна указать на *сообщество без общности*, без мифа, без ностальгии, без слияния с каким-то героем, с каким-то вождем или с какой-то Идеей. Это сообщество, возможно являясь истиной демократии, таково, что не может быть и речи о том, чтобы к нему возвратиться, поскольку его никогда и не было: такое сообщество – «нечто *на подходе* (*un à-venir*) – в том смысле, что оно всегда, непрерывно *приходит* в лоно любой коллективности»<sup>15</sup>. Развертывать некий мотив до того момента, пока он не заведет в тупик, потом повернуть его против него самого, чтобы отыскать выход: можно было бы показать, что такой подход обнаруживается в размышлениях о мире, теле, свободе, смысле и в большей части других *лейтмотивов* Нанси. Мы видели, что, предпринимая попытку деконструировать христианство, он находит в конечном итоге то, что сопротивляется этой деконструкции, а именно – «щедрый отказ от щедрости». Не поддающееся никакой деконструкции и есть это осуществление свободы, которое Декарт считал главной добродетелью: *щедрость*. Мысль Жан-Люка Нанси потому дала нам так много, что это – бесконечно щедрая мысль, образцовое проявление щедрости мысли.

Перевод с французского Константина Тимашова

(НИУ «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 190068, г. Санкт-Петербург, наб. Канала Грибоедова, д. 123; e-mail: timashovkn@yandex.ru)

## Список литературы

- Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. Нацистский миф / Пер. с фр. С.Л. Фокина. СПб.: Владимир Даль, 2002. 77 с.
- Нанси Ж.-Л. Corpus / Пер. с фр. Е. Петровской, Е. Гальцовой. М.: Ad Marginem, 1999. 255 с.
- Nancy J.-L. Corpus. 2e éd. augmentée. Paris: Métailié, 2000. 168 p.
- Nancy J.-L. Des lieux divins. Mauvezin: T.E.R., 1987. 50 p.
- Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois, 1986. 277 p.
- Nancy J.-L. La création du monde. Paris: Galilée, 2002. 178 p.
- Nancy J.-L. La Déclosion, Déconstruction du christianisme I. Paris: Galilée, 2005. 230 p.
- Nancy J.-L. Le poids d'une pensée, l'approche. Strasbourg: La Phocide, 2008. 137 p.
- Nancy J.-L. Noli me tangere. Paris: Bayard, 2003. 93 p.
- Nancy J.-L. Vérité de la démocratie. Paris: Galilée, 2008. 62 p.

## Farewell to Jean-Luc Nancy

### Jacob Rogozinski

Université de Strasbourg. 5 allée du Général Rouvillois, Strasbourg, F-67083, France; e-mail: jacob.rogozinski@sfr.fr

Many periodicals responded to the message that the “philosopher of corporeality”, the “thinker of being-together” passed away. Detailed reflections on Nancy’s place

<sup>15</sup> Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 177. См. также: Nancy J.-L. Vérité de la démocratie. Paris, 2008.

in the modern intellectual landscape were also published in Russia. In the first publication of this text written in memory of his colleague, Jacob Rogozinsky traces the movement of his thought on issues with which the name Nancy is inextricably linked, describes his approach and his own method in research on religion, body, community, democracy, which glorified him all over the world and which indicate the greatness of this philosophers for our time.

**Keywords:** Nancy, World, being, singular, plural, deconstruction, freedom, generosity

**For citation:** Rogozinski, J. “Proshchanie s Zhan-Lyukom Nansi” [Farewell to Jean-Luc Nancy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 2, pp. 189–194. (In Russian)

## References

- Lacoue-Labarthe, Ph. & Nancy, J.-L. *Natsistskii mif* [The Nazi Myth], trans. by S.L. Fokin. St. Petersburg: Vladimir Dal Publ., 2002. 77 pp. (In Russian)
- Nancy, J.-L. *Corpus*, trans. by H. Petrovsky and H. Galtsova. Moscow: Ad Marginem, 1999. 255 pp. (In Russian)
- Nancy, J.-L. *Corpus*, 2e éd. augmentée. Paris: Métailié, 2000. 168 pp.
- Nancy, J.-L. *Des lieux divins*. Mauvezin: T.E.R., 1987. 50 pp.
- Nancy, J.-L. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1986. 277 pp.
- Nancy, J.-L. *La création du monde*. Paris: Galilée, 2002. 178 pp.
- Nancy, J.-L. *La Déclosion, Déconstruction du christianisme I*. Paris: Galilée, 2005. 230 pp.
- Nancy, J.-L. *Le poids d'une pensée, l'approche*. Strasbourg: La Phocide, 2008. 137 pp.
- Nancy, J.-L. *Noli me tangere*. Paris: Bayard, 2003. 93 pp.
- Nancy, J.-L. *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée, 2008. 62 pp.

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**

**2022. Том 15. № 2**

**Учредитель и издатель:** Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор *А.В. Смирнов*  
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*  
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*  
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*  
Корректор *Л.М. Голунова*  
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 01.06.22.  
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif  
Усл. печ. л. 16,12. Уч.-изд. л. 15,65. Тираж 1000 экз. Заказ № 8

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iphras.ru>

## Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: [philosjournal@iphras.ru](mailto:philosjournal@iphras.ru)
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
  1. Сведения об авторе(ах):
    - фамилия, имя и отчество;
    - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
    - место работы;
    - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
    - адрес электронной почты.
  2. Название статьи.
  3. Аннотация (от 200 до 250 слов).
  4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).
  5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
  1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.
  2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
    - автор (транслитерация);
    - заглавие статьи (транслитерация);
    - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
    - название русскоязычного источника (транслитерация);

- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
    - выходные данные на английском языке.
  - Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <https://translit.ru/ru/bsi/>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI».
- После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.
- Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
  - Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: [https://pj.iphras.ru/index.php/ph\\_j/guide](https://pj.iphras.ru/index.php/ph_j/guide)
  - Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
  - Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
  - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
  - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: [philosjournal@iphras.ru](mailto:philosjournal@iphras.ru); сайт: <https://pj.iphras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.  
Подписной индекс ПН 142 в каталоге Почты России**