

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

1/2018

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
ВИНИТИ РАН, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science** компании Thomson Reuters.

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

Переводные статьи журнала индексируются в **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международный редакционный совет

Председатель международного редакционного совета **Гусейнов А.А.**

Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция);
Брес И., проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция);
Далльмайр Ф.Р., д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); Денн М., д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция);
Кастийо М., д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретей (Франция); **Попович М.В.**, д.филос.н., проф., директор ИФ НАН Украины; **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Степин В.С.**

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., декан филос. фак-та РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, директор ИП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Павлов А.Т.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., г.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Степин В.С.**, ак. РАН, руководитель секции философии, социологии, права и психологии отделения общественных наук РАН, почетный директор ИФ РАН, президент РФО; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., зав. лабораторией философии образования Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения **Дуркин Р.А.**

Редактор международного отдела **Чикин А.А.**

Литературный редактор **Феоктистова Т.А.**

Научный редактор **Липский Е.Б.**

Ответственный редактор **Комиссарова Л.Б.**

Ответственный секретарь **Пружинина А.А.**

Верстка: **Топилина В.М.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Шеф-редактор **Мариносян Х.Э.**

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPhS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

1/2018

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Thomson Reuters' **Web of Science**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications
Ulrich's Periodicals Directory

Translated articles of the journal are indexed by the **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Council:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, PhD, Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, PhD, S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Popovych M.V.**, D.Sc., Prof., Director of the Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine; **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, PhD, George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Stepin V.S.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberg I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Fedotova V.G.**, RAS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, PhD; **Gubin V.D.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Komissarova L.B.**, PhD; **Mikhaylov I.A.**, PhD, Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin. Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pavlov A.T.**, D.Sc., Prof., MSU; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, PhD; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, PhD, Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Stepin V.S.**, RAS Full Memb., Head of the Section of Philosophy, Sociology, Law and Psychology, Department of Social Sciences, RAS, Honorary Director of the Institute of Philosophy RAS, President of the Russian Philosophical Society; **Tolstykh V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Head of the Laboratory for the Philosophy of Education at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

International Department's Editor Chikin A.A.

Literary Editor Feoktistova T.A.

Science Editor Lipsky E.B.

Responsible Editor Komissarova L.B.

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВСЕМИРНОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

Идеология и философская мысль ■

К 200-летию со дня рождения Карла Маркса

<i>В.Н. ШЕВЧЕНКО</i>	Маркс и марксизм: взгляд из XXI века	7
<i>В.Ф. ШЕЛИКЕ</i>	В поисках начала материалистической теории истории Маркса. Статья I	27

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Философская мысль в диалоге и полемике ■

<i>В.П. ВИЗГИН</i>	Бердяев и Марсель в культурном контексте предвоенной Франции	44
--------------------	--	----

Текст. Подтекст. Сверхтекст: философская интерпретация ■

<i>С.В. ПАНОВ, С.Н. ИВАШКИН</i>	Вольтер и Толстой: литературный опыт, схема эксперимента, формат суждения	68
-------------------------------------	---	----

ЧЕЛОВЕК И МИРЪ

Когнитивное пространство. Психологический контекст ■

<i>Д.И. ДУБРОВСКИЙ</i>	Феномен слепоглухоты. Еще раз о Загорском эксперименте (о фактах фальсификации, ее защитниках и об актуализации проблемы)	89
<i>Н.И. ПЕТЕВ (Владимир)</i>	Этиология и телеология самоубийства	118

Конференции,
семинары, круглые столы ■

*«Политическое пространство и социальное время:
диалог эпох и ценности поколений»*

XXXIII Харакский форум.

Республика Крым, г. Ялта, 8–12 ноября 2017 г.

Т.А. СЕНЮШКИНА (Симферополь) Харакскому форуму – 20 лет! 139

Обзоры, объявления, сообщения ■

I Международная конференция
«Цифровое общество как культурно-
исторический контекст развития
человека».

11–13 февраля 2016 г., Коломна 155

II Международная конференция
«Цифровое общество как культурно-
исторический контекст развития
человека».

14–17 февраля 2018 г., Коломна 157

■

Contents 160

С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<http://www.phisci.ru/publish-terms>

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

Подписано в печать 10.12.2017 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info



ВСЕМИРНОЕ
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ



Идеология и философская мысль



К 200-летию со дня рождения Карла Маркса

**МАРКС И МАРКСИЗМ:
ВЗГЛЯД ИЗ XXI ВЕКА**

В.Н. ШЕВЧЕНКО

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматривается актуальность вопроса об отношениях между Марксом и марксизмом и три варианта ответа на этот вопрос, которые получили широкое распространение в современной марксистской и марксологической литературе. Подробно рассматривается принципиальная новизна подхода В.И. Ленина, когда он говорит о необходимости перевода материалистической теории истории Маркса на политический уровень как о теоретической проблеме. Важным достижением последних десятилетий следует считать вклад в развитие политической теории марксизма китайских руководителей партии и государства, который находится в неразрывной связи с решением практических задач, с тактикой строительства социализма с китайской спецификой. В заключение говорится о том, что мировая история приобретает ныне все более сложный и неоднозначный характер и вопрос о том, окажутся ли способными философы-марксисты в этой ситуации найти пути реализации 11-го тезиса Маркса о Фейербахе, остается открытым.

Ключевые слова: классический (ортодоксальный) марксизм, ревизионизм, социал-демократия, интеллектуальный марксизм, политическая теория, социализм, капитализм, социализм с китайской спецификой.

Шевченко Владимир Николаевич – Заслуженный деятель науки Российской Федерации, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора философских проблем политики Института философии РАН, Москва, Россия.

vladshevchenko@mail.ru

Цитирование: ШЕВЧЕНКО В.Н. (2018) Маркс и марксизм: взгляд из XXI века // Философские науки. 2018. № 1. С. 7–26. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-7-26.

Сегодня много говорят о возвращении к Марксу. Вновь издаются труды Маркса и о Марксе, читаются спецкурсы для студентов во многих зарубежных вузах и гораздо меньше в отечественных. В современном российском обществе существует устойчивый интерес к учению Маркса, особенно в контексте обсуждения альтернатив современному капитализму, в частности, возможности выхода России с марксистской точки зрения за пределы нынешней капиталистической реальности и обретения ею своего национального пути развития в XXI в. Нетрудно, однако, заметить, что в центре внимания находится главным образом философское и политэкономическое наследие Маркса. В связи с этим и возникает вопрос о том, как понимать сегодня идею о возвращении к подлинному Марксу. В мировой и отечественной мысли получили широкое распространение три варианта ответа на этот вопрос.

Первый вариант ответа: подлинный Маркс – это философское учение Маркса минус политическая теория марксизма.

Второй вариант ответа: подлинный Маркс – это философское учение Маркса плюс политическая теория марксизма, разработанная западной (западноевропейской) социал-демократией.

Третий вариант ответа: подлинный Маркс – это философское учение Маркса плюс политическая теория марксизма, разработанная Лениным в процессе подготовки русской революции и в ходе поиска путей развития Советского государства в первые годы его существования.

Главный критерий верности этих трех точек зрения Марксу состоит в том, какая из них удерживает в себе ту его освободительную миссию, о которой, если говорить кратко, идет речь в одиннадцатом тезисе Маркса о Фейербахе. Такой подход дает нам возможность проводить различие между теми, кто сохраняет верность Марксу, и теми, кто является лишь исследователем его текстов (марксоведом) или независимым интерпретатором его учения. Для многих исследователей и разного рода интерпретаторов верность Марксу, революционному духу его учения преднамеренно выносятся за рамки обсуждения. Обычно такого рода ученых называют марксологами, большую и наиболее активную их часть составляют марксологи либеральной ориентации.

Кратко о первом ответе на интересующий нас вопрос. Либеральные марксологи Запада не разделяют конечные цели, которые несет в себе учение Маркса. Они считают, что марксизм как по-

литический подход мертв. Но взгляды Маркса как интеллектуальная установка все еще остаются для них весьма интересными. Никто не возражает против того, что Маркс как философ вполне самостоятелен и что его философские взгляды, их источники и особенно проблема метода действительно заслуживают серьезного к себе отношения. Поэтому в постановке ими вопроса о том, как вернуться к подлинному Марксу, самым важным оказывается возвращение к его историко-философским основаниям.

Французский исследователь М. Рюбель, создатель понятия «марксология» в 50-е гг. XX в., полагает, что «марксизм является самым великим, если не самым трагическим недоразумением столетия... Марксизм сумел лишить концепции социализма и коммунизма того изначального содержания, которое вкладывали в них Маркс и его последователи» [Рюбель 2006, 7, 8]. М. Рюбель выступил с критикой всех современных марксистов – от социал-демократии до ленинизма и троцкизма, которые, по его мнению, противоречат духу и букве учения Маркса. На самом деле, пишет М. Рюбель, Маркс есть теоретик анархизма.

Американский ученый Т. Рокмор в своей работе «Маркс против марксизма» так излагает суть своей позиции: «Прошло время, когда политический марксизм мог расцениваться как философски значимый и когда философские проблемы могли разрешаться политическими деятелями из политических соображений... Необходимо отставить марксизм в сторону и изучать непосредственно произведения Маркса» [Рокмор 2011, 14].

В этой позиции имеется важный идеологический момент. Значит, можно правильно понять, проинтерпретировать Маркса, не будучи последователем его дела, не будучи марксистом. При таком подходе можно сделать Маркса гегельянцем, фейербахианцем или анархистом. Но Маркс создал целостное учение, и поэтому негативный ответ на вопрос, можно ли считать Маркса, к примеру, гегельянцем, предполагает прямое указание на наличие у него основ политической теории, направленной на революционное изменение действительности. 11-й тезис Маркса о Фейербахе остается по-прежнему актуальным.

Теперь относительно второго ответа. Сегодня в российской литературе часто говорят о том, что будь жив Маркс, он «открестился» бы от того, что сделали с его учением те, кто называет себя «марксистами». Да, из письма Ф. Энгельса К. Шмидту известно, что Маркс действительно обмолвился однажды, говоря

о французских «марксистах» конца 70-х гг.: «Я знаю только одно, что я не марксист» [Маркс, Энгельс 37, 370] (1). Российский философ В.М. Межуев опубликовал книгу под таким названием «Маркс против марксизма». Несмотря на то, что он предпослал ему подзаголовок «Статьи на непопулярную тему», на самом деле эта проблема весьма активно обсуждается особенно после того, как многие российские (советские) марксисты после неудачи горбачевской перестройки перешли с революционных марксистских позиций на социал-демократические.

В.М. Межуев пишет о том, что в зрелый период своего творчества Маркс вместе с Энгельсом «пришли к выводу, что при наличии демократических порядков рабочие могут завоевать политическую власть не революционным, а мирным путем – посредством участия в демократических выборах... Поэтому логичным выглядит и тот вывод, который был сделан уже их ближайшими друзьями и соратниками по германской социал-демократии: последней революцией, имеющей хоть какой-то исторический смысл, является буржуазно-демократическая революция, после чего наступает время мирного эволюционного развития. Ленинизм это... чисто российская теория, выдававшая за марксизм традиционную для России апологию, пусть несколько и модернизированного государственного деспотизма» [Межуев 2007, 27]. Одним словом, ленинизм с марксизмом «не имеет ничего общего» [Межуев 2007, 27]. Западноевропейская социал-демократия поступила в свое время правильно, превратив политическую теорию в «реалполитик». Но уступая шаг за шагом постоянному давлению со стороны капитала, социал-демократия сегодня окончательно распрощалась с той философской, теоретической основой, на которую она опиралась при своем возникновении.

Третий ответ в наибольшей степени, на наш взгляд, отвечает сути учения К. Маркса, т.е. классического марксизма, по крайней мере, применительно к XX в. Он состоит в том, что настоящий Маркс – это Маркс плюс политическая теория Ленина. В 70-е гг. XX в. такой ответ предельно четко сформулировал английский ученый П. Андерсон: «Построение системы марксистской политической теории классовой борьбы на организованном и тактическом уровне стало делом Ленина. Масштаб его достижений в этом плане навсегда перестроил все здание исторического материализма» [Андерсон 1991, 22].

Заметным явлением в отечественной литературе последних лет стала книга И.К. Пантина, известного специалиста по истории российского революционно-демократического движения. Ленин, подчеркивает И.К. Пантин, будучи именно продолжателем дела Маркса, а не учеником и последователем, «разрабатывает деятельностьную сторону марксистской теории общественного развития – то, что было намечено, не более того, Марксом в его знаменитых “Тезисах о Фейербахе”» [Пантин 2015, 213]. Здесь и возникает вопрос о том, как сегодня следует понимать отношения между материалистическим пониманием истории Маркса или Марксовой философией истории (у нас нет возможности обсуждать этот вопрос по существу) и политической теорией Ленина. В каком смысле можно говорить о современной значимости последней. Несмотря на весь сложный и противоречивый советский опыт, поражение социализма в России, надеюсь, временное, учение Маркса может быть правильно, аутентично понято и далее развито только при включении в его границы политической теории и, соответственно, всего богатого содержания ленинской политической теории и практики.

Необходимо иметь ясность в понимании того, что включает в себя ортодоксальный, классический марксизм. Как пишет китайский исследователь Ли Янь, «марксизм следует разделить на три части в соответствии с их различной степенью универсальности, а именно ценностная позиция, базовые принципы и стратегическая политика» [Li Jian 2015, 9]. Другими словами, он включает в себя философско-ценностную позицию, материалистическое понимание истории (философию истории) и политическую теорию. Классический марксизм предполагает существование политической теории, а, следовательно, требует признания у нее и функции стратегического целеполагания.

Проблема действительно в том, что у Маркса нет сколько-нибудь проработанной политической теории. В его работах есть только отдельные подходы и наброски к созданию этой теории. В эпоху классического марксизма еще не сложились условия для появления полноценной политической теории. Тут следует пояснить, что политическую теорию вряд ли можно свести к тому пониманию научного социализма, которое дает Энгельс в своей работе «Анти-Дюринг» в разделе *Социализм*. Можно сказать, что его научный социализм есть развернутая часть философской теории исторического развития общества применительно к переходу

от капитализма к социализму. Энгельс пишет о том, что совершить этот освобождающий мир подвиг, т.е. скачок человечества из царства необходимости в царство свободы – «таково историческое призвание современного пролетариата. Исследовать исторические условия, а вместе с тем и самоё природу этого переворота и таким образом выяснить ныне угнетенному классу, призванному совершить этот подвиг, условия и природу его собственного дела – такова задача научного социализма, являющегося теоретическим выражением пролетарского движения [Маркс, Энгельс 20, 295].

С появлением социал-демократических партий, которые были ориентированы на ведение организованной политической борьбы, в повестку дня ставится вопрос о создании политической теории, которая могла бы успешно решать конкретные тактические вопросы ведения этой борьбы. Начинается эпоха постепенной «национализации марксизма», как однажды выразился А. Грамши.

В западной социал-демократии доминирующим становится ревизионизм Э. Бернштейна, который устраивает ревизию классического наследия Маркса и призывает отказаться от всего, что в нем уже устарело. В первую очередь, это отказ от революционной сущности классического марксизма. Идеи Э. Бернштейна о постепенном введении социализма, которое сводится к постепенному реформированию в социалистическом духе капиталистической собственности и капиталистического государства, лишают в стратегическом смысле рабочее движение его конечной цели. Превращение социальной реформы и развития демократии в самоцель на деле ведет не к осуществлению конечной цели, пишет Р. Люксембург, а скорее к противоположным целям. Р. Люксембург подчеркивала, что «политические и правовые отношения (капиталистического общества) воздвигают все более высокую стену между капиталистическим и социалистическим обществом... Только удар молота революции, т.е. захват политической власти пролетариатом, может разрушить эту стену» [Люксембург 1991, 41].

XX век показал всю справедливость опасений Р. Люксембург за судьбу германской и всей западной социал-демократии. Отказ от революционной сущности марксизма приводит к недооценке сначала теории исторического процесса, а затем и фундаментальных философских принципов классического марксизма, прежде всего, материалистической диалектики как революционной диалектики, которые можно теперь заменить принципами «этического социализма».

Выдающимся последователем учения К. Маркса в классическом, ортодоксальном смысле слова становится Г.В. Плеханов. В.И. Ленин пошел дальше, он решительно размежевался с ревизионизмом и приступил к выработке собственной версии политической теории марксизма (впрочем, называть ее марксистской политологией – неточно). При Ленине происходит «национализация марксизма» и появление русского марксизма в том смысле, что политическая теория марксизма создается с учетом всего исторического своеобразия российской действительности и российской истории.

Современные заявления некоторых авторов о том, что вклад Ленина в развитие учения Маркса в советское время был сильно переоценен, требуют соответствующих разъяснений. Ленин складывался и развивался, прежде всего, как политический мыслитель и политический деятель. Лишь иногда он имел время для занятий философией, и в этом отношении он показал себя как настоящий ученый, умеющий профессионально работать с философской литературой. Не вдаваясь в подробный анализ собственно философских работ Ленина, можно только сказать, что его понимание исключительной значимости диалектического метода для всего учения К. Маркса не должно быть оставлено без внимания.

Ленин – создатель революционной политической теории. Он неоднократно подчеркивал, что правильная революционная теория обретает окончательную форму только в тесной связи с практической деятельностью массового и подлинно революционного движения. Ленин организационно оформил революционную деятельность в стране, создав партию, нацеленную на завоевание политической власти. Он ставит вопрос о переводе материалистической теории истории Маркса на политический уровень как теоретическую проблему. На это впервые обратил внимание Г. Лукач, затем А. Грамши. Ранее упоминавшийся отечественный ученый И.К. Пантин подробно рассмотрел вклад Ленина в развитие деятельностной стороны марксистской теории общественного развития.

Согласно Ленину, нужно проводить различие между той объективной реальностью, которую раскрывает общесоциологическая по своей сути теория развития общества, и конкретной исторической реальностью. «Переход теории на деятельностный, т.е. политический, уровень связан и изменением отношения субъекта к объекту познания и ставит по-новому проблему объективного

понимания исторического процесса, определяемого борьбой разных классовых сил» [Пантин 2015, 216].

Задача политической теории – отразить своеобразие конкретной ситуации, которая весьма подвижна и которая непосредственно связана с постоянной духовно-практической деятельностью действующих в обществе общественно-политических сил. Главная особенность ленинской позиции состоит в том, что проблема тактики партии рассматривается в ней как серьезная теоретическая проблема. Силу и глубину ленинским работам этих лет придавала, несомненно, возраставшая революционная энергия народных масс, что свидетельствовало о неизбежности революционных потрясений в стране.

Политическая теория должна представлять теоретически осмысленное, отчасти интуитивно схваченное, реальное состояние конкретного общества в определенный момент времени, в данном случае, российского общества. Политическое мышление создает свою особую историческую реальность, которая не является простой калькой объективного состояния конкретного общества. Историческая реальность интерпретируется с точки зрения тех целей и задач, которые ставит перед собой политический субъект по практическому преобразованию находящегося перед ним предмета преобразований, т.е. властных структур правящего класса, а в перспективе речь идет о завоевании власти. Более того, «любой политический субъект... не отделяет себя от реальной действительности и не оценивает себя “со стороны”, а, напротив, воспринимает себя как часть, причем самую существенную, раскрывающегося перед ним социального бытия» [Пантин 2015, 224]. Он помещает себя внутрь структуры организаций, институтов и общественных отношений, его цель найти, обнаружить те структурные элементы, воздействие на которые позволит ему менять историческую реальность и, следовательно, само конкретное общество в нужном направлении. Осознание этой реальности на основе материалистической теории истории порождает конкретные шаги и действия, направленные на поиск путей выхода за рамки существующих социальных условий жизни. По мере решения одних конкретных задач и возникновения других формируются все более благоприятные условия для грядущей революции. Отсюда и постоянное возникновение альтернативных подходов при решении вопросов тактики.

С самого начала своей политической деятельности Ленин считал себя ортодоксальным марксистом. Однако своеобразие нараставших в стране революционных процессов постоянно показывало Ленину, что в материалистическом понимании истории, которое создал и совершенствовал Маркс, лишь только в поздний период его творчества стали затрагиваться некоторые особенности российского пореформенного развития. Известно, что историческое учение Маркса в целом было ориентировано на осмысление европейского пути развития общества как пути универсального. Постоянное внимание Маркса к вопросам российской истории, отсутствие у него однозначных решений говорит об уникальности неклассической ситуации, сложившейся в России (2). Ленину пришлось самостоятельно решать целый ряд сложных теоретических вопросов. Тем самым он вносил все новый и новый вклад в развитие теории исторического развития Маркса и это с неизбежностью приводило к постоянной перестройке всей философской картины современного ему этапа всемирной истории. Теперь оказывалось, что марксистская теория исторического развития есть не только теория истории, но и история теоретического осмысления развития общества, история теории.

Процессы постоянной перестройки теории оказываются адекватными ей при условии, если содержание и структура теории перестраиваются в соответствии с требованиями метода. Материалистическая диалектика и явилась здесь правильным, единственно верным методом. Конечно, при решении гносеологических задач бывает необходимо разъять метод и содержание. Но при этом есть большая опасность впадения как в чистый методологизм, как и наоборот, в чистый теоретизм. Диалектика имманентна теории, и сама теория является исторической по содержанию и вместе с тем диалектической по своей внутренней форме.

При всей своей непримиримой борьбе против ревизионизма Э. Бернштейна Ленин оставался на позициях ортодоксального, классического марксизма вплоть до 1915 г., когда он сделал вывод о возможности победы социализма первоначально в немногих или даже в одной, отдельно взятой стране и о невозможности одновременной победы социализма во всех странах. Это исключительно важное открытие Ленина выводит его за рамки классического марксизма. В явном виде этот вывод был сформулирован Лениным в 1915 г. в статье «О лозунге Соединенных Штатов Европы» и повторен в 1916 г. в статье «Военная программа пролетарской

революции». Суть его заключается в том, что «развитие капитализма совершается в высшей степени неравномерно в различных странах. Иначе и не может быть при товарном производстве. Отсюда заключение принципиальной важности: социализм не может победить одновременно *во всех* странах. Он победит первоначально в одной или нескольких странах, а остальные в течение некоторого времени останутся буржуазными или добуржуазными» [Ленин 30, 133]. Правильность этого вывода вскоре показала Октябрьская революция, что вызвало кардинальные перемены в марксистском понимании не только современного Ленину этапа мировой истории, но и всей истории Нового времени.

Завоевание политической власти означает рубеж в развитии политической теории марксизма. Его развитие, в известной мере, становится односторонним, оно разбивается на два потока. Один из них – ленинская, большевистская интерпретация марксизма. Другой путь – марксизм в деятельности социал-демократии Запада, и здесь в нем тоже происходят разительные перемены. Прежде всего, начинается все более явное отдаление философии истории марксизма от политической практики. Появляется западный, или интеллектуальный марксизм, который все более деполитизируется. «В итоге этого развития и появляется франкфуртский «марксизм без пролетариата» [Дмитриев 2004, 485]. Новый интерес к формированию и особенностям философских взглядов Маркса возникает в нем после опубликования полностью на языке оригинала в 1932 г. его «Экономическо-философских рукописей 1844 года» (на русском языке они были частично опубликованы в 1927 г.) и «Немецкой идеологии» (на языке оригинала в 1926 г., а на русском языке в 1932 г.). Интерес к этим текстам и отход от политической борьбы сторонников интеллектуального марксизма привел к увеличению их контактов с буржуазной культурой и немарксистской философией, что имело для марксизма весьма неоднозначные последствия, в том числе и появление «культурного марксизма».

Но был и значимый пример сохранения единства марксистской теории и практики. Его продемонстрировали Грамши, Тольятти и другие деятели компартии Италии в 20–30-е гг. XX в., чьи работы отличались высоким уровнем разработки политической теории, к сожалению, оставшимся нереализованным. Идеи Грамши впоследствии были использованы при создании теории еврокоммунизма как обобщения в рамках политической теории

изменившихся условий классовой борьбы в развитых капиталистических странах. Это был не третий путь, не отступление на социал-демократические позиции или отрицание тех исторических причин, которые привели к рождению коммунистических партий. Это было выражением стремления политической теории отразить политические реалии западноевропейского континента. Один из теоретиков еврокоммунизма испанский коммунист С. Карильо так выразил основную его идею: «Главным противоречием выступает противоречие между государством и подавляющей частью общества. Необходимо завоевать государственный аппарат власти изнутри. Демократическая трансформация – это путь структурных реформ – шаг за шагом – без насильственной деструкции аппарата власти» [Carrillo 1977, 9].

Таким был последний шаг в развитии политической теории марксизма на Западе, поиск самостоятельного подхода к решению проблемы овладения политической властью. Трагическая судьба еврокоммунизма весьма показательна. Вместе с ним были утрачены и политические позиции коммунистов в западном обществе, и политический марксизм как таковой.

В послевоенное время западная социал-демократия окончательно отказалась от марксизма. Ни она, ни академический марксизм в своем обособленном существовании не дали больших позитивных практических результатов. Они не приблизили силы социализма, как теперь можно сказать, к власти. В марксоведческой литературе последних десятилетий часто подчеркивается, каких высот в изучении взглядов самого Маркса достиг западный (интеллектуальный) марксизм к концу XX в. Это правда, но правда и то, что политическая теория марксизма на Западе практически не существует. Социал-демократия фактически сняла с повестки дня вопросы социалистической трансформации капитализма. У нее осталась только реальная политика, главная цель которой – создание эффективной экономики (естественно, капиталистической).

В Советском Союзе происходили другие процессы. Уже после окончания Гражданской войны Ленин приходит к выводу, что теперь нужны реформистские, а не революционные методы решения возникших задач, о которых практически ничего не было сказано в классическом марксизме. По этой причине развитие политической теории Лениным в послеоктябрьский период представляет известную сложность для анализа, поскольку перед умственным взором Ленина оказывается совершенно новая

историческая реальность. Ленин вынужден признать «коренную перемену всей точки зрения нашей на социализм» [Ленин 45, 373]. И в этой связи у него рождается идея некапиталистического пути развития страны, которая в современной марксистской литературе по истории русской революции до сих получает неоднозначные истолкования.

Идея нэпа заставляет Ленина задуматься об опасностях, которые подстерегают страну на пути ее реализации. Ленин пишет об опасности перерождения Советской власти в результате бесконтрольного роста мелкобуржуазной стихии в стране. Он неоднократно обращается к опыту Великой Французской революции. Так, в плане известной брошюры «О продовольственном налоге» Ленин ставит вопрос: «“Стихия” c'est le mot... 1794 versus 1921» [Ленин 43, 385]. Перерождение советского строя означало бы осуществление классической буржуазной и вместе с тем антисоциалистической контрреволюции. Тем самым она привела бы к превращению Советского государства в либеральное (буржуазно-демократическое) государство.

Упреждая такое перерождение, В.И. Ленин пишет о том, что основная, решающая задача нэпа – это установление смычки между строительством новой, социалистической экономики и крестьянским хозяйством. Только отступив, мы сможем «сомкнуться с крестьянской массой, с рядовым трудовым крестьянством и начать двигаться вперед неизмеримо, бесконечно медленнее, чем мы мечтали, но зато так, что действительно будет двигаться вся масса с нами» [Ленин 45, 78]. Несмотря на проводившуюся в течение ряда лет политику нэпа, Россия так и не стала той самой нэповской Россией, из которой, по мысли Ленина, должна была вырасти Россия социалистическая. И при жизни Ленина, и после его ухода из жизни в стране складывается и длительное время существует ситуация альтернативного выбора пути дальнейшего исторического развития России, которая и сегодня остается предметом острейших дискуссий. Суть этих дискуссий состоит в том, выбор какого пути можно было считать тогда оптимальным, и какой выбор был сделан на самом деле.

Тогдашнее состояние материалистической теории истории Маркса не давало и не могло дать однозначного ответа на кардинальный вопрос о том, как дальше должны действовать партия и пролетариат. Это был важный и ответственный момент в жизни советского государства. Дискуссии в партии и в обществе про-

должались несколько лет, в центре внимания партии и всего общества находились альтернативные проекты Троцкого, Сталина, Бухарина, каждый из них апеллировал к своему видению исторической ситуации.

Сталин считал перерождение партии и советской власти самой главной опасностью, которая, как он полагал, носила все более угрожающий характер. И он принял самый бескомпромиссный вариант. Он разгромил позицию Троцкого, выступавшего за мировую социалистическую революцию. Сталин отверг вариант Бухарина с его идеей вращивания кулака в социализм. Отталкиваясь от идеи Ленина о возможности построения социализма в одной, отдельно взятой стране, Сталин выдвигает мобилизационную модель строительства нового общества. Он обосновывает ее и с точки зрения мировой обстановки, и с точки зрения угрозы термидора, термидорианского переворота – перерождения власти под напором успехов капиталистического уклада в экономике, громадного роста класса мелкой буржуазии, его стремления добиваться политической власти. В условиях стабилизации капитализма, глубокого спада революционной активности в странах Западной Европы, растущей их агрессивности в отношении Советского Союза, путь медленного и постепенного движения к социализму по нэповскому пути обернулся бы скорым и неизбежным падением советской власти.

История, таким образом, не предоставила стране возможности, о которой говорил Ленин, медленно и всем вместе двигаться к социализму, можно сказать, по пути «народного согласия». Скорее всего, это означало невозможность реализации по тем условиям теоретически абсолютно верного вывода Ленина о нэпе.

Мобилизационная модель развития советского общества несет в себе другую модель социализма – административную. Это модель раннего социализма для незападных стран. Создается и становится все более действенной идеология мобилизации, сочетающая в себе опору как на массовый энтузиазм народа, так и на принуждение. Сталин своими действиями осуществляет ревизию, пересмотр механизмов связи политической теории с партией и обществом. Поскольку принят мобилизационный план, дискуссии становятся излишними. Политические теоретики, которые полемизировали сначала с Лениным, а затем со Сталиным уходят с исторической арены. На их место приходят технократы, люди, способные решать практические задачи мобилизационного характера. А политическая теория лишается своего главного

преимущества – постоянного и открытого обсуждения в партийных рядах, в научном сообществе, в народе. На первое место в обществе выходит идеология, а политическая теория становится инструментом решения идеологических задач, которые вытекали из самого смысла мобилизационной модели строительства социализма. Сталин становится заложником этой модели развития страны, и вынужден идти по этому пути до конца.

Драма и трагедия мобилизационного типа развития состоит не в том, что многие реальные проблемы были отодвинуты в сторону, а в том, что рано или поздно мобилизационная модель исчерпывает себя, при этом понимание того, как выходить из этой модели просто отсутствует.

Среди тех проблем, которые оказались отодвинутыми далеко в сторону и которые после окончания мобилизационного периода нужно было заново ставить и решать, важнейшими являлись отношение к исторической традиции и, более широко, к историческим основам российской государственности, а также к главным механизмам капиталистической экономики – к рынку и частной собственности.

Мобилизационный тип развития означал решительный разрыв с Традицией, которая вообще всегда очень медленно трансформируется и приспособляется к новым политическим и историческим реалиям. В условиях мобилизации Традиция становится явным, очевидным препятствием. Отрыв от Традиции был исторически неизбежен с тем, чтобы потом ее переосмыслить и использовать как историческую основу и фундамент для нового общественного строя. Начиная с середины 30-х гг., Сталин исправил некоторые допущенные им ошибки, например, он пересмотрел негативное отношение партии к истории Российского государства, но этого было явно недостаточно. В вопросе о капитализме Сталин занимал более жесткую позицию. Все, что он допускал при социализме, это товарное производство без капиталистов, радиус действия которого ограничен предметами личного потребления и которое, очевидно, никак не может развиваться в капиталистическое производство [Сталин 1997, 16].

Новые поколения руководителей страны, сменявшие друг друга после Сталина, так и не смогли определиться с тем, как относиться к Традиции, к использованию экономических средств и методов капитализма в развитии индустриального производства. После выхода страны из мобилизационной модели развития идеология

делает все, чтобы не допустить первенства над ней политической теории, а стало быть и философского, теоретического осмысления пройденного страной пути, выработки перспективного видения будущего в новых исторических условиях второй половины XX в.

Положение о том, что необходимо различать реальные смыслы политической практики и текстов партийных документов, цитат из выступлений руководителей страны, в которых излагаются конкретные цели, даются оценки проделанной работы имеет исключительно важное значение. Суть вопроса состоит в том, кто определял тогда реальный смысл политической практики. Хочется сказать, что это должны делать вместе как профессиональные ученые-марксисты, так и политические руководители, которые отвечают за состояние политической практики, особенно когда они сами приходят к пониманию того, что реальная историческая действительность и их публичные заверения далеко не совпадают.

После смерти Сталина в обществе не было сколько-нибудь значимых научных дискуссий о том, как нужно стране развиваться дальше. Во всей партийной структуре не нашлось места теоретическому центру, зато постоянно разрастался мощный идеологический отдел, а уже с середины 50-х гг. началась борьба с инакомыслием на уровне органов государственной безопасности. И когда руководители страны делали робкие попытки пробиться через идеологическую оболочку к реальному смыслу процессов, происходивших в обществе, тогда обнаруживались удивительные вещи. Говоря словами Ю.В. Андропова, «мы еще до сих пор не изучили в должной мере общества, в котором живем и трудимся, не полностью раскрыли присущие ему закономерности, особенно экономические. Поэтому порой вынуждены действовать, так сказать, эмпирически, весьма нерациональным методом проб и ошибок» [Андропов 1983]. Появление в Советском Союзе научного коммунизма как учебной дисциплины в начале 60-х гг. и политологии в начале 70-х не несло с собой серьезного намека на возможное возрождение политической теории применительно к этапу социалистического строительства того времени.

В конце 80-х г. XX в. в Советском Союзе сложилась ситуация альтернативности исторического процесса, когда возникла необходимость выбора пути дальнейшего развития страны на долгие десятилетия. Но возрождения политической теории в том виде, как ее понимал и развивал Ленин, не произошло. Теперь можно сказать, что самая общая причина бесславного конца Советского

Союза и социализма состоит в том, что политическая теория не просто оказалась в подчиненном положении по отношению к господствующей в стране единой и единственной идеологии, она испытала в итоге и глубокое внутреннее перерождение.

Трагическое поражение социализма в Советском Союзе показало, к каким тяжелым последствиям ведет недооценка ленинской трактовки политической теории. Помимо неправильно выстроенных отношений этой теории с идеологией необходимо также сказать и о незнании и неумении практически применять диалектический метод. Справедливы и сегодня слова Ленина о том, что «нельзя вполне понять „Капитала“ Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логике Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса 1/2 века спустя!!» [Ленин 29, 162]. Упрек, который бросает Ленин своим современникам-марксистам, вполне обоснован. Но жизнь показывает, что политический деятель может оставаться таковым, если он постоянно вовлечен во все сложности и тонкости повседневной политической борьбы. Академическое штудирование сложной философской литературы и политическая деятельность, по большому счету, наверное, просто несовместимы, и это становится настоящей драмой, а иногда и трагедией политиков с марксистским складом мыслей. Поэтому игнорирование и недооценка места и роли в обществе философского, социально-научного знания, превращение их инструменты идеологического воздействия на общество с неизбежностью ведут к трагическим последствиям.

Впрочем, справедливости ради скажем, что Сталин и Мао Цзедун в практическом плане и при всех их ошибках, нередко весьма серьезных, продвинули дело социализма гораздо дальше, чем те, кто занимался исключительно интеллектуальным марксизмом. На исторической арене длительное время существовала мировая система социализма, в которой происходил сложный и неоднозначный по своим последствиям, но реальный процесс социалистического преобразования старого мира.

Значительным явлением последних десятилетий является вклад в дело развития политической теории марксизма китайских политиков-марксистов – последователей Мао Цзедунa, прежде всего, Дэн Сяопина, Си Цзиньпина, других руководителей современного китайского государства. В Китае имеет место позитивная «национализация марксизма», если иметь в виду под этим национализацию политической теории марксизма. Ее развитие на-

ходится в тесной связи с решением практических задач, с тактикой строительства социализма с китайской спецификой [Шевченко 2015]. И только сегодня в ходе анализа причин стремительного рывка, который сделал Китай в последние десятилетия, начиная с реформ Дэн Сяопина, начинает проясняться весь подлинный смысл тех проблем, с которыми пыталась справиться, но так и не справилась партийно-государственная власть в нашей стране, что и послужило, как было сказано выше, главной причиной гибели советского социализма и Советского Союза.

Но за пределами Китая и ряда стран, продолжающих дело строительства социализма с национальной спецификой, картина не является радостной. Современный словенский постмарксист С. Жижек, много пишет о том, что делать с массовой манипуляцией сознанием людей, как избавить людей от духа капитализма, который проник в сознание многих миллионов из них и оказывает негативное воздействие на их политические взгляды и представления. Революция начинается с революции духа, революции в сфере сознания, но сколько-нибудь заметные ее проявления обнаруживаются с большим трудом. Но это не единственная причина отсутствия сегодня в капиталистическом мире значимых по своей деятельности политических субъектов.

С. Жижек пишет о том, что, согласно Ленину, «в конкретной ситуации ее универсальная истина может быть четко артикулирована только с точки зрения ее участника – истина по определению является односторонней... Ленин не просто “адекватно транслировал марксистскую теорию в политическую практику”, он скорее “форматизовал” Маркса посредством определения Партии как политической формы ее исторического вмешательства, точно так же как святой Павел “форматизовал” Христа, а Лакан – Фрейда» [Жижек 2003, 31, 51]. Но повторить Ленина – это не значит вернуться к Ленину, резюмирует С. Жижек. Это прежде всего вопрос о том, каким может быть сегодня, в XXI веке субъект политической теории и политического действия; и этот вопрос остается открытым.

Не исключено, что на современном этапе мировой истории попытки радикальной трансформации капиталистических структур «сверху» с помощью иерархически организованных политических структур сегодня будут оказываться неэффективными. Они превентивно блокируются властью, обладающей неограниченными финансовыми, информационными и нередко силовыми возмож-

ностями. Но есть другой путь – путь растущей самоорганизации граждан во всех сферах общественной жизни – культурной, политической, экономической, молодежной и т.д., противостоящей всемогуществу капитала, своей деятельностью постепенно вытесняющей его и создающей снизу новую «параллельную реальность» внутри буржуазного общества и рядом с ним. С таким «микрореволюционным» движением в порах общества бороться во много раз сложнее. Одним словом, историческое развитие приобретает все более сложный и неоднозначный характер. Поэтому вопрос о том, окажутся ли способными философы-марксисты в этой ситуации найти пути реализации 11-го тезиса Маркса о Фейербахе и какими могут оказаться эти пути, остается открытым.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Позже Ф. Энгельс, вспоминая это высказывание Маркса, заметит: «И весьма вероятно, что об этих господах он сказал бы то же, что Гейне говорил о своих подражателях: «Я сеял драконов, а пожал блох».

(2) Не потеряла своей актуальности давняя статья историка М.А. Гефтера «Россия и Маркс» [Гефтер 1991]. См. также: [Гефтер 2015].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТУРАТУРА

Андерсон 1991 – *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме. – М., 1991.

Андропов 1983 – *Андропов Ю.В.* Материалы Пленума ЦК КПСС, 15 июня 1983 г. – М., 1983.

Гефтер 1991 – *Гефтер М.Я.* Россия и Маркс // *Гефтер М.Я.* Из тех и этих лет. – М., 1991.

Гефтер 2015 – *Гефтер М.Я.* Третьего тысячелетия не будет. Русская история игры с человечеством / сост. Г. Павловского. – М.: Европа, 2015.

Дмитриев 2004 – *Дмитриев А.Н.* Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя франкфуртская школа (1920–1930 гг.). – СПб.; М., 2004.

Жижек 2003 – *Жижек С.* 13 опытов о Ленине. – М.: Ад Маргинем, 2003.

Ленин 29 – *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 29.

Ленин 30 – *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 30.

Ленин 43 – *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 43.

Ленин 45 – *Ленин В.И.* Политический отчет Центрального Комитета РКП (б) 27 марта // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 45.

Люксембург 1991 – *Люксембург Р.* О социализме и русской революции. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991.

Маркс, Энгельс 20 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2 изд. Т. 20.

- Маркс, Энгельс 37 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37.
- Межуев 2007 – *Межуев В.М.* Маркс против марксизма. Очерки на непопулярную тему. – М., 2007.
- Пантин 2015 – *Пантин И.К.* Русская революция. Идея, идеология, политическая практика. – М.: Летний сад, 2015.
- Рокмор 2011 – *Рокмор Т.* Маркс после марксизма. Философия Карла Маркса. – М.: Канон+; Реабилитация, 2011.
- Рюбель 2006 – *Рюбель М.* Маркс против марксизма. – М.: Праксис, 2006.
- Сталин 1997 – *Сталин И.В.* Экономические проблемы социализма в СССР. – М.: Писатель, 1997.
- Шевченко 2015 – *Шевченко В.Н.* Социализм с китайской спецификой // Свободная мысль. 2015. № 6.
- Carrillo 1977 – *Carrillo S.* “Eurocommunism” and the State. – L., 1977.
- Li Jian 2015 – *Li Jian.* On the limits of the Sinicization of Marxism // World Congress on Marxism 2015. Marxism and the Development of the Human Race. October 10th-11th, 2015. Beijing.

MARX AND MARXISM: A VIEW FROM THE 21ST CENTURY

V.N. SHEVCHENKO

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Summary

The paper looks at the issue of the relationship between Marx and Marxism and discusses three approaches to the issue, widely used in contemporary Marxist literature and among marxologists. The author examines in detail the principal novelty of concepts of Lenin speaking of the need to translate Marx’s materialistic theory of history to the political level as a theoretical issue. The author also notes the contribution of the Chinese leaders into further development of the political theory of Marxism closely connected with the issues of strategy and tactics of building socialism with Chinese characteristics. In conclusion, the paper states that world history now becomes increasingly complex and mixed, and therefore, the question of whether Marxist philosophers in this situation will be able to find ways of realization of the 11th thesis of Marx on Feuerbach remains open.

Keywords: classical (orthodox) Marxism, revisionism, social democracy, intellectual Marxism, political theory, socialism, capitalism, socialism with Chinese characteristics.

Shevchenko, Vladimir – Honoured Scholar of the Russian Federation, D.Sc. in Philosophy, Main Research Fellow at the Department of

Philosophical Problems of Policy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Citation: SHEVCHENKO V.N. (2018) Marx and Marxism: a View from the 21st Century. In: *Philosophical Sciences*. 2018. Vol. 1, pp. 7-26. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-7-26.

REFERENCES

- Carrillo S. (1977) *«Eurocommunism» and the State*. London.
- Li Jian. (2015) On the Limits of the Sinicization of Marxism. In: The World Congress on Marxism 2015. Marxism and the Development of the Human Race. October 10th-11th, 2015. Beijing.
- Mezhuev V.M. (2007) Marx against Marxism. Essays on an Unpopular Topic. Kulturnaya Revolutsiya, Moscow (in Russian).
- Pantin I.K. (2015) *The Russian Revolution. Idea, Ideology, Political Practice*. Letniy Sad, Moscow (in Russian).
- Rockmore T. (2002) *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx* (Russian Translation: Kanon+, Moscow, 2011).
- Rubel M. (1974) Marx critique du marxisme (Russian Translation: Praxis, Moscow, 2006).
- Shevchenko V.N. (2015) Socialism with Chinese Characteristics. In: *Svobodnaya Mysl*. 2015. Vol. 6, pp. 165-178 (in Russian).
- Žižek S. (2002) *13 essays on Lenin* (Russian Translation: Ad Marginem, Moscow, 2003).

**В ПОИСКАХ НАЧАЛА
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ИСТОРИИ МАРКСА
Статья I**

В.Ф. ШЕЛИКЕ

Москва, Россия

Аннотация

В предлагаемых двух статьях рассмотрены разные варианты поиска Марксом и Энгельсом начала материалистической теории истории и раскрыта методология выявления Марксом и Энгельсом начала теории. Автор предлагает взять в качестве начала материалистической теории истории категорию «человеческие отношения к миру». Выявляется общая методология определения Марксом и Энгельсом трех исходных посылок действительности, трех исходных сторон социальной деятельности, трехсторонние, исходные определения содержания понятий производство, общение-передвижение (*Verkehr*) и общество, а также трехсторонние, исходные определения производительных сил, которые мало или вовсе не использовались в официальном, догматическом историческом материализме, частью в силу ошибок переводов, частью по идеологическим соображениям. В ракурсе определений Марксом и Энгельсом содержания разбираемых в статье категорий, обеспечивающих целостность материалистической теории истории, в статье ставится вопрос «А была ли в СССР первая стадия коммунизма?»

Ключевые слова: Маркс, Энгельс, категории марксизма, человеческие отношения к миру, исходные посыпки действительности, три стороны социальной деятельности, действительная революция, производство, общение, общество, коммунизм, человеческое общество, СССР.

Шелике Вальтраут Фрицевна – кандидат исторических наук, Москва, Россия.

schaelike_wf@mail.ru

Цитирование: ШЕЛИКЕ В.Ф. (2018) В поисках начала материалистической теории истории Маркса. Статья I // Философские науки. 2018. № 1. С. 27–43. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-27-43.

Введение

Процессы, происходящие сегодня с человечеством в целом, взаимозависимом и противоречивом мире XXI в., все более обнажают целый ряд глобальных проблем, от решения которых зависит, каким быть человечеству и быть ли ему вообще.

Многие люди во всех уголках планеты пытаются не только понять, но и практически изменить существующие отношения человечества к миру. Нередко они делают это в соответствии со своими представлениями и интересами – национальными, религиозными, обыденными, патриархальными, феминистскими, идеалистическими, материалистическими, классовыми и т.д. Какое-то место, хотя явно не господствующее, продолжает занимать в современном хаосе идей и теорий также и марксизм. Однако сам марксизм представлен ныне в виде разных течений. Наиболее заметным течением выступает догматическая трактовка марксизма, справедливо подвергаемая критике, как сторонниками Маркса, так и его противниками.

Человечество все еще не обладает таким орудием познания, которое использовалось бы для практического действия таким образом, чтобы цель не противоречила результатам, а теория практике. В XX в. многие революционеры были убеждены, что нашли у Маркса и Ленина необходимое теоретическое и практическое орудие для построения нового общества. Однако последовавшее затем крушение СССР нанесло ощутимый удар по представлениям о марксизме как некоей теории, следование которой в жизни несомненно приведет к желаемым результатам. У многих людей после разочарований в «реальном социализме», при мифологических ожиданиях всяческих чудес от капитализма и на волне антикоммунизма, одно имя Маркса стало вызывать раздражение, сегодня они часто выступают против Маркса, особенно много таких выступлений в Интернете.

В этой связи и возникает вопрос «А была ли у Маркса вообще целостная теория материалистического понимания истории?» И да, и нет.

С одной стороны, Маркс действительно не оставил потомкам специального труда под названием «Наука истории», в котором, в пику «Науке логики» Гегеля, глава за главой, подробно и последовательно изложил бы материалистическую теорию истории. Однако, по свидетельству Энгельса, Маркс сделал свое первое великое открытие, сформулировав законы развития истории человечества к 1845 г. Вместе с Энгельсом он принял самое активное участие в идейных битвах, разгоревшихся в Европе накануне революций 1848 г. В страстной и беспощадной полемике они развивали и применяли свою теорию, но разрозненно, отдельными сюжетами в зависимости от темы полемики.

Однако на сегодняшний день уже изданы рукописи Маркса, которые раскрывают перед читателем лабораторию того первого великого открытия, которое сделал Маркс в 1843–1846 гг. Это дает нам возможность осуществить своего рода дефрагментацию разрозненных определений и воссоздать теорию в той ее целостности, которая была у Маркса в голове. Но именно в этих работах – «Экономическо-философские рукописи 1844 года» и «Немецкая идеология» (1845–1846), по словам Энгельса, Маркс и сделал свое первое великое открытие – познал, подобно Дарвину в природе, законы развития человеческой истории. К сожалению, эти работы были изданы только в 20–30-е гг. XX в., и многие марксисты тогда не имели целостного представления о теории истории Маркса во всей ее полноте. Не читал этих рукописей и Ленин.

Вместе с тем современный читатель знает Маркса плохо. Одна из причин состоит в том, что Маркса, с одной стороны, вообще трудно переводить на другие языки, том числе и на русский. А с другой стороны, переводы Маркса неосознанно, а также и вполне осознанно, отягощены трактовками в ракурсе или в угоду господствовавшей ранее идеологии. В результате Маркс порой не только не понят, но к тому же и искажен. Перед современными исследователями стоит задача заново «открыть Маркса». Один из дискуссионных вопросов, это вопрос о том, существует ли в действительности, т.е. в ходе развития взглядов Маркса, грань между тем, что называлось ранее «молодым» Марксом, и тем Марксом, который якобы стал настоящим, «зрелым марксистом».

Мысль Маркса, конечно, развивалась, оттачивалась, и по свидетельству Энгельса в начале 50-х гг. XIX в. она устремилась в сферу экономической теории. Но Маркс никогда не отрицал основ той теории истории, которая была им разработана вместе с Энгельсом в молодые годы и которую Маркс продолжал развивать и впоследствии в целом ряде произведений.

Нам нужно понять, как становилась материалистическая теория истории Маркса и как развивать ее дальше в соответствии с реалиями XXI в. Но в ходе развития теории Маркса нельзя терять того, что уже было им открыто – действительные законы развития истории, работающие на всем протяжении истории человечества.

Но пока Маркс нами все еще не открыт во всей его полноте. В советские времена целостное учение Маркса было действительно опасно и его предусмотрительно сужали и даже искажали, и в

таким усеченном виде оно и сегодня все еще фигурирует как якобы «настоящий марксизм». В предлагаемых статьях ставится задача познакомить читателя с категорией «**человеческие отношения к миру**», выбранной в качестве исходного начала материалистической теории истории Маркса и с ее разворачиванием в другие, более конкретные категории, что позволяет выявить целостность материалистической теории истории Маркса.

Сразу оговоримся, что категорию «человеческие отношения к миру» Маркс всесторонне разработал уже в 1844–1846 гг. Но в «Немецкой идеологии», написанной вместе с Энгельсом, в рукописях которой сохранился поиск начала теории, в качестве отправного пункта были выбраны не человеческие отношения к миру, а три исходные посылки действительности. В первой главе «Немецкой идеологии» человеческие отношения к миру даже не фигурируют как вариант начала, и таких вариантов там было несколько.

В предлагаемых двух статьях подробно рассматриваются всесторонние определения Марксом человеческих отношений к миру в качестве ставшего актуальным, исходного начала материалистической теории истории Маркса и определяется их связь с вариантами начала материалистической теории истории, которые сохранились в «Немецкой идеологии».

Статьи предоставляют материал для раздумий в направлении преодоления догматического исторического материализма, что необходимо для дальнейшего развития теории истории Маркса в соответствии с реалиями XXI в. Без нового «открытия Маркса» исследователям не избежать «открытия велосипедов», т.е. того, что давно уже знал Маркс и чего его сторонники не восприняли, кто по идеологическим соображениям, а кто из-за неадекватного перевода Маркса.

Предмет материалистической теории истории Маркса

В первую очередь необходимо четко определить **предмет** теории Маркса в период его первого великого открытия, сделанного к 1845 г., ведь для каждой науки, изучающей те или иные аспекты жизни человека и его отношений с миром, существует свой, специфический предмет исследования. Для социальной психологии он один, а для психоанализа – уже другой, политология изучает иные процессы, чем культурология, что, конечно, не исключает взаимосвязи и пересечений разных наук о человеке и мире.

А каков предмет исследования Маркса в период его первого великого открытия? Бытие? Общество? Соотношение бытия и сознания? Достаточно заглянуть в учебники по историческому материализму или в труды советских философов прошлого века, чтобы убедиться в разнообразии ответов на этот, казалось бы, элементарный для любой науки вопрос. Да и сегодня у современных марксистов нет единой точки зрения на то, что за теорию создал Маркс в так называемый «ранний» период творчества.

Между тем сам Маркс различал предметы своих исследований, в разные периоды своего творчества: в период первого великого открытия в 1844–1846 гг. и в период второго великого открытия в «Капитале». Так, например, в Предисловии к первому тому «Капитала» мы прочтем: «Предметом моего исследования в настоящей работе является капиталистический способ производства и соответствующие ему отношения производства и отношения общения-передвижения (*Verkehrverhaeltnisse*) (перевод мой. – В. Ш.)» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 23, 6] (1) (В скобках заметим, что во втором издании сочинений Маркса и Энгельса на русском языке *Verkehrverhaeltnisse* переведено как «отношения обмена», что не только сужает содержание понятия *Verkehr* по Марксу, но и является одним из «источников» выпадения понятия *Verkehr* из догматического исторического материализма). В «Капитале» Маркс четко ставит задачу проанализировать **капиталистический способ производства** и соответственно определяет рамки (границы) предмета данного исследования.

Так что же было предметом исследования Маркса в 1844–1846 гг.? Выявить предмет разрабатываемой теории в тех определениях, которые давали ему в те же самые годы непосредственно Маркс и Энгельс, нетрудно. В одном из вариантов начала первой главы «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс недвусмысленно определяют предмет своего исследования и название той науки, которую они разрабатывают. Поскольку, однако, эта, когда-то весьма популярная цитата, сегодня редко встречается в литературе, приведу ее полностью: «А мы знаем только одну-единственную науку, науку истории, – так Маркс и Энгельс начинают свой анализ – ее можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны: до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга. История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается; историей же людей нам придется заняться, так

как вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от нее. Сама идеология есть только одна из сторон этой истории» [Маркс, Энгельс 1980, 5].

«НАУКА ИСТОРИИ» в устах Маркса и Энгельса недвусмысленно звучит в пику «НАУКЕ ЛОГИКИ» Гегеля, что, конечно, не случайно.

То, что предметом анализа является именно **история человечества**, законы которой изучал и открыл Маркс, подтверждается и словами Энгельса, произнесенными на могиле Маркса: «Подобно тому, как Дарвин открыл закон развития органического мира, Маркс открыл закон развития человеческой истории» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 19, 350].

Стоит обратить внимание и на то, что свою теорию Маркс и Энгельс недвусмысленно называют материалистическим пониманием **истории** или материалистической теорией **истории**, вовсе не пряча за семью печатями предмет своего исследования – историю человечества (*Geschichte der Menschen*).

В.П. Межуев в ряде статей отстаивает подобную точку зрения, в пылу полемики даже называя Маркса историком, а не экономистом и не философом. Эта оговорка, по моему мнению, мешает понять, что имел в виду Маркс, называя предметом своей теории историю человечества. Дело в том, что определение Маркса как историка не может не вызвать сегодня недоумение по той простой причине, что в массовом сознании наука истории представляется сегодня (да и во времена Маркса) как интересное или малоинтересное описание или объяснение фактов из прошлого человечества, произвольно выбранных историком соответственно его теоретическим предпочтениям. Это может быть история войн и революций, история правления великих и не очень великих династий, история народных движений и т.д. А в таком случае, очевидно, что никто не может сделать предметом своего исследования всю историю человечества, целой жизни не хватит на подобный подвиг.

Но Маркса и Энгельса в 1844–1846 гг. интересовала именно история всего человечества как предмет их исследования, и в период своего первого открытия Маркс действительно был занят историей людей. Маркс выявлял всеобщие, особенные и единичные законы движения исторического процесса, искал движущие силы истории человечества. При этом на каждом уровне анализа,

выраженного в соответствующих категориях (категориальных рядах), предмет исследования предстал в определенном ракурсе, но непременно во всей своей целостности.

На самом деле Маркс, конечно, не просто историк. Маркс – один из самых выдающихся теоретиков истории, открывший действительные законы развития человечества в соответствии с уровнем развития науки XIX в. и, более того, опередивший науку своего времени. Маркс выявлял и ближайшие альтернативы развития человечества через снятие противоречий капитализма, но не более того. Маркс кроме того и великий экономист, открывший законы возникновения, развития и снятия (преодоления) капиталистического способа производства в истории человечества, благодаря чему он более всего известен и признаваем. Философы в советское время уделяли много внимания Марксу периода «Капитала», тогда как В.П. Межуев сосредоточился на Марксе 1844–1846 гг., но, по моему мнению, он слегка «перегнул палку».

Как уже было отмечено, у Маркса на самом деле было два великих открытия и соответственно два периода научной деятельности, и предметы анализа в эти периоды были разными (в первое случае – это вся история человечества, во втором – это капитализм). Но методология в течение всего времени была одна и та же – материалистическая диалектика, находившая свое воплощение в последовательно субординированных категориальных рядах.

В скобках заметим, что в 1844–1846 гг. Маркс был занят выявлением также и законов функционирования капитализма, а в период «Капитала» он неоднократно углублялся в исследование законов развития истории человечества. Но Маркс осознавал различия предметов исследования в разные периоды своего творчества и четко определял их.

Начало материалистической теории истории

Каждая целостная теория, как известно, обладает определенным началом, с которого и на основе которого происходит развертывание всех последующих положений и выводов. От выбора начала зависит, будет ли теория целостной или она будет обречена на односторонность. А как дело обстоит с началом у Маркса?

Известно, что «Капитал» Маркс начинает с товара как отношения. А с чего должно начинаться развертывание материалистической теории истории, каким должно быть начало с тем,

чтобы в итоге развертывания теории предмет анализа предстал в своей полноте?

Следует сказать, что в советской философской литературе не было единого мнения о начальной категории исторического материализма. С чего начинать изложение? С предметов, как, например, в «Капитале», где Маркс начал с товара? С деятельности как выражения социальной формы движения? С человека? С общества и природы? С ответа на вопрос о соотношении бытия и сознания? Можно спорить до бесконечности. И спорили.

Но полезно снова непосредственно спросить Маркса и Энгельса с чего, по их мнению, должен начинаться ход мыслей при изложении материалистической теории истории. На этот вопрос существуют недвусмысленные ответы и Маркса, и Энгельса.

Уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс характеризует свой метод исследования и определяет с чего надо начинать и как развертывать логическое обоснование предлагаемой теории. Мысль Маркса я приведу несколько ниже по той причине, что Энгельс затем гораздо подробнее обозначил Марксов метод. В 1859 г., в неоконченной рукописи рецензии на книгу Маркса «К критике политической экономии» Энгельс характеризует примененный Марксом логический метод исследования, положенный в основу обоснования и развертывания Марксом его теории. Полный текст приведен ниже, но обратим внимание, что Энгельс отмечает: «При этом методе мы исходим из первого и наиболее простого отношения, которое исторически фактически находится перед нами» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 13, 497].

Итак, следует начинать с отношения. Известно, что познание законов своих действительных отношений люди выражают через категории, а по Марксу даже «простые категории суть выражения отношений» [Маркс, Энгельс 1980, 75]. Следовательно, ответ на вопрос «С чего следует начинать материалистическую теорию истории» гласит: необходимо найти такое исходное **отношение** (или категорию, что одно и то же) науки истории, которое само должно быть началом истории, и без которого вообще было бы невозможно «делание истории». Исходное отношение изначально должно обладать способностью выразить предмет исследования – историю в ее целостности.

Вместе с тем, начало должно быть простейшим **отношением**, непосредственно лежащим перед нами. Оно должно быть са-

моочевидным, где доказательством его действительного существования служит вся вытекающая из него дальнейшая система определений предмета исследования. Для того чтобы понять всю глубину мысли о начале именно с отношения, необходимо уяснить себе, а что такое «отношение»? Заметим, что и по поводу определений отношения в советской философии тоже не было единства. Между тем определения **отношений** у самих Маркса и Энгельса тоже существуют, и можно обратиться непосредственно к их текстам.

Первый момент, который необходимо подчеркнуть, состоит в том, что для Маркса и Энгельса «отношение» является специфически человеческим способом взаимодействия человека с окружающим миром, которое и отличает жизнедеятельность человека от жизни животного.

Маркс и Энгельс писали в этой связи в «Немецкой идеологии»: «Животное не **относится** ни к чему и вообще не **относится**», для животного его отношение к другим не существует как отношение» [Маркс, Энгельс 1980, 22]. Понятие «отношение» служит Марксу и Энгельсу для того чтобы изначально подчеркнуть специфику взаимодействия человека с миром, обозначить его отличия от взаимодействия между предметами, существующими в мире вне и без участия человека.

Второе, на что следует обратить внимание, это то, что Энгельс оставил весьма важное, предельно сжатое определение методологии (алгоритма) развертывания «отношений» в нарастающий, усложняющийся круг определений на основе соотношения логического и исторического в познании [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 13, 497]. Приведем этот текст полностью.

Ф. Энгельс пишет: «С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые дает сам действительный исторический процесс, причем каждый момент может рассматриваться в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости, своей классической формы.

При этом методе мы исходим из первого и наиболее простого отношения (*Verhaeltnis*), которое исторически, фактически находится перед нами» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 13, 497]. Для

экономической теории К. Маркса и следует исходить из «первого экономического отношения, которое мы находим» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 13, 497]. Далее Ф. Энгельс раскрывает основы методологии анализа исходного отношения методом его расчленения: «Это отношение мы расчленяем (*zergliedern*) [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 13, 497] (перевод мой. – *В. Ш.*)», – пишет Энгельс. Хочу обратить внимание, что, к сожалению, немецкое «расчленяем» – *zergliedern*, переведено неточно и заменено термином «анализируем», которому, однако, в немецком языке есть прямой аналог – *analysieren*. Между тем Ф. Энгельс ведет речь именно о расчленении.

Это становится очевидным при дальнейшем чтении текста, когда Ф. Энгельс переходит к общей характеристике отношения «вообще»: «Уже самый факт, что это есть *отношение* (*Verhaeltnis*), означает, что в нем есть две стороны, которые *относятся* (*Verhalten*) друг к другу. Каждую из этих сторон мы рассматриваем отдельно; из этого вытекает характер их отношения друг к другу (*gegenseitiges Verhalten*), их взаимодействие (*Wechselwirkung*). При этом обнаруживаются противоречия, которые требуют разрешения. Но так как мы здесь рассматриваем не абстрактный процесс мышления, который происходит только в наших головах, а действительный процесс, некогда совершавшийся или все еще совершающийся, то противоречия эти разрешаются на практике и, вероятно, нашли свое разрешение. Мы проследим, каким образом они разрешались, и найдем, что это было достигнуто установлением нового отношения, две противоположные стороны которого нам надо будет развить и т.д.» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 13, 497]. Завершая характеристику логического метода, рассмотренного с точки зрения начала теории, Ф. Энгельс отмечает: «Мы видим, что при этом методе логическое развитие вовсе не обязано держаться в чисто абстрактной области. Наоборот, оно нуждается в исторических иллюстрациях, в постоянном соприкосновении с действительностью» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 13, 499].

Таким образом, в данном фрагменте Ф. Энгельс дает предельно сжатое определение методологии развертывания теории на основе исходного, простейшего отношения. Эта методология сводится:

а) к нахождению простейшего отношения, исторически лежащего перед исследователем;

б) найденное простейшее отношение должно при этом соответствовать предмету исследования, а, следовательно, каждая отрасль науки о человечестве и о мире исходит из своего, отражающего специфику данной науки, простейшего отношения;

в) поскольку материалистическая теория истории не сводима к политэкономии, то и теория материалистического понимания истории требует своего, соответствующего ее предмету простейшего исходного отношения, которое исторически лежит перед нами;

г) найденное простейшее отношение материалистической теории истории вместе с тем должно быть и простейшим отношением, действительно существующим в истории;

д) исходное отношение материалистической теории истории изначально рассматривается как двойное отношение, состоящее, по крайней мере, из двух сторон, которые определенным образом относятся друг к другу, что и предстоит выявить;

е) для достижения этой цели каждая сторона рассматривается отдельно, а затем во взаимодействии друг с другом;

ж) такое рассмотрение дает возможность выявить характер отношений обеих сторон друг к другу и обнаружить возникающие между ними противоречия;

з) далее следует проследить, каким образом разрешаются противоречия между обеими сторонами отношения на практике и выявить то новое отношение, которое и возникает как результат разрешения противоречия исходного отношения;

и) затем весь процесс продолжается по новому кругу расчленения теперь уже нового отношения на две присущие ему стороны, анализ каждой из сторон в отдельности, и в их взаимодействии, нахождение противоречия и его разрешения и т.д.

О необходимости начинать анализ с простейшего отношения говорил и В.И. Ленин, давая краткое определение методологии «Капитала»: «У Маркса в “Капитале” сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыкновенное, миллиарды раз встречающееся *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой “клеточке” буржуазного общества) все противоречия (respective зародыши всех противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (и рост и движение) этих противоречий и этого общества» [Ленин 1969, 318].

Таким образом, исходная клеточка материалистической теории истории должна быть найдена в виде определенного, начального, исходного отношения. К. Маркс и Ф. Энгельс прямо подчеркивали необходимость именно такого начала.

Чтобы не сложилось впечатление, что такой метод (алгоритм) познания есть более поздняя интерпретация Энгельсом Марксова метода, сошлюсь на Маркса. Как уже было сказано выше в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс охарактеризовал общую методологию анализа движения отношений, примененную им при анализе отношений частной собственности, рассмотренных как отношения между трудом и капиталом [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 42, 106–107].

Не приводя полностью текст работы Маркса, выделим ту последовательность анализа отношений, которая выявляет его движение, его развитие.

Маркс намечает следующую последовательность:

– во-первых, следует выявить «непосредственное или опосредованное единство обоих» членов отношения [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 42, 106],

– во-вторых, необходимо выявить «противоположность обоих по отношению друг к другу» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 42, 107],

– в-третьих, необходимо выявить «каждого по отношению к самому себе» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 42, 107],

– и, в-четвертых, анализ движения отношения должен выявить враждебную взаимную противоположность сторон отношения друг к другу, что ведет к борьбе противоположностей и через снятие противоречий к дальнейшему движению отношения, однако, уже в новом качестве, или к самоуничтожению данного отношения и к возникновению нового, иного отношения [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 42, 107].

Надо сказать, что отношения (*Verhaeltnisse*), исходно вбирают в себя три стороны:

а) **процесс** деятельности, осуществляемый людьми через «относиться» (*Verhalten*);

б) **результаты** деятельности людей, в виде созданных отношений (*Verhaeltnisse*);

в) отношения (*Verhaeltnisse*) **как условия**, созданные предшествующей деятельностью (*Verhalten*) людей, в которых теперь осуществляется деятельность (*Verhalten*) нового поколения лю-

дей, сохраняющих или изменяющих определенные отношения (Verhaeltnisse).

Ведь на самом деле отношения (Verhaeltnisse) складываются именно в процессе, когда люди относятся (verhalten) к чему-то природному или общественному, материальному или духовному и т.д. Возникшие отношения становятся условиями того, чтобы продолжать или прекращать относиться в рамках именно этих, а не иных отношений (Verhaeltnisse), т.е. определяют характер дальнейшего отношения (verhalten) как деятельности и т.д.

Диалектическое единство деятельности и отношений легко прослеживается в том произвольном ряде человеческих отношений, который Маркс выстраивает в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»: «Каждое из его (человека. – В. Ш.) человеческих отношений к миру: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, желание, деятельность (Taetigsein), любовь» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 42, 120] складывается в процессе определенных видов деятельности, т.е. когда человек смотрит, слушает, обоняет, ощущает вкус, осязает, мыслит, созерцает, ощущает, желает, действует, любит и т.д.

Определение отношения как единства «относиться» и «отношения» (Verhalten и Verhaeltniss) позволяет постоянно обнаруживать внутреннюю противоречивость человеческих отношений, которая вызвана противоречиями между отношением как деятельностью индивидов и отношением как результатом и условием их деятельности.

Дело в том, что возникшие в процессе деятельности отношения оказывают обратное воздействие на деятельность человека, определяя ее характер. Так, например, возникшие отношения любви определяют поведение любящих, «заставляя» их любить так, как это диктуется их любовными отношениями, окружающей их действительностью и т.д. А в результате любовь может стать как великим счастьем, развивающим в любящем человеческого (menschliche) человека, так и величайшим несчастьем, делающим человека обесчеловеченным (entmensch), готовым к убийству себя самого или другого человека.

Возможность превращения отношений, развивающих в человеке и в его жизни человечность, в свою противоположность, т.е. в развивающие в человеке и в его жизни обесчеловеченность, Маркс обнаруживает на всем протяжении преемственности истории человечества (рабство, феодализм, капитализм).

Маркс отмечает, что противоречия между отношениями как условиями деятельности (Verhaeltnisse) и отношением как деятельностью (Verhalten) могут принять и такой характер, когда отношения, созданные самими людьми, становятся чуждой, над ними стоящей силой, господствующей над людьми. Тогда человеческие отношения и превращаются в бесчеловечные отношения, чему современный читатель без труда найдет бесчисленные доказательства во всех сферах жизни человека, как в прошлом, так и в настоящем, как в России, так и в других странах мира. Понятия «человечные» и «бесчеловечные отношения» в работах Маркса глубоко и всесторонне исследуют К.Н. Любутин и П.Н. Кондрашов [Любутин, Кондрашов 2010].

Устранение бесчеловечных отношений, как устранение условий, препятствующих установлению качественно иных, человеческих отношений, является всеобщим, наиболее абстрактным определением содержания революций. Эти революции, как в прошлом, так и в настоящем, исходно «представляют собой протест человека против бесчеловечной жизни» [Маркс, Энгельс 1955–1981, т. 1, 447]. При этом речь идет об устранении именно бесчеловечных **отношений**, а не о ликвидации людей – носителей этих отношений, как это искаженно понимали многие участники Великих буржуазных революций прошлого, да и участники Октябрьской революции 1917 г.

Человеческие отношения к миру как исходное отношение материалистической теории истории.

Почему надо начинать с человеческих отношений к миру?

Понятно, что в поисках в работах Маркса и Энгельса того исходного отношения, с которого можно начинать материалистическую теорию истории, можно оказаться в затруднительном положении от обилия вариантов, которые придут на ум исследователю. Разброс мнений вполне оправдан, поскольку в работах Маркса и Энгельса, когда делалось первое великое открытие Маркса, нет прямых указаний на то, с какого именно отношения надо начинать. Более того, существует несколько неоконченных вариантов начала в первой главе «Немецкой идеологии», но, повторяю, ни в одном из них нет прямого определения начала именно как отношения. Этим, в частности, объясняются и поныне существующие разногласия о начале изложения материалистической теории истории Маркса. Поэтому для выявления исходного отношения требуются доказательства.

Из всех рассматриваемых в указанных работах отношений функцию начала в материалистической теории истории на предельно абстрактном уровне обобщения, на наш взгляд, может выполнить понятие «**Человеческие отношения к миру**», всесторонне разработанное Марксом в 1844–1846 гг.

Это отношение исходно состоит из двух сторон: человечество и мир. Вместе с тем отношения человечества к миру являются всеобщим условием для «делания людьми истории», поскольку без человечества и без мира, без взаимодействия (*Wekselwirkung*) человечества с миром и мира с человечеством просто не может быть истории человечества. Человеческие отношения к миру существуют с самого начала истории, с начала возникновения человечества, и продолжают существовать, пока существует человечество и пока существует мир. Человеческие отношения к миру – и предпосылка, и условие, и реальный результат истории человечества.

Вместе с тем, человеческие отношения к миру – это простые отношения, поскольку осознаются людьми и на уровне обыденного сознания (например, когда люди сетуют на безумие мира или провозглашают девиз «Мир может быть иным»). В качестве начала материалистической теории истории человеческие отношения к миру постулируются как данность, которая не требует доказательств.

Однако внутреннее богатство человеческих отношений к миру Марксу уже известно. Если судить по тому, что было написано Марксом в 1844–1846 годах, то это богатство у него оказывается чрезвычайно разнообразным. Это – роль труда в истории человечества и его отчужденный характер; сущность и значение частной собственности; производство, общение-передвижение (*Verkehr*) и общество; взаимодействие гражданского общества и государства; происхождение общественного сознания; противоречия между трудом и капиталом; капитализм как бесчеловечный способ жизни людей, коммунизм как освобождение (эмансипация) всего человечества от бесчеловечной жизни людей.

Сегодня общество знает о человеческих отношениях к миру еще больше в силу колоссального развития истории в XXI в. в сравнении с XIX в., а также в силу развития таких отраслей знания, которые в XIX в. еще не существовали, например психологии. Достаточно напомнить и о том, что в XIX в. ни одна война еще не могла уничтожить всю жизнь на земле, тогда как сегодня челове-

чество создало и создает огромное количество средств, способных к многократному уничтожению всего человечества.

Современные человеческие отношения с миром вобрали в себя такую совокупность острейших глобальных проблем человечества и мира, что без их разрешения может наступить время, когда человечество уничтожит себя и некому будет «делать историю». Так что эти отношения сегодня стали актуальными в самой высокой степени. Сегодня наступило самое время понять, что же представляют собой современные человеческие отношения к миру, и как можно их изменять.

Таким образом, человеческие отношения к миру на самом абстрактном уровне обобщения исходно охватывают предмет исследования (историю человечества) в его целостности, что и требуется от исходного отношения, если теория претендует на целостность. Человеческие отношения к миру отвечают и требованию начала теории, которое должно иметь, по крайней мере, две стороны, ими являются человечество и мир. То, что эти стороны взаимодействуют друг с другом, и что каждая из сторон сама противоречива, и что между обеими сторонами существует целый ряд противоречий, современному человеку очевидно даже на уровне обыденного сознания без какого-либо представления о премудростях философии и без знания теории Маркса.

Маркс, однако, оставил нам достаточно последовательное развертывание содержания категории «человеческие отношения к миру», о чем пойдет речь во второй нашей статье.

ПРИМЕЧАНИЕ

(1) Текст переведен по изданию: *Marx K., Engels F. Werke.* В. 23. S. 12.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ленин 1969 – *Ленин В.И.* К вопросу о диалектике // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 29. – М., 1969.

Любутин, Кондрашов 2010 – *Любутин К.Н., Кондрашов П.Н.* Историческая феноменология бесчеловечности. – Екатеринбург: УрО РАН, 2010.

Маркс, Энгельс 1955–1981 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. – М., 1955–1981.

Маркс, Энгельс 1980 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. произв. В 3 т. Т. 1. – М., 1980.

IN SEARCH OF THE BEGINNING
OF MARX MATERIALISTIC THEORY OF HISTORY
Article I

W.F. SCHÄLIKE
Moscow, Russia

Summary

These two papers deal with different ways Marx and Engels searched for the origin of the materialistic historical theory; they shows the methodology used by Marx and Engels to find out the origin of the theory. It is proposed to consider the category of human relations to the world to be the origin of the materialistic historical theory. The paper shows up the general methodology used by Marx and Engels to determine three origin premises of the reality, three origin aspects of the social activity, trilateral first definitions for the terms production, communication (Verkehr) and society, as well as trilateral first definitions for the term productive forces, that were used little, if at all, in the official dogmatic historical materialism – partly for ideological reasons, partly as a result of translation errors. Based on the way Marx and Engels defined the categories, discussed in the paper and providing for the integrity of the materialistic historical theory, the paper deals with the question: Was there the first stage of the communism in the USSR?

Keywords: Marx, Engels, categories of Marxism, human relations to the world, premises of the reality, three constituents of social activity, real revolution, production, communication, society, communism, humane society, USSR.

Schälike, Waltraut – Ph.D. in History, Moscow, Russia.
schaelike_wf@mail.ru

Citation: *SCHÄLIKE W.F.* (2018) In Search of the Beginning of Marx Materialistic Theory of History. Article I. In: *Philosophical Sciences*. Vol. 1, pp. 27-43. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-27-43.

REFERENCES

Lenin V.I. (1915) To the Question of Dialectics. In: Lenin V.I. Complete Set of Works. Vol. 29. Moscow (in Russian).

Liubutin K.N., Kondrasnov P.N. (2010) *The Historical Phenomenology of Inhumanity*. The Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg (in Russian).

Marx K., Engels F. (1955–1981). Works (Russian Translation. 2nd edition. Moscow).

Marx K., Engels F. (1980) The German Ideology. In: Marx K., Engels F. Selected Works (Russian Translation. 3 Volumes. Vol. 1. Moscow).



ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА.
ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ



Философская мысль
в диалоге и полемике



БЕРДЯЕВ И МАРСЕЛЬ
В КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ ПРЕДВОЕННОЙ
ФРАНЦИИ

В.П. ВИЗГИН

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье проводится мысль, что взаимодействие философов реализуется через их встречу и диалог, творческая продуктивность которых немислима без того, что автор статьи называет духовным резонансом, предполагающим определенную внутреннюю близость философов, обеспечивающую их взаимопонимание и плодотворность воздействия одного на другого. История философской мысли, считает автор, не может быть сведена к анализу ее понятийного содержания, будучи неотделима от исследования разнообразных социальных очагов интеллектуального общения. Ими могут быть личные встречи и беседы, домашние семинары и другие «площадки» для обмена идеями и дискуссий. В этом отношении Париж в 20–30 гг. XX в. был уникальным «инкубатором» новой философской мысли.

Автор анализирует переписку Бердяева и Марселя, другие архивные материалы и малоизвестные исследования историков современной французской философии и приходит к выводу, что в интеллектуальном «пейзаже» Парижа периода между двумя войнами оба эти философа отстаивали и развивали, каждый по-своему, ценности христианского гуманизма, базирующегося на традиции европейского спиритуализма. Экзистенциально окрашенная бердяевская философия свободного духа оказалась созвучной христианскому экзистенциализму французского философа. Статья продолжает ряд ранее уже опубликованных работ автора о взаимоотношениях Бердяева и Марселя, об их идейном сходстве и различии, раскрывая некоторые новые неизученные аспекты этой темы.

Ключевые слова: Николай Бердяев, Габриэль Марсель, Лев Шестов, Этьен Жильсон, Жак Маритен, Шарль Дю Бос, духовный резонанс, экзистенциализм, спиритуализм, христианский гуманизм.

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН, Москва, Россия.

vizgin.viktor@yandex.ru

Цитирование: ВИЗГИН В.П. (2018) Бердяев и Марсель в культурном контексте предвоенной Франции // Философские науки. 2018. № 1. С. 44–67. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-44-67.

История философии видится мне, быть может, и «приземленно», ибо, видимо, слишком уж в категориях здравого смысла, который не в чести у спекулятивных философов, но зато ясно и, думаю, в перспективе главного, «царского», своего пути. Что же это за путь? Философские направления обычно подразделяют или по именам философов-новаторов (один платонизм чего стоит!), или по абстрактным категориям, фиксирующим их мысль, и определяющим идейно-концептуальные направления (идеализм, эмпириокритицизм и т.п.). Из этих двух ориентаций историко-философского мышления я однозначно выбираю первый, определяющий лично *предъявляемый* характер философствования в качестве приоритетного. Собственно говоря, единственный предмет истории философии – философски мыслящие *лица* и их *мысли* во взаимосвязи того и другого с целостным контекстом культуры, тоже носящей не анонимный, а личностный характер. Остальное в философии, т.е. все абстрактное содержание идей, понятий, учений и т.п., нанизывается на эти две основополагающие оси.

Лица могут встречаться, более того, поддерживая свою личностную идентичность, они не могут не встречаться, причем не только в физическом пространстве, но и в духовном, реализуя таинственную связь друг с другом и раскрывая незадействованный до того ресурс творческой мысли. Такую встречу иногда называют «диалогом». Слово это слишком изношено от частого и не всегда вдумчивого употребления. Поэтому я предпочитаю говорить о духовном резонансе. Духовный резонанс может происходить в разных формах и при различных условиях. Он предполагает внутреннюю соотнесенность мыслящих лиц, их взаимную «пригнанность», без чего невозможно глубокое взаимопонимание и продуктивное воздействие одного лица на другое.

И еще один важный аспект того, какой мне видится история философской мысли. Эта история неотделима от исследования микросоциальных очагов интеллектуального общения. Ими могут

быть домашние семинары, личные встречи и беседы, различные «площадки» для обмена идеями, для дискуссий, способствующих появлению в интеллектуальной среде новых лиц и идей. В этом отношении Париж в 20–30 гг. прошлого века был уникальным местом Европы, настоящим инкубатором новой философской мысли.

Такова наша методологическая преамбула. В том, что касается содержательной стороны, наша статья продолжает ряд ранее уже опубликованных работ о взаимоотношениях Николая Бердяева и Габриэля Марселя [Визгин 2008; Визгин 2012; Визгин 2011], дополняя их и раскрывая некоторые новые, неизвестные нашему читателю аспекты этой темы.

Мало кто знает, что у Марселя была специально посвященная философии Бердяева работа, судьба которой печальна. Согласно самому, быть может, информированному знатоку марселевского творчества, Роже Труафонтену, в конце 40-х и начале 50-х гг. изучавшему его архив, в бумагах философа была рукопись статьи о Бердяеве, называвшаяся «Мораль творческого призвания». По свидетельству невестки Габриэля Марселя, Анны Марсель, эта рукопись пропала неизвестно где и как. В сохранившемся архиве Марселя следов ее она не обнаружила (1). Мы знаем только ее название. По нему видно, что суть философской мысли Бердяева французский философ уловил. Творчество как метафизическое и даже религиозное призвание человека – в этом главный пафос бердяевской мысли, верно схваченный Марселем. Французский философ сам разделял его, хотя и без той эсхатологической тоналности, которая была у его русского коллеги. Так что не столь многословные высказывания Марселя о Бердяеве, разбросанные по его книгам, статьям, выступлениям и письмам и дошедшие до нас, показывают не только его интерес к русскому философу, но порой и восхищение смелостью и глубиной его мысли. Пожалуй, самым сильным и поистине окрыляющим образом подействовала на французского философа книга Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», с воодушевлением прочитанная им летом 1935 г. сразу после появления ее французского перевода. Мысли, высказанные в ней, были ему по-настоящему близки. Можно сказать, что идеи Бердяева он во многом понимал, принимал и ценил. Но при этом и расхождения между ними были существенными. Как свое восхищение мыслями, высказанными в этой книге, так и осторожное несогласие, точнее, сомнение в не-

которых из них Марсель обозначил в письме русскому мыслителю от 16 сентября 1935 г., посланном из австрийского Тироля (2). Баланс идейных притяжений и отталкиваний, венчающий их взаимоотношения в целом, мне показалось возможным определить, как «далекая близость» [Визгин 2008] (3).

Теперь скажем о восприятии Бердяева как философа в конце 20-х – начале 30-х гг. прошлого столетия. Широкая известность его среди европейского интеллектуального сообщества начинается с публикации «Нового Средневековья», изданного по-французски в 1927 г. в издательстве «Плон», сотрудником которого, кстати, был Марсель. Возможно, в издании данной работы Бердяеву помогли Жак Маритен и Шарль Дю Бос. Интеллектуальное сообщество во Франции в это время было политически сильно поляризовано. Так, например, небольшая и проходная для русского философа работа «Христианство и борьба классов» (французский перевод – 1931) вызвала несравненно больший интерес, чем такая важная для него книга, как «Смысл творчества» (французское издание – 1936). Французские интеллектуалы, расколотые политически, интересовались русскими с разных, даже противоположных позиций: католики видели в русских религиозных философах представителей православия и хотели больше узнать о нем, о том, как оно отвечает на вызовы современности, левых же интересовал марксизм и СССР как страна, где это учение победило своих конкурентов и стало господствующей идеологией. Но Бердяев не был типичным представителем русского православия. Габриэль Марсель это понял, хотя не сразу. Французские интеллектуалы, не разделявшие материалистических и позитивистских взглядов, с полным на то основанием видели в Бердяеве человека, вводящего в обиход имена неизвестных им русских религиозных мыслителей, как, например, Константин Леонтьев (4). Важна была и его книга о Достоевском («Миросозерцание Достоевского»), во французском переводе озаглавленная «Дух Достоевского» (*Esprit de Dostoïevski*, 1929). Кстати, контекст перевода и публикации ее по-французски составляет один из главных сюжетов сохранившихся писем Бердяева к Марселю (1928–1929).

Левые интеллектуалы, напротив, ждали от Бердяева откровений о русском коммунизме. Поэтому неслучайно его статьей «Правда и ложь коммунизма» был ознаменован выход первого номера левокатолического журнала «Эспри» (1932), возглавляемого Эммануэлем Мунье (5). От подобного двустороннего недопонимания

мания Бердяева спасали такие философы, как Марсель. Он понял его как оригинального христианского философа-метафизика, позиция которого не во всем совпадает с официальным учением русской Православной церкви. Ценна была для Бердяева и дружба с неотомистом Маритеном, хотя само учение, защищаемое его другом, он решительно не принимал. А отношения с Мунье и близким к нему кругом левых католиков дороги были Бердяеву как возможность проявить свое влияние в качестве социального философа христианской ориентации. К левой по направленности социально-политической активности Бердяев был склонен всегда. Его христианство, независимо от высоко ценимого им Николая Федорова, всегда было очень активным в указанном плане. Революционное прошлое Бердяева на самом деле не стало для него музейным архивом, чем-то изжитым. Нет, он оставался революционером, пусть и с важным уточнением – революционером духа. Правые деятели – в некоторых из них он иногда несправедливо видел душителей свободного духа – отталкивали его и вызывали порой чрезмерно страстные филиппики.

Важным звеном в знакомстве Бердяева с Марселем был Жак Маритен, послуживший посредником для встречи его с автором «Метафизического дневника». Еще до переезда во Францию Бердяев был знаком с книгами Маритена. А по приезде в Париж через посредничество вдовы Леона Блуа (6), творчество которого он давно уже высоко ценил (он писал о нем в журнале «София» в 1914 г.), он познакомился и с лидером французского неотомизма. Посредничество вдовы Блуа в знакомстве Бердяева и Маритена таким образом было по сути дела как бы намеченным в досках судьбы этих замечательных людей. Бердяев раньше многих русских узнал и оценил не только Леона Блуа. Он вообще был хорошо знаком, будучи еще в России, с французской литературой и философией. В частности, живо интересовался символизмом и модернистским движением в католицизме. Так, например, по приезде из Парижа, где он был в 1908 г., он пишет содержательную статью о французском католическом модернизме. Писал он и о любимом им Гюисмансе, которого считал глубоким писателем-декадентом и трагическим мыслителем, более интересным, на его взгляд, чем такие лидеры католического модернизма, как Альфред Луази или Эдуард Леруа. Кстати, Бердяев и по крови был отчасти французом. Его бабушка по материнской линии происходила из рода графов Шуазель. Аристократические и французские корни сказались в

его характере и судьбе. Франция была той страной, которую он знал лучше других европейских стран, хотя философское его образование было по сути дела немецким (особенно важен был для него рано прочитанный Кант). Но семейное положение сближало его с французскими католиками. Лидия Юдифовна Бердяева, его супруга, была ревностной католичкой. Кстати, супруги некоторых ключевых фигур среди французских философов, поддерживавших русских коллег, в целом, и Бердяева, в частности, имели, во-первых, российско-еврейские корни, и, во-вторых, являлись ревностными католичками, что облегчало контакт их мужей с русскими религиозными мыслителями. Я имею в виду Раису Маритен и Анюту Фюме [Marchadier], супругу Станисласа Фюме, философа, писателя, публициста, издателя, активно поддерживавших вместе со своими мужьями русских религиозных философов, оказавшихся в нелегком положении эмигрантов.

Теперь посмотрим, как был подготовлен к духовному резонансу с Бердяевым Габриэль Марсель. Если у Бердяева был давний интерес к французской культуре и философии, и он свободно владел французским языком (Марсель в письме просит его быть переводчиком при нем для общения с его женой и свояченицей), то и Марсель, пусть и не знавший русского языка, глубоко интересовался русской философией, литературой и музыкой, а также некоторыми восточными отцами Церкви, например, св. Григорием Нисским, антропологию которого, кстати, высоко оценивал и Бердяев. В основе его внутренней близости к миру русской культуры лежало, если употребить философскую терминологию, спиритуалистическое миропонимание. Эжен Мельхиор де Вогюэ, написавший знаменитое исследование о русском романе XIX в. (1886), справедливо заметил, что русская литература возвращает современным французам утраченный ими вкус к спиритуальному началу. Потенциал *реституализации* быстро секуляризовавшейся в те годы Европы французский критик увидел именно в считавшейся западным обывателем «отсталой» русской культуре.

Говоря об открывавших для своих соотечественников мир русской культуры французам, нельзя не сказать о таком близком друге Марселя, как Шарль Дю Бос. Выразительную характеристику дал ему Бердяев в своей интеллектуальной автобиографии. Нам важны здесь два момента. Во-первых, Дю Бос был основным проводником Марселя в мир русской литературы. Он владел рус-

ским языком, боготворил Чехова, переводил «Переписку из двух углов» Вяч. Иванова и М. Гершензона, явившуюся интеллектуальным событием для французских читателей (7). Кстати, мало кому известно, что об этой замечательной книге Дю Бос впервые услышал от Д.С. Мирского и Бердяева, с которым познакомился у Шестова вскоре после переезда Бердяева в Париж [Шишкин 2006, 11]. В письме Вяч. Иванову Дю Бос говорит, что чтение этой книги стало «внутренним событием, наиболее памятным и богатым переключками (resonances)». Духовный резонанс с русской культурой переживал в это время и друг Дю Боса, Габриэль Марсель. В письме Марселю от 20 июля 1929 г. Дю Бос пишет, что принадлежит к духовной традиции, идущей от Мен де Бирана, «который чувствовал, что у истоков всего лежит духовное начало, и в некотором смысле все исходит от него» [Devaux 1999, 7] (8). «Первичность духа» была главным тезисом мировоззрения и Жака Маритена. Спиритуализм, присущий всем этим выдающимся представителям французской культуры – Маритену, Дю Босу и Марселю, – не мог не соединять их глубокой внутренней связью с традицией русской религиозной мысли, которую представлял Бердяев.

В марте 1929 г. в «Новом французском обозрении» (NRF) Марсель публикует, по слову Анри Гуйе, «четыре страницы очень насыщенных, точных и смелых». В них он дает жесткую критику современной французской философии, утратившей вкус к духовному началу, а вместе с ним и к художественной составляющей мысли. Маяками, вселяющими надежду на выход из тяжелого кризиса философии, ему видятся такие философы-спиритуалисты XIX в., как Равессон, Лашелье, Бутру, а в современности – Бергсон, в котором он приветствовал переоткрытие полузабытой традиции спиритуализма, начатой Мен де Бираном [Визгин 2013, 83–85].

В конце 20-х и начале 30-х гг. Марсель, приняв крещение и став католиком (март 1929), много размышляет над тем, как согласовать философскую истину с истиной религиозной. В это время во французской философии сталкиваются две противоположные позиции. Эмиль Брейе отрицает возможность христианской философии, не приемлет самого этого понятия. А Этьен Жильсон в своей книге «Дух средневековой философии», напротив, защищает его, легитимируя идею христианской философии. Бердяеву Марсель в эти годы казался новичком в подобных сюжетах, находящихся на стыке богословия с философским умозрением. Прояснению

позиции Марселя в этом плане способствовал не столько Бердяев, слишком уж отклонявшийся, на вкус Марселя, в сторону германской мистики, сколько Дю Бос. «Истинный философ – тот, кто любит Бога» (*Verus philosophus est amator Dei*) – эту формула бл. Августина напомнил Марселю именно Дю Бос, его лучший друг. Марсель, как показывает историк Андре Дево, усвоил этот урок и в рецензии на упомянутую книгу Жильсона защищает идею христианской философии [Devaux 1999, 10] (9).

В начале 30-х гг. Марсель известен широкому интеллектуальному сообществу не столько как философ, сколько как драматург, а также театральный, музыкальный и литературный критик, постоянно сотрудничающий во многих парижских издательствах. Характерно, что во франко-русских чтениях, созданных по инициативе Всеволода Фохта (1895–1941), сына профессора Московского университета Б.А. Фохта, для взаимного ознакомления французских интеллектуалов с русскими, Марселя цитируют скорее как критика и драматурга, чем как автора «Метафизического дневника» [Livak (dir.) 2005]. Стоит сказать несколько слов об этих чтениях у нас почти неизвестных. В отличие от Бердяева, выступившего с большим докладом на тему «Восток и Запад», Марсель активного участия в них не принимал. Эти встречи, где по принятым правилам выступали по одной выбранной заранее теме два докладчика (с французской и русской сторон), носили больше литературный и общекультурный, чем чисто философский характер. Но обсуждались и философские темы (например, «Декарт и современная философия»). Большую активность из русских философов, помимо Бердяева, в них проявили Б. Вышеславцев и Г. Федотов. Тексты докладов и стенограммы дискуссий этих встреч выразительно передают дух, тон, пульс эпохи. Всех волнуют такие состояния человека, как обеспокоенность, неуверенность, перерастающие в метафизическую тревогу. На фоне множества рухнувших иллюзий, легковесных утопий, лжи и лицемерия, сковывающих европейские общества, многие испытывают острую нужду в подлинности, в настоящем искреннем слове. Растет исповедальность литературы, тенденция к которой захватывает и философию. Читая материалы чтений, видишь, насколько историческое время тогда дуло в раскрывающиеся в то время паруса экзистенциальной философии. «Грот-мачтами» для них в тогдашнем Париже были прежде всего Бердяев и Марсель. На духовном горизонте эпохи вполне осознанно встает задача

респиритуализации попавшей в жесткий кризис Европы. Этой христианско-спиритуалистической тенденции противостоят материализм и позитивизм, сциентистский интеллектуализм в различных формах. Схватки интеллектуалов проходят в основном по такому водоразделу: хочет ли человек в новой Европе жить с Богом, или он решил идти по пути неверия до конца, только радикализируя свое нежелание признавать над собой высшую трансцендентную реальность. Носящаяся в воздухе эпохи тема фундаментальной обеспокоенности человека находит свое выражение не только у Бердяева, но и у Марселя, написавшего впоследствии книгу «Человек, ставший проблемой» (1955), вся вторая часть которой посвящена «человеческой обеспокоенности» как явлению культурной истории, начиная с евангельских времен (Августин – Паскаль – Кьеркегор – Ницше – Хайдеггер – Сартр – Андре Жид) [Marcel 1955].

В конце 20-х и начале 30-х гг. вместе с журналистикой и драматургией у Марселя шла невидимая для публики, очень напряженная творческая философская работа. 21 января 1933 г. он выступил с лекцией на юге Франции, в которой обозначился поворот в его ориентации, условно говоря, от философий свободы к философиям бытия. Лекция называлась несколько тяжеловато: «Полагание онтологической тайны и конкретные подходы к ней». Для творческой манеры французского философа характерно то, что эта программная лекция была издана как приложение к пьесе «Расколотый мир». Смысл такого драматургически-философского дуэта был в том, чтобы намеченные драматургически настроения и темы перевести в регистр философски осмысленного слова.

Известность Марселя как философа приходит к нему, во-первых, с выходом в свет «Метафизического дневника» (1927), и затем, во-вторых, с появлением книги «Быть и иметь» (1935). Историк современной философии, исследующий ее в социальном измерении, Этьен Фуйю обращает внимание на то, что публику шокировало само представление философской мысли в форме дневниковой интроспекции со скрупулезной рефлексией мысли *in statu nascendi*. Своим философским дебютом Марсель противостоял прежде всего университетской рационалистической философии, которую наиболее ярко в те годы представлял Леон Брюншвик, самый критикуемый, хотя и очень уважаемый Марселем в деловом и чисто человеческом плане философ. Показательны некоторые эпизоды полемики с Брюншвиком, как прямой и личной, как на

Декартовском конгрессе в 1937 г., так и заочной, в печати. В последнем случае обращает на себя внимание публикация в журнале «Philosophies» в марте 1925 г. Марсель здесь представлен как один из известных авторов, высказывающих свое понимание божественного, наряду с такими именами, как Эрнст Курциус, Морис Блондель и Анри Барбюс. В своей заметке «Размышления о Боге» он отвергает как томистскую онтологию, объективирующую Бога, так и философский идеализм, замыкающий Бога всецело внутри субъективного акта мышления. Критическая стрела, пущенная Марселем против идеализма, била прямо по Леону Брюншвику, выступившему в 1921 г. на заседании Философского общества на эту тему. Марселя такой подход не устраивает, потому что «под предлогом очищения ума он уничтожает личность, стремясь всюду заместить мир существ с их плодотворными взаимодействиями царством анонимности» [Chaubet 2001, 60–61]. На заседаниях «Союза в защиту истины», этой важной и очень характерной «площадки» интеллектуального Парижа той эпохи, 28 апреля и 12 мая 1928 г. Марсель резко выступил против позиции Брюншвика, защищавшего интеллектуально очищенную религию, религию, говоря по-кантовски, в пределах одного лишь разума. Брюншвик считал, что в сфере религиозных чувств следует ориентироваться на модель научного познания, которое критически, с помощью эксперимента и логики, выправляет свои утверждения. Сциентистски понимаемая духовность не могла быть принята Марселем, стоявшим на позициях экзистенциальной христианской философии. Вместо абстракций критического идеализма применительно к понятию религиозного он стремился обрести «конкретное религиозное (concret religieux)» [Chaubet 2001, 63]. Однако принципиальные разногласия с Брюншвиком ничуть не мешали Марселю продуктивно с ним сотрудничать в том же «Союзе в защиту истины» (они были его председателями в 1924–1929 гг.).

Не испытывал Марсель симпатии и к возникавшему тогда неогегельянству, что не мешало ему всю жизнь дружить с Жаном Валем. Но его книгу «Несчастье сознания в философии Гегеля» (1929) он приветствовал в своей рецензии (Europe. 15 sept. 1929), обращая внимание на «перекличку» Гегеля с Ницше в их введении трагического начала в философию (10). Переписка Валя и Марселя дает интересный материал для представления об их идейных ориентациях в эти годы. Жан Валь пишет Марселю:

«То, что вы могли бы некоторым образом следовать за Маритеном, меня не слишком удивляет. Если бы имело место обратное, это меня бы огорчило. Вы являетесь одним или даже единственным, кто воплощает в себе ту французскую философскую мысль, от которой можно ожидать чего-то значительного, вы уже многое дали. Если бы вы стали томистом, это было бы, я считаю, катастрофой. Простите мне эти слова» [Teboul 2001, 82]. После своего обращения в католицизм Марсель пытался проникнуть в томистскую философию. Но не смог преодолеть почти инстинктивного от нее отталкивания. Хотя некоторое сближение с томистской онтологией впоследствии и произошло. Но дружеским отношениям с неотомистами это отнюдь не мешало, особенно с Жильсоном. Марсель подверг острой критике позиции Жана Валя после публикации им его книги о Кьеркегоре. Марселя не устраивало вальевское раздвоение понятия трансценденции. Его вообще не устраивала дехристианизация Кьеркегора его другом. Отношение к христианству, сама возможность основывать на нем философский экзистенциализм не приемлется Валем. В этом их главное идейное размежевание. Испанская война добавила к нему политическую нотку. Жан Валь в эти годы, во второй половине 30-х, разделял гораздо более левую позицию, чем его друг.

Обратимся теперь к старшему собеседнику Марселя – Бердяеву. Удивительный философ – Николай Александрович Бердяев! Его главная задушевная мысль – идея метафизического, даже религиозного значения человеческого творчества. Творчество – это созидание не бывшего ранее, положительный религиозно мотивированный «прибыток» в бытии. Но религиозное оправдание созидательной активности человека сочетается у него с пафосом духовного революционера, метафизического разрушителя «окаменевших» культурных форм, в том числе и церковных. Две основные его идеи – христианский мировоззренческий фундамент и культ безусловной свободы – противоречат друг другу, вступают в непримиримый конфликт, даже антагонизм. Но в его личности, в его неугомонном духе они прекрасно соседствуют! Вот что удивительно.

Как же все-таки эти противоположные идеи сочетаются, а они, тем не менее, сочетаются. В чем же состоит такое сочетание? Да в том, что, по Бердяеву, требуется создать новую эпоху в христианстве, эпоху Духа, разрушив окостеневшие его оболочки или, как он это называет, «окружения»: «Бог забывался во имя окру-

жений, выстроенных для достижения Бога» [Бердяев 2003, 62]. Окружения – это «окаменения» огненного гераклитовского потока духовной «первожизни», объективированные «панцири», тормозящие творческое горение духа, нацеленного на сжигание ветхого мира и рождение нового. Иными словами, эсхатологический смысл творчества означает, что оно в самом своем разрешительном потенциале оказывается благим расплавлением этих «окружений-окаменений». Античный «мировой пожар» («экпюросис» Гераклита и стоиков) кажется подходящим образом для того, к чему всей своей пламенной душой устремлен был этот даже не столько философ, сколько, пожалуй, прежде всего мистик-визионер. Философия дала ему терминологический язык, который для него, мягко говоря, не вполне адекватен. Поэтому гностические прозрения, которые он в него облекает – совсем не сюжеты академического философа. Это, скорее, видения мистика. Видения, которые мог бы подobaющим им языком образов и символов выразить такой мистик, как любимый им Яков Бёме. Но подобного мифопоэтического дара у Бердяева нет. Поэтические видения метафизического масштаба есть. А поэтического языка, собственно художественного дара маловато. Вот и получилось то, что получилось. А получилось яркое, замечательное, побуждающее к собственному творчеству «окружение» или «отложение» мистико-метафизического порыва, оснащенного философским кружевом, своими элементами вписанным в ткань мировой истории мысли.

О языке Бердяева говорит одно его замечание во введении к книге «Философия свободного духа». Он делает здесь важное признание: «Я вопрошаю и ставлю проблемы в форме утверждений. Но мышление мое во внутреннем существе своем проблематическое, не скептическое, а проблематическое» [Бердяев 2003, 24]. На зафиксированное здесь расхождение между *утвердительной* формой выражения и *проблемным* характером его мысли следует обратить внимание. Бердяеву, хочется сказать, не доставало своего собственного философского языка для постановки и исследования проблем, мотивирующих движение мысли в гипотетической модальности. Поэтому он вынужден был использовать достаточно стертый общефилософский терминологический язык. И на нем он высказывает свою мысль подчеркнуто тетическим, аффирмативным образом. Бердяев был, можно сказать, глуховат к техническим лингвистическим проблемам философии, воз-

никавшим, например, благодаря такой новой ее разновидности, как феноменология (11). Поэтому его читатель сам должен восстановить настоящие проблемы, которые с таким утвердительным нажимом ставит Бердяев. Великие дары были ему отпущены. Но, скажем осторожно, вкуса к философской языковой технике для воплощения этих даров ему было, как нам кажется, недодано судьбой. Вот и вихрится слог Бердяева, вот и звучит жестким барабанным боем идеологического борца, иногда даже отпугивая ту читающую современных философов публику, которая ждет от него бóльшего градуса философского аналитизма с его пошаговой рефлексией движущейся мысли.

Поставим теперь такую проблему: а не явился ли Бердяев пленником ложных дилемм? Он, например, ставит такую дилемму: консерватизм или творчество? [Бердяев 2003, 73] Но ведь на самом деле дилеммы в данном случае нет. Вот тому подтверждение. По Бердяеву, его французский коллега и корреспондент Габриэль Марсель, будучи человеком скорее «правой», чем «левой» ориентации, должен оцениваться как консерватор. Но творчество Марсель, как и Бердяев, считал метафизически значимой составляющей человека. Например, французский философ говорит о «созидающей верности» (*fidelité créatrice*), о «творческом отцовстве» (*paternité créatrice*). Эпитет «творческий» в этих выражениях очень значимый, без него нет той мысли, которую Марсель хочет такими словосочетаниями выразить.

Когда под рассыпаемые на листе бумаги железные опилки подставляют полюса магнита, они структурируют их хаотическую россыпь, придавая ей упорядоченный вид. Сильные, с богатым творческим потенциалом лица всегда действуют в культурных пространствах схожим образом. Нечто подобное и произошло после того, как в интеллектуальной среде французской столицы 20–30 гг. XX в. оказались два мощных философских «магнитных полюса» – Николай Бердяев, переехавший из Берлина в Париж в 1924 г. и не имевший там никаких корней, если не считать некоторых русских друзей и знакомых, и Габриэль Марсель, родившийся в Париже и вне его трудно представляемый – настолько он был парижским интеллектуалом по происхождению, связям, воспитанию, образованию и привычкам.

Начнем с Марселя. Используя социологический, претендующий на идейную нейтральность подход Э. Фуйю, описывая ситуация 30-х гг., называет Марселя «восходящей звездой» фило-

софии во Франции [Fouilloux, 13]. Это банальное словосочетание, тем не менее, верно. В 1927 г. вышел в свет его «Метафизический дневник». Сама форма предъявленной в нем мысли была необычна для тогдашней университетской продукции, занимавшей господствующие позиции в мире философии. Сразу после его появления книга почти не была замечена. Правда, через два года после ее выхода в свет Жан Кавайес высоко оценил ее и рекомендовал Морису Гандийяку как «наиболее значительную за последние два года» [Fouilloux, 13]. «Дневник» был высоко оценен также такими историками философии, как Анри Гуье, и такими эрудитами, как Шарль Дю Бос (12). Новаторство идей «Дневника» признавалось постепенно. Первым историком философии, подробно проанализировавшим мысль Марселя и признавшим ее новизну и значение, был Жан Валь (13).

Писание метафизического дневника Марсель не бросает и после выхода в свет книги с таким титром и издает скопившиеся записи, объединив их с лекциями, рецензиями и выступлениями в двухтомник «Быть и иметь» (1935). В нем читатель не может не отметить значительное продвижение вперед по сравнению с «Метафизическим дневником». Марсель в это время осознает свой метод как феноменологический (14), хотя феноменология Гусерля не смогла его увлечь и воодушевить. Зато работы Шелера, особенно о понятии симпатии, были им замечены и высоко оценены.

Обратим внимание читателя на одну характерную для той эпохи «мелочь». Листая подборку журнала «Новое литературное обозрение» (NRF) за 1931 г., я обнаружил, что рецензия Марселя на книгу о Шарле Пеги (авторами ее были Мунье, Мишель Пеги, сын Шарля Пеги, а также Изар) соседствует в нем с рецензией Александра Койре на книгу Хайдеггера «Что такое метафизика?». Такое соседство под общей обложкой характеризует интеллектуальный климат тех лет, когда не было еще строгих маркирующих линий в интеллектуальной культуре, и религиозное умозрение, философские построения и художественная литература свободно соединялись на страницах одного издания или встречались в одной дискуссии. Литературный журнал не чурался философии, а философы нередко выступали авторами литературных или, как Марсель, драматических произведений. Интеллектуальная жизнь, относительно свободная от сковывающих ее дисциплинарных границ, в эти годы поистине фонтанирует новыми идеями. Напротив, господство специализации показывает, что пришло более

рутинное и ординарное время. Но тогдашняя эпоха таковой не была.

18 марта 1928 г. на вилле Жака Маритена под Парижем встретились русский философ Николай Бердяев и французский философ-драматург Габриэль Марсель. Анализ их взаимоотношений и творчества позволил нам предположить, что между ними имел место духовный резонанс. В наших публикациях это было показано. Но тема их взаимоотношений тем самым еще не исчерпана. Остается вопрос о возможности «влияния» одного философа на другого. Ведь историки предпочитают говорить не о резонансе – понятии, сильно окрашенном естественнонаучными коннотациями, – а о влиянии как значимом для истории мысли воздействии одного мыслителя на другого. Прежде всего встает вопрос о возможном влиянии Бердяева на Марселя, так как обратное влияние вряд ли вообще могло иметь место уже потому, что Бердяев был старше своего французского коллеги на 15 лет, и когда приехал во Францию (1924), был уже известным философом, чего нельзя сказать о Марселе.

Габриэль Марсель на склоне лет, в интервью Пьеру Бутану, признал, что Бердяев повлиял на него (15). На эту фразу французского философа, сказанную им в конце жизненного пути следует обратить внимание. Она свидетельствует о том, что Марсель в эти годы возвращается к мысли о русском философе, о котором в своих мемуарах, записанных год спустя после данного интервью, ничего не говорит. Совершенно ничего, не упоминает его совсем. А ведь с 1928 г. и до конца войны 1939–1945 гг., они не только переписывались, часто встречались, но одно время, можно сказать, почти дружили, в том числе и «домами». Понятно, что при этом они активно и разнообразно сотрудничали, вместе участвуя во многих интеллектуальных мероприятиях – изданиях, конференциях, семинарах, встречах и т.д.

Почему же в интеллектуальной автобиографии Марсель не упоминает такого яркого и идейно близкого ему философа, как Бердяев, с которым многие годы был в тесном и продуктивном общении? Отвечая на этот вопрос, отмечу два момента. Первый: с конца 30-х гг. и впоследствии политические разногласия между ними были ими ясно осознаны и во многом способствовали установлению между ними дистанции, препятствовавшей позитивному раскрытию идейно-философского сродства и основанного на нем взаимопонимания и продуктивного взаимодействия.

О Бердяеве у французов постепенно сложилось мнение как о философе радикально левых политических взглядов. Вот как он сам оценивает свои отношения с Марселем, когда они пошли на убыль: «Габриель Марсель сначала относился ко мне очень сочувственно, но потом изменил свое отношение, он политически довольно правый и считал меня анархистом» [Бердяев 1990, 263] (16). Второй момент: 23 марта 1948 г. Бердяев внезапно умирает. Через 10 дней в католической газете «Темуаньяж кретъен» выходит некролог, подписанный Габриэлем Марселем, в котором он пишет: «Не только философы должны оплакивать кончину Николая Бердяева, так как он был настоящим человеком в полном значении этих слов, благородным и великодушным, будучи в наше время одним из главных свидетелей той свободы духа, которой сегодня угрожают со всех сторон и нередко самым отвратительным образом... Он преодолел марксизм с тем, чтобы прийти к христианству – открытому и трагическому одновременно, согласующемуся с самыми благородными чаяниями своего времени» [Визгин 2008, 696]. Написав это, Марсель простился с Бердяевым, сказав о нем самое главное, что он о нем думал. Их взаимоотношения стали для него далекой историей. Пришла новая эпоха, новые вызовы. А мемуары заставили французского философа обратиться к самому началу своего пути, к своим истокам и корням. Бердяеву в этом плане места уже не нашлось.

В глазах французского философа осмысленно говорить о бытии *свидетелем* свободы духа можно лишь в рамках христианского миропонимания. Недаром сама газета, в которой некролог был опубликован, если перевести ее название, называлась «Христианское свидетельство». Таким образом, *христианство, свобода, дух*, эти ключевые взаимосвязанные понятия действительно лаконично и главное точно обозначают живой нерв мысли русского религиозного философа. Эти же слова во внутренней нераздельности их смыслов находились и в самом центре мысли французского философа. Вот в чем было реальное основание для глубокого идейного резонанса этих двух так непохожих друг на друга и во многом сильно расходящихся мыслителей. Не будет терминологической натяжкой обозначить указанную точку их схождения как христианский *спиритуализм*, выступающий метафизической основой христианского гуманизма. В интеллектуальном пейзаже Парижа в период между двумя войнами оба философа защищали именно эти «ценности», в этом они были единомышленниками.

Можно сказать, что по сути дела у них был общий «проект», ставивший целью *респиритуализацию* европейского сознания. И они вместе и порознь отстаивали именно его. Вот это мы и хотели показать, погружаясь в атмосферу интеллектуального Парижа того времени.

«Влияние» одного лица на другое не есть удвоение идей за счет их ментального контакта через книги, беседы и т.п., когда идею одного из них обнаруживают у другого, на кого он «повлиял». «Влияние» не есть редупликация идей. Скорее, чем как «механический» перенос идей, его следует себе представлять как внезапную вспышку собственного света в сознании того, кто вступает в могущий оказать «влияние» контакт. Подобную вспышку человек осознает как воодушевление, *восхищение* автором или собеседником.

Содержащиеся в письмах Марселя русскому философу признания в восхищении его книгами подтверждают нам, что «влияние» на него со стороны Бердяева действительно имело место. Пережитый Марселем «энтузиазм» (его выражение) при встрече с мыслью Бердяева говорит о том, что их встреча была настоящей глубокой философской встречей, т.е. духовно просветляющим резонансом. Бердяев помог Марселю осветить его, Марселя, собственные трудности, непроясненности.

Здесь невозможно обойтись без конкретных примеров такого «влияния». Нужно показать его не на уровне констатации пережитого восхищения, энтузиазма, нужно найти в марселевских текстах следы такого воздействия русского мыслителя на французского философа. В феврале 1929 г. Марсель и Бердяев обмениваются письмами в связи с намечавшимся переводом книги русского философа о Достоевском. Марсель интересуется Достоевским, сознает, насколько духовный мир русского писателя ему близок, свидетельством чего стала его статья об интерпретации творчества русского писателя Вяч. Ивановым. Если мы посмотрим на эту работу, то увидим, что в ней Марсель упоминает имя Бердяева. Рассматривая главные черты мирозерцания Достоевского, он говорит, что прозрения русского писателя, бросающие свет на антрополого-метафизические глубины личности, нельзя уловить объективно, как это делает наука о внешнем мире. Раскрывая центральную интуицию религиозного мирозерцания Достоевского, Марсель говорит, что «только Христос показывает путь, и никакое посредничество не вмешивается, чтобы указать

путь к истинной жизни. Радикальный христоцентризм Достоевского в том, что от Христа он непосредственно восходит к уверенности в бытии Бога. Но Христос существует только через свободу; предмет веры недоказуем, его нельзя верифицировать; и введение его в систему строго логического, рационального мышления приводит к его деградации: религиозная истина, конструируемая умом, деградирует до абстрактного начала, что означает утрату ею ее основополагающего характера. Здесь мы очень близко подходим к философии Николая Бердяева, как он ее выразил, например, в книге «Дух и свобода» [Marcel 1933–1934, 277]. Перебросим теперь наше внимание к упомянутой здесь книге Бердяева. Марсель указал ее французское название. По-русски она была опубликована в 1927 г. и называлась «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства». В 1933 г. был издан ее перевод, и название французской версии («Дух и свобода») понравилось Бердяеву. Книга вызвала большой интерес. 22 ноября того же года Дю Бос пишет о ней Бердяеву: «Наш друг Габриэль Марсель, наверное, написал Вам, с каким интересом и восхищением он прочел ее этим летом» [РГАЛИ]. А сам Марсель в письме Бердяеву от 29 апреля того же года так отозвался о ней: «Я уже начал читать книгу “Дух и свобода”, которая представляется мне исключительно важной и значимой». Вот, например, что в этой книге пишет Бердяев и что заставляет нас вспомнить о мыслях Марселя, высказанных им в его статье, посвященной Достоевскому в интерпретации русского писателя Ивановым: «Религиозное познание всегда было символическим, вопреки всякой рациональной теологии и метафизике, вопреки всякой схоластике. Где кончается компетенция понятия, там вступает в свои права символ. Богопознание никогда не было и не могло быть отвлеченно-интеллектуальным, рациональным познанием, оно всегда питалось из иного источника» [Бердяев 2003, 80]. Близость мысли русского философа к мысли, разделяемой французским мыслителем, здесь очевидна. Бердяев если и не убедил его в таком соотношении понятия и символа, то подтолкнул к пониманию его истинности в глазах Марселя. Конечно, сближение с Бердяевым на самом деле началось у Марселя задолго до того, как он стал с восхищением читать его книги. Уроки, полученные им от Бергсона, здесь нельзя не вспомнить. Критическое отношение к рационализму и идеализму складывалось и оформлялось у него постепенно. Бердяев только подтолкнул мысль Марселя к движению в этом

направлении. Какие-то новые аргументы и ресурсы убедительности развиваемой им мысли были восприняты французским философом не без посредничества русского мыслителя.

Символизм означает *сверх*рациональное познание, предполагая в познаваемом тайную жизнь, которую не может исчерпать разум. Символизм не исчерпывает тайну, а демонстрирует, показывает так, что в символах она *переживается*, испытывается. По Бердяеву, рациональное познание пригодно для ограниченной сферы бытия. Вторая глава первой части упомянутой книги русского философа посвящена сверхрациональному статусу религиозного познания. Мысль, развиваемая Бердяевым в одной из глав этой книги, носящей название «Символ, миф и догмат», пронизана пафосом гераклитовской динамики творческого становления и близко напоминает Бергсона. Экзистенциально окрашенная философия свободного духа (или свободы и духа) Бердяева оказалась явно созвучной Марселю, добавила ясности и уверенности его размышлениям, что и отразилось в указанной нами выше отсылке к этой работе русского философа. Кстати, именно «Философия свободного духа» Бердяева в 1933 г. получила премию Французской академии моральных и политических наук имени Шарля Ламбера за лучшую работу по теме «Будущее спиритуализма». Вот поистине символическое и не известное в нашем философском сообществе событие, смысл которого в том, что эстафета традиции французского спиритуализма, основанной Мен де Бираном, была подхвачена русским религиозным мыслителем. Сами французские спиритуалисты признали причастность русской философии к своему наследию, увидев в ней его будущее (17).

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Труафонтен тщательным образом изучал архивы философа при его жизни, когда многие документы еще не были утрачены [Troisfontaine 1953, 424].

(2) Здесь можно прочитать все это замечательное и не такое уж большое письмо (почтовую открытку) и комментарий к нему [Марсель 2012, 310–311, 323–324].

(3) Во французской версии развитые ранее мысли послужили введением к первой публикации переписки Бердяева и Марселя на языке оригинала [Vizguine 2007].

(4) «С огромным интересом и пользой для себя, – пишет Марсель Бердяеву, – прочитал Вашу книгу о Леонтьеве. Какая же это оригинальная фигура и притом совершенно у нас неизвестная! Думаю на-

писать о Вашей книге статью для журнала "Жур"» [Марсель 2012, 315]. Русское издание книги вышло в Париже в 1926 г., французский перевод – 1937 г. Статью Марселя нам найти не удалось.

(5) Статья впервые появилась в «Пути» (1931. № 30, окт. С. 3–34).

(6) Сам Леон Блуа был крестным отцом Жака Маритена и его жены Раисы Уманцевой. См. об этом в статье Бернара Маршадье, некоторые сведения из которой мы здесь используем [Marchadier, 42]. Маршадье считает, что качество французских переводов книг Бердяева оставляет желать лучшего (в отличие от книг Шестова, переводимых Шлецером), ибо, как он говорит, «при жизни Бердяева французские переводчики переводили плохо (*mal servi*), так как слишком свободно обращались с философом свободы» [Marchadier, 41]. Этот отзыв сомнителен. Бердяева переводили больше русские, давно жившие во Франции и свободно владевшие французским языком. Отзывы о качестве их переводов хорошие. Если бы переводы были плохими, ими вряд ли восхищались бы такие людям, как Марсель или Дю Бос.

(7) Кстати, эта переписка, как и ее авторы, особенно Вяч. Иванов, так восхитили Дю Боса и Марселя, что они летом 1932 г. ездили к нему в Павию, где провели, как пишет друг Марселя, «два незабываемых дня». Марсель написал сначала рецензию на эту книгу, а потом и вступительную статью, когда она вышла отдельным изданием по-французски.

(8) Кстати, Бердяев знал творчество Мен де Бирана, читал его «Дневник» и ставил себя в ряд мыслителей, близких ему.

(9) Вот как Марсель определяет христианскую философию в рецензии на Гиффордские лекции Жильсона «Дух средневековой философии», опубликованной в «Новом французском обозрении» от 15 марта 1932 года (NRF du 15 mars 1932): «Я называю христианской философией всякую философию – два аспекта при этом различаются (Марсель имеет в виду уровень собственно философский и уровень религиозный. – В. В.), – рассматривающую христианское откровение как необходимого помощника разума». Андре Дево, на статью которого мы здесь опираемся, к этому высказыванию тут же добавляет, что автор «Метафизического дневника» уточняет употребленное им понятие «помощника» и говорит, что «философия является христианской, когда она размышляет о следствиях и импликациях всех уровней» одного уникального факта – «факта воплощения», радикальным образом не доступного для предвидения и выступающего «основой для онтологии, не имеющей аналога». «Высший разум», делающий возможным такое размышление, «осознает себя благодаря вере в Воплощение». Природный мир при этом выступает как дополненный до своего высшего предела благодатью, и философствование о нем и есть христианское философствование (в кавычках даны собственные слова Марселя: Devaux A. A. Charles Du Bos et Gabriel Marcel: une amitié sans

faillie et comme fraternelle // Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel. 1999. N 9. P. 11).

(10) Об этом пишет Маргарет Тебуль [Teboul 2001, 80]. В случае с другим французским «неогегельянцем», Кожевом, читавшим курс по гегелевской «Феноменологии духа», отзыв о нем Марселя такой: семинар Кожева «очень умный. Но по-человечески... несимпатичный» [Marcel 1934–1971, 69]

(11) На этот счет имеется свидетельство Роже Арнальдеса, известного востоковеда, а в молодости – участника марселевского семинара в 30-х гг., подметившего нечувствительность Бердяева к феноменологическому анализу с его рефлексией на языковые формы [Визгин 2008, 545].

(12) Дю Бос начал писать развернутый комментарий на «Метафизический дневник», стараясь особенно осветить его религиозное измерение. Но до конца эту работу не довел. Она осталась незавершенной и была опубликована в серии «Золотой тростник» в его сборнике «Essais et poems» [Teboul 2001, 85].

(13) [Wahl 1932, 223–269] Книга посвящена Джемсу, Уайтхеду и Марселю как представителям нового направления мысли, реабилитирующего права «непосредственного» или конкретного.

(14) Новые идеи феноменологического движения были введены в культурный оборот во Франции усилиями Левинаса, Гурвича, Койре, Ландсберга и др.

(15) Отвечая на вопрос Бутана касательно возможного воздействия на него иррационализма и Шестова, Марсель сказал, что он знал Шестова, «высоко его ценил, но никогда не мог что-то полезное извлечь из его писаний». «Мне казалось, – продолжает он, – что у него, возможно, и имеется интересная мысль, но слишком уж негативная, ни к чему не приводящая. Поэтому я не могу сказать, что Шестов повлиял на меня, в то время как Бердяев смог это сделать (Berdiaeff a pu le faire), впрочем, трудноуловимым, зато вероятным (probable) образом» [Marcel 1977, 69]. Это признание было сделано Марселем за три года до смерти. Нотка осторожности и неопределенности сквозит в нем уже потому, что речь здесь идет о Шестове, Бердяева Марсель вспомнил просто по контрасту с ним: Шестов не повлиял, а вот Бердяев очень вероятно, что повлиял, но нелегко определить, в чем же именно.

(16) «Самопознание» Бердяев писал в конце войны и после нее: «Я живу в Париже более 20 лет» (с. 267), а он переехал туда в 1924 г. Последние страницы этой книги написаны в 1947 г.

(17) К сожалению, в изданной у нас биографии Бердяева, неточно описан этот эпизод. Неверно названа дата вручения премии, не сказано, чье имя она носила, и не уточнено название академии, ее присудившей [Волкогорова 2010, 324, 388]. Эти ошибки, увы, были

В.П. ВИЗГИН. Бердяев и Марсель в культурном контексте предвоенной Франции

перенесены в книгу о Бердяеве, изданную в серии «Философия России первой половины XX века» (М., 2013). Это тем более досадно, что в архиве РГАЛИ в Москве существуют все необходимые датированные документы на этот счет, и они уже были описаны и опубликованы в сжатом виде в переведенной и составленной нами книге в разделе писем Марселя Бердяеву [Марсель 2012, 308–309, 321].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев 1990 – *Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1990.
- Бердяев 2003 – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // *Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. – М., 2003.
- Визгин 2011 – *Визгин В.П.* Резонансное движение культуры: Достоевский – Иванов – Марсель // Вестник РХГА. Вып. 2. 2011. С. 167–177.
- Визгин 2008 – *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. – СПб., 2008.
- Визгин 2012 – *Визгин В.П.* Николай Бердяев и Габриэль Марсель: к феномену встречи // *Марсель Г.* О смелости в метафизике. – СПб., 2012.
- Визгин 2013 – *Визгин В.П.* Пределы бергсонизма и величие Бергсона: Габриэль Марсель об Анри Бергсоне // *Визгин В.П.* Очерки истории французской мысли. – М., 2013.
- Волкогонова 2010 – *Волкогонова О.Д.* Бердяев. – М.: Молодая гвардия, 2010.
- Марсель 2012 – *Марсель Г.* О смелости в метафизике. – СПб., 2012.
- Марсель 2008 – *Марсель Г.* Умер Бердяев // *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя. – СПб., 2008.
- РГАЛИ – РГАЛИ. Ф. 1496. Ед. хр. 337.
- Шишкин 2006 – *Шишкин А.* Французская литературная культура и Вячеслав Иванов. – Париж, 2006.
- Chaubet 2001 – *Chaubet F.* Gabriel Marcel et l'Union pour la Verité // Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 2001. No 11.
- Devaux 1999 – *Devaux A.A.* Charles du Bos et Gabriel Marcel: une amitié sans faille et comme fraternelle // Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 1999. No 9.
- Fouilloux – *Fouilloux É.* Un philosophe présent à la culture de son temps. P. 13 // Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 2001. No 11.
- Livak (dir.) 2005 – Le Studio Franco-Russe 1928–1931 / textes réunis et présentés par L. Livak. – Toronto, 2005.
- Marcel 1955 – *Marcel G.* L'homme problématique. – Paris: Aubier, 1955.
- Marcel 1934–1971 – Gabriel Marcel – Gaston Fessard. Correspondance 1934–1971. Paris, 1985.

Marcel 1977 – Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang. – Paris, 1977.

Marcel 1933–1934 – *Marcel G.* L'interpretazione dell' opera di Dostoevski secondo Venceslao Ivanov // Il Convegno. Rivista di letteratura e di arti. No 8–12. 25 Dicembre 1933 – 25 Gennaio 1934. Anno XIV–XV.

Marchadier – *Marchadier B.* Berdiaev, les Maritain, Mounier: un modernisme russe dans la France de la première moitié du XX^e siècle // Nicolas Berdiaev (Cahiers de l'émigration russe 8). Paris, 2004, pp. 37-48.

Teboul 2001 – *Teboul M.* Les amitiés philosophiques de Gabriel Marcel // Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 2001. No 11.

Troisfontaine 1953 – *Troisfontaine R.* De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel. T. 2. – Louvain; Paris, 1953.

Vizguine 2007 – *Vizguine V.* Une proximité lointaine: Nicolas Berdiaeff et Gabriel Marcel // Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 2007. No 17, pp. 45-52.

Wahl 1932 – *Wahl J.* Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel // Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. – Paris: Vrin, 1932, pp. 223-269.

BERDYAEV AND MARCEL IN THE CULTURAL CONTEXT OF PREWAR FRANCE

V.P. VIZGIN

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Summary

This paper deals with the relations between Nicolay Berdyaev and Gabriel Marcel during the 20-30 years of the 20th century in the capital of France. The author of this paper makes an attempt to reconstruct the first meeting of these thinkers through the mediation of Maritain and other French intellectuals. He analyzes the correspondence between these philosophers, the materials of the Studio Franco-Russe 1928-1931 and the association “L'Union pour la Verité” and others intellectual centers and structures. The concept of resonance used in this paper to describe the philosophical kinship and similarities of ideas of two philosophers is situated in the center of author's methodological position. The main goal of the paper is to demonstrate that the spiritual resonance between these thinkers is based upon the Christian humanism, spiritualism and existentialism in spite of their visible divergences in the many other aspects.

Keywords: Nicolay Berdyaev, Gabriel Marcel, Leo Shestov, Étienne Gilson, Jacques Maritain, Charles Du Bos, spiritual resonance, Christian humanism, spiritualism, existentialism.

Vizgin, Victor – D.Sc. in Philosophy, Main Research Fellow at the Department of Modern Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

vizgin.viktor@yandex.ru

Citation: *VIZGIN V.P.* (2018) Berdyaev and Marsel in the Cultural Context of Prewar France. In: *Philosophical Sciences*. 2018. Vol. 1, pp. 44-67. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-44-67.

REFERENCES

Chaubet Fr. (2001) Gabriel Marcel et l'Union pour la Verité. In: Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 2001. No 11.

Devaux 1999 – Devaux Andre A. (1999) Charles du Bos et Gabriel Marcel : une amitié sans faille et comme fraternelle. In: Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 1999. N 9.

Livak, dir. (2005) Le Studio Franco-Russe 1928-1931. Toronto.

Teboul M. (2001) Les amitiés philosophiques de Gabriel Marcel. In: Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 2001. No 11, pp. 87-92.

Troisfontaine R. (1953) De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel. T. 2. Louvain, Paris.

Vizgin V.P. (2008) Philosophy of Gabriel Marcel: Theme and Variations. Mir, Saint Petersburg (in Russian).

Vizgin V.P. (2011) Resonance Movement of Culture: Dostoevsky – Ivanov – Marcel. In: Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy. 2011. Iss. 2, pp. 167-177 (in Russian).

Vizguine V. (2007) Une proximité lointaine: Nicolas Berdiaeff et Gabriel Marcel. In: Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 2007. No 17, pp. 45-52.

Текст. Подтекст. Сверхтекст:
философская интерпретация

**ВОЛЬТЕР И ТОЛСТОЙ: ЛИТЕРАТУРНЫЙ ОПЫТ,
СХЕМА ЭКСПЕРИМЕНТА, ФОРМАТ СУЖДЕНИЯ**

С.В. ПАНОВ

*Национальный исследовательский технологический университет
«МИСиС», Москва, Россия*

С.Н. ИВАШКИН

Музыкальная библиотека им. П. Юргенсона, Москва, Россия

Аннотация

Со времен Возрождения литература представляет собой экспериментальную сферу исследования внутренней природы человека, направленного отныне на преобразование импульсов его моральной природы в схемы опытного познания регулятивов восприятия мира, мышления, желания и действия.

Схема литературно-философского эксперимента у Вольтера сводит все мыслимое и воспринимаемое к аргументативным картинкам экспериментаторов, сосуществующих в иллюзии свободного производства своих суждений на основе познавательных предпосылок и такого же свободного обмена мнениями с тем, чтобы в конце концов выработать правила существования человека как стимульно-реактивного животного, управляемого языковыми формами. Классический роман «мировой воли» и философско-религиозное учение Толстого включает в это экспериментирование момент рефлексии, который превращает конкретные факты сознания в стимульные суждения о целях бытия.

Ключевые слова: Толстой, Вольтер, эксперимент, литература, поэтика романа.

Панов Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского технологического университета «МИСиС», Москва, Россия.

saint-denis@mail.ru

Ивашкин Сергей Николаевич – кандидат культурологии, главный специалист Музыкальной библиотеки им. П. Юргенсона, Москва, Россия.

thammasat@yandex.ru

Цитирование: ПАНОВ С.В., ИВАШКИН С.Н. (2018) Вольтер и Толстой: литературный опыт, схема эксперимента, формат суждения // Философские науки. 2018. № 1. С. 68–88. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-68-88.

Одна из задач современной философии, как представляется, – понять механизмы художественной культуры и авторского художественного мировоззрения на основе концептуальных предпосылок той или иной эпохи. Вольтер и Толстой – две фигуры в литературе и интеллектуальной культуре, которые парадоксально соединяют критицизм в отношении предшествующей культурной традиции и возможность создания новой догматической позиции, что позволяет им стать – каждому на свой лад – идеологами новой религиозной идеи и морально-социального бытия человечества.

Литературный опыт Вольтера может считаться «Просвещением» в самом его концептуальном действии: в русле критического употребления инструментов разума необходимо снять все предшествующие нормы восприятия, мысли и поступка для того чтобы выявить тот «естественный свет» или голос природы, непосредственно диктующий человеку способ перцептивного, познавательного и практического отношения к себе, другим и миру, только исходя из инстинктивной оценки интенсивности психомоторных импульсов и направленности мыслей.

Для Толстого, прочитывающего Просвещение через призму достижений сентиментализма, романтизма и постромантической поэтики, такая схема литературного эксперимента оказывается неполной: для выявления условий существования экспериментаторов человеческой природы, воплощенных в персонажах классического романа «мировой воли», недостаточно их сформулировать на основе импульсивных данных, ставших фактами сознания исходя из их простой мыслимости, необходим момент рефлексии, который превратил бы эти факты сознания в своего рода стимульные суждения о целях бытия, т.е. в убеждения как слепые безмысленные принципы действия и содействия в контексте восприятия «неощущаемых движений» мировой воли, не перестающей раскрывать своим носителям через динамику душевной и интеллектуальной жизни жизнетворческие ориентации к всеобщему благу, к исторической цели всемирного процесса.

Вольтер в просвещенческой программе экспериментирования использует жанровую модель трагедии для того чтобы показать сам процесс формирования слепых суждений и установок сознания на основе преобразования результатов аффективных разрядок в рефлексы сознания и поведенческие привычки. Трагедия – это сценография, позволяющая «правдиво изобразить нравы» именно как необходимые отрефлексированные связи стимулов

и реакций прагматического сознания, определяемого единством восприятия реальности, способа ее отражения в представлении и мысли, волевых импульсов и действия в соответствующем отношении к себе, к другим и миру. Вот что пишет Вольтер о своей трагедии «Магомет»: «Я знаю, что Магомет не совершал такого именно предательства, какое составляет сюжет моей трагедии. Цель моя не в том лишь, чтобы вывести на сцене правдивые события, но в том, чтобы правдиво изобразить нравы, передать истинные мысли людей, порожденные обстоятельствами, в коих люди эти очутились, и, наконец, показать, до какой жестокости может дойти злостный обман и какие ужасы способен творить фанатизм. Магомет у меня – не что иное, как Тартюф с оружием в руках» [Вольтер 1971, 105].

Классицистская трагедия – эта жанровая форма постижения социальной и моральной природы в организации импульсивных сознаний диктатом внеположного голоса судьбы как комплекса необходимых связей стимулов и реакций – была все же форматом производства суверенного суждения о регулятивах внутренней и внешней природы, суждения, которое подчиняло себе любые частные максимы, принципы воления и поведенческие реакции исходя из простой рефлексии в рассудке своей превосходной степени самообладания.

Как создается суверенное суждение, которое является источником всеобщего законодательства в моральной сфере, т.е. сфере общественной нравственности и права как комплексе объективированных представлений о содержании нормы, ее нарушений и соответствующих им наказаний? Суверенное суждение формируется в сфере конкуренции идеалов как отрефлексированных эффектов разрядок морального инстинкта во внутреннем чувстве, когда эта рефлексия проста и строится на основе закрепляющего отражения наиболее интенсивного стимулирующего импульса аффективной природы, призванного воспроизводиться и направлять реактивное сознание в любых обстоятельствах нравственного выбора (например, максимы долга или родства, воплощенные в мотивациях героев Корнеля [Корнель 1984] и Расина [Расин 1977]).

Однако этот процесс, проецирующий отражения интенсивных эффектов как воспроизводимых впечатлений реактивного сознания, как представляемых необходимыми связями стимулов и реакций человеческого существа в его свободном эксперимен-

тальном выявлении безусловных принципов воления, и поступков на основе трансформации восприятий импульсов аффективной природы в рефлексы сознания, является сферой производства частных максим, не способных объективироваться в универсальные общезначимые требования морального долга, поскольку, являясь выражением индивидуального аппетита, не соотнобразуются с возвышенным идеалом самосохранения субъекта в контексте его взаимоотношений с другими субъектами в преодолении нововременных условий человеческого общежития – «войны всех против всех» [Гоббс 1991].

Суверенное суждение – это акт объективирующей рефлексии, который соизмеряет содержания любых частных и локальных максим воления и поступка с возвышенным метапредставлением о долженствовании исходя из отражения в рассудке превосходной степени собственного волевого самообладания, воплощающего наиболее интенсивные стимулы самоопределения эгоизма согласно формуле Юма – «следовать движению аффекта» [Юм 2001], эгоизма, который интуитивно ищет, создает, объективирует формы сосуществования с другими эгоизмами, но суверенное суждение о регуляции ставит себя выше сосуществования эгоизмов, потому что определяет себя как его безусловное условие на основе отождествления возвышенной цели самоограничения и самообладания с самой всеобщей целью бытия. Поэтому Магомет Вольтера формулирует свой властный императив как единственный законодатель всеобщей моральной природы, как Бог на земле:

«Казня и милуя, я знал, что сам я слаб,/Что, для людей кумир, я пред тобою – раб,/Что муки жертв моих мне наказаньем станут./Обманывая всех, я не был сам обманут.../Что ж, пусть теперь мне мстят погубленные мной:/Пусть сердце, яростью кипящее земной,/Исторгнут из груди – смерть страсти в нем погасит./Но спрячь от глаз людских то, что меня не красит./Злодейств и слабостей позор пусть будет скрыт;/Преданье пусть мой лик сияньем окружит,/А память о дурном – сама в веках потухнет./Я должен богом быть – иль власть земная рухнет!» [Вольтер 1971, 124].

Когда суверенное регулятивное суждение о правилах связывания стимулов и реакции, воплощенное в форме трагедийного взаимоотношения автора, повествователя и персонажей обесценивается, появляется метапредставление о равнодушной природе как самоорганизующемся целом и реактивном сознании, которое

пытается разгадать способы этой самоорганизации. Так возникает жанровая форма философской сказки и просвещенческого романа как способа сосуществования героев-экспериментаторов и аргументаторов регулятивов внутренней и внешней природы с автором как горизонтом любых возможных форм саморегуляции природы, постоянно создающей формы жизни из ресурсов собственного распада, что может напомнить идею самовоспроизводимой Вселенной в платоновской (диалог «Тимей» [Платон 1994]) и послеплатоновской традиции (стоицизм).

Однако и в этой форме философской сказки Вольтер неосознанно формулирует пределы просвещенческой парадигмы, т.е. относительность всех суждений о регулятивах природы: так, Панглос и Кандид видят в визуализации результатов своего исследовательского опыта – восприятия лиссабонского землетрясения – разные проявления: проявление порядка предустановленной гармонии или проявление разрушительной силы природы, создающей новые сущности и качества из продуктов распада. Поэтому в «Кандиде» возникает мотив волевого решения об исчерпанности и прекращении хронической рефлексии экспериментирующих аргументаторов о противоречивых правилах существования и мыслимости природных феноменов, возникает фигура дервиша, который утверждает не только и не столько непознаваемость высшей воли или природной силы, но и необходимость для конечного мышления человека ограничиться познанием возможностей действия в рамках собственного жизненного опыта обеспечения условий своего существования.

Постулирующее мышление хронической рефлексии о принципах бытия должно преобразоваться в проективное сознание, определяющее предмет и способы действия: нужно «возделывать сад» [Вольтер 2005, 43], нужно снять все рефлексии реактивного сознания, которые в преобразовании аффективных данных и стимулирующих восприятий в частно-индивидуальные представления и суждения о бытии сущего не могут предоставить и не дают фактически единственно верного, достоверно-убедительного объяснения принципов существования этого мира в перформативном действии волевого акта снятия, где волевой импульс, его восприятие во внутреннем чувстве и предмет воления непосредственно тождественны друг другу.

Европейскому человеку необходимо преодолеть просвещенческую травму непознаваемости мира, воспроизводимую в бес-

конечной рефлексии реактивного сознания о способах его бытия, в непосредственном опыте автоаффекции нашего мыслительно-волевого движения и вербального жеста, отсюда идеи революционного преобразования структуры познавательной деятельности, направленной отныне на порождение и следование слепым ориентирам аффективного действия на основе отождествления человеческого бытия с воплощением прагматических эффектов слова в его императивной форме. Вместо оправдываемых метафизически правил следования феноменов и установления познавательных ограничений в рамках лейбницевской теодицеи как метапредставления о предустановленной гармонии любых перспектив восприятия с содержанием воспринимаемого нам необходимо овладеть методом снятия рефлексов сознания в новой прагматической форме самообладания революционного порыва с абсолютным убеждением в безусловном соответствии восприятий, мыслей, желаний и действий предвосхищающим результатам человеческой деятельности по модели отождествления всего мыслимого с самим актом мысли и акта желания с предметом желания.

В публицистике Вольтер выступает как идеолог равнодушной природы, являющейся основой общечеловеческой стимульно-реактивной органики, позволяющей мыслить общество на основе аффективного единства всех со всеми, на основе непосредственного восприятия и внушения голоса моральной природы, которая побуждает нравственное чувство и рассудок к предполагаемым таким восприятием непосредственным разрядам и производству соответствующих безрефлексивных реакций и поступков.

Природа становится прозопопеей истины, т.е. фигурой обращения реактивных сознаний в форму согласия с голосом внутреннего аффективного существа, удостоверяющего разом истинность самоотношения субъекта и его взаимосвязей с другими и миром, голосом, который взывает к нравственному чувству каждого. Результаты разрядок морального инстинкта должны быть так же непосредственно и безусловно предписаны любому сознанию, как непосредственно полнота моральной истины воплощается в фигуре Природы и как непосредственно стимулирующая речь природы отождествляется с безусловным нравственным законом бытия, законом ограничения индивидуальных appetitov:

«Природа говорит всем людям: “Я всех вас произвела на свет слабыми и невежественными, чтобы вы пробывали несколько мгно-

вений на земле и удобрили ее вашими трупами. Так как вы слабы, помогайте друг другу, так как вы невежественны, просвещайте и терпите друг друга. Если бы вы все были одного мнения, чего, конечно, никогда не будет, и если бы на свете был лишь один человек другого мнения, вы должны бы были простить ему, потому что это я заставляю его думать так, как он думает. Я дала вам руки, чтобы обрабатывать землю, и слабый свет разума, чтобы руководить вами; я вложила в ваши сердца зародыш сострадания, чтобы вы помогали друг другу нести бремя жизни. Не заглушайте этого зародыша, знайте, что это искра божества, и не ставьте презренные учения школ на место голоса природы. – Я одна соединяю вас, вопреки вам самим, путем ваших общих нужд, даже среди самых жестоких и столь легкомысленно предпринимаемых войн, представляющих собой вечную смену ошибок, случайностей и несчастий... Одна я сохраняю справедливость в судах, где все без меня было бы предано на жертву неопределенности и произвола, среди хаотической кучи законов, составленных часто наудачу и для минутной надобности, различных в каждой провинции и в каждом городе и почти всегда противоречивых в одном и том же месте. Одна только я могу внушить справедливость, когда законы побуждают только к придишкам. Тот, кто слушает меня, судит всегда хорошо; а тот, кто старается примирить противоречивые мнения, – всегда заблуждается» [Вольтер 1971, 120].

Если для Вольтера взаимоограничение appetitов предусматривается из простого рассудочного отражения требований всеобщей моральной природы в частных интеллектах, то для Толстого взаимное определение эгоперспектив мышления и действия агентов мирового процесса должно диктоваться аффективными стимулированиями реактивных сознаний в их восприятии, сочувствии, созерцании и содействии.

Концептуальная метасюжетная ситуация романа «мировой воли» с ее «неощущаемыми движениями» связана с преобразованием индивидуальных и коллективных appetitов, ценностных эгоперспектив, отождествляющих себя с абсолютной точкой зрения на мир, своевольных желаний реактивных сознаний, которые должны быть осознаны в контексте взаимоотношений с другими сознаниями и с безусловным источником всех человеческих желаний, который действует через любое сознание, через любую связь сознаний и их проявлений. Индивидуальный appetit, эгоперспектива оценивания возвышенного самосознания с воз-

никновением своевольных желаний, с прагматикой присвоения объекта желания составляет сущность романтического проекта, который обуславливает миф Наполеона как систему представлений о творческой личности в истории, способной взять на себя выражение интегрального единства человеческих частных, локальных и национальных устремлений.

Как совершается взаимное ограничение индивидуальных appetitов в контексте телеологических взаимоотношений реактивных сознаний, для которых импульсы внутренней аффективной природы, приобретают жизненную ценность исходя из простого события аффективных разрядок внутри воспринимающего их духа? Взаимодействие реактивных сознаний больше не строится в подражании представляющего разума, действие которого сопровождает любое представление вещи или события и связывает представленное бытие или восприятие, мысль, желание исходя из интуитивного объединения многообразия интуиций, что является основой создания аргументативных картин как результатов визуализации полученных данных исследовательского опыта в поэтике Просвещения, а в подражании человеческой природе, которая сама производит формы самообладания в организации аффективных потоков и реактивных сознаний в их способе самоощущения и самопредставления, а также формы волевых актов этих самосознаний, заставляющие героев неосознанно менять свое мироощущение, умонастроение и поведение.

Эпизод встречи и объяснения Пьера Безухова с Наташей Ростовой после истории с Анатолом Курагиным знаменует преодоление романтического своеволия, средствами ограничения и преобразования которого Наташа Ростова пока не обладает, так как всегда действовала по романтической схеме подчинения сознания диктату наиболее интенсивного аффекта, отфильтрованного внутренним чувством исходя из простого безрефлексивного события воздействия такого аффекта на свой душевный мир.

Как только эти аффективные разрядки и их эффекты, а также волевые импульсы как стимулирующие восприятия в эмоционально-волевой сфере душевной жизни героев без их рефлексии со стороны рассудка и суждения об их объективном содержании образуют общий фон взаимодействия толстовских персонажей, их аффективно-реактивные позиции открывают для себя путь сублимации – возвышения аффективных содержаний до уровня слепых нерелексируемых принципов восприятия,

мышления и поступка, которые на правах трансцендентального чувства (в терминах Канта – способности суждения), позволяющего отождествить аффективные реакции с моральным смыслом пережитого, внушают сознаниям взаимодействующих субъектов формы сочувствия и содействия, исходя из их простой аффективно-эмоциональной очевидности, высшую степень которой можно увидеть в предложении Пьера Наташе больше не говорить, поскольку все эмоционально-трогательное здесь оказывается преодолено (трансцендировано) в непосредственной разрядке сострадания Пьера, в выражении этой разрядки в якобы не произвольной смене тона и дальнейшей возвышенной рефлексии ее результатов в его реактивном сознании:

«– Я скажу ему, я все еще раз скажу ему, – сказал Пьер, – но.. я бы желал знать одно... “Что знать?” – спросил взгляд Наташи. – Я бы желал знать, любили ли вы... – Пьер не знал, как назвать Анатоля, и покраснел при мысли о нем, – любили ли вы этого дурного человека? – Не называйте его дурным, – сказала Наташа. – Но я ничего, ничего не знаю... – Она опять заплакала. И еще больше чувство жалости, нежности и любви охватило Пьера. Он слышал, как под очками его текли слезы, и надеялся, что их не заметят. – Не будем больше говорить, мой друг, – сказал Пьер. Так странно вдруг для Наташи показался этот его кроткий, нежный, задушевный голос» [Толстой 1928–1964, т. 10, 373].

Взгляд сквозь слезы и у Пьера, и у Наташи становится средством метапсихологической передачи возвышенного аффекта собеседнику по схеме безрефлексивного, автоматического отождествления действия аффекта с моральным смыслом события внутренней жизни героини: «– Для меня? Нет! Для меня все пропало, – сказала она со стыдом и самоунижением. – Все пропало? – повторил он. – Ежели бы я был не я, а красивейший, умнейший и лучший человек в мире и был бы свободен, я бы сию минуту на коленях просил руки и любви вашей. Наташа в первый раз после многих дней заплакала слезами благодарности и умиления и, взглянув на Пьера, вышла из комнаты. Пьер тоже вслед за нею почти выбежал в переднюю, удерживая слезы умиления и счастья, давившие его горло, не попадая в рукава, надел шубу и сел в сани» [Толстой 1928–1964, т. 10, 374].

Производство аффекта, которое предполагает возможную передачу его побудительных эффектов любому реактивному сознанию в способе их первичного рефлекторного отражения,

отождествляющего воспринятую самоданность душевного движения с моральным смыслом, и есть жизнь в понимании Толстого, жизнь как сочувственное соучастие реактивных сознаний в самом способе их самоощущения и самопредставления в сообразности с врожденным, безусловным предчувствием архитектурического разума как телеологического принципа любого самовосприятия и самосознания в постоянном бессознательном или подсознательном выявлении цели исторического процесса человечества.

Передача аффекта взглядом сквозь слезы производит в Пьере непосредственное возбуждение возвышенного самочувствия и отражение этого эффекта в импульсивном сознании, в формировании реактивного суждения об отношении к миру других («все люди казались»), в субъективно-универсализующем суждении, которое предполагает экстраполяцию этой переживаемой формы умонастроения, вызванного возвышением реактивного сознания через рефлексию интенсивных эффектов автоаффектации своего внутреннего чувства в разрядке переживаемого сочувствия к Наташе, на все поле внутримирских межличностных отношений и связей:

«Куда? – спросил себя Пьер. – Куда же можно ехать теперь? Неужели в клуб или в гости?» Все люди казались так жалки, так бедны в сравнении с тем чувством умиления и любви, которое он испытывал; в сравнении с тем размягченным, благодарным взглядом, которым она последний раз из-за слез взглянула на него» [Толстой 1928–1964, т. 10, 374].

При выезде Пьера на Арбатскую площадь автор через созерцание героем кометы и звездного неба формулирует в форме нерелексируемого согласия наблюдаемого и переживаемого рефлектирующее предчувствие в смысле Канта [Кант 2001] гармонии организованной внешней природы и целенаправленных органических действий внутренней человеческой аффективно-нравственной и рефлексивной природы вне категориально-понятийного представления о преодолении цели, т.е. возвышение постромантического сознания, преодолевшего собственные границы в трансценденции частного опыта переживания и самой эгоперспективы самосознания через объективацию результатов этого опыта, т.е. обретение ценностного горизонта, который может определять и определяет любые содержательно-событийные ряды человеческих взаимоотношений.

Такое возвышение реализуется в мотивационной структуре как обретение спасительной вертикали, дарующей универсальный кругозор для конституирования своего самосознания в непрерывном оценивании происходящего в жизненных контекстах, в соотнесении опытных данных наблюдения над жизнью с представлением об идеале как объективированной форме самочувствия.

Телеологическая организация сосуществования множественных реактивных сознаний и индивидуальных голосов обуславливает трансцендентальную аналогию как основу поэтической системы Толстого, как основу схематизма предустановленной гармонии множественности сознаний в их восприятиях, мыслительных проекциях, рефлексиях, объективированных проявлениях желаний и волевых актах и воспринимаемой, мыслимой, стимулирующей к действию реальности. Роман «мировой воли» немислим без вознаграждающего ответа воспринимаемой реальности, сообщающего ему жизнеутвердительный, жизнестроительный пафос в понимании жизни как восприятия аффективных разрядок и их преобразования в рефлексии сознания, в импульсы индивидуального действия и коллективного содействия, а также в частные и общие суждения о регулятивах внутренней и внешней природы.

Формула романа «мировой воли» связана с органикой поступательных изменений реактивных сознаний, с динамикой стимулирующих восприятий и импульсов, которые проявляются в представлениях, мыслительных проекциях, желаниях, волевых актах, поведении, с процессом преобразования результатов аффективных разрядок в рефлексии сознания, в сами способы самочувствия, фильтрующие аффективные данные в соответствии с идеалом как отчужденной и объективированной формой самопредставления, со свидетельской позицией повествователя, который в своем горизонте объемлет самый широкий круг жизненных движений и изменений, и с позицией автора, которая непосредственно определяет горизонты персонажей и повествователя телеологической перспективой направления всеобщего исторического процесса, понимаемой как трансцендентальная основа результирующей всех умонастроений, импульсивных реакций, волевых решений и целенаправленных действий в обстоятельствах аффективно-морального выбора, в стремлении к высшему благу как объективированному представлению о существующей гармонии субъектов истории в их перцептивных,

интеллектуальных и деятельностных проявлениях с ее возвышенной целью.

Уже в концептуальном схематизме толстовского романа «мировой воли», в возможной саморефлексии ценностного плана авторской позиции складывается идеологическая программа преобразования жизни исходя из слепых суждений о регулятивах внутренней и внешней природы человека, сформированных из результатов рефлексии отфильтрованных эффектов разрядок морального инстинкта в теоретизирующем интеллекте.

Почему непротивление злу становится именем и основным концептом религиозно-морального учения Толстого? Потому что реактивное сознание автора-идеолога так же безрефлексивно отождествляет результаты рефлексии эффектов аффективных разрядок с самим нравственным содержанием бытия, с трансцендентальным безусловным форматом воления и поступка, т.е. с регулятивными требованиями моральной природы поступать так, а не иначе при любых обстоятельствах, как непосредственно художественное сознание у автора формирует сам горизонт этих эффектов во внутренней динамике душевной жизни и внешней прагматике эмоционально-волевых и деятельностных проявлений своих персонажей, а также горизонт повествовательно-свидетельской фиксации проявлений действия мировой воли на стимульно-реактивное сознание участников исторического процесса в ее движении к реализации предустановленной гармонии в индивидуальном и коллективном измерении (счастье и благо).

Христос, по Толстому, не требует страданий ради страданий, лишений, не свойственных человеческой природе [Толстой 1928–1964, т. 23, 311]. Слова о подставлении щеки умиляли Толстого, т.е. давали интенсивное впечатление его внутреннему чувству как его носителю, как субъекту реактивного сознания, в них он ощущал телеологический смысл и воплощенное в них безусловное требование моральной природы, но как предчувствие регулятивной идеи Толстой не мог бы их исполнить, так как его сознание уже руководилось здравым смыслом как объективированным эффектом разрядки его морального инстинкта на основе простого отражения в проективном интеллекте художника и искателя моральной истины бытия. Толстой не может подняться до понимания страдания как сути человеческого бытия в постоянном разрыве между должным и сущим. Жизнь для Толстого и есть это производство неререфлексируемых аффективных состояний,

их отражение в реактивном рассудке и их рефлексия в форме слепых умозаключений о саморегуляции внутренней человеческой природы и побудительных императивов волеопределения и нравственного действия.

Внутри этой жизни любовь к Богу как требование полной самоотдачи трансцендентной воле и страдания как единственного стимула, средства и цели существования в христианской прозопопее уже нейтрализована, уже не может служить концептуальным ориентиром для мысли и поведения. Жизнь – она здесь, для себя и для других, и не может превратиться в сплошное страдание, и это не просто снижение религиозно-морального пафоса христианства, редукция всего учения к новой догме (можно сказать, протестантского толка) самосохранения жизни как самосохранения реактивного сознания в его самоощущении и самопредставлении. Завет Толстого таков: не противьтесь злumu, не страдайте ради страдания, но при вероятном страдании и претерпевании зла и лишений все же не тратьте время на ответные реакции в отношении источника причиненного вреда, живите ради самой жизни как постоянного восприятия и отчуждающей объективации воздействия спонтанных внутренних душевных движений.

Само сознание автора художественного произведения и автора-идеолога в своем свободном самоэкспериментировании над человеческой природой исходя из простого восприятия душевных движений и их эффектов внутри реактивного сознания не связано ни с какими предшествующими нормами этики и культуры, поскольку оно призвано само выявить регулятивные определения человеческой природы на основе простой рефлексии во внутреннем чувстве самых интенсивных эффектов, которые направляют возвышенное прагматическое сознание на определенное реактивное действие, только потому что оно наиболее действенно, интенсивно-раздражительно, во всеобщей конкуренции эффектов и образованных на основе их обобщения объективированных идеалов [Фихте 1993].

Идеал добра как стимулирующее метапредставление, способное направить реактивное сознание на требуемые способы воления, волеизъявления и действия, которые уже были отфильтрованы и объективированы в трансцендентальные принципы воления и поведения во внутреннем оценивающем обзоре конкурирующих стимулов, означает для Толстого отрефлексированную, абсолютизированную основу самоотношения жизненного субъекта,

обеспечивающую его самосохранение в избранном способе самоощущения и самопредставления.

В этой художественно-метафизической перспективе зло не имеет онтологического статуса, являясь несущностью, т.е. недостатком стремления к самосохранению субъекта жизненной силы, зло предстает как внутренне снятое, внешнее препятствие для роста жизненной силы, понимаемой как слепое бессознательное влечение к высшему благу как совершенному образу гармонии воплощения должного в сущем, влечение, способное само по себе инстинктивно и рефлексивно отобрать формы сущностных реакций на определенные стимулы и объективировать их в безусловные максимы поведения с учетом того, что внутренняя нравственная оценка и рефлексия этих реакций и возможности их объективации уже заранее сняты в создании *tabula rasa* душевной жизни практикой всеобщего экспериментирования.

Зло как внешнее препятствие для роста жизненной силы, понимаемой как эмоционально-волевая сущность человека, часто отождествляется с проявлениями эгоцентризма, со следствиями нарциссизма реактивного сознания, которое превращает диктат своевольных желаний в цели собственного бытия (Наполеон, Анатолий Курагин, Наташа Ростова).

Зло в религиозно-моральной системе Толстого – это своеобразный рефлекс сознания, которому не удастся объективировать результаты разрядок морального инстинкта сообразно с целями отборочной, селективно-интенсивной фильтрации возвышенного внутреннего чувства в максимы воления и поступка именно потому, что индивидуальный аппетит такого сознания не воспринял сущностного действия стимулирующего восприятия моральной природы, а именно – побуждения к самоограничению и рефлексии этого самоограничения как онтологической основы нравственного самоотношения исходя из простого события такого побуждения внутри реактивного сознания.

«Не противиться злему» – эта фраза может быть понята как императив реактивного сознания, которое возвело в собственную максимум не проявлять отношения к недостатку внутренней организации аффективных потоков, к изъяду самообладания в самоощущении и рефлекторном самопредставлении замкнутого на себе эгоцентричного своевольного человеческого существа (романтического или постромантического типа), т.е. как отра-

жение внутреннего стимульно-воспринимающего схематизма реактивного сознания, уже ограничившего собственный аппетит, в отношении тех сознаний, которые не произвели подобного ограничения.

«Не противиться злу» означает также не противиться добру, быть открытым восприятию аффективных движений и пассивной рефлексии во внутреннем чувстве отфильтрованных эффектов таких движений, которые не могут не соотносываться с возвышенной целью бытия в силу их сущностных свойств. Наконец, не противиться злему насилем означает не просто не отвечать злом на зло, а исключить из собственных актов воления, поведенческих реакций действия, не сообразные возвышенной цели бытия, исключить воление и реакции, которые не соответствуют идеалу самоограничения: я не могу не нейтрализовать собственное противодействие той или иной внешней силе, так как я сам оказывал и оказываю противодействие собственному эгоистическому аппетиту, оказывал и оказываю волевое противодействие, диктат которого для моего морального самочувствия я уже навсегда отождествил с благом.

Непротивление злу как категорический императив, как отраженное следствие реактивной органики, как способ достижения идеала и сам идеал самообладания в воплощении объективированного метапредставления о регулятивах внутренней природы для Толстого означает нечто большее, чем еще одно изречение, чем еще одна практическая максима, которую можно принять или не принять во всеобщем экспериментировании человеческой морали, в конкуренции идеалов, явленной в историческом процессе человечества. Толстой претендует на универсальную, всечеловеческую ценность своего художественно-философского познания регулятивов нравственной природы, и в этом он подражает иудеохристианской прозопопее, подчинившей любые регулятивы локальных культурно-жизненных миров политеистской или тотемистской организации прагматическим эффектам Слова и вербального творения. Именно поэтому Толстой настаивает на непротивлении злу как на «правиле, обязательном для исполнения, когда оно есть закон».

Почему категорический императив непротивления злу осмысляется и как закон [Толстой 1928–1964, т. 23, 315]? Потому что рефлексия результатов разрядки морального инстинкта и их трансформация в рефлексии сознания и представления о

способах воления и действия достигает возвышенной степени самоотношения, где отобранные, наиболее интенсивные эффекты самоощущения порождают форму нравственного требования, непосредственно связывающего восприятие аффекта, рефлексии идеала, волевой импульс и возможность реакции при условии простого наличия такой связи и ее объективирующей простой рефлексии во внутреннем чувстве, что предполагает внушение результатов такой рефлексии и объективации аффективных содержаний любому реактивному сознанию как перспективы чистого самоопределения воли, универсально значимого как нравственный смысл поступка и абсолютная ценность.

«Свет Христов» для Толстого – это процесс и сам результат отбора способов связывания аффективных содержаний, рефлексов сознания, волевых импульсов и способов практического реагирования, которые обуславливают соответствие восприятия, мыслей, желаний и поступков идеалу как объективированному метапредставлению о человеческом должностном категорического типа: я должен поступать так, а не иначе, так как моя воля получила свое определение на основе простого ощущения соответствия моих восприятий, волевых импульсов и прагматических схем избранным образцам чувствования, воления и поступка универсальной значимости, которые и являются результатом отчуждения действий той же самой мировой воли или жизненной силы для реактивного сознания.

Понимание зла как внешнего препятствия для полноты жизни в его гармонизированном самоощущении и самопредставлении, как неясности самовосприятия, связанного с нарушением внутренней коммуникативной природы реактивного сознания, ведет Толстого к отождествлению его с «зовом плоти», с плотскими склонностями и привычками.

Не противиться злу насилеием значит противиться ему насилеием как внутренней способностью реактивного сознания к самоизменению исходя из простого восприятия и рефлексии соответствующих стимулов, тем самым утверждать и свидетельствовать о его – зла – несущностном характере. Зло – это лишь способность отождествить диктат своевольного желания с нравственными целями бытия, однако верующие во Христа должны быть готовы понести любые лишения не для лишений как самоцели, должны страдать не для страданий как самоцели,

а для жизни как осуществления учительского слова благой и спасительной вести, которому и подражает в своем моральном и религиозном учительстве Толстой как прямой наследник евангельская призыва.

В этом, если можно так выразиться, «ересь», т.е. недогматическое понимание Толстым жизни и благодетельной целенаправленной жизни как непосредственного восприятия призыва в форме универсального императива – как объективированного представления о благе, подчинение которому собственных восприятий, мыслей, реакций и поступков принесет любому сознанию внутреннюю гармонию из единственного факта такого подчинения. Вот это безрефлексивное подчинение одной из евангельских истин и является для реактивного сознания возвышенным источником жизни как постоянного преобразования аффективных разрядок в рефлексии сознания и порождающие схемы воления и поведения.

Поэтому учительская фраза о непротивлении злу [Толстой 1928–1964, т. 23, 319] предстает как трансцендентное откровение сознанию автора-идеолога, что переводится словом «вдруг» [Толстой 1928–1964, т. 23, 310] – вдруг все обрело цельный смысл. Каков смысл учительской фразы для Толстого? Как внутренняя нравственная природа непосредственно побудила Учителя к восприятию аффектов и рефлексии результатов такого восприятия в рефлекторном умственном представлении о частных регулятивах воления и поступка, так она непосредственно побудила его к обобщению своего нравственного представления на всю человеческую природу в безусловной форме морального призыва, так беспонятийно и непосредственно и я воспринял форму этого призыва и его универсальное действие, одно слепое подчинение которому даст моему сознанию и сознанию других долгожданную гармонию с самим собой, другими и миром.

Именно в учительской фразе и подражании ей реактивное сознание трансцендирует собственные границы, заставляя заменять реальность как цель своих устремлений собственными стимулами, т.е. подчинением слышимого произносимому в учительской фразе, что дает образ абсолютного объекта потребления предустановленной и всякий раз утверждаемой гармонии как цели человеческого бытия.

В этом смысле человек для Толстого становится производителем чуда в безмысленном подчинении своей воли учительскому

принципу, и эта безмысленность принятия призыва моего слепого исполнения сама по себе является условием обретения гармонии «я» с самим собой подобно тому, как в христианской прозопопее субъект являлся богоподобным чудотворцем исходя из простого прощения врагов.

Жизнь в ее философской сущности есть для Толстого создание учения как условия возможности любых моральных суждений у реактивных существ, переводящих аффективные данные своего внутреннего опыта в рефлексивные представления и регулятивные идеалы. Именно поэтому учение Христа не «объясняет смысл жизни» [Толстой 1928–1964, т. 23, 312] в виде еще одной теоретической гипотезы, сила его учения в приложении метафизического учения к жизни, т.е. во внушении любым сознаниям такой идеи жизни, которая предполагает в своем движении учение как высшую форму собственного определения, т.е. производство жизненной универсальной допонятийной формулы и подразумеваемых ею простых моральных правил, а также практико-волевое следование им любых реактивных сознаний на основе простой внятности их внутреннему чувству.

С одной стороны, в своей апологии непротивления Толстой критикует все религиозно-художественные представления о посмертном воздаянии, о потустороннем бытии, об ожидании внеположного этой реальности присутствия, тем самым обозначая необходимость и возможность нравственного действия в посюстороннем мире, отрицая любую возможность посредничества, так называемой «сверхъестественной помощи», институализируемой в церкви или государстве, справедливо диагностируя нейтрализацию морального суждения, безволие и апраксию современного ему человечества (или его части). С другой стороны, он видит единственное адекватное нравственное действие в негативном определении непротивления как отсутствия действия, как недействия, способного, однако, в социальной практике стать формой гражданского неповиновения, а, собственно, в узком понимании жизни как производстве учительского слова для бессознательного подчинения – производством учения как комплекса самоочевидных правил, т.е. объективированных стимульно-реактивных связей для безрефлексивного исполнения.

Цель жизни, по Толстому, – «делать свое счастье самим здесь» [Толстой 1928–1964, 19, 313], есть, разумеется, поиск условий обретения гармонии в сообразности всех представлений, мыслей,

желаний и действий идеалу как стимулирующему метапредставлению, данному внутреннему чувству как отрефлексированный результат фильтрации наиболее интенсивных аффектов с учетом того, что жизнь как создание учения является творением себя словом, через слово и по образу и подобию слова как предсущего тождества слышимого и произносимого.

Всякий раз, когда мы получаем стимулирующий призыв учительства, нам необходимо ему безрефлективно подчиниться, установив гармонию с самими собой, т.е. нейтрализуя рефлексию об объективном содержании этого призыва, значимость которого, как утверждает автором-идеологом в его учительском слове, безусловна и внеконтекстна, нам необходимо подчиниться так же непосредственно и бездумно, как непосредственно и бездумно мы восприняли звучание этого призыва и действие аффекта, им порожаемого в нашем внутреннем чувстве. Именно в таком опыте слушания, понимания, восприятия и переживания мы становимся автоматическими инструментами воплощения предустановленной идеи бытия или возвышенного замысла мировой воли.

Достигнув гармонии с самим, мы создаем условия для гармонии с другими и миром, поскольку другие и мир превратились в нашем измененном самоощущении в необходимые элементы вознаграждающего ответа импульсивной природы, в отношении к которым в любых жизненных контекстах мы призваны воспроизводить отобранные реакции, сообразные с возвышенным и объективированным самопредставлением. Так сам мир превращается в эффект учительского Слова и его воплощение.

Более того, те, кто не подчиняется учительскому слову, не существуют для сообщества реактивных сознаний либо существуют в виде внешней безоотносительной среды, в виде локальных культурно-жизненных миров, где воспринимающие учительское Слово жизни и жизнь Слова как единственную модель отношений к себе, другим и миру могут существовать в возвышенном аутизме своей душевной жизни, примитивности восприятий и реакций, в непрестанном физическом труде (как это показано в «Так что же нам делать» [Толстой 1928–1964, т. 25, 181–411] и вербально стимулируемом совершенствовании, т.е. в постоянном искуплении своего «падшего» состояния как отсутствия или недостаточной способности вербального самопреображения.

Таким образом, Толстой и в целом художественная культура XIX в. сформировали общий ценностный фон преобразования

художественно-образных систем как эстетических метапредставлений о согласном движении реактивных сознаний к воплощению идеала всечеловеческой истории в идеолого-учительские проекции как телеологические рефлексии и системы безусловных императивов человеческого поступка, «системы фраз», ставшие для культуры модерна «естественными» онтологиями, безрефлексивную слепоту которых необходимо преодолеть в рамках постоянной критической работы интеллектуально-культурного сознания нового героя феноменологического романа XX в.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Вольтер 2005 – *Вольтер*. Соч. – М., Янтарный сказ, 2005. С. 43.
Вольтер 1971 – *Вольтер*. Магомет (трагедия) (Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. Т. 49). – М., 1971. С. 105–125.
Гоббс 1991 – *Гоббс Т.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1991.
Кант 2001 – *Кант И.* Критика способности суждения. – СПб.: Наука, 2001.
Корнель 1984 – *Корнель П.* Пьесы. – М.: Московский рабочий, 1984.
Платон 1994 – *Платон*. Собр соч. В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1994.
Расин 1997 – *Расин Ж.* Трагедии (Литературные памятники). – Новосибирск: Наука, 1977.
Толстой 1928–1964 – *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. – М.; Л.: Художественная литература, 1928–1964.
Фихте 1993 – *Фихте И.Г.* Соч. В 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993.
Юм 2001 – *Юм Д.* О человеческой природе. – СПб.: Азбука, 2001.

VOLTAIRE AND TOLSTOY: LITERARY EXPERIENCE, EXPERIMENT SCHEME, JUDGEMENT FORMAT

S. V. PANOV

National Research University of Technology (MISIS), Moscow, Russia

S. N. IVASHKIN

Musical Yurguenson Library, Moscow, Russia

Summary

Since the Renaissance the literary culture represents a sphere of the experimental research on the internal human nature directed to the transformation of the moral nature impulses into knowledge schemes of regulatives of the world perception, of the thought, desire and action.

The Voltaire's literary experiment scheme reduces all the imaginable and all the perceivable to argumentative scenes where the experimenters co-

exist in the illusionary free production of judgments on the basis of cognitive conditions in order to elaborate in the free opinions exchange the human existence rules according to the human as a stimulated-reacting animal operated by language forms. For Tolstoy the classical novel of “world will” and his philosophical position insert in this experimentation the reflection moment which would turn reactive consciousness facts into stimulating judgments about the life purposes.

Keywords: Tolstoy, Voltaire, Enlightenment, experiment, literary culture, novel poetics.

Panov, Sergey – Ph.D. in Philosophy, Associated Professor at the National Research University of Technology (MISIS), Moscow, Russia.
saint-denis@mail.ru

Ivashkin, Sergey – Ph.D. in Culturology, Specialist-in-Chief at the Musical Yurguenson Library, Moscow, Russia.
thammasat@yandex.ru

Citation: *PANOV S.V., IVASHKIN S.N.* (2018) Voltaire and Tolstoy: Literary Experience, Experiment Scheme, Judgment Format. In: *Philosophical Sciences*. 2018. Vol. 1, pp. 68-88. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-68-88.

REFERENCES

Corneille P. (1984) *Pieces* (Russian Translation: Moskovskiy Rabochiy, Moscow, 1984).

Fichte I.G. (1993) *Works* 2 Volumes (Russian Translation: Mifril, Saint-Petersbourg, 1993).

Hobbes T. (1991) *Works* (Russian Translation in 2 Volumes. Vol. 1. Mysl, Moscow, 1991).

Hume D. (1739-1740) *A Treatise of Human Nature* (Russian Translation: Azbuka, Saint-Petersbourg, 2001).

Kant I. (1790) *Critique of the Power of Judgment* (Russian Translation: Nauka, Saint-Petersbourg, 2001).

Platon (1994) (Russian Translation: *Works* in 4 Volumes. Vol. 3. Mysl, Moscow, 1994).

Racine J. (1977) *Tragedies* (Russian Translation: Novosibirsk, 1977).

Tolstoy L. (1928-1964) *Complete works in 90 Volumes*. Khudozhestvennaya Literatura, Moscow; Saint-Petersbourg, 1928-1964 (in Russian).

Voltaire (1971) *Mahomet* (Russian Translation in: Library of World Literature. Ser. 1. Vol. 49. Khudozhestvennaya Literatura, Moscow, 1971, pp. 105-125).

Voltaire (2005). *Works* (Russian translation: Yantarny Skaz, Moscow, 2005).



ЧЕЛОВЕК И МИРЪ



**Когнитивное пространство.
Психологический контекст**



ФЕНОМЕН СЛЕПОГЛУХОТЫ. ЕЩЕ РАЗ О ЗАГОРСКОМ ЭКСПЕРИМЕНТЕ (о фактах фальсификации, ее защитниках и об актуализации проблемы)

Д.И. ДУБРОВСКИЙ

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматриваются исторические и методологические аспекты «Загорского эксперимента». В конце 70-х гг. прошлого века Э.В. Ильенков, его сторонники, а также массовая пресса и официальные органы называли его «выдающимся достижением советской науки мирового уровня»: четверо слепоглухих от рождения, лишенных психики и сознания, благодаря марксистским методам воспитания, смогли окончить психологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. На этом основывалась концепция Э.В. Ильенкова о формировании личности с «психического нуля» как сугубо социального образования, в котором генетические факторы не играют никакой роли. Однако вскоре выяснилось, что все четверо утратили зрение и слух в довольно позднем возрасте, имея уже развитое сознание и сформированную речь. Более того, у двух из них были остатки зрения, а двух других остатки слуха. Эти решающие факты опровергали концепцию Э.В. Ильенкова, однако скрывались им и его сторонниками, что находило поддержку со стороны официальных органов. Во времена перестройки эта фальсификация была публично разоблачена. Тем не менее до сих пор во многих философских публикациях сторонников Э.В. Ильенкова эта фальсификация замалчивается, и Загорский эксперимент превозносится как выдающееся достижение науки. В статье критически рассматриваются эти публикации под углом анализа био-социальной проблемы, ставшей особенно острой в условиях глобального экологического кризиса. Показана несостоятельность концепции Э.В. Ильенкова, касающаяся проблем тифлосурдопедагогики. Подчеркивается, что в условиях роста технологических возможностей протезирования зрения и слуха необходима разработка новых методологи-

ческих, педагогических и психологических подходов к решению задач социальной реабилитации слепоглохих.

Ключевые слова: слепоглухота, Загорский эксперимент, формирование личности, концепция Э.В. Ильенкова, фальсификация фактов, психика, воспитание, генетические факторы, биосоциальная проблема, протезирование зрения и слуха.

Дубровский Давид Израилевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва, Россия.

ddi29@mail.ru

Цитирование: ДУБРОВСКИЙ Д.И. (2018) Феномен слепоглухоты. Еще раз о Загорском эксперименте (о фактах фальсификации, ее защитниках и об актуализации проблемы) // Философские науки. 2018. № 1. С. 89–117. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-89-117.

Разработка проблем слепоглухонемоты проводилась у нас, начиная с 20-х гг. прошлого века, и связана с успехами исследований профессора А.И. Соколянского, его учеников и специалистов по тифлосурдопедагогике из Института дефектологии РАО. В обсуждении этой проблематики с конца 70-х гг. прошлого века активное участие принимали советские философы. Между ними шли острые дискуссии, которые в том или ином виде воспроизводятся и в наши дни.

Действительно, проблема слепоглухоты содержит важные социальные, философские и теоретико-методологические вопросы, которые приобретают большое значение в условиях конвергентного развития информационных технологий, биотехнологий, нанотехнологий, когнитивных технологий. Это касается, прежде всего, решения междисциплинарных задач восстановления зрения и слуха, требующих объединения усилий нейронаучных исследований с психологическими и технологическими решениями, что как раз и предполагает специальную теоретико-методологическую работу, способную стимулировать прорывные подходы к протезированию органов чувств. Мы вступили в принципиально новый этап, когда на первом плане оказываются не только исконные педагогические и социально-психологические проблемы слепоглухоты, но и технологические проблемы создания средств восстановления зрения и слуха.

Благодаря поддержке Президента России у нас сравнительно недавно создан Фонд поддержки слепоглухих «Со-единение», развернувший обширную, весьма эффективную программу деятельности. Усилиями этого фонда и ряда сотрудничающих с ним организаций 30 июня 2017 г. в России проведена первая успешная операция по восстановлению зрения у слепоглохого человека. Пробыв десятки лет во мгле, он увидел свет. Вторая такая операция была успешно произведена 4 декабря 2017 г. Деятельность Фонда впечатляет разнообразием и масштабом замечательных мероприятий, проводимых в разных регионах страны. Это действительно новый уровень комплексного подхода к проблеме и организации помощи слепоглухим. В столь многоплановой деятельности есть место и для философов социального профиля и для методологов – специалистов по теоретическим и практическим междисциплинарным проблемам современной науки. Обратимся вначале к истории участия философов в разработке проблемы слепоглухонемых и к тем давним событиям, отзвук которых дает о себе знать и сегодня.

К истории Загорского эксперимента

Философы молодого поколения, во всяком случае, многие из них, уже, наверное, не знают что в 70-х гг. прошлого века не только философская литература, но и массовая пресса трубила на всю страну о выдающемся достижении советской науки: благодаря ее марксистским методам четверо слепоглухих от рождения смогли успешно закончить психологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. По этой тематике публиковались многочисленные научные статьи, защищались философские и психологические диссертации. Столь впечатляющее достижение получило название «Загорского эксперимента» – по имени специального интерната в г. Загорске для слепоглухих детей. Главным идеологом, а во многом организатором и практическим руководителем «Загорского эксперимента» был известный философ Эвальд Васильевич Ильенков, который подвел его итоги в своей статье, опубликованной в органе ЦК КПСС журнале «Коммунист» [Ильенков 1977].

Результаты «Загорского эксперимента» были подняты на высокий идеологический уровень, поскольку они, как писалось тогда повсюду, убедительно доказали истинность марксистской теории формирования личности: все определяется исключительно социальными факторами и средствами воспитания, решающей ролью

воспитателя, вооруженного передовыми марксистскими методами формирования личности. Никакие генетические факторы, биологические особенности индивида не имеют здесь какого-либо значения. Ведь «Загорский эксперимент» ясно продемонстрировал социальную **рукотворность** самой психики: у четверых выпускников МГУ, достигших высокого уровня интеллектуального развития, не было вначале даже малейших проявлений человеческой психики. Ключевым пунктом «Загорского эксперимента» служило именно то, что все четверо были слепыми и глухими от рождения, целиком изолированными от внешней социальной действительности: формирование личности началось с «нуля», с полного отсутствия у них человеческой психики.

Приведу в подтверждение цитаты из итоговой статьи Э.В. Ильенкова: «Редко, но случается, что в руки воспитателя попадает существо, по всем биологическим показателям принадлежащее к виду “Homo Sapiens”, но **не обнаруживающее признаков человеческой психики – ни сознания, ни даже примитивных проявлений целенаправленной деятельности**. Такое существо растет – увеличивается в размерах, однако **психическое развитие так и не начинается**. Непосредственная причина этого явления – слепоглухота» [Ильенков 1977, 68–69. Курсив мой. – Д. Д.]. «Советская наука показала и доказала в данном случае, что научно организованный процесс воспитания даже при таком, казалось бы, непреодолимом препятствии, как **полное отсутствие сразу слуха и зрения**, может вывести ребенка на путь полнокровного человеческого развития и сформировать в нем не только психику вообще, но и психику самого высокого порядка... В этом сразу же убеждается каждый, кому удалось познакомиться с четырьмя удивительными людьми – Сергеем Сироткиным, Натальей Корнеевой, Александром Суворовым и Юрием Лернером» [Ильенков 1977, 69]. «А ведь они как были, так и остались физически слепоглухими и, если бы не специально разработанная наукой система воспитания, были бы **обречены на бессознательное существование** в мире мрака и безмолвия, и физического и духовного, и в прямом, и в переносном смысле сих страшных слов. В мире, где есть лишь материя, но нет духа, **нет психики, нет сознания и воли, мышления и речи**, где есть лишь примитивные органические ощущения собственного тела, его физических состояний, но нет никакого образа внешнего мира. Даже самого смутного» [Ильенков 1977, 70. Выделено мной. – Д. Д.]. «Исходное условие жесткое: **психики нет**

Д.И. ДУБРОВСКИЙ. Феномен слепоглухоты. Еще раз о Загорском эксперименте... вообще, и “сама” она не возникает. Ее надо сделать, сформировать, воспитать» [Ильенков 1977, 71. Выделено мной. – Д. Д.]. «Исходное условие – то, что дано природой, биологией. Ничтожно мало – одни лишь простейшие органические нужды: в пище, воде да физических факторах известного диапазона. Больше ничего» [Ильенков 1977, 71].

И вот, благодаря специальным методам воспитания, основанным на марксистской теории личности, они обрели развитую психику, стали полноценными членами общества. Как можно было не восторгаться, не поддерживать всей душой это замечательное гуманистическое достижение!

Но вскоре стали выясняться противоречащие факты. Оказалось, что никто из них не был слепым и глухим от рождения. Они утратили зрение и слух в довольно позднем возрасте, когда у них уже накопился большой психический опыт восприятия мира и сформировалась развитая речь. Например, один из них – Юра Лернер – поступил в Загорский интернат в 17 лет, закончив в свое время третий класс нормальной школы. Более того, у двух из них сохранились остатки слуха, а у двух других – остатки зрения. Благодаря этому, например, Александр Суворов мог самостоятельно передвигаться по Москве, пользуясь общественным транспортом. С еще большим успехом это делал Юра Лернер, курсируя из Загорска в Москву и обратно, разъезжая сам на общественном транспорте по нужным адресам (см. его биографию, опубликованную в Википедии).

Все это круто меняло суть дела. Трудно было поверить, что здесь обычная фальсификация. Ведь Загорский эксперимент поддерживали и одобряли не только государственные и партийные органы, но и такие крупные научные авторитеты того времени как А.Н. Леонтьев, В.В. Давыдов, Н.П. Дубинин, многие известные ученые, философы, общественные деятели. Я тоже верил в это «выдающееся достижение советской науки», хотя у меня и оставались вопросы.

Мои колебания между верой и сомнением неожиданно разрешились. Я познакомился с молодой женщиной – специалистом по тифлосурдопедагогике (сотрудницей московского Института дефектологии), которая являлась не кем иным, как преподавателем знаменитой четверки. Вернее, не я с ней познакомился, а она со мной. Поводом для этого, как она сказала, послужило ее резкое несогласие с методами воспитания и идеологического руковод-

ства, которые авторитарно насаждались Э.В. Ильенковым; это касалось и сокрытия фактов действительной биографии его подопечных, особенно того, что никто из них не был слепоглухим от рождения. Она знала о моей дискуссии с Э.В. Ильенковым в журнале «Вопросы философии», разделяла мою позицию и поэтому обратилась ко мне за поддержкой (просила не называть ее фамилии, и я до сих пор выполняю эту просьбу). Она помогла мне познакомиться с подробными документальными данными Института дефектологии, касающимися обстоятельств и времени нарушений зрения и слуха у ее учеников, указала на неизвестные мне литературные источники, в которых подробно излагались их биографические данные, в том числе их искренние рассказы о себе, об остатках зрения и слуха, о своих способностях общения между собой и с друзьями.

Стало ясно, что перед нами идеологически санкционированная фальсификация. Вооружившись фактами, я стал ее разоблачать. Я был тогда профессором философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, читал лекции не только студентам, но также в Институте повышения квалификации преподавателей общественных наук и в других местах. Вопросы о слепоглухонемоте и «выдающемся достижении советской науки» были тогда чрезвычайно актуальны. Отвечая на них, я называл вещи своими именами, что производило довольно сильный эффект.

И вскоре последовало событие, которого надо было ожидать. Я о нем уже не раз писал. Но здесь, наверное, стоит повторить. Меня вызвали в партком МГУ. Партийный чиновник протянул мне лист с убористой машинописью и сказал, что я обязан ответить на это письмо. В нем сообщалось в партком, что Дубровский и его сторонники порочат выдающееся достижение отечественной науки, обливают грязью светлые имена Ильенкова и Леонтьева, льют воду на мельницу буржуазной философии и т.д. и т.п. Подписи нет. Я сказал, что на анонимку отвечать не буду. Возвращая чиновнику этот листок, я заметил, что под ним есть еще один. Развернул его и вижу бланк журнала «Коммунист» и такой текст: «Посылаем письмо по поводу профессора Дубровского. Оно дает повод для серьезных размышлений и выводов. Зав. отделом, доктор философских наук Г. Волков». Прочтя это, я сказал, что в таком случае готов дать ответ и написал, что советская наука не нуждается в приписках и фальсификациях и что я считаю своим долгом разоблачать эту фальсификацию везде, где буду иметь такую возможность.

Прошло месяца два и журнал «Коммунист» дал по мне залп из тяжелой артиллерии. Критика в мой адрес (как потом выяснилось) была составлена сотрудниками журнала «Коммунист» и вмонтирована в статью академика Н.П. Дубинина, который не возражал, так как громил своих коллег-генетиков, особенно академика Б.Л. Астаурова и проф. В.П. Эфроимсона за «биологизацию» социальных явлений. Он цитировал указанную выше, опубликованную в «Коммунисте», статью Э.В. Ильенкова и ссылался в качестве аргумента на результаты воспитания детей «слепых и глухих от рождения» [Дубинин 1980, 64].

Что касается меня, то после цитат из моей книги [Дубровский 1971] и ряда других публикаций в статье говорилось: Дубровский «в своих софистических рассуждениях, отталкиваясь от биологизации социального, соскальзывает в плоскость проблем, имеющих уже отнюдь не естественнонаучный, но общественно-политический аспект» [Дубинин 1980, 72]. Провозглашая возможность расшифровки мозговых кодов психических явлений, он заявляет «претензию на рекомендации с совершенно чуждых нам научных и идеологических позиций» [Дубинин 1980, 73], игнорирует «азбучные истины исторического материализма» [Дубинин 1980, 73]. И завершающий аккорд: «Тут налицо открытая ревизия марксистско-ленинского понимания сознания» [Дубинин 1980, 73].

Философы старшего поколения хорошо знают, что означали тогда такие аттестации. А ведь я тогда был членом редколлегии и заведующим отделом диалектического материализма, логики и философских вопросов естествознания журнала «Философские науки». Меня не выгнали из МГУ и из журнала только благодаря энергичному заступничеству главного редактора журнала «Философские науки» Владимира Спиридоновича Готта, у которого были большие связи в высших сферах ЦК КПСС. Однако поставленное на мне «Коммунистом» клеймо «ревизионизма» и, значит, «неблагонадежности», еще долго давало знать о себе в моих социальных и философских коммуникациях, особенно когда дело касалось обсуждения Загорского эксперимента и концепции Э.В. Ильенкова.

Кое-что о давней дискуссии с Э.В. Ильенковым. Биосоциальная проблема

Нетрудно увидеть, что полемика со сторонниками Э.В. Ильенкова по вопросам «выдающегося достижения советской науки» явилась по существу продолжением дискуссии, начавшейся

между мной и Э.В. Ильенковым почти 50 лет тому назад в журнале «Вопросы философии» [см.: Дубровский 1968; Ильенков 1968]. В центре дискуссии стояли два главных вопроса. Я резко критиковал Ф.Т. Михайлова и Э.В. Ильенкова за отрицание ими психофизиологической проблемы (которую они считали пережитком позитивизма, а меня, соответственно, «позитивистом»). Но более важным был второй вопрос. Э.В. Ильенков категорически утверждал, что формирование личности зависит исключительно от социальных условий и средств. Я же настаивал на том, что в этом процессе существенную роль играют также и генетические факторы, которые необходимо учитывать в решении проблем воспитания и образования. При этом, ни в коей мере не умаляя роли социальных факторов, я подчеркивал необходимость глубокого анализа биосоциальных взаимозависимостей в развитии социума и личности. Мои же оппоненты изображали дело так, будто я пытаюсь подменить социальное качество биологическим и называли меня «биологизатором» позитивистского толка.

Ко времени дискуссии было накоплено огромное число научно обоснованных данных о существенной роли генетических факторов в формировании характера, темперамента, способностей и других свойств личности. Еще за несколько лет до дискуссии была присуждена Нобелевская премия за открытие генетического кода, опубликованы многочисленные работы о поразительных сходствах психики у однояйцевых близнецов, разлученных сразу после рождения и воспитывавшихся в совершенно разных социальных условиях; было известно множество других убедительных свидетельств такого рода. Но мои оппоненты высокомерно игнорировали эти несомненные факты, предпочитая оставаться на «высоте» положений исторического материализма. Они занимали крайнюю социологизаторскую позицию в истолковании биосоциальной проблематики, ставшей уже в то время высоко актуальной, жизненно важной для понимания развития нашей цивилизации. Уже тогда ясно обозначились некоторые существенные черты глобального экологического кризиса, который в последующие годы продолжал неуклонно углубляться и поставил под угрозу само существование социума. На этом фоне очевидна несостоятельность, более того – опасность радикальных социологизаторских установок, столь характерных для Э.В. Ильенкова и его сторонников.

Большинство участников дискуссии, опубликовавших статьи в журнале «Вопросы философии» в 1969 г., однозначно поддержали

мою позицию. В течение последующих десятилетий эту дискуссию довольно часто вспоминали, более того публиковались специально посвященные ей статьи. Их авторами были, как правило, сторонники Э.В. Ильенкова, которые продолжали критиковать меня в том же духе. Я не отвечал на эту критику, так как считал, что уже ответил на нее в заключительной статье, написанной по итогам дискуссии [Дубровский 1969]. Как правило, я не читал эти статьи, так как примерно знал, что там будет написано. Но иногда просматривал и убеждался, что мои оппоненты ничего нового не сообщают. Все те же вопросы о сущности идеального, те же абстрактные клише, оторванные от новых реалий социальной жизни и достижений науки, те же восклицания о несостоятельности моей концепции субъективной реальности и безусловной правоте Э.В. Ильенкова. Уже в новом веке вышла, наверное, пара десятков публикаций на эту тему.

Остановлюсь лишь на одной из них [Плеханов 2007], поскольку ее автор, несмотря на предубеждение о безусловной правоте ильенковской позиции, тем не менее, довольно подробно и во многом адекватно излагает материалы дискуссии, подчеркивая ее большое значение для развития отечественной философской мысли. Он говорит даже о ее «классическом значении» (в чем я очень сильно сомневаюсь). В ней даже отмечаются некоторые положительные моменты моей концепции, но критика ведется по тем же пунктам: отрицается роль генетических факторов в формировании личности и общественной жизни, моя концепция субъективной реальности изображается таким образом, что она якобы способствует оправданию субъективизма и индивидуализма. Автор пишет, что она стала особенно востребованной с началом перестройки, «на волне расправы с социализмом» и утверждения «технократической идеологии», «пресловутого представления, что человек это кибернетическое существо» и т.п. Более того, она якобы способствовала разгулу иррационализма, появлению во времена перестройки множества экстрасенсов, колдунов, ясновидцев, лжецелителей, астрологов, продолжающих размножаться по сей день: «Именно они, в полном соответствии с программой Дубровского, успешно обнаруживали “инварианты субъективных реальностей”»: в гороскопах, психотипах, архетипах, темпераментах и т.д. и т.п.» [Плеханов 2007, 153–162].

Тут у Плеханова явно разыграли эмоции; и он, как и многие сторонники Ильенкова, не удержался от того, чтобы приписать

оппоненту нечто явно «зловредное» и тем самым сразу «уничтожить» его. В таком случае я бы мог с еще большим основанием утверждать, что концепция Э.В. Ильенкова способствовала упрочению марксистских идеологических догм, особенно в области «коммунистического воспитания», созидания «нового человека», беспрекословно послушного «Педагогу», воле партии и начальства.

Мои оппоненты, а часто и сторонники, «не замечали» того главного обстоятельства, что развивавшаяся мной концепция идеального как субъективной реальности, имела задачей реабилитацию проблемы индивидуального сознания как философской проблемы. Ведь Э.В. Ильенков и его сторонники считали проблему индивидуального сознания психологической, а не философской, и вместе с этим исключали из философии многие важнейшие проблемы, в том числе столь актуальную для человека и общества экзистенциальную проблематику. С их позиции, все определялось общественным сознанием в его марксистском истолковании, и к этому сводилась философская проблема сознания. Мои оппоненты, наверное, уже забыли, что в советские времена индивидуальное сознание жестко контролировалось и ограничивалось рамками официальной идеологии – основой советского общественного сознания. Попробовали бы вы публично говорить что-то такое, что хотя бы в чем-то расходилось с марксистской идеологией или даже с какими-то положениями, которые санкционированы партийными органами. Это можно было позволять себе только в разговорах на кухне. Я уже приводил пример, когда попытка разоблачения фальсификации в Загорском эксперименте жестко пресекалась. Но то были уже «мягкие» времена: могли уволить с работы, а особенно строптивых устроить в психиатрическую больницу. Но ведь нам памятли времена, когда даже за такое сравнительно мелкое инакомыслие не просто сажали, а расстреливали.

Через 10 лет разоблачение, наконец, состоялось?

Но не будем спешить...

В период перестройки все эти идеологические запреты были сняты, и можно было, наконец, говорить правду. В начале 1987 г. я создал при Философском обществе СССР секцию «Проблемы психорегуляции и резервных возможностей человека», в состав которой вошли ведущие философы, психологи, нейрофизиологи, психиатры и даже физики; главная задача секции состояла в

борьбе против лженаучных поветрий, охвативших тогда страну. Секция провела в Институте философии представительную конференцию (присутствовало более 300 человек), предметом которой было обсуждение телевизионной деятельности Кашпировского, «лечившего» тогда с экрана всю страну. Именно она сыграла решающую роль в запрете этой противоправной, опасной деятельности, имевшей для доверчивых людей немало тяжких последствий.

Вскоре наша секция организовала и провела вторую научную конференцию, специально посвященную проблеме слепоглухонемоты. В ней приняли участие и выступали директор НИИ общей и педагогической психологии АПН СССР А.М. Матюшкин, директор Института дефектологии АПН СССР В.И. Лубовский, главный редактор «Психологического журнала» А.В. Брушлинский, крупные специалисты по тифлосурдопедагогике, ряд ведущих психологов и философов. Были приглашены и приняли участие в обсуждении также сторонники Э.В. Ильенкова (проф. С.Н. Мареев и др.). С основным докладом на конференции выступили С.А. Сироткин (один из знаменитой четверки слепоглухих, ставший к тому времени заведующим сектором социальной реабилитации слепоглухих Всесоюзного общества слепых) и кандидат философских наук Э.К. Шакинова (известный специалист в области изучения слепоглухоты). В докладе подробно рассматривались философские и методологические вопросы тифлосурдологии, отмечались недостатки концепции Соколянского-Мещерякова и, что особенно важно, резкой критике подвергались установки Ильенкова, отрицавшие роль генетических факторов в формировании личности. Вместе с этим, как в самом докладе, так и в большинстве выступлений были решительно раскрыты все подробности фальсификаций и махинаций, связанных с историей и методами воспитания слепоглухих, показана и неприглядная роль в этом Э.В. Ильенкова. Материалы конференции были опубликованы в виде книги [Слепоглухонемота 1989].

Казалось бы, правда, наконец, восторжествовала. Надо пересмотреть сложившиеся в прошлые годы философские истолкования и оценки Загорского эксперимента, отбросить идеологические наслоения и продолжить научную разработку этой сложной проблемы. Однако для сторонников Э.В. Ильенкова этой книги, в которой столь подробно и доказательно изложено реальное положение дел, как бы не существует. Они по-прежнему продолжают

воспроизводить фальсифицированную версию о «выдающемся достижении советской науки», которое якобы доказало несостоятельность «биологизаторских» подходов к формированию личности и, конечно же, концепции субъективной реальности Дубровского.

Со времени выхода этой книги прошло 30 лет, и можно было бы не возвращаться к старому. Но ведь проблема слепоглухоты продолжает оставаться предметом обсуждения, к ней то и дело возвращается широкая пресса. Сейчас к этой проблеме привлечено общественное внимание плодотворной деятельностью Фонда поддержки слепоглухих «Со-единение». К этой теме постоянно возвращаются сторонники Э.В. Ильенкова. Они весьма активны, энергичны, преподают философию во многих высших учебных заведениях, успешно формируют общественное мнение, особенно у студентов и молодых философов, далеких от событий философской жизни 70-х гг. прошлого века.

В последние годы проблема слепоглухоты не раз обсуждалась в наших ведущих философских журналах. Сравнительно недавно в «Вопросах философии» можно было прочесть статью, в которой метод «совместно-разделенной предметной деятельности», используемый в Загорском эксперименте, рассматривается как главное средство «воспитания души, сознания и личности»; и в этой связи автором превозносятся «А.И. Мещеряков и Э.В. Ильенков, сотворившие развитую форму личностного бытия у детей, лишенных слуха и зрения» [Лобастов 2015, 90].

В том же журнале опубликованы две статьи давнего сторонника Э.В. Ильенкова Д. Бэкхерста, который проводит во многом надуманную альтернативу «церебрализма» и «персонализма» в изучении психической деятельности, стремясь показать правоту Ильенкова в давней дискуссии со мной по психофизиологической проблеме. «Церебрализм», по словам Бэкхерста, это концепция, согласно которой «психические характеристики можно на законном основании приписывать мозгу», что в корне неверно; они должны приписываться только личности, ибо «представляют собой аспекты ее способа взаимодействия с миром» [Бэкхерст 2013, 50]. Такова суть концепции «персонализма», которая, как подчеркивает Бэкхерст, справедливо и дальновидно отстаивалась Ильенковым.

Но ведь «церебралисты» ни в коей мере не отрицают правомерности тезиса о личности как о субъекте психической

деятельности. В чем же здесь альтернатива? Бэкхерст, видимо, просто не компетентен в вопросе о характере связи психических явлений с мозговыми процессами и не отдает себе отчета, что прежде чем рассуждать в наше время о «церебрализме» и «персонализме», нужно вначале четко осмыслить и определить эту связь. Скажем, Бэкхерст сейчас увидел лицо знакомой ему женщины. Этот переживаемый им психический образ (как свидетельствует нейронаука) необходимо воплощен в соответствующей нейродинамической системе его мозга и существует для Бэкхерста пока функционирует данная нейродинамическая система. Почему же это психическое явление нельзя приписывать мозгу Бэкхерста, в такой же мере, как и его личности? Вот интересный пример, на котором он поясняет, где именно находится мысль: «Местонахождения мыслей личности – не “в” ее мозгу, но там, где эта личность находится (например, в библиотеке или в пабе)» [Бэкхерст 2010, 93]. «Мышление, – продолжает он, – есть движение сквозь мир, навигация в реальности с учетом разумных соображений» [Бэкхерст 2010, 93]. Пусть будет «навигация», но ведь она тоже есть деятельность мозга, и она продуктивно изучается нейронаукой, особенно таким ее направлением, которое называется «Чтением мозга». Д. Бэкхерст целиком повторяет образ мысли «персоналиста» Э.В. Ильенкова, посвящает многие страницы статьи защите его позиции, подчеркивает его правоту в дискуссии со мной о психике и мозге. Понятно, почему он в свое время активно поддерживал официальную версию («каноническую» версию, как ее называют) Загорского эксперимента. Основательная критика «ментализма», включая тот смысл, который ему придавали Ильенков и Бэкхерст, содержится в книге [Губанов, Губанов, 2016] и особенно в статье [Губанов, Губанов, 2017].

Журнал «Вопросы философии» также опубликовал две большие статьи Ю.В. Пущаева, специально посвященные «истории и теории Загорского эксперимента». Они заслуживают подробного рассмотрения, и я уделю этому внимание позже. А сейчас остановимся на, пожалуй, самом интересном.

«Ильенковские чтения»

Эти чтения систематически, много лет проводятся в виде конференций и содержат обширные материалы по обсуждаемой тематике. Честно говоря, я не следил за этими конференциями,

несколько раз бегло просматривал отдельные доклады, не находя там для себя чего-либо существенного. Но вот последние, 18-е Ильенковские чтения, материалы которых были изданы в 2016 г., я прочел самым внимательным образом [Чтения 2016]. На этих Чтениях были, конечно, все «свои». Никаких, даже малейших критических замечаний в адрес положений Э.В. Ильенкова не было и в помине. Только одобрительные, возвышенные оценки. Весь сборник материалов, объемом в 290 страниц, можно было бы озаглавить по названию статьи одного из авторов – И.Б. Хидиятова «Ильенков – камертон современности для философской мысли» [Чтения 2016, 216].

Большинство докладов выдержано в марксистском ключе, посвящено все той же проблеме идеального, вопросам диалектической логики, формирования личности, задачам образования и воспитания. И, конечно же, не забыта наша с Ильенковым дискуссия. Мне достается при этом по полной программе. По словам В.А. Рыбина, в дискуссии со мной «победа Ильенкова выглядела безусловной» [Чтения 2016, 100]. И сейчас «Дубровский эксплицирует те установки биологического редукционизма, которых он придерживался и прежде и которые на тот момент, почти 50 лет назад, казалось, окончательно были опрокинуты Ильенковым в их споре о соотношении биологического и социального в человеке, особенно имея в виду результаты Загорского эксперимента» [Чтения 2016, 101]. Обратите внимание, автор не знает или не хочет знать о фальсификации этих результатов, для него Загорский эксперимент остается главным аргументом против позиции Дубровского. Обыгрывая используемое мной понятие «антропотехнологической эволюции», Рыбин заявляет, что моя концепция «ведет к модели “покруче” миров Хаксли, Оруэлла, Замятина» [Чтения 2016, 100]. Большая часть критики в мой адрес относится к концепции идеального как субъективной реальности. Р.Р. Вахитов считает, что в моих взглядах выражается «вульгарный материализм» [Чтения 2016, 3] и что критика Э.В. Ильенковым моей концепции – «это критика новой исторической формы философской софистики» [Чтения 2016, 52]. Именно Э.В. Ильенков понял, что в ней заложена «тенденция к философскому релятивизму, скрытая в трактовке идеального по Дубровскому» [Чтения 2016, 52]. Общая же оценка Вахитова такова: «Дубровский и его сторонники... создали некий абрис современной криптопозитивистской софистической гносеологии... в рамках которой все

идеалы и ценности латентно сводились к текучим, мимолетным и субъективным психическим феноменам» [Чтения 2016, 53].

При этом у моих критиков – только одни декларации, ни одного аргумента, ни одной сноски на определенные положения в моих работах. Как будто не было моей монографии «Проблема идеального» [Дубровский 1983], кстати, первой книги в нашей философской литературе по этой проблеме. В этой монографии подробно анализировались все ее основные аспекты, в том числе проблема индивидуального и общественного сознания, их соотношение, роль социокультурных структур и коммуникаций, соотношение понятий идеального и психического, идеального и деятельной активности, идеального и идеала. Не существовало для участников «Ильенковских чтений» и второго, дополненного издания этой книги [Дубровский 2002], а также доброго десятка моих статей в главных наших философских журналах по различным аспектам проблемы идеального. То же самое, что и с книгой о слепоглухонемоте, разоблачающей фальсификации Э.В. Ильенкова. Этого не хотят видеть и, значит, этого не существует. Хорошо известный феномен ментальной слепоты и глухоты для немалого числа философских дискуссий (можно считать его своеобразным аспектом проблемы слепоглухонемоты).

Во всех материалах «Чтений», где речь идет о Загорском эксперименте, по-прежнему утверждается, что все четверо были тотальными слепоглухими от рождения. Вот что пишет М.С. Готовкина: «Э.В. Ильенков называет поступающих в Загорский интернат слепоглухонемых детей “человекообразными растениями, лишенными психики”... так как слепоглухота начисто перерезает все обычные каналы общения мозга с миром человеческой культуры» [Чтения 2016, 135]. И далее: «Э.В. Ильенковым было доказано на практике: дети, страдающие слепоглухотой от рождения, способны овладевать не только специфическими навыками человеческой деятельности, но и могут проявлять достаточно высокие умственные способности» [Чтения 2016, 136]. М.В. Загоруйко подчеркивает, что Загорский эксперимент проводился со слепоглухими детьми, «не имевшими практически никакого контакта с внешним миром» [Чтения 2016, 139]. «Удачное окончание эксперимента подтвердило практикой теорию о трудовом происхождении человека» [Чтения 2016, 139]. Подобные суждения о Загорском эксперименте, на таком же «теоретическом» уровне,

демонстрируют К.М. Лауфер [Чтения 2016, 96–99], А.Е. Мальчиков [Чтения 2016, 127–130] и др.

Что же получается? Одно из двух: либо здесь мы тоже имеем дело с прямой фальсификацией, либо перед нами проявление невежества, нарушение элементарных условий профессиональной деятельности. А ведь эти докладчики преподают философию в высших учебных заведениях, учат молодежь.

Загорский эксперимент и принципы марксизма. О «рукотворстве» человеческой психики, о генетических факторах, «позитивизме» и «биологизме»

Обратимся теперь к названным выше статьям Ю.В. Пущаева. В первой из них подробно излагается история изучения проблемы слепоглухонемоты, представленная в мировой литературе, и на этом фоне рассматривается история Загорского эксперимента. В аннотации прямо говорится, что этот эксперимент «рядом философов и психологов трактовался как имеющий фундаментальное значение, поскольку он раскрывает, как они считали, тайну рождения человеческой личности» [Пущаев 2013а, 132]. По словам Ю.В. Пущаева, четверо слепоглухонемых, тогда еще студентов МГУ, для Ф.Т. Михайлова, как он выразился, «предстали живым ответом на вопрос о загадке человеческого Я» [Пущаев 2013а, 133]. «Советские психологи, педагоги, и философы, вознесшие Загорский эксперимент на беспримерную высоту, утверждали, что на примере воспитания и обучения слепоглухих детей впервые ни много ни мало экспериментально продемонстрировано, «откуда берется ум», строго научно и окончательно подтверждено марксистское понимание человеческой личности, тайны ее возникновения и сущности» [Пущаев 2013а, 133].

Автор, разумеется, не разделяет столь возвышенные оценки, стремится реалистично подойти к рассмотрению ситуации с Загорским экспериментом и его результатов. Он прямо говорит: «Загорский эксперимент проводился во многом из идеологических побуждений» [Пущаев 2013, 138], – и признает, что Ильенков и его сторонники замалчивали ключевой факт, что никто из четверых участников Загорского эксперимента не был слепым и глухим от рождения. Но то, что они закончили психологический факультет МГУ было действительно большим достижением, большой заслугой работы с ними тифлосурдопедагогов. Это, конечно, не подлежит сомнению. Ю.В. Пущаева беспокоит вопрос: справедливо ли об-

винять Э.В. Ильенкова в фальсификации (этот вопрос подробно обсуждается во второй статье).

Ю.В. Пущаев подробно анализирует смысл и задачи Загорского эксперимента и разные значения в его названии самого термина «эксперимент». По его словам, «самый амбициозный смысл термина «эксперимент» в данном контексте состоял в том, что Ильенков и Мещеряков придали этому термину уже философское, а именно универсальное и фундаментальное значение. Этот, казалось бы, особый случай, касающийся лишь узкой дефектологической проблемы, по Ильенкову, *научно* открывает главную тайну мироздания: показывает, как вообще возникает человеческая психика, т.е. как возникает сама человеческая личность во всей ее многосложности и многосторонности» [Пущаев 2013а, 138]. Автор рассматривает спор о том, что является главным фактором «очеловечения» слепоглохого ребенка: «совместно-разделенная деятельность» или обучение языку. Сторонники «канонической» версии Загорского эксперимента (Ильенков, Мещеряков и др.) были убеждены, что не обучение языку, а именно обучение элементарным навыкам практической деятельности (взятие ложки, вожделение рукой ребенка при простейших действиях с предметом и т.п.) позволяет сделать первые шаги в развитии психики; формирование речи – производная задача. Такой подход – якобы правильный, потому что соответствует марксистскому пониманию решающей роли практики.

«Почему вообще слепоглухота, обучение слепоглохих детей были так важны для Ильенкова? – спрашивает Ю.В. Пущаев. – Почему он, с позволения сказать, так ухватился за тему Загорского эксперимента? Для него как философа-марксиста непререкаемой истинностью обладали идеи, что труд создал человека, что практика – основа человеческого общества» [Пущаев 2013а, 141]. Отсюда же и главный тезис концепции Э.В. Ильенкова о решающей роли воспитания и воспитателя, как *«рукотворца»* человеческой души. Если в обычных условиях нельзя устранить факторы «педагогической стихии» (результаты общения ребенка с другими детьми и взрослыми), то в случае слепоглохого ребенка «все условия и факторы формирования психики можно строго зафиксировать и поставить под контроль. За все в ответе ты один – педагог-воспитатель. Само собой тут ничего не возникает и не разовьется. Таковы условия задачи» [Ильенков 1991, 33]. Здесь, конечно исключается влияние биологических факторов,

пресекаются влияния «чуждых» педагогических воздействий, все определяется исключительно социальными факторами, наставлениями идеологически зрелого педагога, руководителя (решениями партии и правительства?). Знакомая ситуация!

Со всеми оценками и интерпретациями концепции Э.В. Ильенкова, которые были приведены Ю.В. Пущаевым выше, я согласен. Они носят критический характер и показывают, как в угоду марксистским идеологическим догмам фабрикуются «нужные» концепции. Ю.В. Пущаев справедливо отмечает, что критика «канонической версии» Загорского эксперимента, высказанная на Конференции 1988 г. и зафиксированная в ее опубликованных материалах [Слепоглухонемота 1989], явилась продолжением дискуссии между мной и Э.В. Ильенковым (и нашими сторонниками), которая началась за 20 лет до этого. Но изложение этой дискуссии автором вызывает у меня ряд существенных возражений. Он пишет, например, будто я «доказывал, что в формировании личности решающую роль играют генетические и биологические особенности ее мозговых структур» [Пущаев 2013а, 143]. Я этого нигде и никогда не доказывал, а утверждал лишь то, что эти факторы играют существенную роль в формировании личности и их нужно учитывать в решении вопросов образования и воспитания. Тезис о «решающей роли» явный нонсенс, ибо означает отрицание или крайнее принижение ведущей роли социальных факторов, т.е. отрицание столь очевидного, всем понятного, важнейшего значения воспитания и образования.

Но кто сегодня может отрицать необходимость учета генетических факторов в формировании личности? Это давно стало общим местом. Но именно это я доказывал в 1968 г., хотя уже тогда и еще на десятки лет раньше, это было доказано наукой. Мои критики всегда «передергивали» карту, подменяя «существенную роль» «решающей ролью». И одним махом «уничтожали» своего оппонента. Странно, что этого не заметил Ю.В. Пущаев. Далее он продолжает: «Стоит отметить, что помимо довольно стандартного позитивизма (утверждение о том, что особенности нейродинамической системы мозга можно адекватно перевести на язык индивидуальных психологических различий), Дубровским отчасти двигал пафос защиты индивидуальности от определяющего влияния социальной среды, не полной податливости социальным факторам. Высказанные Дубровским мысли можно было истолковать и в пользу того, что в человеке есть некий

неустранимый остаток, который является своего рода гарантией неподвластности личности внешним социальным влияниям. Правда, это неустранимое личностное ядро Дубровский, в свою очередь, истолковывал в биологическом, позитивистском духе, локализуя его в физиологических характеристиках головного мозга» [Пущаев 2013а, 143]. Поэтому, заключает Пущаев, Ильенков был прав, когда упрекал Дубровского в биологическом детерминизме, неприемлемом с нравственных позиций.

Прошу прощения у читателя за столь длинную цитату. Но в ней содержатся принципиальные вопросы, на которые нужно дать ответ. Вначале о «стандартном позитивизме», «биологическом, позитивистском духе». Как и Ильенков, Пущаев называет «позитивизмом» такие подходы к сознанию, психике, личности, когда некоторые их свойства объясняются с позиций науки. Но ведь не только философия, но и наука изучают психику, сознание, личность, и она накопила в этом отношении весьма значительные знания. Почему же налагается запрет, например, на объяснение ряда свойств сознания с позиций нейробиологии или психиатрии или даже генетики. Такие объяснения могут существенно корректировать абстрактные и замшелые философические клише, которыми привычно оперируют некоторые мои оппоненты. Пущаеву, поскольку он все же далек от изучения современной нейронауки и психоневрологии, наверное просто не известно, что исследования в этих дисциплинах позволяют «адекватно перевести» некоторые нейродинамические системы мозга на психологический язык (достаточно ознакомиться с соответствующими результатами нейронауки или с замечательными исследованиями В. Рамачандрана [Рамачандран 2014]. Генетика тоже накопила весьма существенные данные о влиянии на формирование нравственных свойств личности – моим оппонентам достаточно познакомиться хотя бы с книгой выдающегося отечественного генетика В.П. Эфроимсона [Эфроимсон 2004].

Но я не буду дальше заниматься ликбезом, скажу лишь о том, что отрыв философии от науки нередко ведет к явной схоластике. Правда, изучать науку, следить за ее развитием – дело трудное. Гораздо проще использовать вместо основательной аргументации бирку «позитивизм» в уничижительном значении этого слова. Кстати, презрительно говоря о позитивизме как способе объяснения сознания и личности с позиций данных науки, Ильенков сам грешит позитивизмом. Как заметил Пущаев по поводу истолкова-

ния роли Загорского эксперимента, «Ильенков в каком-то смысле занял тут позитивистские позиции, поскольку стал считать, что научный эксперимент может разрешить тайны человеческой личности» [Пуцаев 2013а, 144]. Интересно, не правда ли?

В отношении моей позиции Пуцаев тоже верно подметил, что при акцентировании роли биологических факторов мною «двигал пафос защиты индивидуальности от определяющего влияния социальной среды». Надо было уточнить «от влияния негативных факторов», «неприемлемых факторов» социальной среды. В каждом из нас действительно есть «неустранимое личностное ядро», которое определяется в своей основе генетическими факторами, задающими неповторимость индивида, его сопротивляемость определенным социальным воздействиям, в том числе воспитательного характера. Над этим «ядром» надстраиваются и укрепляют его (или в известной мере разрушают его) социально значимые ценностно-смысловые диспозициональные структуры, которые определяют основные свойства личности, ее ведущие деятельно-волевые интенции. В нашем человеческом высокомерии мы иногда забываем, что биологическое первично, а социальное вторично, производно от биологической самоорганизации, накопившей за многие сотни миллионов лет эволюции колоссальный *информационный опыт* самоорганизации, на фоне которого опыт социальной самоорганизации выглядит, мягко выражаясь, не в лучшем свете.

Оценивая нашу с Ильенковым дискуссию, Пуцаев далек от того, чтобы выступать апологетом концепции Ильенкова. Он видит ее недостатки, отмечает даже ряд положительных сторон моей концепции, готов согласиться, что «социальное» не является на 100% социальным «продуктом», что «никакое социальное влияние или воспитание не всесильно» [Пуцаев 2013а, 143–144]. Но вот его упреки в «позитивизме» неуместны и могут быть обращены и в его сторону, поскольку он тоже ссылается на научные данные, когда рассматривает философские оценки психики и личности.

После дискуссии с Ильенковым, как считает Пуцаев, у меня со временем дела пошли лучше, стал убавляться «позитивизм»: «Позже Дубровский несколько отошел от своего естественно-научного позитивизма и стал толковать идеальное (основная тема его многолетнего спора с Ильенковым) как субъективную реальность» [Пуцаев 2013а, 143]. Вот здесь Пуцаев сильно ошибается. Не «позже», а уже в статье, открывшей дискуссию с Ильенковым

и Михайловым, я исхожу из понимания идеального как субъективной реальности [Дубровский 1968, 126].

Концепцию идеального как субъективной реальности я развивал со середины 60-х гг.; это отражено в ряде статей тех лет и наиболее полно в докторской диссертации; кратко же – в ее автореферате, изданном накануне дискуссии с Ильенковым. Кстати, из-за нее мне пришлось защищать докторскую диссертацию трижды! Вскоре после защиты диссертация была опубликована в виде монографии [Дубровский 1971]. Пущаев может легко обнаружить свою ошибку, поскольку эта старая книга легко доступна – выставлена на моем сайте www.dubrovsky.dialog21.ru.

«Ошибка» Э.В. Ильенкова... а не «фальсификация»?

Перейдем теперь ко второй статье Ю.В. Пущаева, поставившей задачей доказать, что в концепции Э.В. Ильенкова не было сознательной фальсификации. «Мы думаем, – заявляет он, – что вряд ли люди масштаба Ильенкова способны опуститься до прямого обмана» [Пущаев 2013б, 125]. Тут, продолжает он, если и была «вина», то не было «злого умысла» [Пущаев 2013б, 125]. Действительно, умысел был «добрый» и «возвышенный» – доказать непреклонную истинность марксистского понимания формирования личности. Именно этот «добрый» умысел, как подробно пишет далее Пущаев, послужил причиной сокрытия ключевых фактов, опровергающих на корню Загорский эксперимент. Автор изобретательно ведет свою линию защиты, постулирует принцип «презумпции невиновности», поскольку, как он считает, «прямых доказательств того, что Ильенков сознательно лгал, нет», и пытается выступать, как он говорит о себе, «отчасти» в роли «адвоката дьявола». Во-первых, говорит он, в книге А.И. Мещерякова «Слепоглухие дети» эти факты были опубликованы. Далее речь ведется о том, что сторонники «канонической» версии считали, что можно приравнять тотальную слепоту и глухоту от рождения к утрате зрения и слуха в раннем детском возрасте. Поэтому, мол, не столь важно было специально и подробно говорить о том, что участники Загорского эксперимента не были слепыми и глухими от рождения. Однако хорошо известно (в том числе, конечно, и Ильенкову), что они утратили зрение и слух не в раннем детском возрасте, а тогда, когда у них уже был накоплен значительный сознательный опыт и сформировалась речь. Кроме того, тифлосурдопедагогика категорически опровергает попытку отождествле-

ния слепоглухоты от рождения с утратой зрения и слуха даже в самом раннем возрасте (она показывает, что результаты развития ребенка будут тут существенно различными).

Пущаев ставит прямо вопрос: скрывалось ли то, что они не были слепыми и глухими от рождения? И отвечает: «В каком-то смысле, на наш взгляд, и да, и нет. Эти сведения в принципе были известны, но чтобы до них добраться, нужно было проявить изрядную дотошность и заинтересованность (как их проявил, например, давний оппонент Э. Ильенкова Д. Дубровский)» [Пущаев 2013б, 126]. Сам он, говорит, тоже верил в «каноническую» версию, пока не познакомился с материалами нашей Конференции 1988 г., которые произвели на него «почти шокирующее впечатление». И тогда он стал выяснять, в чем же суть дела.

Все оказывается просто. С одной стороны, Ильенков стремился с помощью Загорского эксперимента доказать истинность положений марксистской теории формирования личности, как об этом уже говорилось выше, а, с другой, использовал эти положения для собственной, весьма произвольной интерпретации фактов (искажения их) с позиций этих марксистских положений. Этот «круг в доказательстве», собственно, и демонстрирует нам Пущаев. «На наш взгляд, – пишет он, – идея авторов “канонической версии” насчет равнозначности слепоглухоты врожденной и наступившей в раннем возрасте имеет свои истоки в марксистской философии, в ее духе и общих идеях» [Пущаев 2013б, 127], постольку эти идеи не вызывают сомнения и служат опорой для Загорского эксперимента. «Другой фактор, который повлиял на то, что они закрыли глаза на отсутствие тотальной слепоты с рождения у своих воспитанников, заключался в том, что они очень хотели верить в то, во что верили. И тут мы, возможно, имеем дело со своего рода революционным нетерпением, которое внушало, что новый мир и новый человек – вот они, уже совсем рядом. Это психологически подталкивало к тому, чтобы не видеть какие-то огрехи в собственной концепции, закрывать на них глаза» [Пущаев 2013б, 128]. Что тут скажешь! Человек видит то, что хочет видеть, а чего не хочет, не видит. Очень хочет верить, и верит, а когда очень не хочет, не верит. Обычное дело. Но причем здесь наука, эксперимент и теория?

И вот, наконец, заключительный вердикт: «Действительная, фактическая сторона Загорского эксперимента не соответствует тому, как она излагалась авторами “канонической версии”»

[Пущаев 2013б, 133]. Однако, считает Пущаев, «сознательной фальсификации авторы “канонической версии” не допускали, поскольку устраняли это несоответствие фактических данных своим теоретическим построениям при помощи ad hoc гипотезы», которая «органично вытекает из марксистской философии» [Пущаев 2013б, 133]. А потому «мы можем в данном случае говорить об ошибочности их построений, но не о “злом умысле” и сознательной фальсификации с их стороны» [Пущаев 2013б, 133–134].

Задачу адвоката Пущаев выполнил добросовестно. Он доказал, что не было «злого умысла», сполна использовал для оправдания мотив «благого намерения», но это вряд ли может смягчить участь его подзащитных, ибо само намерение скрыть и переиначить решающие факты имело место. Это делалось сознательно. Такое действие называют не ошибкой, а фальсификацией.

Пущаев слишком снисходителен в своих оценках. Чтобы убедиться в этом достаточно внимательно прочесть доклад С.А. Сироткина и Э.К. Шакиновой на конференции, где все представлено по местам без излишней дипломатии. Замечу, что этот доклад был полностью одобрен директором Института дефектологии Академии педагогических наук В.И. Лубовским. Он подчеркнул, что доклад отражает содержание недавно опубликованной в журнале «Дефектология» статьи докладчиков [Сироткин, Шакинова, 1988], «основные положения которой разделяет не только редколлегия журнала, но и коллектив ученых нашего Института» [Слепоглухонемота, 1989, 75].

Я хочу обратить внимание на те места доклада и ответов С.А. Сироткина на вопросы, которые обошел вниманием Пущаев. Он писал в своей статье, что Ильенков, говоря о слепоглухих от рождения якобы нигде не упоминал имена четверых своих подопечных. Но ведь уже приводилось то место из его статьи в журнале «Коммунист», где это было сделано: все названы поименно. Однако чтобы поставить точку в этом вопросе, я приведу выдержки из интервью Ильенкова газете «Огни Алатау» от 15 ноября 1977 г. под названием «Право на творчество», которое воспроизведено в докладе: «В том, что способности, талант можно развить у каждого человека меня окончательно убедил Загорский эксперимент, имеющий мировое (!) звучание. Вы, конечно, знаете суть эксперимента, позволяющего как в замедленной киносъемке проследить узловыe этапы становления человеческой личности, сознания, самосознания, воли, эмоционального строя и нрав-

ственных начал... Четверо ребят только что защитили дипломы на психологическом факультете МГУ. Они выросли на моих глазах. Я видел, как свершилось педагогическое чудо рождения души и становления таланта. Это потрясающие факты. Те, кто были *отгорожены от мира непроницаемой стеной слепоглухоты, не имели ни психики, ни самосознания*, стали высокообразованными, талантливыми людьми» [Цит. по: Слепоглухонемота 1989, 102. Выделено мной. – Д. Д.].

Оказывается, у С.А. Сироткина, А.В. Суворова и остальных до Загорского эксперимента не было «ни психики, ни самосознания»? По словам С.А. Сироткина, в концепции Ильенкова «слепоглухой предстает «*tabula rasa*», на которой пишет всеильная рука педагога» [Слепоглухонемота 1988, 93]. Приведя множество фактов фальсификаций из благих побуждений, докладчики говорят: «К сожалению, “святая ложь”, “ложь во спасение” неизбежно перерастает в настоящую ложь со всеми негативными для слепоглухих последствиями» [Слепоглухонемота 1989, 102].

Э.В. Ильенков не только переиначивал факты, скрывал правду, но *и активно боролся за сохранение этой неправды*. Вот слова С.А. Сироткина: «У нас с Эвальдом Васильевичем был тяжелый конфликт, и это свидетельствует о том, что он сознательно скрывал определенные факты во имя чистоты концепции и Эксперимента» [Слепоглухонемота 1989, 26].

Эти «определенные факты», о которых затем подробно рассказывает С.А. Сироткин, являются решающими: они не оставляют камня на камне от концепции Загорского эксперимента Ильенкова. Это давно и многократно публично представленные факты, что никто из замечательной четверки не был слепоглухим от рождения, и особенно факты о том, что у них были остатки зрения и слуха. Пожалуй, главным подтверждением того, что здесь была не ошибка, как считает Пущаев, а сознательная фальсификация служит то, что Ильенков не просто скрывал эти факты и активно боролся за их сокрытие, но и принуждал к этому своих учеников. Об этом тоже подробно рассказано в докладе и в ответах на вопросы. На этом стоит остановиться подробнее.

Конфликт начался с попыток Ильенкова запретить Александру Суворову самостоятельное передвижение по городу, самостоятельные поездки из Загорска в Москву и обратно. Это наглядно и вопиюще противоречило его концепции. «Однако одновременно с этой причиной, – говорится в докладе, – появилась другая, более

серьезная и принципиальная, углубившая конфликт: была опубликована небольшая публицистическая повесть “Выход в мир” (Простор, 1977. № 7. С. 106–127), в которой Э.К. Шакинова (тогда Сериккалиева) рассказала о знакомстве с “четверкой” слепоглухих... Именно эта публикация вызвала гнев Эвальда Васильевича и все его последующие действия (гонения на автора, требование к слепоглухим порвать с ней под угрозой расправы, заявления в высшие инстанции). Нелегко было понять причины такого взрыва страстей. А объяснялось все тем, что в повести слепоглухие... представлены видящими и слышащими (слушающими симфоническую музыку, разглядывающими автомобили и т.п.), что принципиально подрывало престиж эксперимента, концепции целенаправленного формирования человеческой психики с “нуля”» [Слепоглухонемота 1989, 97]. «Была нарушена та логика и традиция изложения, интерпретации фактов из жизни и развития слепоглухих, в которой выдержаны все публикации самого Э.В. Ильенкова, его сторонников и по сей день» [Слепоглухонемота 1989, 97–98].

В это время докладчики и А.В. Суворов готовили к печати книгу «Обретешь друзей» (1978). В ней Сироткин и Суворов рассказывали о своей жизни и, в частности, упоминали о том случае, когда, находясь в разных городах, они общались друг с другом по телефону. Читаем далее: «Еще в процессе подготовки книги к выпуску продолжались гонения, попытки ее запретить, постоянно предъявлялись требования к слепоглухим авторам не участвовать в ней. Были угрозы, что они не получат дипломов МГУ, работы по специальности в Москве, будут направлены в Алма-Ату и т.д. и т.п. Естественно, выход книги вызвал новую волну гнева Э.В. Ильенкова и усиление давления на авторов» [Слепоглухонемота 1989, 98].

Теперь должно быть все достаточно ясно, чтобы изменить разговор Пущаева: **не ошибка, а фальсификация!** И об этом надо говорить прямо, без всякой философической политкорректности, – потому, что до сих пор, как мы видели выше, эта фальсификация выдается за истину. Высокая активность сторонников Э.В. Ильенкова в этой области мешает глубокому теоретическому и методологическому осмыслению проблемы слепоглухоты, которая сохраняет значительную актуальность как в нейронаучном, психолого-педагогическом и социальном планах, так и в свете нынешних успехов НБИКС-конвергенции, открывающих возмож-

ности протезирования зрения и слуха, возвращения слепоглухим способности видеть и слышать. Именно развитие медицинских и технологических возможностей возвращения слепоглухим зрения и слуха является сейчас главным стратегическим направлением разработки и решения этой проблемы.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бэкхерст 2010 – *Бэкхерст Д.* Еще раз о «Загадке человеческого я» // Вопросы философии. 2010. № 8. С. 88–96.

Бэкхерст 2013 – *Бэкхерст Д.* Психика, мозг и образование // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 50–65.

Губанов, Губанов 2016 – *Губанов Н.И., Губанов Н.Н.* Ментальное и физическое пространство. – М.: Этносоциум, 2016.

Губанов, Губанов 2017 – *Губанов Н.И., Губанов Н.Н.* Критический анализ концепций персонализма и расширенной психики // Философские науки. 2017. № 12. С. 88–106.

Дубинин 1980 – *Дубинин Н.П.* Наследование биологическое и социальное // Коммунист. 1980. № 11. С. 62–74.

Дубровский 1968 – *Дубровский Д.И.* Мозг и психика (О необоснованности философского отрицания психофизиологической проблемы) // Вопросы философии. 1968. № 8. С. 125–135.

Дубровский 1969 – *Дубровский Д.И.* По поводу статьи Э.В. Ильенкова «Психика и мозг» // Вопросы философии. 1969. № 3.

Дубровский 1971 – *Дубровский Д.И.* Психические явления и мозг: философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами психологии, нейрофизиологии и кибернетики. – М.: Наука, 1971.

Ильенков 1968 – *Ильенков Э.В.* Психика и мозг (ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 145–155.

Ильенков 1977 – *Ильенков Э.В.* Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. № 2.

Ильенков 1991 – *Ильенков Э.В.* Откуда берется ум? // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – М., 1991.

Лобастов 2015 – *Лобастов Г.В.* Э.В. Ильенков: философия и педагогика // Вопросы философии. 2015. № 3. С. 83–92.

Плеханов 2007 – *Плеханов И.А.* Д.И. Дубровский и Э.В. Ильенков: неоконченный спор о природе психики и идеальном // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2007. № 1 (6). С. 153–162.

Пущаев 2013а – *Пущаев Ю.В.* История и теория Загорского эксперимента. Начало (1) // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 132–147.

Пущаев 2013б – *Пущаев Ю.В.* История и теория Загорского эксперимента. Была ли фальсификация? (2) // Вопросы философии. 2013. № 9. С. 124–134.

Д.И. ДУБРОВСКИЙ. Феномен слепоглухоты. Еще раз о Загорском эксперименте...

Рамачандран 2014 – *Рамачандран В.С.* Мозг рассказывает. Что делает нас людьми. – М.: Карьера Пресс, 2014.

Сироткин, Шакенова 1988 – *Сироткин С.А., Шакенова Э.К.* О концепции «искусственного формирования» человеческой психики в тифлосурдопедагогике // Дефектология. 1988. № 1. С. 16–22.

Слепоглухонемота 1989 – Слепоглухонемота: исторические и методологические аспекты. Мифы и реальность. – М., 1989.

Чтения 2016 – Материалы XVIII международной научной конференции «Ильенковские чтения». Белгород, 28–29 апреля 2016 г. – Белгород, 2016.

Эфроимсон 2004 – *Эфроимсон В.П.* Генетика этики и эстетики. – М.: Тайдекс Ко, 2004.

**THE PHENOMENON OF DEAFBLINDNESS.
ONCE AGAIN ABOUT THE ZAGORSK EXPERIMENT
(on the Facts of Falsification, Its Defenders
and on the Actualization of the Problem)**

D.I. DUBROVSKY

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Summary

The article discusses the historical and methodological aspects of the «Zagorsk experiment». In the late 70-ies of the last century E.V. Ilyenkov, his supporters and also mass media and the authorities called him «an outstanding achievement of Soviet science of the world level»: four deafblind from birth, deprived of the psyche and consciousness, thanks to the Marxist methods of education were able to graduate from the psychology department of Moscow State University. Based on this concept E.V. Ilyenkov stated about the formation of the person starting from «mental zero», as a purely social education, in which genetic factors play no role. However, it soon became clear that all four have lost sight and hearing in a rather late age, having already developed consciousness and well-formed speech. Moreover, the two of them had residual vision, and two other had remnants of hearing. These crucial facts refuted the concept of E.V. Ilyenkov, however, it was hidden by him and his supporters because the concept found support from official bodies. During perestroika this fraud was publicly exposed. However, still in numerous philosophical publications of the supporters of E.V. Ilyenkov the falsehood is silenced and the Zagorsky experiment extolled as an outstanding achievement of science. The article critically discusses these publications in the context of analysis of the social-biosocial problems, which became particularly acute in the context of global environmental cri-

sis. The article shows the inconsistency of the concept of E.V. Ilyenkov. It is emphasized that in the face of rising technological capabilities of prosthetics vision and hearing the development of new methodological, pedagogical and psychological approaches to the solution of problems of social rehabilitation of deafblind becomes necessary.

Keywords: deafblindness, Zagorsky experiment, the formation of personality, the concept of E.V. Ilyenkov, falsification of facts, the psyche, genetic factors, biosocial issue, prosthetics vision and hearing.

Dubrovsky, David – D.Sc. in Philosophy, Professor, Main Research Fellow at the Department of the Epistemology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

ddi29@mail.ru

Citation: DUBROVSKY D.I. (2018) The Phenomenon of Deafblindness. Once Again about the Zagorsk Experiment (on the Facts of Falsification, Its Defenders and on the Actualization of the Problem). In: *Philosophical Sciences*. 2018. Vol. 1, pp. 89-117. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-89-117.

REFERENCES

Bakhurst D. (2010) Once More about “the Mystery of the Human I” (Russian Translation in: *Voprosy Filosofii*. 2010. Vol. 8, pp. 88-96).

Bakhurst D. (2013) Mind, Brain and Education (Russian Translation in: *Voprosy Filosofii*. 2013. Vol. 11, pp. 50-65).

Gubanov N.I., Gubanov N.N. (2016) *Mental and Physical Space*. Ethno-society, Moscow (in Russian).

Gubanov N.I., Gubanov N.N. (2017) Critical Analysis of the Concepts of Personalism and Expanded Psyche. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 12, pp. 88-106.

Dubin N.P. (1980) Biological and Social Inheritance. In: *Kommunist*. 1980. Vol. 11, pp. 62-74 (in Russian).

Dubrovsky D.I., ed. (1989) *Deafblindness: Historical and Methodological Aspects. Myths and Reality*. Moscow (in Russian).

Dubrovsky D.I. (1971) *Psychic Phenomena and the Brain: Philosophical Analysis of Problems in Connection with Certain Topical Problems of Psychology, Neurophysiology, and Cybernetics*. Nauka, Moscow (in Russian).

Dubrovsky D.I. (1968) Brain and Mind (On the Unreasonableness of the Philosophical Negation of the Psychophysiological Problem). In: *Voprosy Filosofii*. 1968. Vol. 8, pp. 125-135 (in Russian).

Dubrovskiy D.I. (1969) About the Article by E.V. Ilyenkov «Mind and Brain». In: *Voprosy Filosofii*. 1969. Vol. 3, pp. 142-147 (in Russian).

Efroimson V.P. (2004) *Genetics of Ethics and Aesthetics*. Tidex Co., Moscow (in Russian).

Д.И. ДУБРОВСКИЙ. Феномен слепоглухоты. Еще раз о Загорском эксперименте...

Ilyenkov E.V. (1968) The Mind and the Brain (Response to D. Dubrovsky). In: *Voprosy Filosofii*. 1968. Vol. 11, pp. 145-155 (in Russian).

Ilyenkov E.V. (1977) The Formation of Personality: the Results of a Scientific Experiment. In: *Kommunist*. 1977. Vol. 2 (in Russian).

Ilyenkov E.V. (1991) What is the Origin of the Mind? In: Ilyenkov E.V. *Philosophy and Culture*. Moscow (in Russian).

Lobastov G.V. (2015) E.V. Ilyenkov: Philosophy and Pedagogics. In: *Voprosy Filosofii*. 2015. Vol. 3, pp. 83-92 (in Russian).

Plekhanov I.A. (2007) D.I. Dubrovsky and E.V. Ilyenkov: an Unfinished Debate about the Nature of the Psyche and the Ideal. In: *Bulletin of the N. Lobachevsky University of Nizhny Novgorod*. 2007. № 1 (6), pp. 153-162 (in Russian).

Proceedings of the 18th International Scientific Conference «Ilyenkov Readings». Belgorod, 28-29 April 2016. Belgorod (in Russian).

Puschaev Yu.V. (2013) History and Theory of the Zagorsk Experiment. Beginning (1). In: *Voprosy Filosofii*. 2013. Vol. 3, pp. 132-147 (in Russian).

Puschaev Yu.V. (2013) History and Theory of the Zagorsk Experiment. Was there falsification? (2) In: *Voprosy Filosofii*. 2013. Vol. 9, pp. 124-134 (in Russian).

Ramachandran V.S. (2010) The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human (Russian Translation: Career Press, Moscow, 2014).

Sirotkin S.A., Shakenova E.K. (1988) About the Concept of «Artificial Formation» of the Human Psyche in Tiflorsurdopedagogy. In: *Defectology*. 1988. Vol. 1, pp. 16-22 (in Russian).

ЭТИОЛОГИЯ И ТЕЛЕОЛОГИЯ САМОУБИЙСТВА

Н.И. ПЕТЕВ

*Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых, Владимир, Россия*

Аннотация

Самоубийство как деятельный акт индивидуума является острым вопросом современности. Существуют различные мнения по вопросу самоубийства, а точнее, о праве и свободе реализации индивидом этого акта. У различных религий свое мнение по поводу самоубийства, особенно в вопросе его нравственного оправдания или осуждения. Авраамические религии оценивают этот акт как преступление против Бога, как греховный акт, а в ряде восточных религий такое нравственное осуждение суицида отсутствует. Корни различия необходимо искать в специфике самой религии, особенно в рамках ее сотериологии и антропологии. Однако суицид как волевой акт-поступок, обладающий своей спецификой, может и не иметь религиозного компонента. Вышесказанное в свою очередь указывает на то, что причиной реализации такого поступка может являться нечто, что не имеет характера сакрального, а носит чисто обыденный характер. Но если суицид имеет место в обыденной жизни, что иницииализирует этот акт? Данная статья направлена на раскрытие данного вопроса.

Ключевые слова: этиология, телеология, этика, суицид, страх, деформация логических связей, волевой акт.

Петев Николай Иванович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, Владимир, Россия.

cyanideemo@mail.ru

Цитирование: ПЕТЕВ Н.И. (2018) Этиология и телеология самоубийства // Философские науки. 2018. № 1. С. 118–138. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-118-138.

В вопросе о суициде нельзя выводить общую его оценку из религии, ибо мораль не сводима к понятию «священное» [Отто 2008, 12]. Необходимо проанализировать телеологию и этиологию данного акта, затрагивая различные религиозные традиции в истории человечества как яркие примеры, не сводя

однако аксиологический субстрат исключительно к религиозной оценке.

Аспекты страха и печали в рамках вопроса о суициде

Суицид, с точки зрения волевого субстрата, является актом, который имеет двоякую дефиницию. Мотивацией данного акта может быть страх перед тем, что ждет человека. Именно этот страх перед неизвестностью и заставляет человека совершать суицид. Человек, представляя будущее избавление от того, что его тяготит в данный момент, испытывает меньше уверенности в его реализации, чем то, что сейчас на него действует [Спиноза 2001, 223]. Важнейшим компонентом служит определение потенциальной случайности или реальной наличности, пусть даже в перспективе. Уверенность в том, что нечто случится в будущем, даже если это теоретически обоснованная идея, будет воздействовать на индивидуума сильнее, чем некая случайная идея, та, что лишь допускается, но как нечто акцидентное, в качестве исключения. Это совершенно логично ввиду того, что вещь случайную индивидуум представляет в совокупности с той [Спиноза 2001, 225–226], что ее исключает, тогда как представление вещи будущей, которая считается настоящей, имеет однозначное наличествование. Исходя из этого, идея будущего несчастья, основанная на тех аффектах, которые действуют сейчас и являются основой реальности представляемого будущего в совокупности с эфемерным случайным (например, избавлением от страдания) вызывает в индивидууме страх, а затем нежелание реализации будущих страданий. Более того, представление будущих негативных аффектов, подобных тем, что действуют в настоящее время, их только подкрепляют. Образуется замкнутый круг, в котором будущее рождает настоящее, и наоборот. Даже некоторая случайная вещь (идея, феномен, событие), которая потенциально несет в себе положительные тенденции, но индивидуум имеет о ней неполные знания, не сможет разорвать этот круг, до тех пор, пока сам индивид не реализует ее потенциал. Последнее возможно лишь в том случае, если эта случайная вещь (идея, феномен, событие) не станет частью круга «настоящее-будущее-настоящее-будущее» (1).

Интересно соотношение двух состояний индивидуума – страха и надежды. Б. Спиноза определяет, что страх побуждается печалью, а надежда радостью, некой идеей прошлого или будущего относительно которой индивидуум имеет определенное сомнение [Спиноза 2001, 192–193]. Рассматривая два этих феномена, можно

предположить иное взаимоотношение между страхом и надеждой: они схожи в том, что либо исключают, либо утверждают, даже если есть определенная доля сомнения, наличие какой-либо вещи, суть лишь в качестве этой вещи и апперцепции индивидуума. Одна и та же вещь может вызывать у человека в разное время и в различном его состоянии различные, зачастую дифферентные аффекты. Кроме того, одна вещь при одних условиях и другая вещь при иных условиях может вызвать аналогичный аффект. Они могут быть и не идентичными, но если их воздействие будет приблизительно равным, индивидуум не заметит разницы. Важнейшим здесь является сама вещь (феномен, идея и т.д.), ее качественные характеристики, а также ее апперцепция при определенных условиях.

Также Б. Спиноза указывает, что «из надежды является безопасность, а из страха отчаяние, когда устраняется причина сомнения относительно исхода» [Спиноза 2001, 193–194]. С этим утверждением можно согласиться отчасти. Дело в том, что если причина устранена неким феноменом настоящего, то это не означает полную уверенность на будущее. Подобно тому, как если человек заглянет за угол и увидит, что опасности нет, это не дает гарантии, что ее также нет за следующим углом. Все вышесказанное можно отнести и к отчаянию. Эти состояния скорее носят характер относительности и условности, так как не имеют постоянства в своем содержании. Б. Спиноза выделяет 3 основных первичных аффекта (радость, печаль, пожелание), остальные являются производными [Спиноза 2001, 134]. При первичном рассмотрении печали и страха они действительно имеют определенное сходство, однако противоположны по своему содержанию.

Но страх самостоятелен. Р. Отто отмечал особое соотношение страха и священного (таинственного) – это момент «Tremendum» (ужасающего) [Отто 2008, 26–27]. В его концепции печаль не фигурирует вовсе, а фигурирует процесс осознания индивидуумом своей ничтожности по сравнению с превышающей его силой. И этот процесс носит рациональный (аналитическое сопоставление своих качеств, характеристик и того, что вызвало страх), а не аффективный характер, хотя изначально им вызванный. Стоит понимать, что Р. Отто не имел в виду страх в привычной для нас форме, но указывал схожесть простого и нуминозного страха [Отто 2008, 23], что дает нам возможность предположить, что нуминозный страх – это особая экзальтационная форма простого

страха. И это в свою очередь позволяет нам говорить о том, что печаль не фигурирует в процессе становления страха, поэтому последний может обладать самостоятельностью по отношению к первой. Несомненно, что эти два аффекта имеют плотное взаимоотношение (2).

Ещё одно доказательство самости страха раскрывается в следующем. С. Кьеркегор называет отчаяние «смертельной болезнью», суть которой заключается в концепции «умирания смертью». Это состояние, при котором существует вечное переживание смерти, но не умирание – это момент смерти, растянутый навечно [Кьеркегор 2014, 34]. При этом при всем стремлении отчаяния уничтожить Я индивидуума оно не может. Оно не имеет столько сил, чтобы это сделать. Более того, отчаяние реализует «собираение воедино существования», которое сопровождается постоянными страданиями [Кьеркегор 2014, 35].

Отчаяние сродни печали по своим качествам, поэтому его можно назвать формой последней. Страх же отличается от них. Тогда как печаль и отчаяние – это пассивность, отсутствие и недостаток силы или движущей энергии, страх наоборот активен, имеет огромную силу и энергию иногда даже избыточную. Страх побуждает к действию, тогда как печаль и отчаяние наоборот. Страх больше схож с гневом и ненавистью, особенно в аспекте сильной энергетики (3). Но иногда страх проявляется внешним бездействием индивидуума (ступор) – это указывает на переизбыток энергетики, который настолько силен и хаотичен, что создавая многовариативность реакций на внешний раздражитель, не может избрать определенный вектор реализации рефлексии. Если изначальная цель отчаяния и печали самоуничтожение, то цель страха – самосохранение, но ввиду того же переизбытка энергии это стремление самосохранения может приобретать радикальные и деформированные формы.

С. Кьеркегор отмечает, что тот, кто отчаивается, не может умереть [Кьеркегор 2014, 35], поэтому реализация суицида здесь неуместна ввиду того, что смерть не является выходом, индивидуум уже умирает. Страх же имеет своей целью самосохранение индивида, обладая чрезмерной энергией, вызывая деформированное представление о сохранении сущности через реализацию суицида, рассматривая его наиболее приемлемым выходом по сравнению с последующей деструкцией индивидуума.

Б. Паскаль утверждает, что «счастье – побудительный мотив любых поступков любого человека, даже того, кто собирается повеситься» [Паскаль 2009, 234]. Эрих Фромм отмечает интересную дихотомию между телом и духом: человек не может избавиться от духа, не освободившись от тела, а оно будит в нем желание жить [Фромм 2009, 91]. Это актуально в том плане, что даже если самоубийство будет расцениваться как акт достижения счастья (4) (как освобождение от душевных страданий), то его реализация становится проблемой в момент исполнения задуманного, хотя в рамках теоретической системы (представления) было наоборот. Это момент конечного бытия, осознания смерти, итог индивидуальной экзистенции (5), что противоречит стремлению тела. Давид Юм описал это следующим высказыванием: «в конце концов (так велика сила человеческого злополучия, что она примеряет противоречия) они жалуются и на краткость жизни, и на ее тщету и скорбь» [Юм 2007, 111]. Актуально также высказывание, что «жизнь не довольствуется: и смерть страшит» [Юм 2007, 109].

Выше мы отметили особое значение компонента страха в акте самоубийства, а также его особенные деформированные интерпретации различных феноменов. Ярким примером может служить аксиологическая ошибка внутреннего содержания понятий, которыми оперирует индивидуум. Если саморазрушение и суицид интерпретируются как методика достижения счастья, тогда реализация этого акта становится логически верной для индивидуума. Тогда как ценность жизни уменьшается, она становится чем-то, что мешает достижению счастья. Страх потерять жизнь оборачивается страхом упустить счастье, продолжая жить.

Самоубийство как акт протеста индивидуума

Самоубийство может иметь характер протеста. Эрих Фромм, рассматривая Ветхий Завет, отмечает, что акт неповиновения есть шаг к свободе [Фромм 2009, 85]. Еще более интересно высказывание Н.А. Бердяева – «неповиновение, восстание, бунт могут быть большим послушанием голосу Божьему. Бог, вероятно, даже любит тех, которые с Ним борются» [Бердяев 1996, 62]. Иными словами, акт суицида может рассматриваться в парадигме понимания индивидуумом свободы. Это протест против какой-либо системности, которая по тем или иным причинам ограничивает индивида, что заставляет его страдать. Безысходные попытки изменить положение вещей в соотношении с определенными

внутренними установками индивида вызывают фрустрацию. Самоубийство в такой ситуации мыслится как единственный выход из сложившейся ситуации, так как иными способами добиться результата невозможно. Р. Мертон выделяет пять типов приспособления индивида к обществу [Мертон 2009, 30–34]. Суицид является апофеозом, имеющим категоричный и максималистский характер, 5-го типа приспособления, а именно «мятежа». Это желание разрушения старого устройства какой-либо системы и создание новой. Категоричность заключается в том, что акт суицида указывает на то, что имеющееся устройство не сохраняет, а наоборот разрушает, при этом оно имеет настолько деструктивный характер, что происходит девальвация жизни и преодолевается стремление к ее сохранению. Акт суицида в данной парадигме – попытка показать несовершенство системы (6). В средневековой Японии акт харакири (сэппуку) производился как «знак пассивного протеста против какой-либо вопиющей несправедливости, для сохранения чести самурая» [Спеваковский 1981, 49]. Но надо отметить, что все-таки эффективность такого поступка крайне мала.

Феномен суицида в рамках религиозной парадигмы

Следующий мотив совершения суицида предполагает религиозный (антирелигиозный) субстрат. Акт самоубийства носит особый сакральный характер. Дуализм заключается в том, что с одной стороны представление о том, что есть что-то после смерти (новая жизнь, перерождение и т.д.) стимулирует реализацию акта суицида (7), с другой, представление о том, что после смерти нет ничего, также становится апологией этого акта – ведь наказания за это действие не последует. Что касается второго варианта, то необходимо указать на следующее. Эпикур, рассматривая цель человеческой экзистенции, говорит, что необходимо избавиться от страданий, которые тяготят индивидуума (достичь атараксии). Умалая значение смерти, так как отрицал бессмертие души, он отмечает, что «когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем» [Дынник 1955, 209]. Но это, по мнению Эпикура, не служит оправданием суицида или помыслов об этом, он считает такого человека ничтожным [Дынник 1955, 221].

Ярким примером религиозного суицида служит самоубийство архатов в тхераваде и джайнизме. Этот акт в данных религиях

имеет особое назначение. Он реализуется, как правило, в том случае, когда индивидуум не способен выполнять свои дальнейшие функции. Поэтому, дабы не отягощать других заботой о себе, а также для продолжения дальнейшего пути к освобождению (если в данном рождении это уже невозможно) в другой жизни после перерождения практиковалось ритуальное самоумерщвление (через отказ от еды). Сам факт цикличности религии не указывает на то, что суицид является для нее неким распространенным элементом только по причине перерождения. Например, у даосов также существовало специфическое учение о том, что индивидуум после смерти «перерождается», но такая трансформация спонтанна и индивидуум может переродиться в иную форму существования (как часть тела, листок, часть органа и т.д.) [Чжан Бо-Дуань 1994, 16]. Он как бы «переплавляется» и из него отливают новую форму. Поэтому важную роль играет не сам факт цикличности и перерождения, а скорее его качественные характеристики, которые являются отражением религиозных представлений о некоей первопричине перерождений (8). Буддизм хоть и не порицает суицид, но относится к нему с коррелятом негатива: самоубийство хотя и не грех, но в то же время это не благое деяние, вызванное аффектом или невежеством, которое вызывает не благое будущее рождение [Ермакова, Островская 2004, 212]. Однако такое отношение при-суще лишь религиозной парадигме архатства.

Синто, а затем и дзен-буддизм в рамках бусидо также предполагают ритуальное самоубийство. Выше мы уже указали на то, что мотив такого акта – сохранение чести и свободы. Ценность жизни в этой аксиологической системе стоит намного ниже.

Однако древние скандинавы, которые также ставили честь выше жизни, самоубийство считали актом трусости и слабости, который закрывал путь спасения для индивидуума (он не попадет в Вальхаллу). Если такие случаи и были, то они носили акцидентный и религиозный характер (как самопожертвование). Объясняется это тем, что для древних германцев важным аспектом смерти было именно то, что умереть необходимо было в бою от меча врага. Это «героическая этика», которая полностью меняла все мировоззрение индивидуума, в том числе и на то, какая смерть достойна, а какая нет. Более того, на отношении к смерти сказывается и разница менталитета: А.Б. Спесивовский, рассматривая синто времен Второй мировой войны, отметил, что сознание европейца (американца) отличается от японца тем, что

европеец не расценивает плен как катастрофу, он попытается сбежать и продолжить борьбу; для японца плен это позор, а так как смерть рассматривалась как некое достижение цели, некая победа (настоящее мужество понимать момент своей смерти), то даже раненый солдат должен убить себя, но не попасть в плен [Спеваковский 1987, 77]. Несомненно, что такая разница в понимании смерти порождает и разницу в легитимности распоряжаться своей жизнью. Отсюда и различное отношение к суициду, наделяющее его различным ценностным внутренним содержанием.

Кроме вышеперечисленных примеров религиозного самоубийства существует множество других: ритуал сати и джаухара (самосожжение женщины) в Индии, самоубийство для «кормления» богов в религии Месоамерики, самосожжение жен в религиях славян и древних германцев и т.д.

Отметим, что суицид встречает категоричную оценку греха только в тех религиозных системах, где существует идея о посмертном существовании, в циклических религиях отношение к нему лояльно или индифферентно (т.е. там, где нет четкой общей и индивидуальной эсхатологии). Более того, самоубийство порицается именно в тех религиозных системах, где присутствует эсхато-апокалиптический примат. Для циклических религий конкретное рождение является лишь одним из многих, которые будут исполнены по естественному закону круга перерождения. Поэтому данная жизнь не имеет значимости на фоне общей картины перерождения. Еще Дж. Мур указывал, что ценность целого больше, чем ценность его составной части [Мур 1984, 165]. Опираясь на это высказывание, логично предположить, что ценность одного рождения не имеет такой важности в общем акте спасения, который представляет собой определенную череду перерождений в сотериологическом процессе. Совершенно другая ситуация складывается в том случае, когда остро поставлен вопрос сотериологии в рамках апокалиптики. Отсутствие эсхато-апокалиптического примата религиозной системы снижает вопрос о категоричной необходимости полной реализации индивидуумом самого себя в данной экзистенции для спасения. Именно поэтому в религиях, где нет цикла перерождений, вопрос спасения для индивидуума является центральным. Такое положение вещей исключает приемлемость акта суицида, так как он пресекает возможность духовно-нравственного совершенства (энтелехию), и как следствие – возможность спасения. Исключо-

чением являются нетрадиционные религиозные организации апокалиптического толка, в которых, благодаря синтетическому объединению различных религиозных концептов, идей, систем и экзотерическому мистицизму, необходимости в такой категоричности нет.

Логико-гносеологический аспект суицида

Следующая причина реализации суицида – это ошибка суждения. Подобная ошибка возникает при условии нарушения причинно-следственной связи и вмешательства иных факторов. Д. Юм считает, что величайшие заблуждения берут начало не в бесплодии мышления, но в излишне обильном его плодородии [Юм 2007, 50]. Здесь можно провести аналогию с излишней энергетикой зла [Скрипник 2001, 154]. В обоих случаях некая «перенасыщенность» инициирует нечто деструктивное, что способствует разложению предмета. В суждении – это следование логической цепочке причин и связей, что порождает неверный результат. Им может быть определенное решение, которое будет реализовано в акте поступка. Соответственно, такое неверное решение может инициировать дальнейший акт суицида. Служить катализатором такого алогичного суждения может воображение. Б. Паскаль, рассматривая влияние воображения на суждения человека, указывает, что именно разумные люди больше поддаются власти воображения и «сколько бы ни возражал разум, он бессилён открыть им глаза на истинную цену вещей» [Паскаль 2009, 59–60]. Воображение, если оно не опирается на определенные постулаты разума – это лишь некая интуитивная и субъективная функция. Оно не может дать точную картину экзистенции ввиду того, что для построения этой самой картины в ее целостности и монолитности могут использоваться элементы, которые не могут иметь место быть или вообще антагонистичны как друг другу, так и системе суждения в целом.

Это особенно актуально, если индивидуум рассуждает о некоем будущем. Интересна мысль Б. Паскаля о том, что для человека тягостно настоящее и что он хочет устроить настоящее [Паскаль 2009, 126–127]. Это утверждение можно считать справедливым лишь отчасти, так как любой здравомыслящий человек имеет определенные стремления и желания, которые не имеют место быть в данный момент, но возможны в будущем по определенным причинам. Отчасти справедливым можно считать и мнение

Т. Гоббса, что будущее лишь фикция ума, вероятность, которая строится на том, что опыт прошлого применяется к настоящему [Гоббс 2001, 19]. Человек не может жить только настоящим, ибо, не зная прошлого и не думая о будущем, он обречен на бесцельное существование, а возможно и в рабском подчинении своим страстям и инстинктам, что в радикальной форме будет разрушать его. Но и жить лишь в будущем или прошлом индивидуум тоже не может: «живя в будущем», он погружается в фантазии, которые не имеют ничего общего с его экзистенцией, что есть ложь, и фактор, исключающий возможность реализации какого-либо будущего вообще (9); «живя в прошлом» человек совершает практически ту же ошибку, что и в первом случае, так как прошлое есть фундамент, на котором стоит настоящее, но это не весь «дом», поэтому пассивное переживание прошлого также ведет к обесцениваю настоящего. Воображение того и другого в радикальных формах разрушает человека как деятельного и активного индивида, превращая в инертного. Например, воображение воображения самоубийства как некоего благого акта, которое в потенциальном будущем избавит человека от страдания, может служить сильным катализатором для его исполнения (10). Такое сложно представить, но если (должно быть то) принять во внимание такую архитектонику сознания, при котором индивидуум рассматривает свою жизнь как нечто, что его разрушает и приносит колоссальные страдания, и что избавление от жизни для него является большим благом, чем сама жизнь. Это деформированный и радикальный «выбор меньшего зла». Поэтому для адекватного настоящего необходимо рациональное и гармоничное соотношение прошлого и будущего (желаемого).

Однако даже если мысль о суициде является плодом логического умозаключения, то его реализация возможна лишь под влиянием сильного аффективного компонента. Сложно представить рациональное оправдание самоубийства как некоего благого акта даже если исключить инстинктивное стремление к самосохранению. Однако разум под воздействием сильного аффективного влияния, которое разрушает и деформирует логическую архитектонику, полностью меняет внутреннее содержание понятий добро и зло, вред и благо, смерть и жизнь, может дать этому феномену положительную аксиологическую оценку. Рациональным этот акт может быть только в религии, и то таковым его можно назвать

относительно ввиду специфики внутреннего субстрата веры как религиозного чувства.

Нарушение разумного и логического строя суждения может быть вызвано как воздействием изнутри (страстями, эмоциональными переживаниями, т.е. аффектами), так и извне. Во втором случае воздействие происходит как через разум (11), так и через аффекты. Б. Паскаль отмечает, что «из-за людского сумасбродства самое неразумное подчас становится разумным» [Паскаль 2009, 180], и что из-за своей суетности люди видят истину там, где ее нет, что приводит к ложным и неразумным суждениям [Паскаль 2009, 188]. Также нельзя исключать и тот факт, что часто индивидуум может подчиняться общей тенденции группы, в которой он находится. Еще Т. Гоббс отмечал особое неистовое сумасшествие и иррациональность толпы [Гоббс 2001, 52–53]. Поэтому внешнее воздействие на индивидуума для инициации акта суицида имеет место быть, при этом не только через область аффективного, но и через сферу «разумного», ведь «мысль, посеянная в восприимчивый ум, плодоносит» [Паскаль 2009, 94]. Данный процесс сопровождается «гашением» индивидуального волевого тона индивидуума, а также деформацией логических конструкций. Еще более явным является тот факт, что воздействие извне может оказываться на эмоциональный тон человека, особенно в рамках подчинения общей тенденции толпы.

Акт суицида может быть вызван переизбытком аффектов, который может включать и их противостояние. Б. Спиноза отмечает, что «каждый побуждается своим аффектом, кто его не знает – побуждается любым» [Спиноза 2001, 127]. Действительно, если человек осознает ту страсть, которая его способна вывести из рационального осмысления действительности, то он способен его контролировать. Кроме того, такой аффект, как правило, вытесняет все остальные. Если человек не имеет представление о тех страстях, которые его «побуждают», его сознание подобно «пустому дому с открытой дверью», в который способен проникнуть каждый. Такой индивидуум будет восприимчив к любому роду аффекта. Подобная буря множества страстей способна привести к специфической рефлексии в форме суицида (12).

Нравственная проблематика феномена самоубийства

Рассмотрим вопрос нравственности в рамках акта суицида. В аспекте вопроса о самоубийстве мораль для индивидуума не

имеет формы «последней инстанции». Это происходит по той причине, что исполнитель этого действия не будет подвержен каким-либо санкциям после реализации. Дж. Мур указывал, что санкции действуют эффективнее в качестве регулятора поведения, чем пример [Мур 1984, 252]. Естественно, что никакие санкции не могут быть применимы к индивидууму после реализации суицида. Лишь некоторые религиозные системы за подобный поступок предполагают посмертное наказание. Поэтому даже в акте мысли о суициде не идет обращение к морали, и не происходит оценка этого акта с нравственной точки зрения. В связи с этим можно выделить несколько *особенностей суицида*. Во-первых, акт самоубийства это умаление значения собственной экзистенции и функционала, что есть девальвация ценностей (моральных, социальных и т.д.) и игнорирование религиозно-нравственных запретов. Это указывает на нигилистический характер акта суицида. Эгоистический компонент индивидуума обесценивает и отрицает ценности на всех уровнях и во всех сферах человеческой жизни.

Во-вторых, социальное порицание даже мысли о суициде для исполнителя этого акта не имеет значения. Излишний эгоизм индивида заставляет игнорировать мнение даже родных людей и потенциальные следствия, которые принесет его действие – страдание близких. М.М. Бахтин отмечает, что жизнь предполагает не только жить для себя, но и предполагает определенную «жертвенность» [Бахтин 2003, 45]. Эгоизм индивидуума не рассматривает тот факт, какие эмоциональные, духовные, нравственные и социальные последствия для других следуют за реализацией этого акта.

В-третьих, из второй особенности вытекает некий принцип долга перед другими. Например, Р. Отто, критикуя некую всеобщность долженствования, отмечает, что оно «есть некоторое совершенно своеобразное и изначальное содержание представления, которое так же мало выводимо из какого-то другого, как голубое из кислото» [Отто 2008, 83]. Он указывает на то, что всеобщность «долга» это некая форма принуждения посредством привычки, что не соответствует внутреннему содержанию самого феномена долга. Долженствование должно пробудиться в человеческом духе, точнее, там, где оно есть, а если этого нет, то нет и развития [Отто 2008, 83]. То есть оно индивидуально и инициировано конкретным индивидуумом как рефлексия на какую-либо ситуацию. В данном случае такая реакция должна возникнуть как реакция на то состояние

(эмоциональное, экзистенциальное, духовное и т.д.), которое приобретут окружающие при реализации индивидуумом суицида.

И. Кант определяет нравственное поведение как долженствование. Это отражено в его формулировке категорического императива: «поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона» [Кант 1994б, 247] (13). Речь идет о нравственном долженствовании, которое обладает всеобщностью. Однако это должно быть внутренней установкой самого индивидуума, что исключает насильное заставление извне. Также долженствование не выводимо из каких-либо материальных предпосылок [Бахтин 2003, 26].

Б. Паскаль отмечает, что человека захлестывает страсть, он забывает о долге [Паскаль 2009, 85]. При сильном воздействии аффектов (страстей) индивидуум не только отрицает определённые нравственные установки, но и зачастую разумные доводы и даже эмпирические факты. А.А. Гусейнов указывает, что поступок как факт материального мира может совершаться и без морали ввиду ее особого свойства «переизбыточности» [Гусейнов 2012, 704]. Такая особенность морали заключается в том, что нравственность необязательна для поступка, она лишь дает оценку этому поступку, но не детерминирует ее. Таким образом, суицид, как поступок, не включает в себя нравственной оценки, поэтому следование нравственным принципам и некое долженствование как ответственность перед другими, исключается из осмысления индивидуумом легитимности его исполнения. Более того, нравственные поступки всегда единственны [Гусейнов 2012, 696] (14).

Существует определенный вопрос воли, связанный с актом самоубийства. Д. Юм указывает, что если рассматривать суицид как некое преступление, то только трусость могла бы сподвигнуть человека на это; если же как не преступление, то исток акта в мужестве и благоразумии [Юм 2007, 173]. Первое есть слабование индивидуума, второе наоборот. С одной стороны, этот акт действительно требует огромного усилия и концентрации воли для преодоления стремления к собственному самосохранению. С другой стороны, он является слабованием в том случае, если преодоление трудностей и перенесение будущих страданий требуют большего волевого усилия, чем суицид, который является в таком случае более «легким» и «простым» способом их преодоления, а точнее – избегания. Кроме того, этот акт исключает

потенциально возможные положительные тенденции и итоги, которые могли быть результатом перенесенных трудностей. Так или иначе, вопрос о воле или безволии индивида, совершающего самоубийства – вопрос полемический и неоднозначный, особенно учитывая этиологические и телеологические особенности этого действия.

Как при самоубийстве индивидуум использует предметы и вещи, так иногда и другой индивидуум может стать неким «орудием» самоубийцы. Ярким примером является провоцирование полицейских. Вторая формулировка И. Кантом «категорического императива» звучит так: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [Кант 1994а, 205]. Человек и его действия лишь орудие, главное, что в основе акта суицида лежит решение индивидуума о его реализации. Можно сказать, что в данной ситуации возникает ряд проблемных вопросов. Во-первых, использование другого человека как средства для реализации суицида – это акт обесценивания личности этого человека. Это безнравственное отношение к личности другого человека, при котором данный человек становится тождественным вещи, что с моральной точки зрения имеет негативный характер. Во-вторых, это есть акт «безответственности». Индивидуум как бы не сам совершает самоубийство, и соответственно ответственность за итог ложится скорее на другого индивидуума (по большей части), чем на того, кто решил реализовать акт суицида. В-третьих, нравственное порицание и социальное обвинение, пусть даже и в латентной (имманентной) форме, ложится на «орудие» суицида, даже по причине его экзистенциальной наличности в отличие от человека, реализовавшего суицид.

Интересно соотношение суицида и самопожертвования. Если человек сам себя обрекает себя на смерть – это есть акт самоубийства. Но исключением из этого является акт самопожертвования. Если изъять аксиологический примат последнего, то два этих акта по своему внутреннему содержанию и факту экзистенциальной реализации будут идентичны. Акт самопожертвования имеет неоспоримую ценность, и является актом положительным с точки зрения морали. У бытового самоубийства нет высшей цели, которая преодолевала бы эгоизм индивидуума, тогда как акт самопожертвования – акт отречения от своего эго и утилитарного

стремления. Но даже если рассматривать самопожертвование как некий эгоистичный акт, т.е. получение удовлетворения от удовлетворения потребностей других через свой акт, это все равно можно приравнять к альтруистическому акту [Мур 1984, 169–170]. Выше мы указывали на то, что в некоторых религиях суицид обладает аксиологическим приматом. Однако, во-первых, он лишь средство для иной цели; во-вторых, его реализация регламентируется строгими правилами и условиями; в-третьих, легитимность суицида в этих концепциях обретается только в рамках специфического понятия веры, и только в ее рамках он может иметь положительный коррелят. К. Кереньи, рассматривая архетип Коры как часть мифологии и мифологического сознания, указывает на особый феномен «плодоносной смерти», т.е. смерти, несущей новое рождение, подобно зерну, посаженному в землю [Юнг 1997, 138–139]. Этот феномен аналогичен самопожертвованию, так как именно благодаря такому акту возможна реализация чего-то нового и необходимого, того, что лишено эгоистичного мотива и имеет объективный характер. Эта особенность не свойственна суициду.

Аксиологическая оценка суицида

Рассмотрим самоубийство в рамках аксиологического анализа его внутреннего содержания, энтелехии и экзистенциального проявления как нарушение или не нарушение некоего закона (греха). Для этого обратимся к апологетической концепции греха Д. Юма. Д. Юм не рассматривает самоубийство как грех, ввиду того что оно не нарушает те правила и законы бытия, которые вложил Бог в мироздание [Юм 2007, 164–166]. Более того, он указывает, что «будь ведение человеческой жизнью в такой мере оставлено за собой Всемогущим, в качестве собственной области, что распоряжение своей жизнью было бы посягательством на его право со стороны людей, то было бы равно преступно действовать как для сохранения жизни, так и для ее разрушения» [Юм 2007, 166]. Но даже в данном контексте можно заметить, что, тем не менее, акт суицида пресекает возможность некой потенциальной будущей потенциальной реализации индивидуума. Если даже не рассматривать это действие как прямое нарушение закона, однако априори оно будет являться косвенным. Если соотносить акт суицида с неким божественным устройством, то его можно рассматривать как некое неуважение к Творцу, так как человек сознательно отказывается от определенного «предоставленного

доверия» и возможностей реализации своей необходимости в рамках онтологии (15). Далее, Д. Юм отмечает, что ввиду провиденциализма бытия, смерть индивидуума не произойдет без ведома и согласия Вселенной, а раз муки и скорбь превозмогли терпение, и жизнь стала в тягость, то индивидуум может считать это неким выражением «отзыва с поста», поэтому человек сам может решить, когда ему уйти [Юм 2007, 170]. Однако, во-первых, определенные страдания являются неотъемлемой частью человеческой экзистенции, а в рамках религиозной парадигмы одним из катализаторов развития индивидуума; во-вторых, это отсечение и нереализация самого индивидуума в рамках общего онтологического процесса. Это одна сторона суицида и точка зрения на него, в которой самоубийство имеет негативный ценностный коррелят.

Другая сторона вопроса заключается в следующем: является ли суицид грехом, т.е. имеет ли негативную ценность, если жизнь, которую индивидуум продолжит, принесет больше зла в рамках общей онтологии (в том числе и для других)? Не будет ли такой акт сравним с самопожертвованием? То есть некое действие, которое имеет большую ценность (во всеобщей Вселенной), чем жизнь данного индивидуума. Иными словами, данный акт наделяется некими особыми ценностными элементами, что делает его не просто актом эгоистичного самоубийства. Такая точка зрения имеет право на существование, однако и здесь есть некоторые спорные моменты. Во-первых, указывая на ценность общего перед частным (личностью), мы девальвируем данную личность как таковую, что является недопустимым с точки зрения морали, хотя как некое личностное самопожертвование суицид ликвидирует эту девальвацию, и указывает на особую важность данного поступка и индивидуума. Во-вторых, если акт суицида и может иметь некую форму самопожертвования, это автоматически не указывает на то, что в результате реализации данного действия, все придет к некому положительному результату или тенденции.

ПРИМЕЧАНИЕ

(1) Случайная вещь либо должна стать частью круга как некий теоретический компонент, который, несомненно, реализует свой положительный потенциал, либо введен в эту теоретическую конструкцию в процессе её реализации, когда о положительных тенденциях можно судить исходя из предпосылок и анализа этого процесса. В любом случае, она должна быть определена как реально существующая в будущем, только в этом случае она способна исключить, или ослабить негативные аффекты настоящего.

(2) Можно предположить два варианта. Первый заключается в том, что печаль может инициировать страх (т.е. «подготавливает почву»), однако его истоком быть не может. Второй вариант: возможен переход от формы печали к форме страха при условии единого первоначального истока. Это некий преаффективный исток, из которого рождаются все остальные. По своим характеристикам он должен быть аморфным, и одновременно всеобъемлющим. Любая форма ограничивала бы его в построении вариантов (форм) аффектов. Соединение отдельных определённых элементов этого источника порождает аффекты, такие как страх, печаль и т.д. Любой аффект после того как его интенсивность воздействия заканчивается, разрушается, а элементы возвращаются обратно к источнику. Построения нового аффекта – это рефлекторная реакция апперцепции раздражителя (качества и свойства воздействующего предмета или феномена, определённая ситуация как совокупность действия предметов и явлений и т.д.). Наличие нескольких аффектов одновременно это фикция, вызванная интенсивностью быстрой смены одного аффекта на другой.

(3) Например, в христианской традиции, в частности в восточной, грех «гнев» и «печаль» отделены друг от друга. Если предположить, что страх сродни гневу, то его самость по отношению к печали также доказывается религиозной классификацией и представлением о грехах.

(4) «И с той поры, как нами утрачено истинное благо, мы готовы принять за него, что угодно, даже самоуничтожение, как ни противно оно Богу, разуму, природе» [Паскаль 2009, 236].

(5) Реальность собственного существования (наличности), согласно М. Хайдеггеру, ощущается индивидуумом на «пороге смерти», которая в сознании представляется чем-то одновременно достоверным, но в то же время неопределённым [Хайдеггер 1997, 258-259].

(6) Что может привести к переосмыслению её функционала и качества, замене некоторых элементов или, в редких случаях, полному уничтожению и созданию новой.

(7) Особенно это характерно для «эзотерических» (эзотерических) и нетрадиционных религиозных организаций, которые рассматривают самоубийство как путь достижения спасения и освобождения.

(8) Карма представляет собой некий строгий и чётко структурированный закон мироздания (причинно-следственная основа сансары), в то время как Дао – это хаотичное, не имеющее чёткой структуры первоначало, согласно законам, которого каждая вещь обязана вернуться обратно в этот поток (как бы вернуть долг за своё сотворение). В этом потоке вещь будет разложена, а в дальнейшем станет элементами чего-то нового или чем-то новым.

(9) Будущее строится в настоящем, а так как представления о будущем никак не связаны, или вообще противоположны настоящему,

то реализация «задуманного» через собственную экзистенцию будет практически невозможна.

(10) Б. Спиноза утверждает, что каждая вещь стремится себя сохранить [Спиноза 2001, 130] и что душа стремится воображать то, что помогает её деятельности [Спиноза 2001, 177], то есть сохранению себя. Соответственно, если индивидуум расценит суицид как нечто, что его сохраняет и спасает, то он будет его воображать, что может инициировать его реализацию в дальнейшем.

(11) Как правило, это могут быть внедрённые в сознание индивидуума определённые спекулятивные и пропагандистские конструкции, которые имеют лишь внешнюю логичность и обосновательность.

(12) Эта реакция возможна как на совокупность аффектов, так и на один определённый, который выделяется среди остальных. Этот аффект является основным, остальные лишь подпитывают его, тем самым усиливая.

(13) М.М. Бахтин критикует установку на долженствование, указывая на то, что единственность и индивидуальность растворяется в некой этой универсальности и теоретичности закона. Он же предполагал что основа поступка, в том числе морального, это психологическое объединённое с субъективным, индивидуального и общезначимого через свою ответственность [Бахтин 2003, 26–30].

(14) М.М. Бахтин указывает на то, что ответственность поступка есть его долженствующая единственность [Бахтин 2003, 40], то есть что именно данный индивидуум совершает этот поступок в данное время. При этом человек понимает, осознаёт и переживает поступок как нечто единственное, индивидуальное и новое, нечто не теоретизированное.

(15) Отметим, что в данной парадигме самоубийство Иуды Искариота имеет и иное осмысление, почему данный акт является грехом. Грех не только в предательстве Христа и самоубийстве, то есть лишения себя жизни, но и в том, что он отказался от потенциального провидения Бога. Он не дождался воскресения Христа, которое могло иметь для него и некие положительные тенденции. С другой стороны, самоубийство Иуды Искариота – это определённый акт раскаяния.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бахтин 2003 – *Бахтин М.М.* Собр. соч. В 6 т. Т. 1. – М.: Русские словари, 2003.

Бердяев 1996 – *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. – URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1947_043_00.html

Гоббс 2001 – *Гоббс Т.* Левиафан. – М.: Мысль, 2001.

Гусейнов 2012 – *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. – СПб.: СПбГУП, 2012.

Дынник (ред.) 1955 – *Материалисты Древней Греции* / под ред. проф. Дынника М.А. – М.: Политическая литература, 1955.

Ермакова, Островская 2004 – *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. – СПб.: Азбука-классика, 2004.

Кант 1994а – *Кант И.* Соч. В 8 т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994.

Кант 1994б – *Кант И.* Соч. В 8 т. Т. 6. – М.: Чоро, 1994.

Кьеркегор 2014 – *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. – М.: Академический проспект, 2014.

Мертон 2009 – *Мертон Р.* Вызов демона антисоциального поведения // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса» / ред. О. Селина. – М.: Алгоритм, 2009. С. 23–40.

Мур 1984 – *Мур Дж.Э.* Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984.

Отто 2008 – *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008.

Паскаль 2009 – *Паскаль Б.* Мысли. – М.: Астрель, 2009.

Скрипник 2001 – *Скрипник А.П.* Зло // Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. С. 154–156.

Спеваковский 1981 – *Спеваковский А.Б.* Самураи – военное сословие Японии. – М.: Наука, 1981.

Спеваковский 1987 – *Спеваковский А.Б.* Религия синто и война. – Ленинград: Лениздат, 1987.

Спиноза 2001 – *Спиноза Б.* Этика. – М.: АСТ, 2001.

Фромм 2009 – *Фромм Э.* Синдром распада // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М.: Алгоритм, 2009. С. 82–97.

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и Время. – М.: Ad Marginem, 1997.

Чжан Бо-Дуань 1994 – *Чжан Бо-Дуань.* Главы о прозрении истины (У чжэнь пьянь). – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.

Юм 2007 – *Юм Д.* Диалоги о естественной религии. – М.: Профит Стайл, 2007.

Юнг 1997 – *Юнг К.Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. – М.: Совершенство, 1997.

THE ETIOLOGY AND THE TELEOLOGY OF SUICIDE

N.I. PETEV

A.G. and N.G. Stoletovs Vladimir State University, Vladimir, Russia

Summary

The problem of suicide as an active act of the individual is now becoming particularly acute. There are different opinions on the issue of suicide,

particularly on the law and freedom of individual implementation of this act. Different religions have different views on the suicide, especially on the question of its moral justification or condemnation. Abrahamic religions consider this act as an offence against God, as a sinful act, but in some Eastern religions there is no moral condemnation of suicide. The roots of the differences must be sought in the specifics of the religion itself, mainly in soteriology and anthropology. However, suicide as a willful act, an act that has its specificity, may have no religious component, and this in turn indicates that the reason for the implementation of this act can reveal something that has no sacred character, and is purely a routine matter. But if the suicide takes place in everyday life, what initiates this act? The article is aimed at disclosure of the issue.

Keywords: etiology, teleology, ethics, suicide, fear, deformation of the logical relationships, act of will.

Petev, Nikolay – Ph.D. in Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Philosophy and Religious Studies of the A.G. and N.G. Stoletovs Vladimir State University, Vladimir, Russia.

cyanideemo@mail.ru

Citation: *PETEVA N.I.* (2018) The Etiology and the Teleology of Suicide. In: *Philosophical Sciences*. 2018. Vol. 1, pp. 118-138. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-118-138.

REFERENCES

- Bakhtin M.M. (2003) Collected Works in 6 volumes. Vol. 1. Russian dictionaries, Moscow (in Russian).
- Berdyayev N.A. (1996) *Truth and Revelation*. Russian Christian Humanitarian Institute, Saint Petersburg Available at: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1947_043_00.html (in Russian).
- Hobbes T. (1651) *Leviathan* (Russian Translation: Mysl, Moscow, 2001).
- Guseinov A.A. (2012) *Philosophy – Thought and Action: Articles, Reports, Lectures, and Interviews*. St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions, Saint Petersburg (in Russian).
- Dynnik M.A., ed. (1955) *The Materialists of Ancient Greece*. Political literature, Moscow (in Russian).
- Ermakova T.V., Ostrovskaya E.P. (2004) *Classical Buddhism*. ABC-classic, Saint Petersburg (in Russian).
- Fromm E. (2009) The Syndrome of Decay (Russian Translation in: *Crisis of Consciousness: Collection of Papers on the "Philosophy of Crisis"*. Algorithm, Moscow, 2009, pp. 82-97).
- Heidegger M. (1997) *Being and Time* (Russian Translation: Ad Marginem, Moscow, 1997).

Hume D. (1751) *Dialogues Concerning Natural Religion* (Russian Translation: Profit Stile, Moscow, 2007).

Jung C.G. (1997) *The Soul and the Myth. Six Archetypes* (Russian Translation: Perfection, Moscow, 1997).

Kant I. (1994) Works. In 8 volumes. Vol. 4, 6. Choro, Moscow (Russian Translation).

Kierkegaard S. (1849) *The Sickness unto Death* (Russian Translation: Academic project, Moscow, 2014).

Merton R. (2009) The Call of the Demon of Anti-social Behavior (Russian Translation in: *Crisis of Consciousness: Collection of Papers on the "Philosophy of Crisis"*. Algorithm, Moscow, 2009, pp. 23-40).

Moore J.E. (1903) *Principia Ethica* (Russian Translation: Progress, Moscow, 1984).

Otto R. (1917) *Sacred. About the Irrational in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (Russian Translation: St. Petersburg University Publ., Saint Petersburg, 2008).

Pascal B. (1670) *Thoughts* (Russian Translation: Astrel, Moscow, 2009).

Skripnik A.P. (2001) Evil. In: R.G. Apresian and A.A. Guseinov (eds.) *Ethics: Encyclopedic Dictionary*. Gardariki, Moscow, pp. 154-156 (in Russian).

Spevakovsky A.B. (1981) *Samurais – Military Class of Japan*. Nauka, Moscow (in Russian).

Spevakovsky A.B. (1987) *The Religion of Shinto and War*. Lenizdat, Leningrad (in Russian).

Spinoza B. (1677) *Ethics* (Russian Translation: AST, Moscow, 2001).

Zhang Bo-Duan (1994) *Chapters on the Epiphany of Truth (U Zhen p'yan')* (Russian Translation: Petersburg Oriental Studies, Saint Petersburg).



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



**Конференции,
семинары, круглые столы**



**«ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО И СОЦИАЛЬНОЕ
ВРЕМЯ: ДИАЛОГ ЭПОХ И ЦЕННОСТИ ПОКОЛЕНИЙ»
XXXIII ХАРАКСКИЙ ФОРУМ**

Республика Крым, г. Ялта, 8–12 ноября 2017 г.

**Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского
Черноморский информационно-аналитический центр
Юридический факультет Трнавского университета (Словакия)
Болгарский Евразийский научный центр**

Информационный партнер форума – журнал «АРХОНТ»

ХАРАКСКОМУ ФОРУМУ – 20 ЛЕТ!

Т.А. СЕНЮШКИНА

*Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского,
Симферополь, Россия*

Аннотация

В обзоре анализируется основное содержание докладов, прозвучавших на XXXIII Харакском форуме «Политическое пространство и социальное время: диалог эпох и ценности поколений», который проходил с 8 по 12 ноября 2017 г. в г. Ялта (Республика Крым) и был организован Крымским Федеральным университетом имени В.И. Вернадского, Черноморским информационно-аналитическим центром и Юридическим факультетом Трнавского Университета (г. Трнава, Словакия).

В форуме приняли участие более 90 ученых из России, Сербии, Словакии, Польши, Болгарии, Индии, которые обсудили новейшие социально-политические тенденции в развитии России и зарубежных стран, вопросы культуры и истории Крыма, его место в современном политическом и социокультурном пространстве.

В обзоре проанализированы идеи, прозвучавшие на круглых столах «Славянский вектор в геополитике XXI века» (памяти А.С. Панарина), «Ислам и геополитика в странах Ближнего Востока», «Крым в условиях интеграции в российское политическое, экономическое и социокультурное пространство», а также на XIV Международном семинаре «Религия и гражданское общество», которые состоялись в рамках форума. В докладах, представленных на форуме, изложены результаты исследований, выполненных в контексте социальной философии, политологии, социоло-

гии, культурологии, сравнительной психолингвистики и других научных направлений.

Ключевые слова: Харакский форум, Крым, Ближний Восток, Балканы, славянская интеграция, политическое пространство, социальное время, религия, идентичность, этничность, А.С. Панарин, православие, ислам, гражданское общество.

Сенюшкина Татьяна Александровна – доктор политических наук, профессор Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского, Симферополь, Россия.

tsenyushkina@yandex.com

Цитирование: СЕНЮШКИНА Т.А. (2018) XXXIII Харакский форум. Политическое пространство и социальное время: диалог эпох и ценности поколений // Философские науки. 2018. № 1. С. 139–154. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-139-154.

С 8 по 12 ноября 2017 г., в Республике Крым, г. Ялта состоялся XXXIII Харакский форум, который прошел на трех площадках – в Крымском Федеральном университете им. В.И. Вернадского, Государственном историко-археологическом музее-заповеднике «Херсонес Таврический» и дворцово-парковом комплексе бывшего великокняжеского имения Георгия Михайловича Романова в Хараксе. Более 90 ученых из России, Сербии, Словакии, Польши, Болгарии, Индии обсуждали на форуме новейшие социально-политические тенденции в развитии России и зарубежных стран, вопросы культуры и истории Крыма, его место в современном политическом и социокультурном пространстве.

Форум продолжил традиции научного сотрудничества российских и зарубежных ученых, заложенные на первой встрече в 1997 г., когда в Ливадийском дворце в Ялте собралось более 300 участников из 15 стран мира. Одним из пленарных докладчиков и идейных вдохновителей конференции, которая стала точкой отсчета для Харакского форума, был *Александр Сергеевич Панарин*.

В 2017 г. форум отметил свое двадцатилетие. Традиционно форум характеризуется широкой географией участников и междисциплинарным характером. Тематика форума охватывает широкий круг вопросов современных гуманитарных исследований, связанных с осмыслением взаимосвязи политического пространства и социального времени. Форум проводится два раза в год – в мае и ноябре. Осенний форум 2017 г. сосредоточил свое основное внимание на теме диалога эпох и ценностей поколений, что представляется особенно важным в контексте осмысления исторического опыта и последствий Революции 1917 г. в России.

Соорганизаторами форума стали Крымский Федеральный университет имени В.И. Вернадского, Черноморский информационно-

аналитический центр, Юридический факультет Трнавского Университета в Трнаве (Словакия), а информационным партнером выступил журнал «Архонт».

Официальное открытие форума состоялось 9 ноября 2017 г. в Крымском Федеральном университете имени В.И. Вернадского.

Приветствия участника форума направили заместитель Председателя Совета министров Республики Крым – Постоянный Представитель Республики Крым при Президенте Российской Федерации, председатель президиума правления Черноморской Ассоциации Международного сотрудничества **Георгий Львович Мурадов** и член Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации **Тимофеева Ольга Леонидовна**.

Пленарная сессия форума была посвящена теме *«Политическое пространство и социальное время: синергия смыслов и ценностей»*.

С докладом на тему *«Пространство и время Черноморского региона»* выступил **Никифоров А.Р.** (кандидат исторических наук, доцент кафедры политических наук и международных отношений Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского), который сосредоточил внимание на особенностях регионального пространства и времени Причерноморья, установив его временное нахождение в четвертой фазе третьего геополитического цикла, на восходящей тенденции. В качестве Черноморского пространства А.Р. Никифоров предложил рассматривать совокупность территорий, тяготеющих к Азово-Черноморскому бассейну. В докладе были предложены параметры измерения степени принадлежности к Черноморскому региону прилегающих к нему государств.

Продолжил дискуссию **Анчев Стефан Иванов** (кандидат исторических наук, доцент Великотырновского университета Св. Кирилла и Мефодия, г. Велико-Тырново, Республика Болгария). Доклад болгарского ученого был посвящен теме *«Религиозный фактор – ключевой элемент в политике Запада в создании конфликтов и разрушении государственности на Балканах»*. С. Анчев отметил, что Балканы занимают важное место в современной политике США и Запада в целом. По мнению докладчика, позиция объединенных западных сил по отношению к балканским народам (за небольшим исключением) пренебрежительна и высокомерна. Во второй половине XX в. балканские народы, исповедующие ислам и католицизм, были взяты под покровительство Запада и Ватикана, а совершенные ими преступления нивелированы или скрыты. В докладе сделан вывод о том, что в политике Запада на Балканах наблюдается противопоставление православия католицизму и исламу, обостряется борьба против славянства и православия, что может расцениваться как начало похода против России с целью овладения ее ресурсами.

Геополитическая проекция стержневой идеи пленарного заседания была продолжена перемещением акцентов на крымскую историю XX в. В частности, с докладом на тему *«Исторический опыт Крыма в уроках прошлого столетия»* выступила **Романович Н.А.** [профессор, доктор социологических наук, генеральный директор Института общественного мнения «Квалитас», профессор кафедры политологии и политического управления РАНХиГС при Президенте Российской Федерации (Воронежский филиал)]. В докладе было подчеркнуто, что история свидетельствует о необычайной привязанности императора Николая II к крымскому полуострову, где царь желал разместить столицу империи, и где существует немало памятных мест царского пребывания. Но отъезд государя из Крыма накануне революционных событий ознаменовал начало наиболее трагических страниц крымской истории, повествующих о событиях гражданской войны. В докладе Н.А. Романович говорилось о трех волнах «красного террора» и о чудовищных жертвах среди мирного населения полуострова, которые были следствием революции и гражданской войны. Докладчик проанализировала причины «красного» и «белого» террора, сделав вывод о том, что «белый» террор не имел теоретической подоплеки и носил стихийный, а не системный характер, в отличие от «красного», который использовался как инструмент для решения всех социальных и экономических проблем.

Междисциплинарный характер академической дискуссии, который является традиционным для Харакского форума, был вновь продемонстрирован в докладе *«Концепт “жизнестойкость” в русском культурном коде»*, с которым выступил **Черный Е.В.** (доктор психологических наук, доцент, заведующий кафедрой социальной психологии, декан факультета психологии Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского). Докладчиком была представлена и аргументирована символика концепта «жизнестойкость» в русском культурном коде. Е.В. Черный наметил пути исследования символики жизнестойкости в болгарском, сербском, крымско-татарском, еврейском культурных кодах. На этой основе были определены возможные направления развития сравнительной психолингвистики. Стоит отметить, что исследование Е.В. Черного выполнено в русле концептологии – отрасли лингвокультурологии.

Проблема диалога эпох, которая обсуждалась в стенах Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского, нашла свое специфическое преломление в докладе на тему *«Духовный облик и жизненный мир В.И. Вернадского»*, с которым выступил на пленарном заседании **Синичкин А.В.** (кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии философского факультета Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского). Докладчик подчеркнул, что в творчестве В.И. Вернадского, который был ректором Таврического университета,

особое место занимает сборник научных трудов «Философские заметки натуралиста». Над проблематикой истории развития жизни и мысли ученый начал работать уже в зрелом возрасте и в своих дневниках называл этот труд «книгой Жизни» — «Пережитое и передуманное». Категории времени и пространства В.И. Вернадский рассматривал в научном и «жизненном» цикле, критикуя философские науки за несовершенную методологию и предлагая найти универсальный или синтезированный метод познания. Особо была отмечена наиболее известная работа из этого сборника «Научная мысль как планетное явление», где естествоиспытатель рассматривает историю человеческой мысли как новое явление во вселенной наряду с материей и энергией.

Второй день работы форума прошел в городе Севастополе, на базе Государственного историко-археологического музея-заповедника «Херсонес Таврический». Мероприятие началось с приветственного слова директора музея-заповедника *Мельниковой С.Е.*, которая сообщила, что для научной, культурной, народной дипломатии нет преград. Проведение мероприятия в Херсонесе Таврическом, который называют перекрестком цивилизаций, является серьезной гражданской политической площадкой. С.Е. Мельникова подчеркнула, что в зале, где проводится конференция, были сказаны слова о том, что «Херсонес» станет культурным центром, своеобразной культурной Меккой страны.

В докладе заместителя директора музея-заповедника по науке *Седиковой Л.В.* было подчеркнуто, что «*Древний город Херсонес Таврический и его хора*» является объектом всемирного наследия ЮНЕСКО в Крыму независимо от каких-либо политических событий. Было отмечено, что Россией проводится целенаправленная работа по сохранению указанного объекта. В декабре 2015 г. «Херсонес Таврический» получил статус федерального учреждения и был отнесен к особо ценным объектам культурного наследия народов Российской Федерации. Херсонесский заповедник сегодня — это крупное научно-исследовательское и музейное учреждение, владеющее 418 га археологической территории. Его музейная коллекция насчитывает более 214 тысяч экспонатов, а архивное хранение составляет около 90 тысяч документов; научная библиотека содержит более 30 тысяч книг, в том числе и уникальных. Сотрудники музея-заповедника прилагают значительные усилия для того, чтобы историко-культурное наследие Херсонеса было доступно для мировой общественности.

Круглый стол «**Славянский вектор в геополитике XXI века**» (памяти А.С. Панарина) начал свою работу с выступления режиссера и автора документального фильма «Памяти А.С. Панарина» *Александра Черкащенко* и просмотра фильма, который был подготовлен на основе документальных видеоматериалов, собранных в Крыму в период пребывания А.С. Панарина в Ялте в 1998 г. В основу фильма был под-

ложен доклад А.С.Панарина на Ливадийских чтениях и его беседы с настоятелем Храма Покрова Пресвятой Богородицы в Нижней Ореанде **Протоиереем Николаем Доненко**.

Обсуждая идеи, высказанные А.С. Панариным в своих книгах и озвученные им в документальном фильме, участники круглого стола обсудили общие проблемы, характерные для славянских стран.

Теме *«Историческая роль славян – Славянские древности»* был посвящен доклад **Михаэлы Моравчиковой** (Michaela Moravčíková), доктора теологии, директора Института правовых аспектов религиозной свободы юридического факультета Трнавского университета, г. Трнава, Словакия. В докладе была проанализирована жизнь и творчество выдающегося словацкого писателя и ученого Павла Йозефа Шафарика. Автор доклада сконцентрировалась главным образом на работе *«Славянские древности»*, в которой П.Й. Шафарик дает представление о значении славян в европейской истории.

В совместном докладе *«Политические процессы в Косово в сравнительно-исторической перспективе»* **Элезовича Далибора**, доктора исторических наук, доцента философского факультета, заведующего кафедрой истории Приштинского университета, председателя правления Института Сербской культуры, и **Танчича Драгана**, доктора политических наук, директора Института сербской культуры, Сербия, г. Косовска-Митровица, было показано, что территория сегодняшнего Косово и Метохии является одним из основополагающих сегментов сербской государственной и национальной идентичности. Речь идет о территории, вертикаль исторических процессов которой должна рассматриваться с тех времен, когда она представляла собой центр сербского государства и культуры. Со второй половины XV в. и до начала XX в., т.е. до Балканских войн, Косово было под властью турок. Процессы, параллельно протекавшие в этой области, были связаны не только с изменениями политического статуса данной территории, но и ее этнической картины. Эти изменения длились веками и закончились тем, что сербы, будучи на этой территории сначала абсолютным большинством, стали абсолютным меньшинством. Сегодня Косово сравнивают со всеми сепаратистскими регионами, а Запад запрещает говорить Сербии о своем крае в контексте каталонской проблемы, отметили докладчики. Запад подчеркивает особенность косовской проблемы, хотя на самом деле форсированием так называемой независимости этого края он сам открыл ящик Пандоры. В контексте двойных стандартов критикуют случай Крыма, несмотря на то, что общеизвестно – исторически Крым был частью России, а в 1954 г. по политическому решению его присоединили к другой республике внутри тогда единой страны. В Крыму народ демократическим способом выразил свою волю и решил свою судьбу, когда над ним нависла вполне реальная угроза растущего агрессивного национализма, подчеркнули докладчики.

Продолжая тему Косово, заведующая отделом музейной культурно-образовательной работы Севастопольского художественного музея им. М.П. Крошицкого *Сайгушкина Татьяна Петровна* отметила, что Косово – самая плотная по количеству памятников территория Европы. Но в охранную зону Юнеско входит только 4. Даже это не дает гарантии их спасения, но хотя бы является инструментом защиты. В докладе был представлен искусствоведческий и культурологический анализ этих храмов и поставлен вопрос о включении в число памятников Юнеско, находящихся под угрозой уничтожения еще ряда храмов.

Факты фальсификации древней сербской истории, которыми занимаются так называемые сербские неоромантики, проанализировал в своем выступлении *Шахин Юрий Владимирович* (кандидат исторических наук, доцент Института экономики и права, филиала в г. Севастополе) «Академии труда и социальных отношений». По мнению докладчика, сегодня наблюдаются попытки искусственно связать с сербами раннеолитические археологические культуры Балкан, этрусков и античные иллирийские государства. Ю.В. Шахин проследил их родство с российским жанром фолк-хистори и призвал научные сообщества историков из различных стран координировать усилия в борьбе против политически и коммерчески мотивированных искажений прошлого.

Обобщая тему дискуссии применительно к современным процессам в восточно-славянских странах, *Баранецкий Андрей Наумович* (кандидат философских наук, преподаватель Севастопольского индустриально-педагогического колледжа имени П.К. Менькова) выступил с докладом на тему «*Восточные славяне как творцы новых цивилизационных основ*» (К формированию русской философии истории со времен спора западников и славянофилов). В докладе было отмечено, что впервые в истории человечества восточные славяне соединили в процессе цивилизационного созидания механизмы и скрепы древних и современных общественно-экономических формаций. По мнению докладчика, в модернизированных формах СССР был синтезом первобытно-общинного, рабовладельческого, феодального, капиталистического и социалистического общественного строя. Элементами социалистической общественной организации в истории СССР стали те плоскости и сферы общественных отношений, в которых профессионализм стабильно доминировал над буржуазными, феодальными или еще более архаичными наклонностями разных прослоек населения СССР. История восточных славян, – это история синтеза цивилизационных достижений древности и современности, Востока и Запада, подчеркнул А.Н. Баранецкий.

В последующие дни форума во дворце Георгия Михайловича Романова в Хараксе (Гаспра, г. Ялта) состоялся **XIV Международный семинар «Религия и гражданское общество».**

Первый блок докладов, прозвучавших на семинаре, был посвящен теме *«Религия и культура как факторы формирования политического пространства и социального времени»*.

Открывая работу семинара, Т.А. Сеньюшкина, бессменный руководитель Харакского форума уже на протяжении 20 лет выступила с докладом на тему: *«Религия и правовая культура: аксиологическое измерение»*. В докладе на примере русской правовой культуры была рассмотрена проблема влияния религиозных ценностей на формирование правосознания. На основании сравнительного анализа русской и европейской правовой культуры докладчик обратил внимание на существенные различия, повлиявшие на их формирование и содержание. Т.А. Сеньюшкина подчеркнула, что Древняя Русь обладала самобытной и яркой правовой культурой. В частности, в одном из первых политических трактатов Древней Руси «Слове о законе и благодати» Иллариона центральная идея – «Благодать» противопоставляется «закону», которое рассматривается как формальное предписание, навязанное извне. В докладе сделан вывод о том, что истоки русского правосознания находятся в православной вере, а правовая жизнь православного человека по сути своей отождествляется с религиозной жизнью. В связи с этим в отношении права и религии в православной системе ценностей первое выполняет функцию ведомого, а второе – ведущего.

Экономические аспекты религии были рассмотрены в докладе *Моравчиковой Мухазлы (Michaela Moravčíková)*, доктора теологии, директора института правовых аспектов религиозной свободы юридического факультета Трнавского университета в Трнаве, г. Трнава, Словакия. Докладчик уделил основное внимание моделям финансирования церквей в отдельных странах Европейского союза в связи с изменениями религиозной карты Европы. По мнению словацкого ученого, финансирование церкви является одной из чувствительных областей современного правового регулирования. Проблематика актуальна в контексте борьбы за характер государства, будь то понимание нейтральности или объема применения секулярных принципов и степени присутствия религии в общественном пространстве.

Отец Макарий (Буга), преподаватель школы византийского пения, специалист по церковной эстетике, переводчик, затронул проблему расчеловечивания человека в своем докладе на тему: *«Человеческое и нечеловеческое в человеке (от Аристотеля до Аушвица. Дж. Агамбен, Н. Велимирович)»*. В докладе было подчеркнуто, что проблема расчеловечивания человека занимает умы многих современных мыслителей. К примеру, итальянский философ Дж. Агамбен говорит о «VITA NUDA», голой жизни как новой антропологической реальности, где вне политики и истории, вне культуры формируется пространство «скуки». Там «жизни, недостойные быть прожитыми», обретают свой новый функциональный смысл. Если суверенное государство ведет войну, отстаи-

вая свои национальные интересы, квази-государства с ограниченным суверенитетом строят программы по «использованию тел». Очевидно, отметил о. Макарий, что такая, недочеловеческая форма жизни, могла возникнуть только на определенной мировоззренческой основе. По мнению докладчика, в западно-европейском обществе таким учением стала схоластика.

Размышления в озвученном концептуальном направлении были продолжены в докладе **Баранецкого А.Н.** «Мера актуальности и мера ценности актуальности». Докладчик раскрыл важность мониторинга количественно измеримых параметров инициативности социума. Эти параметры – актуальность доминирующих ценностей в динамике изменений и ценностные отношения к растущей или снижающейся актуальности. По мнению А.Н. Баранецкого, последние являют себя в изменении способности общества в целом понимать, чувствовать, ценить и вообще видеть, признавать актуальность.

Второй блок докладов был связан с темой **«Российская политическая история (1917–2017): диалог эпох и ценности поколений».**

В контексте обсуждения данной темы **Сенюшкина М.А.** (доцент, кандидат экономических наук, заслуженный работник образования Республики Крым, почетный член Крымской Академии наук) выступила с докладом *«Социальное время и жизненное пространство поколений».* В докладе была отмечена особенность 2017 г., связанного с исторической памятью нескольких поколений. Используя концепцию абсолютного и относительного времени применительно к анализу проблемы жизненного пространства поколений, докладчик пришла к выводу об особенностях прошедшего столетия, в рамках которого каждое поколение имеет свою проекцию социального времени.

Докучаева С.В. [старший преподаватель кафедры социологии и политологии Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск)] выступила с докладом *«Использование культурной дипломатии СССР в период Холодной войны как средства политического мифодизайна».* В докладе культурная дипломатия Советского Союза в Латинской Америке в период Холодной войны рассматривалась через призму концепции политического мифодизайна. Культурная и политическая пропаганда, по мнению автора, служат формированию желаемого образа государства внутри собственной страны и на международной арене. Это целенаправленный процесс, имеющий общие черты с процессом конструирования политических мифов. Культурная дипломатия представляет собой совокупность политических мифов, формирующих особую реальность для тех, кто является ее реципиентами.

Тему осмысления советского политического опыта продолжил **Пашковский П.И.** (кандидат политических наук, доцент кафедры политических наук и международных отношений Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского) в своем докладе *«Влияние*

советской представительной и законодательной власти на государственную внешнюю политику». По мнению докладчика, в советский период влияние Верховного Совета СССР на внешнюю политику государства не имело определяющего значения. Задачи формирования и реализации внешнеполитического курса страны решались узким кругом лиц – высшей советской номенклатурой, а в послевоенные годы – в аппарате ЦК КПСС, обладавшем достаточными полномочиями, информацией и экспертными ресурсами. В годы перестройки роль Верховного Совета во внешнеполитической жизни государства увеличивается. В 1989–1991 гг. этим институтом были осуществлены крупные международно-политические и дипломатические акции для исполнения курса, утвержденного первым Съездом народных депутатов, что привело к значительным изменениям внешнеполитического позиционирования СССР и его отношений с рядом государств, обусловив последующую трансформацию международной системы.

Отдельный блок докладов был посвящен теме **«Идентичность и конфликты в современных политических процессах»**.

В докладе **Баранова А.В.** (доктор политических наук, доктор исторических наук, профессор кафедры политологии и политического управления ФГБОУ ВПО «Кубанский государственный университет» (г. Краснодар) на тему *«Конструирование этнотерриториальной идентичности как конфликтогенный фактор (на примере каталонского сецессионизма)»* был отмечен преимущественно конструируемый, а не примордиальный тип каталонской этнотерриториальной идентичности. На основе анализа итогов социологических опросов, выборов и референдумов докладчиком установлено, что поддержку независимости региона оказывают в наибольшей мере сторонники левых партий и движений: «Левых республиканцев Каталонии», «Кандидатуры народного единства», правоцентристы из коалиции «Вместе за Да» (“Junts pel Si”), а также жители горных провинций в сравнении с мегаполисом – Барселоной. В конструировании этнотерриториальной идентичности ключевую роль играют меры образовательной и исторической политики, а также брендинг региона. Предметом конфликта идентичностей выступает политический статус Каталонии, а также полярное восприятие истории автономии сторонниками государственного единства и сецессии. Наилучшим выходом из конфликта была бы осторожная федерализация страны на административно-территориальной, а не этноязыковой основе, отметил А.В. Баранов.

Продолжая обсуждать тему идентичности, **Пуртова В.С.** (старший преподаватель кафедры политико-правовых дисциплин Сургутского государственного университета) в докладе *«Региональная идентичность как фактор устойчивого развития территории (на примере ХМАО)»* представила результаты анализа данных социологических исследований, проведенных в Ханты-Мансийском автономном округе,

о степени сформированности региональной идентичности у населения территории. В докладе было проиллюстрировано сопоставление ответов респондентов в молодежной среде и населения округа в целом по нескольким ключевым показателям, позволяющим говорить о степени сформированности региональной идентичности. Была рассмотрена специфика региональных социально-экономических и социокультурных факторов и их влияние на формирование региональной идентичности. Докладчиком был сделан вывод о том, что региональная идентичность может стать ключом устойчивого развития территории при условии совпадения двух векторов ее формирования – положительной самоидентификации большей части населения территории и усилий региональной элиты.

В выступлении **Масаева М. В.**, доктора философских наук, профессора Гуманитарно-педагогической академии Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского были проанализированы европейские ценности и европейская мораль как феномены политического пространства и социального времени. Докладчик подчеркнул, что мораль нельзя сводить только к оценочной функции. В ней переплетаются и мировое Добро, и вселенское Зло. Мораль никогда не имела силы закона, никогда не имела силы государственного принуждения, за исключением случаев совпадения моральной нормы с нормой юридической. Докладчик подчеркнул, что бомбежки Белграда и уничтожение мирного населения бомбами с «грязным» ураном – аморальны с точки зрения общечеловеческой морали и незаконны с точки зрения международного гуманитарного права, но вполне «моральны» с точки зрения европейских ценностей и европейской морали. О серьезной угрозе существованию человеческой цивилизации свидетельствуют примеры морального оправдания таких признанных международным правом преступлений, как фашизм, агрессивные войны, геноцид и терроризм, как ставший европейской ценностью «содомский грех». Разжигаемый мировым Злом пожар не угасает, подчеркнул М.В. Масаев. Но *proximo ardet Ualegon* (близко горит дом Укалегона, дом жителя древней Трои, который загорелся первым при уничтожении Трои греками), близко в философском смысле в пространственно-временном континууме. Гораздо ближе догорали в крематориях обугленные трупы Одесских Мучеников, ближе горят Донбасс, Сирия, Ирак и Йемен. Что делать? – прозвучал вопрос в докладе. М.В. Масаев предложил такой ответ: Философам продолжать обсуждать этические проблемы, а мировым политическим лидерам и управляемым ими народам «тушить пожар».

Тема конфликтов была продолжена в совместном докладе **Барматовой С.П.** (доктор социологических наук, профессор Брянского филиала Российской Академии народного хозяйства и государственной службы) и **Болховитиной Т.С.** (кандидат политических наук, доцент, заместитель директора Брянского фи-

лиала РАНХиГС) «Коммуникативные вызовы гибридной войны». В докладе было подчеркнуто, что гибридная война – это современный способ ведения военных действий, представляющий собой сочетание классических методов военных операций с партизанской войной, терроризмом, кибервойной, биологической и т.д. В связи с усилением роли коммуникативных процессов информационные вызовы начинают играть ведущую роль.

По отношению к Российской Федерации усиленно формируется и внедряется технология управляемого информационно-коммуникативного хаоса, главной целью реализации которой является создание в стране политической и экономической нестабильности, способствующей захвату власти специальными подготовленными группами.

Задачей России в целях обеспечения своей безопасности является учет возможности использования потенциальным противником формируемых в рамках гибридной войны угроз для достижения своих долговременных политических целей.

Продолжил работу форума Круглый стол «**Крым в условиях интеграции в российское политическое, экономическое и социокультурное пространство**».

Открыла дискуссию *Сенюшкина Т.А.* докладом «*Черноморский регион: геополитические вызовы и цивилизационные ответы*». Особенности региона, по мнению докладчика, заключаются в его уникальном географическом положении, открытых месторождениях сланцевого газа и запасах газовых гидратов в Черном море, важной роли в транзите энергоресурсов, что обуславливает его геополитическую значимость. В докладе сделан акцент на том, что в дихотомии «вызовы – ответы» наблюдается переплетение цивилизационного и геополитического спектра мировой политики.

Общую тему дискуссии, развернувшейся на круглом столе, продолжил *Сенюшкин Е.А.* (кандидат политических наук, доцент кафедры политических наук и международных отношений Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского), который выступил с докладом «*Этноконфессиональное пространство Крыма: диалектика рисков и угроз*». На основе общей характеристики этноконфессиональной карты Крыма докладчик проанализировал основные риски и угрозы, связанные с использованием этнорелигиозного фактора в геополитических целях со стороны внешних акторов.

В докладе *Зоткина А.А.* (кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии философского факультета Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского) «*Отношение политических элит и населения Украины к вхождению Крыма в состав Российской Федерации*» были отражены результаты многопланового исследования на основании нескольких групп источников (документы, высказывания

политиков, данные социологических опросов населения Украины за период 2015–2017 гг.). Докладчик отметил, что наблюдается тенденция изменения политической риторики правящих элит Украины по отношению к Крыму – от лозунгов силового воздействия (в 2015 г.) к использованию инструментов долгосрочных блокад, санкций, судебных тяжб, апелляции к международным структурам и крупным игрокам на международной арене (США и ЕС). В то же время, по мнению А.А. Зоткина, наблюдаются расхождения между декларациями украинских политиков о намерениях вернуть Крым и реинтегрировать крымчан и фактическими действиями, которые снижают частоту и плотность контактов между гражданами Украины и крымчанами. В докладе отмечено, что это позволяет предполагать, что Крым как стабильный субъект Российской Федерации воспринимается правящими элитами Украины как угроза для той системы идеологии и социальных мифов, которые сейчас насаждаются ими в украинском обществе. В частности, в украинском обществе распространяются социальные мифы, которые должны поддерживать «фантомные боли» по поводу потери Крыма. В то же время результаты нескольких социологических исследований, проведенных на Украине, позволяют уверенно говорить о том, что вопрос Крыма находится на периферии внимания украинского общества, обеспокоенность которого вызывают преимущественно проблемы военных действий на востоке страны и ухудшения условий жизни, вызванных экономическим кризисом.

На круглом столе «**Ислам и геополитика в странах Ближнего Востока**», организованного Крымским федеральным университетом имени В.И. Вернадского совместно с Центром политических и этноконфессиональных исследований Причерноморья при МГУ им. М.В. Ломоносова, обсуждались вопросы, связанные с исламом и новейшими изменениями в геополитической обстановке в странах Ближнего Востока.

В частности, в докладе *Мартынкина А.В.*, (кандидат исторических наук, и.о. заместителя декана историко-филологического факультета филиала МГУ в г. Севастополе, директор Центра политических и этноконфессиональных исследований Причерноморья) «*Ближний Восток и угрозы национальной безопасности России*» был представлен анализ угроз национальной безопасности России, связанных с дестабилизацией обстановки на Ближнем Востоке в результате провала в регионе политики США и их союзников. После того, как не удалось реализовать в зоне Ближнего и Среднего Востока планы по формированию коалиции проамериканских и прозападных режимов, а также концепцию «Большого Ближнего Востока», США, как глобальный геополитический игрок, вынуждены были резко снизить свою активность. Созданный геополитический «вакуум» стали заполнять региональные игроки – Турция, Иран, Саудовская Аравия, что, в свою очередь, вызвало обострение борьбы между ними, в том числе на территории Сирийской

Арабской Республики. Начало использования ВКС России на территории Сирии на стороне законного правительства страны, резко изменило баланс сил, так как в противостояние региональных игроков вмешался глобальный геополитический игрок – Россия. Докладчик отметил, что США вынуждены вновь активизировать свои действия в этом регионе. Это противостояние порождает угрозы национальной безопасности России, наиболее серьезные из которых связаны с использованием США и их западными и арабскими союзниками псевдорелигиозных экстремистских организаций, прикрывающихся исламом, и не связанных в своей деятельности с определенной территорией (т.е. не имеющих субъектности в системе международных отношений) в качестве инструмента, в противостоянии имеющих субъектность глобальных и региональных игроков.

Продолжил дискуссию **Канах А.М.** (кандидат политических наук, доцент кафедры исторические, философские и социальные науки Севастопольского государственного университета, заместитель директора Центра политических и этноконфессиональных исследований Причерноморья), который выступил с докладом *«Ближний Восток в трансформирующейся мировой геополитической системе»*. По мнению докладчика, в связи с тем, что мировая геополитическая система находится в процессе трансформации, руководство стран региона вынуждено пересмотреть свои позиции в отношении ряда глобальных геополитических игроков. До начала действий российских ВКС в Сирии в роли глобального геополитического игрока на Ближнем Востоке рассматривались только США, поскольку они на примере Ирака показали, что будет с государствами и политической элитой, которые не будут следовать в рамках американской политики. Сейчас ситуация кардинально изменилась. США потеряли монопольное положение единственной серьезной военно-политической силы в регионе. Политические элиты государств региона, прежде всего, Сирии и Египта начинают рассматривать Россию в качестве противовеса политике США и вести более независимую внешнюю и внутреннюю политику.

Обсуждение основной идеи круглого стола продолжил **Нестеров В.Н.** (кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии философского факультета Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского), который выступил с докладом *«Рост балканского наркотрафика как вызов региональной безопасности»*. Докладчик отметил, что балканский и северный маршруты являются основными каналами незаконного оборота героина, которые связывают Афганистан с огромными рынками Российской Федерации и Западной Европы. Балканский маршрут идет через Исламскую Республику Иран (часто пересекая перед этим Пакистан), Турцию, Грецию, Болгарию и далее через Юго-Восточную Европу в сторону Западной Европы, годовой объем наркорынка которой составляет около 20 млрд долларов

США. Северный маршрут проходит в основном через Таджикистан и Кыргызстан (а также Узбекистан или Туркменистан) в Казахстан и Российскую Федерацию. Годовой объем этого рынка оценивается экспертами в 13 млрд долларов США. Опиум, выращенный в Афганистане и Пакистане, перерабатывают в Турции, а затем через Косово и Чехию направляют в другие регионы старого континента. Далее Балканский маршрут ведет в Великобританию через французский порт Кале, где прочные позиции имеет албанская мафия. По мнению докладчика, весь регион — Албания, Косово и Западная Македония задействованы в этом процессе.

Филин Н.А. (кандидат исторических наук, доцент кафедры современного Востока факультета истории, политологии и права Российского государственного гуманитарного университета выступил с докладом *«Новая концепция шиитского ислама в политической жизни Ирана после Исламской революции 1979 года»*). Докладчик отметил, что на протяжении трех четвертей XX в. основной тенденцией исторического развития Ближнего и Среднего Востока была секуляризация, начиная с конституционной революции в Иране 1905–1911 гг. и включая разнообразные опыты социалистических преобразований в арабских странах. Революция 1978–1979 гг. в Иране стала неким переломным моментом и сменой социально-политических приоритетов. Государственная система, сформировавшаяся в результате революции, была построена не на модернизационных светских принципах, а на принципах ислама в его шиитской интерпретации. Это был первый опыт в истории XX в. построения теократического шиитского государства. Н.А. Филин отметил, что сегодня Исламская Республика Иран стремится играть одну из ключевых ролей на Ближнем и Среднем Востоке, претендовать на роль регионального лидера. За последние 30 лет, несмотря на экономические санкции США, противоречивое отношение к стране в мире, внутренние проблемы, Ирану удастся сохранять внутреннюю целостность и стабильность государственного режима.

Следующий, XXXIV Харакский форум **«Политическое пространство и социальное время: синергия смыслов и ценностей»** состоится 17–20 мая 2018 г. в г. Ялта, Республика Крым, в дворцово-парковом комплексе бывшего великокняжеского имения Георгия Михайловича Романова в Хараксе (Гаспра).

К участию в форуме приглашаются исследователи, работающие в контексте социальной философии, политологии, социологии и других научных направлений.

Официальный сайт форума: <http://charaxforum.cfuv.ru>

Харакский форум в сети Facebook:

<https://www.facebook.com/EthnicityandPower?ref=hl>

<https://www.facebook.com/ReligionandCivilSociety/>

«POLITICAL SPACE AND SOCIAL TIME:
DIALOGUE OF EPOCHS AND VALUES OF THE GENERATIONS»
33rd CHARAX FORUM

Republic of Crimea, Yalta, November 8-12, 2017

Vernadsky Crimean Federal University
Black Sea Information and Analytical Centre
Law Faculty of Trnava University (Slovakia)
Bulgarian Eurasian Research Center

Information Partner of the Forum – *ARCHONT* magazine

CHARAX – 20 YEARS!

T.A. SENYUSHKINA

V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russia

The review analyzes the main content of reports presented at the 33rd Charaks forum *Political Space and Social Time: the Dialogue of Epochs and Values of Generations*, which took place from 8 to 12 November 2017 in Yalta (Republic of Crimea). The forum was organized by the V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Black Sea Information and Analytical Centre, Faculty of Law of Trnava University (Trnava, Slovakia).

The forum was attended by over 90 researchers from Russia, Serbia, Slovakia, Poland, Bulgaria, India, who discussed the latest political and social development in Russia and foreign countries, culture and history of the Crimea, its place in modern political and socio-cultural space.

The review analyzes the ideas expressed at the round tables *Slavic Vector in Geopolitics of the 21st Century* (in memory of A.S. Panarin), *Islam and Geopolitics in the Middle East*, *Crimea in the Context of the Russian Political, Economic and Socio-Cultural Space* and at the 14th International seminar *Religion and Civil Society*, which took place in the framework of the forum. The results of researches were carried out in the context of social philosophy, politology, sociology, cultural studies, comparative psycholinguistics and other scientific fields, which were presented in papers at the forum.

Keywords: Charaks forum, Crimea, the Middle East, the Balkans, slavic Integration, political space, social time, religion, identity, ethnicity, A.S. Panarin, christianity, islam, civil society.

Senyushkina, Tatiana – D.Sc. in Political Sciences, Professor of the V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russia.
tsenyushkina@yandex.com

Citation: *SENYUSHKINA T.A.* (2018) CHARAX – 20 YEARS! // *Philosophical Sciences*. 2018. Vol. 1, pp. 139-154. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-139-154.

**I МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ЦИФРОВОЕ ОБЩЕСТВО КАК КУЛЬТУРНО-
ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА»**

11–13 февраля 2016 г., Коломна, Россия

11–13 февраля 2016 г. в городе Коломне, в Государственном социально-гуманитарном университете (ГСГУ) состоялась I международная конференция «Цифровое общество как культурно-исторический контекст развития человека». Организованная силами трёх университетов – ГСГУ, МГУ им. М.В. Ломоносова, Университета ЭКС-Марсель (Франция), – она ставила своей основной целью объединить ученых всего в мире в дискуссии, направленной на изучение особенностей влияния современного цифрового мира на разные сферы человеческой жизни и проанализировать его возможности, вызовы и риски.

Участие в работе конференции приняли ученые теоретики и практики из России, США, Германии, Австралии, Франции, Южной Кореи, Белоруссии, Приднестровской республики и Киргизии.

В рамках первого для современной России такого научного форума прошли дискуссии, связанные с будущим человека и человечества в цифровом мире. «*Цифровое общество как новая культурологическая категория*», «*Язык и сознание в информационном обществе*», «*Психология “цифрового человека”*», «*Интернет-зависимость*», «*Электронная культура*» и «*Искусственный интеллект*» – это не полный перечень основных направлений работы конференции.

Особыми гостями конференции стали: основоположник отечественной киберпсихологии **А.Е. Войскунский** (МГУ им. М.В. Ломоносова), руководитель Центра Мегаистории и системного прогнозирования Института востоковедения РАН **А.П. Назаретян**.

Большой интерес участников конференции вызвала лекция известного во всем мире противника использования цифровых гаджетов, автора книги «Антимозг» профессора университета г. Ульм (Германия) **Манфреда Шпицера**. В своем докладе М. Шпицер говорил о вкладе, который внесли нейронауки в со-

временные представления об обучении, в частности о том, что известно о влиянии цифровых технологий на развитие мозга человека и о том, как использовать эти знания. В заключении своего доклада М. Шпицер акцентировал внимание на том, что пришло время использовать знания работе мозга для улучшения учебного окружения и совершенствования программ обучения. Человечество более не может использовать свой самый большой ресурс, мозг так, как если бы оно находилось в полном неведении относительно принципов его работы. И хотя исследования мозга только начинаются, и нам известно относительно мало, то малое, что уже известно – имеет большое значение для улучшения процессов образования. Следовательно, необходимо создавать условия для активного переноса основных достижений нейронауки в практику обучения.

Следует отметить, что сотрудничество с организаторами научно-теоретического семинара **«Философско-методологические проблемы искусственного интеллекта»** позволило провести одну из секций конференции «Нейронаука, научение и обучение» на базе Института философии РАН. В рамках секции прошло обсуждение доклада М. Шпицера, в роли его оппонента (которая по существу согласилась с аргументами профессора Шпицера) выступила профессор, заведующая лабораторией когнитивных исследований СПбГУ **Т.В. Черниговская**, а участие в дискуссии приняли ведущие психологи, физиологи, философы, представители фонда «Сколково».

По итогам работы конференции, вызвавшей большой научный интерес, было принято решение проводить конференции регулярно, с периодичностью один раз в два года.

**II МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ЦИФРОВОЕ ОБЩЕСТВО КАК КУЛЬТУРНО-
ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА»**

14–17 февраля 2018 г., Коломна, Россия

ОРГАНИЗАТОРЫ КОНФЕРЕНЦИИ:

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
НАУЧНЫЙ СОВЕТ РАН ПО МЕТОДОЛОГИИ
ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ МГУ ИМ. М.В. ЛОМОНОСОВА
АКАДЕМИЯ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
УНИВЕРСИТЕТ AIX-MARSEILLE (ФРАНЦИЯ)

**ИНФОРМАЦИОННЫЙ ПАРТНЕР КОНФЕРЕНЦИИ
ЖУРНАЛ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»**

В программе конференции запланированы пленарные лекции, секционные заседания, круглые столы, мастер-классы

Ключевые спикеры:

- **Владимир Миронов** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия). «Искусственный интеллект и новые медиа»;
- **Галина Солдатова** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия). «Цифровая социализация и цифровая личность в культурно-исторической парадигме»;
- **Андрей Вербицкий** (Московский педагогический государственный университет, Россия). «Проблема единства обучения и воспитания в «цифровом» образовании»;
- **Мария Фаликман** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (ВШЭ), Россия). «Проблема инструментальности психики в современной когнитивной науке»;
- **Александр Войскунский** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия). «Киберпсихология: от прошлого к будущему»;

- **Николай Пряжников** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия). «Современные технологии профориентации на службе у школы».

Участники конференции посредством Видео-конференц связи:

- **Лиза Иломаки** (Университет Хельсинки, Финляндия). «Цифровые технологии как средство повышения качества обучения и учения»;
- **Герхард Андерсон** (Липчёпингский университет, Швеция). «Поддерживаемая интернет-коммуникацией психотерапия»;
- **Юджин Тарноу** (США) «Пилотное исследование взаимосвязи специальности, полученной в вузе с реальным трудоустройством выпускников»;
- **Чарльз де Леон** (Университет штата Калифорния Сан Маркос, США) «Широкий взгляд на образовательные технологии».

Круглый стол

- «Проблемы развития электронной культуры: к 10-летию работы секции
- «Электронная культура» НСМИИ РАН» – руководитель **Андрей Алексеев** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия)

Секции:

- ✓ «Подросток в цифровом мире» – руководитель **Кирилл Хломов** (ИОН РАНХиГС, Россия);
- ✓ «Философские исследования проблем цифрового общества» – руководитель **Андрей Алексеев** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия);
- ✓ «Язык, мышление, коммуникация в цифровом мире» – руководители **Лариса Лунькова** (ГСГУ, Россия), **Мария Киосе** (Институт языкознания РАН, Россия);
- ✓ «Цифровая экономика и современное общество» – руководитель **Лилия Суходска** (Католический Университет Люблина, Польша);

- ✓ «Проблемы интеллектуализации дистанционного обучения». Секция проводится при содействии ежемесячного научного журнала «Alma mater» – руководитель **Андрей Алексеев** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия);
- ✓ «Когнитивные науки и цифровые технологии» – руководитель **Вероника Нуркова** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия);
- ✓ «Профориентационное тестирование в интернете» – руководитель **Галина Резапкина** (Академия социального управления, Россия);
- ✓ «Информационная социализация в современном транзитивном обществе» – руководитель **Татьяна Марцинцинковская** (РГГУ, ПИ РАО Россия);
- ✓ «Проблемы обучения и воспитания в цифровом мире» – руководитель **Регина Ершова** (ГСГУ, Россия).

Российско-французский симпозиум

«Цифровое общество: человек под воздействием».

Руководитель **Дидье Курбе** (Университет Экс-Марселя, Франция).

Открытая лекция

«Культурная нейронаука». **Мария Фаликман** (ВШЭ, Россия).

Мастер-классы:

- «Зависимость от Интернет и мобильных средств доступа к нему: выявление детей группы риска и профилактика зависимости» – ведущий **Лев Пережогин** (Национальный медицинский исследовательский центр психиатрии и наркологии им. В.П. Сербского, Россия);
- «Психосемантический метод в современных психологических исследованиях» – ведущая **Ольга Митина** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия);
- «Работа с медиа-инструментами для психологов и педагогов по теме профориентация, самоопределение, эмоциональный контроль» – ведущий **Антон Смирнов** (ведущий разработчик образовательного проекта «Навигатум»).

CONTENTS

WORLDWIDE INTELLECTUAL HERITAGE

Ideology and Philosophical Thought ■

On the 200th Anniversary of the Birth of Karl Marx

<i>V.N. SHEVCHENKO</i>	Marx and Marxism: a View from the 21 st Century	7
<i>W.F. SCHÄLIKE</i>	In Search of the Beginning of Marx Materialistic Theory of History. Article I	27

HISTORY AND CULTURE.

PHILOSOPHICAL REFLECTION

Philosophical Thought in Dialogue and Dispute ■

<i>V.P. VIZGIN</i>	Berdyaev and Marsel in the Cultural Context of Prewar France	44
--------------------	--	----

Text. Subtext. Supertext: Philosophical Interpretation ■

<i>S.V. PANOV,</i> <i>S.N. IVASHKIN</i>	Voltaire and Tolstoy: Literary Experience, Experiment Scheme, Judgment Format	68
--	---	----

MAN AND THE WORLD

Cognitive space. Psychological Context ■

<i>D.I. DUBROVSKY</i>	The Phenomenon of Deafblindness. Once Again about the Zagorsk Experiment (on the Facts of Falsification, its Defenders and on the Actualization of the Problem)	89
<i>N.I. PETEV (Vladimir)</i>	The Etiology and the Teleology of Suicide	118

SCIENTIFIC LIFE

Conferences, Seminars, Round Tables ■

“Political Space and Social Time: Dialogue of Epochs and Values of the Generations”

33rd Charax Forum.

Republic of Crimea, Yalta, November 8-12, 2017

<i>T.A. SENYUSHKINA (Simferopol)</i>	Charax – 20 Years!	139
--------------------------------------	--------------------	-----

Reviews, Announcements, Reports ■

I International Conference “Digital Society as a Cultural and Historical Context of Human Development“	11-13 February 2016, Kolomna, Russia	155
II International Conference “Digital Society as Cultural and Historical Context of Human Development”,	14-17 February 2018, Kolomna, Russia	157



Contents		160
-----------------	--	-----